

XVIII. évf. 2010/3–4

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Bíró és Üdvözítő

- IGNAZIO SANNA • Bírám és üdvözítőm: Jézus Krisztus
ALOIS M. HAAS • Dies irae, dies illa
MICHELE DOLZ • „Meglátjátok az Emberfiát eljönni”
– Megfontolások Krisztus mint bíró
ikonográfiája kapcsán
TÖRÖK CSABA • Miben remél, aki nem remél?
PUSKÁS ATTILA • A szabadság teológiai értelmezése
– Út a megszabadított szabadság
ethosza felé
BOLBERITZ PÁL • Téves Isten-fogalmak
JEAN-LUC MARION • Lustiger bíboros dicsérete

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÓRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,
ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,
SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ
TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.
E-MAIL: saghym@ceu.hu

ISSN 1217-2456

KIADJA
A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA
KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

A bíró föladata, hogy megkülönböztesse a jót és a rosszat az érvényben lévő törvények alapján, majd részrehajlás nélkül büntetést vagy kártérítést szabjon ki (időnként mindkettőt) és adott esetben fölmentsen, kijelentse, hogy nem történt bűncselekmény.

Egyedül Krisztus rendelkezik azzal a hatalommal, hogy ítéljen és üdvözítsen: mert ismeri az emberi lélek szakadékait és – hűtlen teremtménye érdekében mindhalálig – elkötelezett annak megmentésére, aki elveszett.

Egyedül az iránta érzett és a tőle áradó szeretet által munkált azonosulás (vele, Krisztussal) teszi lehetővé, hogy az áldozatok megbocsássanak hóhéraiknak.

A kérügmátikus teológia hazai legjelesebb képviselője, Gál Ferenc így összegezte Krisztus bírói szerepét: „Az Atya nem ítél senkit, minden ítéletet átadott a Fiúnak”(Jn 5,22). Az Atya őrajta keresztül mutatta ki szeretetét és irgalmát, rajta keresztül gyakorolja igazságosságát is. De Krisztus nem pusztán végrehajtója és eszköze az ítéletnek. A kapott hatalommal önállóan rendelkezik és emberi valóságában gyakorolja. Ismeri az emberek minden gondolatát és tettét. Az ítélethez joga van egyetemes királysága alapján. Ő a mértéke az erkölcsnek, ő tartja kezében mindenkinek az Istenhez való viszonyát, hiszen belőle árad ki az a kegyelmi erő, amellyel az Isten elérhető. A Szentírás még megemlíti, hogy az üdvözültek is vele együtt ítélkeznek a világ felett (Mt 19,28; 1Kor 6,2). Részesedésük módjáról semmi biztosat nem tudunk.

Az ítélet kiterjed minden emberre, nemcsak a megkereszteltekre. Isten mindenkinek az üdvösségét akarja és mindenkivel előzetesen közli Krisztus kegyelmeit. (Az örök élet reménye, Bp. 1974,151).

Amikor Krisztus bírói ténykedéséről esik szó, azonnal felidéződnek a képek az utolsó ítéletről. A nyugati teológiai gondolatokat a festők – még a legkiválóbbak is – meglehetősen egyszerűsítették. Az üdvözültek boldogsága és az elkárhozottak szenvedése között a drámai feszültség mint téma olyannyira fölkelte a festők képzeletét, hogy a morális tanulság sem ma-

radhatott el. Ez utóbbi inkább elriasztás a bűntől és kevésbé a jó iránti vágyakozás fölkelése. Ezért az 1960-as évektől egyre kevesebbet hallani az egyéni és az utolsó ítéletről, annál többet viszont Isten mindent megbocsátó szeretetéről.

Van olyan nézet, miszerint az ítélet nem más, mint az emberi bosszúszomj kivetülése. Tertullianus úgy vélte, hogy a kárhozottak kinszenvedései örömet okoznak az üdvözülteknek. Dante a pokolba helyezte számos ellenfelét és a festők sem kivételek napjainkig. Az egyik nyugat-dunántúli templom kórusának freskóján a pokol fő személyisége Sztálin.

Lehet-e Krisztus bírói és üdvözítői feladatköréről úgy szólni az olvasókhhoz, hogy ne a bevett képek idéződjenek föl, hanem újabb dimenziók tárulkozzanak elénk? A következő tanulmányok ezt célozzák, erre adnak választ.

A Szerkesztőség

IGNAZIO SANNA

Bírák és üdvözítőm: Jézus Krisztus

1. AZ ESZKATOLÓGIA ÉS A JÖVŐ SZINTJE

1. A Credo második artikulusának meghirdetése, amely Jézus Krisztust bírónak és üdvözítőként állítja elénk, a keresztény eszkatológia szíve. Létezősége a Jézus Krisztus-eseményből fakad, amely megvalósítja az „idők teljességét” (vö. Mt 1,15). A Jézus Krisztus-esemény – amelyben ő „a szentség lelke szerint a halálból való feltámadásával az Isten hatalmas Fiának bizonyult” (Róm 1,4) – a lelke a személyes eszkatológia szintjeinek, amelyek a teológiai hagyomány szerint nem mások, mint a „halál, ítélet, pokol, paradicsom”. Napjainkban ezen valóságok hirdetése és ezek hitbeli dimenziója szükségszerűen szembekerül a kortárs kultúrával. Különösképpen is igaz ez a lényegi elkülönítő jegyre, vagyis a jövő szintjére. Az ember történelmi lény, aki egy egyetemes jövő láncolatába horgonyzottan él. Beteljesülésben lévő, a jövőre nyitott lény, aki a jelentések maradandó horizontját, a boldogságra való biztos eljutást, az élet, a szeretet és a személyek közötti közösség biztosítékát keresi. Azonban létezése során először a beteljesületlennel, a még nemmel, a távlattal találkozik. Ezáltal a létező ontológiáját felváltja a jövő ontológiája, s maga az élet egy a jövőre nyitott ablakká válik. A szekularizált társadalom, amelyet az ember létezése ablakán keresztül megpillant, a jelentések változó horizontjait kínálja fel neki, amelyek a munkához, a családhoz, az egészséghez, a jóléthez és a nemes humanitárius eszmék iránti elköteleződéshez kapcsolódnak. Mindez az önmegvalósítás történelmi reményeit ébreszti fel lelkében, és új, mind igényesebb és egyre radikálisabb életvitel vágyát tárja fel előtte. Ezen felül felkínálja neki a felszabadítás és az emberi fejlődés tökéletes célkitűzéseit, amelyek feleslegessé teszik a másik életre és a másik dimenzióra való vágyakozást. Végezetül pedig elfeledtetik vele a halált, s mindazon kérdéseket, amelyek kikerülhetetlenül kötődnek hozzá.

A jövőnek ez a szintje, amely az élet szekularizált látásmódjához kapcsolódik, napjainkra egyfajta hit jellemvonásait öltötte fel, és a föld vallásának

dogmájává lett, amelyet a történelmi jövődőbe vetett végtelen bizalom jellemez. Ezt a jövőt az ember tevőleges képességei teszik elérhetővé. Ennek a laikus hitnek emblematikus tanúja E. Bloch, aki a jövőben a vonzásnak azt a primátusát és pólusát látja, amely felé az egész teremtet világ fordul. Ennek az új, szekuláris vallásnak a leginkább megfelelő készségét abban a reményben látja, hogy elérjük „az identitás hazáját”, amelyben legyőzhetjük az elidegenedés minden formáját, legyen szó az önmagunk, vagy a természet iránti tiszteletről. Ez a földi remény valójában szekularizált eszkatológiát képez, amelynek feladata nem más, mint az időben elérhető üdvösség megvalósítása az eszkatologikus ember uralmának a bevezetésével, aki bensőleg kiengesztelődött önmagával és a világgal. Az ilyen ember a tudatok tökéletes kölcsönösségében győzi le az ellentmondásokat.¹

A jövőnek nincs transzcendens értéke, és nem törekszik semmi örökkévalóra. Tulajdonképpen a történelem egyfajta időbeli modalitásáról, az idő egy dimenziójáról van szó, aminek okán a világi eszkatológiában nincs meg Isten jövőjének az érzéke. Nem valami valóban újról, másról, el nem képzeltről van szó, hanem egyszerűen a jelen előzményeiből kikövetkeztetett jövőről. A teljesen más, a teljesen új eljöveteleként értelmezett jövő helyébe a történelmi programozottság és a futurologia lép. Ennek a szekularizált eszkatológiának a felmerülése és megerősödése egybeesett az úgynevezett „végső valóságok” megjelenítésének sajátosan egyházi nehézségeivel. Az ember halál utáni sorsára vonatkozó nagy igazságok túl gyakran váltak egy olyan prédikáció részévé, amely a félelemre alapozott lelkipásztorkodás szolgálatában állt, s célja az istenfélelem felkeltése és a szív megtérésének kiváltása volt. Sok teológus úgy akart kitérni a marxista kritika elől – amely szerint a keresztény vallás elvonja az embert a földi világ építésétől –, hogy a remény isteni erényét egyfajta politikai dinamizmussal helyettesítették, s a kereszténységnek tisztán időszerűsége törekvő látásmódját nyújtották úgy a személyes életben, mint a lelkipásztori szolgálatban.²

Emellett léteznek bizonyos „teológiai félhomályok” is, amelyek azon Krisztus-elképzelésekből áradnak, amelyek nem képesek megvédeni a hívőknek a Feltámadottba vetett reményét, s végezetül a vallási közömbösség

¹ BLOCH, E., *Ateismo nel cristianesimo. Per una religione dell'esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1983⁶, 49.

² RAHNER, K., *Il problema del futuro*, in ID., *Nuovi saggi*, vol. IV., Paoline, Roma 1973, 645–671; BORDONI, M. – CIOLA, N., *L'escatologia cristiana di fronte alle istanze sul futuro*, in ID., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna 2000, 13–20; SANNA, I., *Quale categoria di futuro? Considerazioni metodologiche*, in *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo* (szerk. Muratore, S.), Messaggero, Padova 1997, 165–189.

különféle formáit szülik meg. Hiszen végül már nem biztos többé az sem, hogy az örök élet reménye Istennek Jézus Krisztuson keresztül adott ígéreten alapul, vagy egy olyan üdvözítőn, akit még várnunk kell. A dolgok ilyenén állása az Egyházon belül és kívül bizonynyal meggyengítette az eszkatologikus reményt, ám ugyanakkor az is biztos, hogy nem szüntette meg a végső okok keresését, amelyek megmagyarázhatják az élet és a halál misztériumát. Az ember nem elégedhet meg az időleges és az átmeneti szférájával, az örökkévalóság vágya átjárja szeretetét, életének nagy döntéseit, munkáját és bizonytalanságait. Ha nem talál kielégítő válaszokra a keresztény hitben, akkor az asztrológia, a mágia, az ezotéria vagy a gnózis primitív kifejeződéseire, az új vallási mozgalmakhoz, sőt akár szekták, távoli keresztény ihletéssel bíró vagy Keletről érkezett csoportok sokaságához fordul. Ebben a szöveghelyzetben helyezkedik el a reinkarnáció hitére való újfajta fogékonyság, amely elképesztő gyorsasággal terjed még a hagyományosan keresztény közegekben is, s amely látszólag közvetlen megoldást kínál a válasz nélkül hagyott kérdésekre.³

A keresztény eszkatológiát szükségszerűen kihívás elé állítja ez a szekuláris eszkatológia. Ezért fel kell mutatnia az eszkatologikus jövőt, amely mint nem evolutív, nem tervezett, nem szabadon rendelkezésre álló jelenik meg: olyan jövő ez, amely Isten hatalmának a legjelentősebb terét képezi, a helyet, ahol újra meg újra jelenvalóvá lesznek Istennek azok a mindent átalakító közbeavatkozásai, amelyek meghaladják a múlt minden lehetőségét. Olyan jövő ez, amely a szeretet gyümölcse. Azt mondtuk, hogy a Krisztusesemény – különösképpen is az Üdvözítő átmenetele a halálból a feltámadásba – az, ami az eszkatológia sajátosan keresztény dimenzióját képezi. Ez ad választ a halál feloldhatatlan problémájára, ami nem más, mint minden egzisztenciális életterv végső felvonása. Jézus Krisztus feltámadásának fényében az ember halála többé nem olyan történés, amelyet le kell győzni, hanem a jövőre való eljutás kötelező lépcsőfoka. Ez a folyamat nem olyan valóság, amely egyszerűen a halál után következik, hanem olyan valóság, amely egyenesen a halálban és a halálból születik meg. Jézus Krisztus halála garantálja az élet folytonosságát a folytonosságnak a halálban bekövetkező megszakadásával szemben, s amely az idő vágyakozásait az örökkévalóság rendelkezéseihez köti. A jövő a jelennel való folytonosságában s folytonosság-szakadásában immár személyes arcot ölt: elszakad az ember vagy az Isten országának általánosságban vett utópiájától, és az ember és az Isten országá-

³ *L'Unico e i Molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo* (szerk. Coda, P.), PUL–Mursia, Roma 1997.

nak azon eljövételében rögzül, amely Jézus Krisztusban konkretizálódik. A világ jövője nem valami, egy tárgy, egy (mégoly végsőként is felfogott) valóság, hanem valaki, a végső ember, a feltámadt Krisztus, az örökkévalóság reménye tegnap, ma és mindenkor.

Az Egyház hagyománya – a feltámadás Krisztus-eseményének fényében – a közösség és kollektivitás szempontjából mutatja meg a végső valóságokat. A Krisztus feltámadásába vetett hit révén a remény üzenetét ajánlja fel a világnak, amely értelmet ad az egész emberi történelemnek. Ugyanakkor a remény üzenetét nyújtja az egyes embernek is, megvilágítva előtte minden ember sorsát a fizikai halál pillanatában és azután. Az egyes emberhez szóló eme reményüzenet keretében Isten ítéletét az irgalom ítéleteként kell felmutatni, amely semmi esetre sem lép át az emberi szabadságon. A szabadság az Isten képmására teremtet ember legmagasabb rendű jele, a rossz pedig ezen szabadság- és bizalomajándék elárulása. A legfőbb rossz, vagyis az örök kárhozat a szabadság legfőbb elárulása. Az ember a kárhozatban arra használja fel szabadságát, hogy örök időkre rögzítse Isten tragikus elutasítását.⁴

2. Az eszkatológia számára nem csak a jövő szintjének a hirdetése jelent kihívást, hanem a globalizációnak az antropológiára gyakorolt hatása is. A globalizált ember ugyanis túl azon, hogy tér és idő nélküli nomáddá lesz, egyszersmind ég nélküli ember is. A siker, az egészség, a fiatalság bizonytalan kimenetelű halhatatlanságának a vágya apránként a lélek halhatatlanságának a helyébe lép. A pillanatnyi felfalja az abszolútot. Elvesztettük a protológiát, amely meghatározza az eszkatológiát, mivel elvesztettük annak tudatát, hogy a földből, Isten kezeiből származunk. Az ember, aki immár nem teremtmény, hanem csak egyszerűen valaki, aki egyszerűen csak lett, ugyanígy el is tűnhet. Nincs földön túli jövő, mivel mindent felélünk az ég alatt: a reményeket és a csalódásokat, a sikereket és a kudarcokat, az életet és a halált.

Az elméleti és gyakorlati nihilizmus térhódítása létrehozott egyfajta nihilista embert, aki a mának él, anélkül, hogy pontosan tudná, hová megy, mit lenne jobb tenni vagy nem tenni, mi fáradozásainak, szenvedésének, örömének, szabadságának a végső értelme. Mélységesen bizalmatlan az objektív igazsággal szemben, amelyet az értelmezés, a távlatok és a nézőpontok kategóriáival helyettesít. A megteendő jó helyére az elérendő hasznót állítja. A szabadságot lefokozza a pusztá spontaneitás szintjére. A tudatosság immár nem foglalja magába a saját tetteink erkölcsiségére vonatkozó spekulá-

⁴ SANNA, I., *Chiamati per nome*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004³, 418–420.

tív ítéletet, hanem csupán annak őszinteségéről foglal állást, hogy pillanatnyilag mit van kedve vagy nincs kedve megtenni. A filozófiai, erkölcsi és teológiai bizonyosságok eme hanyatlásából fakadó lelkiállapota alkalomról alkalomra úgy nyer meghatározást, mint talajvesztés, hajótörés, elidegenedés, kiábrándulás, elveszettség és elsivárosodás. Az elmúlt évtizedek minden mértéket meghaladó reménykedése egy általánossá váló reményválságnak adta át a helyét. S mivel már előzőleg elterjedt a hagyománnyal szembeni bizalmatlanság, a jövő iránti bizalom eme elbukása gyökerek és jövőendő nélkül hagyta az embert. Az egyetlen érték, ami még számít, az az ügyek intézésében megmutatkozó személyes alkalmasság (egyfajta nietzschei hatalomakarás), a gazdasági hasznosság, a területi identitás. Ezek azonban olyan értékek, amelyek csak az élethez szükséges eszközök használatát tanítják meg az embernek: segítenek abban, hogy járjon, de azt már nem képesek megmondani, hogy hová kellene eljutnia, s mi az értelme a zarándoklásának. Ahhoz, hogy képesek legyünk tájékozódni az ember végső célja vagy sorsa felől, ismernünk kell az emberi létezés céljait, s épp ezek hiányoznak napjainkban. Innen ered a mai ember félelmetes belső üressége, az általános értelemvesztés, az értelmességnek s azon javaknak a homályba borulása, amelyek egykor megvilágították a belső létezést, mint a teológia, az aszketika, a misztika és a metafizika.

Az idő és a történelem posztmodern feloldódása kikerülhetetlenül egy sajátos valósághoz vezet: az eszkatológia kríziséhez. A nihilizmus idején a történelem beteljesülésébe vetett hit igen széles körben eltűnt az emberek tudatából. A reménység horizontja lesüllyedt a várakozás horizontjának szintjére, az „ügynevezett rossz” rejtélye és a bűn érzéke lesüllyedt az erőszakosság és a tévedés ösztönszerű tapasztalatának szintjére. Az eszkatológiát úgy fogták fel, mint azon dolgok összességét, amelyekre ezután a földi történelem, ezután a bizonytalan élet után kerül sor. Immár nem jelent meg benne az az örök dimenzió, amely átlelkesíti a hívó egyén történelmét és az egész egyházi közösséget. Az időt üres tartályként fogták fel, amelyet a tények, az események és a személyek töltenek fel, nem pedig úgy, mint azt a dimenziót, amelyet maga Isten is magára öltött a megtestesülés után, mint az isteni ígéret, az örök isteni terv, a minden ember üdvösségére vonatkozó isteni vágy beteljesülését, mint az isteni irgalom pillanatainak, a *kairoi*-nak az összességét, amelyek az emberi és keresztény történelem belső szövetét alkotják. Ha az idő olyan, mint a pogány *Kronosz* istenség, aki felfalja a gyermekeit, vagyis elemészti, elpusztítja, megsemmisíti az eseményeket és személyeket (mint azt főntebb már említettük), akkor a történelem krónikává egyszerűsödik le, és a krónika válik történelemmé.

Az eszkatologikus reménynek és az idő teológiai dimenziójának az elvesztése kikerülhetetlenül azt eredményezi, hogy teljességgel az ideát felé irányulunk, és elvilágiasítjuk az örökkévalót. Úgy az egyéni, mint a közösségi emberi létezés értelme abban áll, hogy kihozzuk a lehető legjobbat ebből a földi életből. A reinkarnáció gondolata is – a maga nyugati értelmezésében – ennek a posztmodern életérzésnek képezi részét. Az európai ember ugyanis vissza akar térni ebbe az életbe, mivel nem ismeri fel a történelem és minden egyes emberi élet egyetlenségét és megismételhetetlenségét, sem pedig létünk történetiségének lényegi fontosságát. Paradox módon az emberi élet is fogyasztási cikké vált, egy olyan terméké, amelyet újra meg újra meg lehet vásárolni. Ha az emberi élet a technikai hatalom és a genetikai manipuláció terméke, „csinált dolga”, akkor „vissza is lehet csinálni”, meg lehet szüntetni ugyanezen technikai hatalom és genetikai manipuláció által.⁵

2. AZ ÍTÉLET, AMELYTŐL FÉLÜNK, S AMELYET VÁRUNK

Jelen írásunk belső rendjében előre haladva most a végítélet szintjénél időzünk el, hogy világossá váljon ennek üdvrendi értéke, amelyet a Jézus Krisztus-eseményből merít. Általánosságban úgy fogjuk fel az ítéletet, mint a történelem végét s a jó és rossz közötti különbségtételt. Az igazság a végítéletkor mutatkozik majd meg a maga teljességében, felmutatva, hogy az üdvösség utolsó szavát a teremtető és megváltó Isten mondja ki. A történelem során a halál és az élet, vagyis a rossz és a jó tragikus módon csapnak össze, az egyiknek a másik fölötti pillanatnyi győzelmét eredményezve – attól függően, miként értelmezzük a történelmi eseményeket. A történelem végén azonban végérvényesen megvalósul Isten országa, amely az igazságosság és az igazság országa. A végső győzelem Krisztus műve lesz, akinek a második eljöveteletét várjuk, de ugyanakkor félünk is tőle: várjuk, hisz végre megszabadítja az igazságot a történelem során tapasztalt tehetetlenségéből; ugyanakkor félünk is tőle, mert csakis ebben a fényben tárulnak majd végül fel a szív végső gondolatai. Az emberi történelem mostani alakzata mint a „vanitas” és „veritas” közötti kibogozhatatlan szövedék, nem fog mindörökké fennmaradni. A történelem véget ér a végső, definitív és egyetemes Ítélettel, amelyben a halál visszavonhatatlanul vereséget szenved, s az élet nem ismer többé alkonyt. Az, ami mégis leginkább nyugalansággal tölti el az emberi

⁵ SANNA, I., *L'uomo senza ulteriorità*, in UÖ., *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006, 124–130.

szívet, nem más, mint a kérdés, hogy ki lesz végül az erősebb, végezetül ki lesz a kezdeményezés, mi lesz a végső szó? Valóban, az emberi történelem végkimenetelének bizonytalansága és a földi dolgokba foglalt kettősség eredményezte azt, hogy az ember és tettei végítéletét eltérő módon fogták fel. Az apokatasztaszis, vagyis az általános üdvösség „tág” szemléletmódjától eljutottak a janzenista „szűk” felfogáshoz.

Az apokatasztaszis keresztény értelemben kidolgozott tanának legjellegesebb képviselője Órigenész, még ha fenn is maradnak nála egyes bizonytalanságok e tan kapcsán. Szerinte az idők végén elérkezik az egyetemes megváltás, és minden teremtmény újra beleilleszkedik az isteni teljességbe, beleértve még a Sátánt és a Halált is. Ezen megközelítés szerint tehát a pokol kínjai legyenek mégoly hosszan tartóak is, mégis csak átmeneti, megtisztító karakterrel bírnak. Az elgondolás szentírási alapja a következő szövegrész: „ha majd minden alá lesz neki vetve, maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28). Órigenész számára nem annyira Isten irgalmassága jelenti a teológiai nehézséget, hanem sokkal inkább az, hogy Isten mindent azért teremtett, „hogy létezzen, és nem hogy ne létezzen”. A pokol és a kárhozottak tehát Órigenész számára is léteznek, ám nem örökre. Egy bizonyos ponton a pokol elpusztul, nem azért, hogy többé ne létezzen, hanem azért, hogy többé ne legyen ellenség; az isteni terv nem teljesülhet be, ha csak egyetlen teremtmény is hiányzik belőle. Az apokatasztaszis tanát csak kevés keleti egyházatya fogadta el (köztük Nüsszai Szent Gergely), mígnem a II. Konstantinápolyi Zsinat 553-ban eretnekségként el nem ítélte.⁶

A janzenizmus teológiai tanítását a XVII. században dolgozta ki Jansenius (1585–1638), aki szerint az ember romlott, és ezért arra rendeltetett, hogy rosszat tegyen. Isten kegyelme nélkül az ember csak bűnt követhet el, s szükségszerűen engedetlen lesz az isteni akarattal szemben. Ezzel az elgondolással Jansenius vissza akarta vezetni a katolikusokat arra, amit Hip-pói Ágoston eredeti tanításának vélt, szembehelyezkedve kora uralkodó jezsuita erkölcszociológiai felfogásával, amely szerint az üdvösség lehetősége mindig nyitva áll a jóakarattal felruházott ember előtt, ahogyan ezt a spanyol jezsuita, Luis de Molina (1535–1600), az úgynevezett molinizmus atyja megfogalmazta. A molinizmus álláspontja jelentőségteljes volt a jezsuita prozelitizmus gyakorlatában is, amelynek a célja az volt, hogy bátorítsa a lehető legnagyobb számú ember betérését az Egyház kebelére.

⁶ BALTHASAR, H. U. von, *Sperare per tutti. Breve discorso sull'inferno. Apocatastasi*, Jaca Book, Milano 1997².

A janzenista tanítás azáltal, hogy szinte teljesen kiiktatta az ember szabad akaratát az isteni kegyelemmel szemben, és előnyben részesítette az eleve elrendelt üdvösség gondolatát, végül eretnekségként lett elítélve a Katolikus Egyház részéről a Szent Officium 1641-es dekrétuma és számos ezt követő dokumentum értelmében. Az ezen tanítás és lelkiség ellenében kifejtett katolikus válasz magas fokú kifejeződést nyert Jézus Szentséges Szívének kultuszában, amely a keresztények figyelmét újra Krisztus emberségének és az Úr irgalmának fontossága felé fordította. Ezt a kultuszt elítélték a janzenisták, akik úgy vélték, ők állnak közelebb a kereszténység eredeti szelleméhez. Ugyanígy sokszor igen művelt és tanult támogatóik is elítélték azt, mert egyfajta túlzó újdonságot láttak benne.⁷

3. JÉZUS, A BÍRÓ ÉS ÜDVÖZÍTŐ

1. A történelem helyes keresztény szemléletében a végítélet egybeesik Jézus parúziájával, második eljövételével. Ez az esemény Isten Fiának dicsőséges megnyilvánulása, amely megnyitja az örökkévalóság kapuit az ember hitben és reményben járt útja előtt, s megerősíti az isteni üdvígéret beteljesülését. Ebben az eseményben teljesen nyilvánvalóvá válik a szentháromságos üdv-misztérium, s a Szentlélekben az egész teremtség Uraként ismerjük fel Jézus Krisztust. Ő az, aki által Isten újjáalkot minden dolgot, mivel neki adott „minden hatalmat az égben és a földön” (Mt 28,18). Krisztus második eljövetele egyszer s mindenkorra kinyilatkoztatja, hogy az Isten által kitűzött vég nem más, mint az emberek átalakulása Fiának, Jézusnak a feltámadáskori állapotába, aki mint Feltámadott legyőzte a legnagyobb rosszat, vagyis a halált (vö. Róm 8,29). A parúzia és az ítélet összekapcsolódása megszabadítja az ítélet gondolatát a jogi értelmezéstől, a remény értelmét s világos üdvhozó értéket ad neki. Krisztus ítélkezése, amelyet ő már földi létezése során is gyakorolt, a húsvéti eseményben tetőzik, s folytatódik a Szentlélek működése által az Egyházban. Beteljesülését a parúziában éri el, amely teljességgel feltárja a történelem igazságát. Más szavakkal: Krisztus parúziája lerántja a leplet a történelemről, s feltárja üdvrendi mélyszövetét, amikor fényt vet minden emberi cselekedet és minden történelmi helyzet igazságára.⁸

⁷ CARREYRE, J., art. *Jansénisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VIII/1, coll. 318–529; ORCIBAL, J., *Les origines du Jansénisme*, voll. I–VI, Paris 1947–1968.

⁸ ANCONA, G., *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003, 34–35.

Krisztus parúziájának előképe megtalálható az üdvtörténetben mint „az Úr napja”.⁹ Az egész Ószövetséget áthatja az Úr napjának meghirdetése. Isten rettenetes közbeavatkozásáról van szó Izrael történetének nagy eseményei során, amelyeket a legtöbbször apokaliptikus képekkel írnak le. Az, ami beigazolódik Izrael konkrét történelmében, afelé irányozza várakozásunkat, ami az utolsó napon fog beigazolódni, s ami egyforma mértékben érinti majd Izraelt és a nemzeteket. Izrael népe történelmének újraolvasása, amellyel a Krónikák második könyvében találkozunk, a bűn–büntetés–üdvösség fogalmaival kerül leírásra. A bűn általános volt: vezetőik, papok, a nép... mindannyian „sok-sok hűtlenséget követtek el” (36,14). Az Úr ennek ellenére „kímélni akarta népét”, s ezért már jókor elküldte hozzá követeit (v. 15). A vereségek, a száműzetés és a szolgaság után a nép előtt végre megnyílt a hazatérés útja. A perzsa király, Cirusz által meghirdetett szabadulásban Isten végső közbeavatkozását látták, aki beteljesíti üdvígéretét (v. 22).¹⁰

Jézus eljövételével az Úr napja a mi Urunk, Jézus Krisztus napjává lesz (1Kor 1,8). Isten átadta Fiának a hatalmat, „hogyan ítéletet tartson, mert hiszen ő az Emberfia” (Jn 5,27). Keresztelő János igehirdetésében a Messiás úgy jelenik meg, mint az, akinek „szőrőlapátja már a kezében van, kitakarítja szérűjét, a búzát csűrűbe gyűjti, a pelyvát pedig olthatatlan tűzbe vetve elégeti” (Mt 3,12). Az Újszövetség különféle módokon mutatja be Jézusnak ezt az ítéletét: mint egy bíróság előtti ítéletet (Mt 5,25–26; Lk 18,1–8); mint számadást (Mt 18,23–35; 25,14–30; Lk 16,1–8); mint a munkások bérének megfizetését (Mt 20,1–6); mint a juhok és a kosok (Mt 25,32–33) vagy a jó és rossz bárányok (Mt 13,47–50) szétválasztását. Az Úr napja egyszersmind a halottak feltámadásának és Krisztussal való találkozásának a napja is: „A parancsszóra, a főangyal szólítására, Isten harsonájának zengésére az Úr maga száll le a mennyből. Először a Krisztusban elhunytak támadnak fel, azután mi, akik életben maradtunk. A felhőkön velük együtt elragadtatunk a magasba Krisztus elé, és így örökké az Úrral leszünk” (1Tessz 4,16–17). A Jézussal való találkozás kapcsán az angyalok – amikor vigasztalják a mennybemenetel után az égre tekintő apostolokat – ezt mondják: „Ez a Jézus, aki tőletek az égbe vétetett, úgy jön el ismét, amint szemetek láttára a mennybe ment” (ApCsel 1,11). A Jelenések könyve a következő kívánsággal zárul: „Amen. Jöjj el, Uram Jézus” (22,20).

⁹ Art. *Giorno del Signore*, in *Piccolo Dizionario Biblico* (szerk. Obermayer, H. – Speidel, K. – Vogt, K. – Zieler, G.), Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 147–148.

¹⁰ HIEKE, Th., art. *Giudizio universale*, in *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento* (szerk. Berlejung, A. – Frevel, Ch.), Queriniana, Brescia 2009, 371.

Krisztus visszatérésének a leírása nem csak az Ószövetségben, de az Újszövetségben is előhív olyan apokaliptikus jelenteket, amelyek magukban foglalják a nagy üldöztetéseket és egy kozmikus összeecsapást. „Akkor feltűnik az égen az Emberfia jele, és a mellét veri a föld minden népe, mert látja, amint az Emberfia eljön az ég felhőin, nagy hatalommal és dicsőséggel” (Mt 24,30). Szent Pál szerint Krisztus visszajövetelére a próbatételek időszaka után kerül sor (1Tessz 5,3), ám végezetül visszavonhatatlanná válik győzelme ellenségei fölött (1Kor 15,24–28). Az apostoli igehirdetésben az Úr napja úgy áll előttünk, mint az ítélet napja. Ez az ítélet elítéli majd a gonoszokat és a hitetleneket, s üdvösséget hoz az igazaknak. Isten „kiválasztott egy napot, s ezen igazságos ítéletet ül a világ fölött egy arra rendelt férfi által, aki mellett mindenki előtt tanúbizonyságot tett azzal, hogy feltámasztotta a halálból” (ApCsel 17,31) – hirdeti Pál Athénben, s elismétli Timóteusnak, hogy Krisztus „ítélkezni fog élők és holtak fölött” (2Tim 4,1). Az Úr Jézus napja a haragnak és Isten hatékony igazságossága kihirdetésének a napja lesz (Róm 2,5).

2. Beszélhetünk tehát a remény üzenetéről, az üdvösség távlatáról egy olyan ítélet kapcsán, amelynek ennyire fenyegető a képe? A válasz igenlő.¹¹ A végre és az ítéletre vonatkozó beszédekben folytonosan jelen van a virrasztásra való buzdítás: „Legyetek hát éberek, mert nem tudjátok, melyik órában jön el Uratok” (Mt 24,42). A végítélet azonban nem egy kegyetlen bíró ítélete lesz, akinek öröme telik az emberi gyöngeségek megbüntetésében. Ez az ítélet a bűn elítélésén és a bűnösnek Krisztus keresztye általi megigazulásán alapul majd. Isten igazságossága mindenekelőtt olyan igazságosság, amely üdvözít, megigazít és megszentel. Elítélést tehát csak azok számára jelent, akik formálisan visszaautasították a Jézus által felajánlott üdvösséget. Végző soron az ember az, aki elítéli önmagát: „Aki hisz benne, az nem esik ítélet alá, aki azonban nem hisz, már ítéletet vont magára, mert nem hitt az Isten egyszülött Fiában” (Jn 3,18), és visszaautasította a világosságot. Végkövetkeztetésként azt mondhatjuk, hogy a döntő és örök állomás az emberi szabadság gyakorlása Isten előtt, s nem annak számlálása, hogy kik és mennyien lesznek az elkárhozottak.¹²

A keresztyén remény magva tehát abban áll, hogy Isten nem azért küldte el a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvözüljön a világ ál-

¹¹ BORDONI, N. – CIOLA, N., *La parusia come evento cristologico-trinitario*, in IDD., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, im. 233–258.

¹² SESBOUÉ, B., *Dopo la vita. Il cristiano e le realtà ultime*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 76.

tala: „Mert úgy szeretette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen. Nem azért küldte el Isten a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem, hogy üdvösséget szerezzen a világnak. Aki hisz benne, az nem esik ítélet alá, aki azonban nem hisz, már ítéletet vont magára, mert nem hitt az Isten egyszülött Fiában. Ez az ítélet: a világosság a világba jött, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mert tetteik gonoszak voltak. Mert mindenki, aki gonoszat tesz, gyűlöli a világosságot, s nem megy a világosságra, nehogy kiderüljenek a tettei. Aki ellenben az igazsághoz szabja tetteit, a világosságra megy, hadd derüljön fény a tetteire, amelyeket az Istenben vitt végbe” (Jn 3,16–21). „Világossággul jöttem a világba, hogy aki hisz bennem, ne maradjon sötétségben. Aki hallgatja ugyan tanításomat, de nem tartja meg, azt nem ítélem el, mert hiszen nem azért jöttem, hogy elítéljem a világot, hanem hogy megváltsam a világot. Van annak bírāja, aki elvet és nem fogadja el szavaimat: a tőlem hirdetett tanítás ítéli majd el az utolsó napon. Mert nem magamtól beszéltem, hanem aki küldött, az Atya hagyta meg, mit mondjak és mit hirdessek. S tudom, hogy parancsa örök élet. Így amit hirdetek, úgy hirdetem, amint az Atya mondta” (Jn 12,46–50). Amint ezekből a szövegekből látható, már nem Isten az, aki saját ítélkezéssel viszi végbe a jók és a rosszak különválasztását; hanem az emberi alany az, aki – Krisztus szavával szemközt – dönt a saját sorsáról. Aki hallgatja Jézus szavát, s hisz abban, és aszerint cselekszik, elnyeri az életet és az üdvösséget; aki nem hisz, az kizárja magát az üdvösségből. Önmagunk megkülönböztetéséről van tehát szó, amit az kényszerít ki, aki világosságként érkezett közénk. Aki jobban szereti a sötétséget, mint a világosságot, az abban marad.¹³

Röviden úgy foglalhatnánk össze, hogy az ítélet az ember kezében van. Így ez már nem is ítélet, hanem önítélet. Isten nem ítél, és nem ítél el, hanem mindent visszavezet a teremtmény döntésére. Az ítélet napján Isten, aki saját Fiát nem azért küldte el, hogy elítélje, hanem hogy üdvözítse a világot, nem válthat arcot. Ezért gondolhatjuk azt, hogy az utolsó órán mindenkinek felajánlja a megtérés és az üdvösség kegyelmét. Ha lesz kárhozat, az az ember részéről következik be. Isten mindvégig üdvözítő szeretet marad. Istenben csak egy lehetőség, egy arc létezik, mivel – miként az első Timóteushoz írt levél fogalmaz – Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére” (2,4). Ha Isten hű önmagához és szavaihoz, márpedig nem tehet másként, akkor a maga részéről nem lesz lehetséges a kárhozat. Ha mégis sor kerül rá, az egyszerűen az ember szabad akara-

¹³ BARBAGLIO, G., *Amore e violenza. Il Dio bifronte*, Pazzini, Villa Verrucchio (RN) 2006.

tán múlik majd. Ez az örömhír, az üdvösség evangéliuma, az ember és minden dolgok teremtetésének végső célja. Az örömhír nem a pokol létezése, hanem annak meghirdetése, hogy Isten irgalmas kegyelme legyőzte a poklot Fia műve által, aki engedelmes volt a halálig, mégpedig a kereszthalálig.¹⁴ Nem Isten ítéli el az embert, hanem az ember ítéli el önmagát. A német katekizmus szerint „a pokol lényege egyértelműen az ember saját bűne révén beálló önkizárása az Istennel való közösségből”¹⁵.

Legmeghatározóbbat talán H. U. von Balthasar mondta az eszkatologikus jövőről, amikor – immár régmúlt időkben – meghirdette az eszkatológia megújulását. Szent Ágoston nyújtott neki ösztönzést ehhez, aki – minden sematikus kozmológiai elképzelésen túl – azt mondta, hogy „ezután az élet után maga Isten lesz a mi helyünk” (*locus noster*). A bázeli teológus tovább fejlesztette ezt az alapvető intuíciót, amikor így fogalmazott: „Isten a teremtményének a végső célja. Ő az ég annak a számára, aki kiérdemli, a pokol annak a számára, aki elveszti, az ítélet annak a számára, akit megvizsgál, a tisztítótűz annak a számára, akit megtisztít. Ő az, aki által meghal mindaz, aki halandó, s általa és benne támad majd fel”¹⁶.

A végítéletet ezért nem foghatjuk fel úgy, mint Isten külsődleges ítélkezését, hanem sokkal inkább úgy kell értenünk, mint személyes döntéseink napvilágra kerülését. Isten terve önmagában véve az, hogy „Krisztusban, mint Főben, újra egyesítsen mindent, ami a mennyben és a földön van” (Ef 1,10). A Krisztussal való találkozásban nyilvánvalóvá válik, hogy elfogadtuk vagy visszautasítottuk ezt a tervet, s hogy mivé váltunk személyes döntéseink által az életünk során. Ebben az értelemben beszélhetünk önítéletről: a személyes Igazsággal való találkozás pillanatában végre napvilágra kerül saját életünk igazsága. Az esetleges elítélés nem kívülről érkezik, egyfajta „emberi módra elképzelt testülettől”, hanem maga az ember látja be vétkeinek következményét. Erre az igazságra utal Szent Pál, amikor hangsúlyozza, hogy az Úr a bírāja: „A magam részéről nem törődöm azzal, hogy ti vagy más emberi bíróság mint ítélték felőlem, hiszen önmagam fölött sem ítélek. Nem érzem ugyan magam semmiben sem bűnösnek, de ez még nem jelent megigazulást. Az Úr mond fölöttem ítéletet” (1Kor 4,3–4).

A végső szó tehát nem a kárhozat fenyegetése, hanem az üdvösség ígérete. Az Isten Szaváról tartott XI. rendes általános püspöki szinóduson elhang-

¹⁴ FROSINI, G., *Un nuovo volto di Dio?*, EDB, Bologna 2008.

¹⁵ NÉMET PÜSPÖKI KAR, *Catechismo cattolico degli adulti. La confessione di fede della Chiesa Cattolica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 460.

¹⁶ BALTHASAR, H. U. von, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, 44.

zott megnyitó beszédében XVI. Benedek azt mondta, hogy az Úr úgy az Ó-, mint az Újszövetségben meghirdeti az ítéletet a hűtlen szőlő ellen. Az Izajás által előre látott ítélet az asszírok és babiloniak ellen vívott nagy háborúk és a száműzetés idején valósult meg. Az Úr Jézus által meghirdetett ítélet mindenekelőtt Jeruzsálem 70-es pusztulására vonatkozott. Azonban az ítélet fenyegető üzenete ránk, az európai egyházra, általánosságban Európára és a Nyugatra is vonatkozik. Ezzel az evangéliummal az Úr a mi fülünkbe is ugyanazt kiáltja, mint amit a Jelenések könyvében az efezusi egyháznak üzent: „Térj meg, és térj vissza korábbi cselekedeteidhez! Mert elmegyek és elmozdítom helyéről gyertyatartódat, ha nem tartasz bűnbánatot” (2,5). Tőlünk is elvételhetik a világosság, s jól tesszük, ha engedjük, hogy ez az intés teljes komolyságával visszhangozzon a lelkünkben. Ugyanakkor nekünk is így kell kiáltanunk az Úrhoz: „Segíts megtérni! Add meg mindannyiunknak az igazi megújulás kegyelmét! Ne engedd, hogy kialudjon bennünk a te fényed! Te erősítsd meg hitünket, reményünket és szeretetünket, hogy jó gyümölcsöket hozhassunk!” „Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők. Aki bennem marad, s én benne, az bő termést hoz” (Jn 15,5).

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

IGNAZIO SANNA (Orune, Nuoro 1942) 1967 óta pap, doktorátust szerzett filozófiából, teológiából és egyházjogból. 2006 óta Oristano metropolita érseke. Tagja a Pápai Teológiai Akadémiának, a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak és az Olasz Püspöki Kar Kulturális Bizottságának. Számos publikáció szerzője.

Dies irae, dies illa

A „keresztény-óvilági hagyományban gyökerező elképzelés, miszerint a történelmen belül érkezik el a végső állapot”¹, egy olyan ítélet-felfogásban érte el a csúcspontját, amely szerint az emberiség vagy az örök üdvösségre, vagy az örök kárhozatra kap majd végül felszólítást. Kategorialis szempontból az ítélet során bekövetkező döntés nem tartozik az ontológia körébe (mint a „mi van?” kérdés folyománya), hanem sokkal inkább a történelem területéhez kapcsolódik (mint a „mi kerül majd végérvényesen, az idők végén eldöntésre?” kérdésre adott válasz). Ez azt jelenti, hogy a Végítélet dönti el, hogy az emberiség „*finis*-célja” a megígért „*finis*-véggel” „egybe tud-e esni”, „vagy sem”?² Ezt a kérdést semmi esetre sem válaszolhatjuk meg egyszerű igennel vagy nemmel, „mert egyrészt a teológia kijelentéseinek, másrészt a történelem végső lezárásának a fényében kétségkívül fenn fog állni a végső létalaptól való feloldhatatlan elkülönülésnek, az elvetésnek, a kárhozatnak (vagy nevezzük akárhogy is ennek a céltévesztésnek az állapotát) a valósága. Merthogy létezik olyan vég, amely nem jelenti egyszersmind a cél elérését is. Csakhogy ez az «odaát»! A teológiai értelmezés azt mondja, hogy tulajdonképpen még az elvetés, a kárhozat, a szétválasztás valóságában sem lesz a *creatio* célja – a «cél» szó végső, legmélyebb és legfelfoghatatlanabb értelmében – elvéte”³.

¹ PIEPER, J., *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation*, München 1950, 167.

² Uo. 94. – Az „idő végének” köze van az „idő beteljesüléséhez” és az „idő teljességéhez”. A teljesség pátosza – s ez messze több, mint az idő egyfajta funkcionális önteremtése – az idő végén az igazságosságban megvalósuló szeretetből fog fakadni: „A keresztény szótériológiában azért lehetséges a végsőig, a beteljesülésig megmaradó szeretet, mert létezik egy igazságosság, amely végül úgy az élők, mint a megholtak vágyait beváltja” (ANGLET, K., *Begrenzung der Zeit. Traktat über die Vollendung*, Würzburg 2008, 107; UÖ., *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalypse*, Würzburg 2005, 131k). Vö. HAAS, A. M., *Mystische Eschatologie*, in UÖ., *Mystik im Kontext*, München 2004, 147–167.

³ PIEPER, J., i. m. 95.

A keresztények számára ezért a Végítélet s ezzel együtt az arra szóló felhívás (amelyet a maga végérvényességében kell tiszteletben tartanunk) a hívó értelem történetileg dokumentált „teremtésvalóságához” tartozik, hiszen a Szentírás ígéretként fogalmazta meg, s a világ lényegi végpontjaként előre látta ezt az ítéletet.⁴ A menny üdvígérete s a pokolbeli büntetés helyén⁵ bekövetkező örök kárhozat fenyegetése jelenti minden ember számára azon alternatív „helyeket”, ahol az egyén végidős megítélésére személyes életének tükrében sor kerül.

I.

A felvilágosodott és szekuláris világnézet megítélése szerint az ilyen álláspontok természetesen már nem megfelelőek. Korunk a régebbi, az isteni ki nyilatkoztatás szelleméből fakadó profetikus és apokaliptikus irodalommal szemben már csak igen hűvös és ironikus érdeklődést képes felmutatni.⁶ Friedrich Nietzsche számára a Végítélet nem más, mint a kereszténység „képzeletbeli teológiájának” és „tisztán fiktív világának” chimérája, amely épp ezen hit „décadence”-ában: az „örömtelenség-érzéseknek az örömezzésekkel szembeni túlsúlyában” [*Übergewicht der Unlustgefühle über die Lust-*

⁴ Ld. még Jean Delumeau részletes kifejtő munkáját: *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e–XVIII^e siècles*, Paris 1983, 417k; és még MINOIS, G., *Hölle. Kleine Kulturgeschichte der Unterwelt*, Freiburg 2000, 55–78; REISER, M., *Das Jenseits im Neuen Testament*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 2 (2001), 132. Jóval túllép jelen cikk írójának kompetenciáján az, hogy a *Dies irae* biblia szöveggörnyezetben fennálló összefüggéseit kiértékeli. De talán nincs is erre szükség, hiszen a pokolra vonatkozó elképzelések átlépik a kultúrák és vallások határait.

⁵ A Végítéletkor a megítéltek számára a menny alternatívájaként felfogott pokol történetileg igen összetett jelenségként áll előttünk, amely szinte egy kultúrában sem hiányzik, s amelyben manapság alig hisz még valaki (ld. HAAG, H., *Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen*, Zürich 2000). Ám paradox módon épp a XX. század egyik legintenzívebb tartós vitatárgyává lehetett volna ez a kérdés, hiszen ez a század oly mesterien értett a művi „poklok” előállításához! A pokolra vonatkozó, világszerte elterjedt „fikciót” az emberek (akik enélkül nem szeretnének boldogulni) a leghibátlanabb és legkonkrétabb rémálom formájában tökéletesítették és művészien formába öntötték – napjainkban például a saját országukból szegysenteljesen külföldi területre telepített vándorló kinzóállomások és a hatékony valóságelkendőzési technikák képében. Ennek a „fikciónak” a történetéhez ld. BERNSTEIN, A. E., *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Ithaca 1993; VORGRIMMER, H., *Geschichte der Hölle*, München 1993 (a 422-ik oldalon a szerző a *Dies irae*-t „elbátortalanító és megfélemlítő megfogalmazásai” miatt a reakcionista katolikusság fenyegető szöveggörnyezetébe helyezi); MINOIS, G., *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1994; RUSSEL, J. B., *Geschichte des Teufels*, Wien 2000; LANG, B., *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003. A pokolnak, mint a büntetés és az elnyomás emberileg létrehozott eszközének a konkrét valója kapcsán a Nietzsche által kritikusán felvetett fikcionalitás vádját napjainkban már nem szeretnének túlértékelni.

⁶ MCGINN, B., *Apocalyptic Spirituality*, New York 1979, 1.

geföhle”] nyer megalapozást.⁷ A Végítélet nem más, mint a világgal szembeni keresztény ellenérzés következménye.

Hogy a téma ilyen felvilágosult szemlélete nem igazán érhető tetten napjaink valóságában, az abban is megmutatkozik, hogy a legutóbbi ezredforduló kapcsán milyen izgatott és gazdag végidő-kommentárok láttak napvilágot! A világvége máig megőrizte alapvető fenyegetési potenciálját – még hogyha konkrét mibenlétére vonatkozóan számos értelmezési variáció létezik is. Mindig is felkavarta és megmozgatta az embereket a végidős ígéretek átvezetése a történelem tényszerű menetébe, jöllehet a mai napig még nem került sor egy ilyen végre. Így tehát a történelem vége egy vég nélküli történelem.⁸ Ugyanakkor látszólag nincs hathatós vigaszalapunk sem az emberiség alkonyára vagy a kárhozatra vonatkozó félelmünkkel szemben. Az ember gondolataiban ugyanis még mindig és újra meg újra felmerül annak lehetősége, hogy elvétheti végidős beteljesülésének pozitív célját. A modern középkorkutatás különösen kedvelt toposza, hogy a középkori életet egyfajta egzisztenciális félelem keretében értelmezi, ami az indiai elbeszélési hagyományból származó parabolában is visszatükröződik, ahol az ember a szakadékbba menekül az egyszarvú elől.⁹ Gurjewitsch, miután számos változatot összegyűjtött, így adja vissza a történet tartalmát: „Egy percre sem hagyja nyugodni az embert a gondolat, hogy meg fog halni, s azután el kell számolnia, hiszen bármely nap, bármelyik órában arra kényszerülhet, hogy búcsút intsen ennek a világnak. Ennek a magatartásformának fogalmi kifejezése volt a közhellyé vált formula a «földi hívságokról». Ez volt az a kép, amelyet a prédikátorok festettek az életről az emberek előtt. Miután megmenekültek az egyszarvútól, sorsuk arra kényszerítette az embereket, hogy egy nagy szakadékbba zuhanjanak, amelynek mélyén kígyók tekergőztek, mérgező békák gubbasztottak, s más ragadozók művelték ocsmányságaikat. Eközben talán sikerülhetett nekik, hogy megkapaszkodjanak egy fa ágán, s azon keressenek menedéket, ám eközben máris két vadállat – egy fekete és

⁷ NIETZSCHE, F., *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, N. 15; SW KSA 6,181k.

⁸ BOIA, L., *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris 1989.

⁹ EINHORN, J. W., *Das Einhorn als Sinnzeichen des Todes: Die Parabel vom Mann im Abgrund*, in *Frühmittelalterliche Studien* 67 (1972), 381–417; UÖ., *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn in Literatur und Kunst des Mittelalters*, München 1998², 310–323; GURJEWITSCH, A. A., *Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert*, Amsterdam 1997, 158k (a parabola általunk közölt változata: HERVIEUX, L., *Les fabulistes latins*, vol. IV: *Études de Cheriton et ses dérivés*, Paris 1896, 318k). A középkori népi kultúra eszkatológiájáról máshol is nyilatkozik Gurjewitsch, mégpedig jóval kevésbé görcsösen, mint a nyugati medievisták: GURJEWITSCH, A. A., *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1987, 167–228; UÖ., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, 129–140.

egy fehér – kezdte el kikaparni a fa gyökereit. A sárkány arra kényszerítette az embereket, hogy lezuhanjanak az ágról a ragadozók közé. És hogyha ezek a szerencsétlen emberek szemközt e négy veszéllyel – az egyszarvú a szakadék partján, a vadállatok a fa tövében, a sárkány a levegőben és a vipe-rafajzatok a szakadék alján – a fán egy almát pillantottak meg, s a veszélyeket feledve kinyújtották utána a kezüket, akkor azonnal lezuhantak a ragadozók közé”¹⁰.

II.

Úgy tűnik tehát, hogy az „egzisztenciális félelem” – s vele együtt a „bosszú” gondolata – napjaink (poszt-)modern konstellációjában is kulcsfontosságú szavak. Ezen szöveggörnyezetből kiindulva értelmezzük a végidős ítéletet.¹¹ Röviden és tömören: [a pokol úgy áll előttünk,] mint „időben kitolt emberi félelemimpulzusok és elfojtott bosszú-projektumok” kivetítése, „amelyek globális látványterve túl van a banki dolgozók képzeleti tartalmain”.¹² Az eme gyanú mögött megbúvó elképzelés (vagyis egy pénzügyi mintára felépülő keresztény haragbank, amelyben a világgal szembeni ellenérzés kultúrájának „kincseit” gyűjtik egybe, s a végidős szemlélettel ártalmatlanítják azokat) egy olyan fantáziaképből ered, amely nyilvánvalóan maga sem más, mint tünete éppen annak a sérülésnek, amelyet le akar írni.¹³ E reakciós gya-

¹⁰ GURJEWITSCH, A. A., *Himmlisches*, 158. A történet nem Clairvaux-i Szt. Bernáttól származik, ahogy Gurjewitsch véli, hanem a *Barlaam és Jozafát* címet viselő megkeresztelt Buddha-elbeszélésből, amelyet Euthümosz Hagioreitész (†1028) közvetített görögül nyugatra (kiadása: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. VI/1 és 2, Robert Volk bevezetésével és kiadásában, Berlin 2006/09, VI/1, 179k és VI/2, 446k, ahol az eredeti egyszarvú-elbeszélés autentikus tartalomleírását találjuk) – a szöveg népi áthagyományozásban is ismert volt a középkorban.

¹¹ GLADIGOW, B., *Unsterblichkeit und Moral: Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik*, in Uő., *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* (szerk. Auffahrt, C. – Rüpe, J.), Stuttgart, 221–234, 232k.

¹² SLOTERDIK, P., *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a.M. 2006, 154, 161 („Valójában az Isten titulust ezen szövegekben mindig pusztán az elfojtott emberi harag és megfagyott bosszúvágy lerakataként kell értelmeznünk... A *dies irae* motívuma soha nem érhetne volna el pszichotörténelmi hatékonyságát, hogyha az elszámoltatás nagy napjára vonatkozó elképzelés nem kapcsolódott volna tárgyilag-logikailag egy hosszú megelőző [harag- és bosszú-] «megtakarítási» fázis komplementer elképzeléséhez.”). Sloterdijk elemzései a kényszeresen a funkcionalitásra való összpontosítástól szenvednek. Egy tényállás – elemezzük is bármekkora funkcionalisztikus zsenialitással azt – önmagában véve még nem jelent egy végérvényesen ki-elemzett jelentőségteljes tényállást!

¹³ A kritikához ld. TÜCK, J.-H., *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie* (szerk. Herkert, Th. – Remenyi, M), Darmstadt 2009, 99–122, itt 102k (ld. TÜCK, J.-H., *Bíró és üdvözítő: eszkatologikus megközelítés*, in *Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat* 18/2010/1–2/1, 3–14).

núkultúra (amelynek most már mégiscsak százötven év van a háta mögött!) régi állományaiból merített érv most már nem áll meg az emberiséget átható, kiirthatatlan igazságosság-pátosszal szemben. A bűnözői hajlamú kaszinó-kapitalizmus hamisjátékosai által emelt mindennemű beszédtilalom ellenére is ez az igazságosság-pátosz mindig újra utat tör magának. A demokratikus integritás elleni támadásaikkal szemben védekezésül el kell tolnunk egy reteszt: nem engedhetünk abból, hogy az igazságtalanságokat igenis meg kell torolni, igenis üldözni és büntetni kell azokat! A valódi viszonyokat méltatlan módon megszépítő retorika korában élünk, amely szeretné feledtetni a népirtások, a milliárdnyi harcolót és áldozatot számoló világméretű háborúk korát. Épp ezért egyszerűen cinikus hozzáállás az, hogy miután a hivatásszerűen inkompetens és dekadens pénzügyi elit romba döntötte a nemzetközi közösség tagjait, a kárvallottak elfojthatatlan haragját ugyanezek a vétkesek úgy akarják jellemezni, mint zavarodott lelkek ellenérzését a világgal szemben. E valósággal szemközt az ítélettel és a büntetéssel való fenyegetés retorikája nem egyszerűen (újból csak) érthető, hanem a minden oldalról veszélyeztetett emberi méltóság okán egyenesen megkövetelendő! Másrészt a végidőt az ítélet fikciójával összekötő világkép semmi esetre sem merül ki az általa kiváltható megfélemlítésben. Ez teljességgel hiányos és ostoba értelmezés. Az ítéletről alkotott elképzelés – a századok során keletkezett Végítélet-ábrázolások¹⁴ ezt egyértelműen mutatják – kivételes módon megjelenített ösztönzést jelent a világ egészének a rendjének megőrzésére vonatkozóan úgy lelkipásztori, mint abból kiindulva kozmológiai szempontból is (ami teljességgel megfelel az ókori és keleti egész-szemléletből fakadó elképzeléseknek).¹⁵

A jogos haragnak ezen a pontján lehetjük fel újra meg újra a „Dies irae” lelki helyét. Ez az alkotás világosan és egyértelműen a Végítéletnek az evilági törvényszékek fölött álló bírói hatalmával fenyeget.

¹⁴ CHRISTE, Y., *Das jüngste Gericht*, Regensburg 1997; ZLATOHLÁVEK, M. – RÄTSCH, Ch. – MÜLLER-EBELING, C., *Das jüngste Gericht. Fresken, Bilder und Gemälde*, Luzern 2001, 87skk.

¹⁵ MÜHL, M., *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1928; KRUEGER, F., *Lehre vom Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche*, Bern 1948. Ez a spirituálisan telített szociológia a kereszténység szintjén belefolyt az Ekklészia-reprezentáció lelkiségébe, amelyet H. de Lubac csodálatos művében: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Ouvres complètes vol. VII, Paris 2003) sok forrásból egybegyűjtött, és újra életre támasztott.

III.

A Végítélet Isten ítélete, és ezért végérvényes karaktere van az egész emberiség számára. Előfeltételezi, hogy minden egykor élt vagy még élő ember létezése átmegy egyfajta átalakuláson, s olyan létezési formát ölt magára, amelyben egy új élet – egy „túlvilág”¹⁶ – folytatja tovább a régit, s amely erkölcsi szinten az elmúltra épül. A keresztények éppen ezért egybekötik a Végítéletet a halottak feltámadásának eseményével.¹⁷ Az etikai vallások számára az illetén ítélet a végső igazságosság posztulátumából fakadó szükségszerűség¹⁸, amely képes keresztülvinni az akarát minden emberi próbálkozás ellenében is, és egyszer s mindenkorra helyreállítja a megközelítőleg azonos elbírálás viszonyait. A társadalmi igazságosság és béke eme helyreállításának első számú negatív módon aposztrofált címzettjei értelemszerűen a gazdagok, a hatalmasok és a kizsákmányolók (gondoljunk a *Magnificat*a, Lk 1,46–55, különösen is v. 52), ami mégiscsak arra utal, hogy az *avaritia* (fősvénység) – amelynek ellentéte a felebaráti szeretetben gyökerező *miseri-cordia* – alapvető jelentőséggel bíró főbűn.¹⁹ Éppen ezért sürgető feladat, hogy a végidős „fikciók” csupán félelemre építő értelmezései helyett a helyes társadalmi viszonyok helyreállításának a szempontját helyezzük az előtérbe.

¹⁶ ZAHN, J., *Das Jenseits*, Paderborn 1916; BRAUN, H.-J., *Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod*, Zürich 1996; *Jenseits* (szerk. Kasten, I. – Wulf, Ch.), Berlin 1998 (= *Paragrana. Internationale Zs.f. Hist. Anthropologie*, vol. 7, H. 2); WOHLMUTH, J., *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischen Denkern der Gegenwart*, Paderborn 2005; *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit* (szerk. Hölscher, L.), Göttingen 2007.

¹⁷ *Auferstehung und Unsterblichkeit* (szerk. Hornung, E.–Schabert, Th.), München 1993 (= *Eranos*, NS vol. 1); WALKERY BYNUM, C., *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, New York 1995; *Auferstehung der Toten. Eine Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften* (szerk. Kessler, H.), Darmstadt 1994.

¹⁸ Az ekként felfogott végidős ítélet figyelemre méltó dokumentációját ld. ZIEGLER, K. – OPPENHEIM, S., *Weltuntergang in Sage und Wissenschaft*, Leipzig 1921; *Le Jugement des Morts*, Paris 1961 (*Sources Orientales* IV); ROWLAND, Ch., *The Open Heaven*, London 1982; MARTIN, G. M., *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984; LÉVY-STRINGER, J., *Le dernier jour. Recueil des textes apocalyptiques*, Paris 1985; BANNACH, K., *Visionen von Gericht und Endzeit. Zur Aktualität des apokalyptischen Denkens*, Stuttgart 1988; *La fine dei tempi. Storia e Escatologia* (szerk. Naldini, M.), Fiesole 1994; COHN, N., *Die Erwartung der Endzeit – Vom Ursprung der Apokalypse*, Frankfurt a.M. 1997; DUMAS-REUNGOAT, Ch., *Le fin du monde. Enquête sur l'origine du mythe*, Paris 2001; FUCHS, O., *Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007.

¹⁹ CASAGRANDE, C. – VECCHIO, S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris 2000, 153–192. Lásd még a *currus avaritiae* és *currus misericordiae* ábrázolásokat s azok sokatmondó szimbolikáját landsbergi Herrad apátnő *Hortus deliciarum*-jában (HERRADE DE HOHENBOURG, *Hortus deliciarum. Le jardin des Délices / présentation et commentaires*: Wey, J.-C./, La Broque 2004, 156k).

A „Dies irae” szekvencia tizenhét háromsoros, a végén pedig egy négy- és egy kétsoros trochaikus, páros rímekre épülő versszakból áll. 1570-től a II. Vatikáni Zsinat reformjáig, 1969-ig énekelték a gyászmisékben – minden nehézség nélkül, komolysággal, tudva, hogy a halott, bár az isteni irgalom kíséri, mégis csak ítélet elé járul, előbb „részlegesen”, „személyesen”, aztán az idők végén, Jézus Krisztus felhőkön való visszatérésekor „egyetemesen”, együtt az egész emberiséggel. Ettől nem lehet megkímélni a megholtat. Hét évszázadon keresztül vallási szempontból elvárható volt a szekvencia éneklése, aztán az emberek egymás iránti legnyilvánvalóbb és méreteiben oly rémisztő gátsága idején (a XX. század és az a számos lehetőség a tömeges emberirtásra!) az éneket törölték a tudatformáló szövegek jegyzékéből, mivel túlságosan súlyosnak, nyersnek találták, mert a benne található intést félelemkeltésnek vélték. Ily módon gondolnak rá ma is az átlagos „felvilágosultság” szintjén.

A szekvencia szövege, amelynek gregorián dallamvilágba való beágyazottsága az éneklés során még ma is igen megindító, így szól:

Dies iræ! dies illa
Solvat sæclum in favilla:
Teste David cum Sibylla!

Ama végső harag napja
A világot tűznek adja,
Dávid így s Szibilla hagyja.

Quantus tremor est futurus,
Quando iudex est venturus,
Cuncta stricte discussurus!

Reszket akkor holt meg élő,
Ha megjön a nagy Ítéző,
Mindeneket lattal mérő.

Tuba, mirum spargens sonum
Per sepulchra regionum,
Coget omnes ante thronum.

Csodakürtök zengenek meg,
Sírok éjén átremegnek:
Ítéltre, mindeneknek.

Mors stupebit, et natura,
Cum resurget creatura,
Iudicanti responsura.

Csodájára a halálnak,
Aki rég por, talpra támad,
Számot adni bírójának.

Liber scriptus proferetur,
In quo totum continetur,
Unde mundus iudicetur.

Kézzel írt könyv nyílik ottan:
Világ terhe, minden, ott van,
Ítéltre felrovottan.

Iudex ergo cum sedebit,
Quidquid latet, apparebit:
Nil inultum remanebit.

Quid sum miser tunc dicturus?
Quem patronum rogaturus,
Quum vix iustus sit securus?

Rex tremendæ maiestatis,
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis.

Recordare, Iesu pie!
Quod sum causa tuæ viæ:
Ne me perdas illa die.

Quærens me, sedisti lassus:
Redemisti Crucem passus:
Tantus labor non sit cassus.

Iuste iudex ultionis!
Donum fac remissionis
Ante diem rationis.

Ingemisco, tamquam reus:
Culpa rubet vultus meus:
Supplici parce, Deus!

Qui Mariam absolvisti,
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti.

Preces meæ non sunt dignæ:
Sed tu bonus fac benigne,
Ne perenni cremer igne.

Inter oves locum præsta,
Et ab hoedis me sequestra,
Statuens in parte dextra.

Bíró majd ha széket ül ott,
Minden rejtek felderül ott,
Zsoldot bűn el nem kerül ott.

Én szegény ott mit beszéljek,
Pártfogómul kit reméljek,
Hol a szent is alig él meg?

Rettenetes Fejedelem,
Kinél ingyen a kegyelem:
Örök Jóság, légy jó velem!

Kegyes Jézus, kérlek téged:
Értem álltál emberséget,
Ne adj érnem gonosz véget.

Munkád, könnyed értem veszték:
Ennyi kínod, szent keresztet,
Ne maradjon céljavesztett.

Bírāja a bosszulásnak,
Add kegyelmét tisztulásnak,
Míg itt nincs a számadásnap.

Reszket szívem, sóhajtozván,
Vétkemtől vet lángot orcám,
Légy kegyelmes, Uram, hozzám.

Magdolnához lehajoltál,
a latorhoz kegyes voltál,
Énbelém is reményt oltál.

Méltó imát nem tud ajkam
Te könyörülj, Jóság, rajtam,
Ne veszíts el örök jajban.

Báránykáid közé végy föl,
Válassz el a gödölyéktől,
Jobbra állass ama széktől.

Confutatis maledictis,
Flammis acribus addictis:
Voca me cum benedictis.

Ha a rosszak zavarodnak,
Fojtó lángok kavarognak,
Akkor engem híjv áldottnak.

Oro supplex et acclinis,
Cor contritum quasi cinis:
Gere curam mei finis.

Térden kérlek, ernyedetten,
Sir a lelkem megtörötten:
Ott, a végnél, állj mellettem!

Lacrimosa dies illa,
qua resurget ex favilla
iudicandus homo reus.
Huic ergo parce, Deus:

Könnyel árad ama nagy nap,
Hamvukból ha föltámadnak
A bűnösök s számot adnak.
Uram, nekik adj jó véget,

Pie Jesu Domine,
dona eis requiem. Amen

Kegyes Jézus, kérünk téged,
Add meg nekik békességed.²⁰

A szekvencia szövege a legtágabb értelemben a *Latin mystique* körébe sorolható, miként azt Rémy de Gourmont a középkori antiphonairumból²¹ hatalmas szaktudással kikövetkeztette.²² A „Stabat Mater”-rel együtt a „Dies irae” képezi a középkori dalköltészet két „sötét virágát”, amelyekben a „hamu keserű ízét” fedezhetjük fel.²³ Ugyanakkor mindkét költemény a legmagasabb irodalmi minőséget képviseli, akár a rímdallamra, akár a formális versritmusra tekintünk. Hogy a „Dies irae”-t a ferences Tommaso de Celano (†1260k.) írta-e – miként ezt a XIV. századtól kezdve elfogadott tényként kezelték –, mai napig nyitott kérdés. „A szekvencia szövegét megtalálhatjuk a XIII. század első feléből származó ferences kéziratokban, a dallammal azonban csak 1250 táján találkozunk először.”²⁴ Ez a dal nem szekvencia a szó eredeti, gregorián értelmében, inkább a műfaj egy késői változata (sajátos

²⁰ Sik Sándor magyar fordítása. Ld. még STOCK, A., «Dies irae». *Zu einer mittelalterlichen Sequenz*, in *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Berlin 2002, 279–291.

²¹ Az *antiphonale* vagy *antiphonarium* a középkor óta a zsolozsmában használatos énekeskönyveket jelöli, amelyekben megtalálhatók voltak antifonális miseénekek is. Eredetileg csak a szövegeket tartalmazták, a X. századtól kezdve azonban a dallamokat is.

²² GOURMONT, R. de, *Le Latin Mystique. Les Poètes de l'Antiphonaire et la Symbolique au Moyen Âge*, Paris 1930⁴, 342–365.

²³ „...deux sombres fleurs amertumées de cendres” – uo. 342.

²⁴ HOFMANN, D., *Verknüpfung des christlichen Glaubens durch geistliche Musik: dargestellt in der Totenliturgie*, LIT, Berlin etc. 2004, 142 (sic, bis dato még nem jelent meg, a Google-ben fellelt töredékek alapján idézem).

rímstruktúrája okán). „A szekvencia úgy kezdődik, mint egy a 'Libera me' responzóriumnak alárendelt tropus. Jóllehet a versszakok felépítésében mutat némi hasonlóságot a szekvenciákkal, mégis különbözőséget jelent ugyanazon dallamsor háromszori visszatérése. Ezáltal a 'Dies irae' világosan elkülönül a szekvencia műfajától.”²⁵ Híressége okán azonban továbbra is a „szekvencia” kategóriájába sorolják be e dalt, és bizonyosan joggal.

IV.

Miként hangsúlyoztuk, első látásra könnyen meghatározhatjuk a szöveg értelmét és célját a maga korában. Eszerint a szekvencia a félelem kultúrájának a történészek által közvetített (és egy kicsit „meg is konstruált”) szövegkörnyezetébe tartozik, amelyet a középkori és sokáig a későbbi egyház is működtetett.²⁶ A mentalitástörténet széles körben alkalmazta a középkori életérzés utólagos megrajzolása kapcsán a borzalmas „dark ages” leírásokat. A középkori élet félelemben és nyomasztó érzéssel megélt élet. Minden állami és egyházi felsőbbbség célja az, hogy az embereket megtartsák a „bűntudatosság” állapotában, és ezután mélységesen átértzett vétkeességükben (ami nem más, mint félelem a túlvilági megtorlástól) „segítségükre siessenek”.

²⁵ HOFMANN, uo. További irodalom a *dies irae*-hez: LISCO, F. G., *Dies Irae. Hymnus auf das Weltgericht*, Belrin 1840; DREVES, G. M., *Das Dies irae, in Stimmen aus Maria Laach* 42 (1892), 512–529; ERMINI, F., *Il «dies irae»*, Genève 1928; HILFERTY, M. C., *The Domine Jesu Christe, Libera me and Dies irae of the Requiem*, Diss., Washington D.C. 1973; 258–264; VELLEKOOP, K., *Dies Irae Dies Illa. Studien zur Frühgeschichte einer Sequenz*, Bilthoven 1978, 239–242; RÄDLE, F., *Dies irae*, in *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium* (szerk. Becker, H.), St. Ottilien 1987 (*Pietas liturgica*, voll. 3+4), 331–340; további irodalmat ld. HAAS, A. M., *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt 1989, 204, 116. lábjegyzet.

²⁶ Vö. DELUMEAU, im. 416–469 (számos hivatkozással, amelyben a *Dies irae*-t az abból keletkező szövegekben is nyomon kísérhetjük); DINZELBACHER, P., *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996; UÖ., *Von der Welt durch die Hölle zum Paradies. Das mittelalterliche Jenseits*, Paderborn 2007. Ha tekintetbe vesszük, kik írhattak a középkorban – a legkülönbözőbb állapotú klerikusok! –, akkor mindig újra kétségbe lehet és kell vonnunk a történészek nagy elbeszéléseit, mint azt Vorgrimler (5. lábjegyzet) és Dinzeltbächer példái mutatják. Minden író – teljesen a mai vélemény- és médiaformálók stílusában – a maga történelmi horizontjában „beszélt el” a történeteket, és olyan „igazságokat” terjeszt, amelyekben maga is hisz, vagy hinni szeretne. Egy tágabb értelmezési összefüggésben azonban teljesen világos, hogy a középkori népi kultúra korántsem „fülelt” olyan odaadással egy klerikusi klikk ideológiáira, mint azt a mai ember – a tömegtájékoztató eszközökkel szembeni hiszékenységeiben – gondolná. Ebből a szempontból sokkal kritikusabbak és a valóságra inkább összpontosítók az orosz Gurjewitsch és Bachtin, vagy Arnold Angenendt munkái: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 717–750; és: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007.

A [kereszténység elleni] „gyanú kultúrájának” ezen értelmezési sémája szerint az Egyház megengedhette magának, hogy „üdvprédikációi” révén az embereket a lelkiileg és anyagilag is megnyomorító kizsákmányolás állapotában tartsa. Ennek következtében szekvenciánknak a halotti liturgia keretében való meghallgatása nem más, mint a jámborok átadása a szellemi kiskorúságnak, amelyet Kant felvilágosodás-kori ítéletében megismerés-ellenesnek nevezett.²⁷ Már az énekelt szöveg tartalma is ellentmond egy ilyen leegyszerűsítő értelmezési sémának. Ezt követően aztán pont a Katolikus Egyház számúzta ezt a szekvenciát a halotti liturgiából azzal a megokolással, hogy nem felel meg a Húsvét szellemének, amelybe be kell lépnie a haldoklónak. Ez a hozzáállás kevésbé vet számot hitünknek azzal a tényével, hogy – a végidő isteni elrendezése szerint – a halottaknak az idők végén bekövetkező fel-támadásakor Isten ítéletet mond minden ember fölött.

V.

Akárhogy is alakult a gyászmisék liturgikus rendje, az ítélet úgy a lelki, mint a világi szinten mindannyiszor drámai eseményként jelenik meg. A Bíró és az ítélet érkezését harsonák zengése adja hírül (Mt 14,31) – kiszámíthatatlan pillanatban és megrettentő módon. Szekvenciánk az apokaliptika műfajához tartozik, mivel nem egyfajta eszkatologikus elméletet vázol fel, hanem a drámai módon lezajló világvége részleteit tárja fel – mindannyiszor a bibliai utalásokra vonatkoztatva.²⁸

A szekvencia²⁹ két részre bontható: 1. a végső nap eseményeinek bemutatása (1–6. vsz.), 2. az érzések és a kérések kifejezése, amelyek a hívőket az őket is magukba foglaló események során megmozgatják.

²⁷ „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való kép-telenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások ve-zetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata” (Vidrányi Katalin ford.) – KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen* (szerk. Bahr, E.), Stuttgart 1996, 9.

²⁸ MCGINN, B., *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1998², 3, 5; O’LEARY, S. D., *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*, New York 1994, 61; MCGINN, B., *The Last Judgment in Christian Tradition*, in *The Encyclopedia of Apocalypticism* (szerk. McGinn, B.), vol. II: *Apocalypticism in Western History and Culture*, New York 1998, 361–401, 393 („*Dies irae*”).

²⁹ Értelmezési kísérletem során a 20., 24. és 25. lábjegyzetben megadott irodalomhoz tartom magam.

1. Az első versben mint felhívó harsonazengés állnak előttünk a szavak: *dies irae, dies illa*, Ez Szofonias próféta könyvéből vett idézet (1,15) – felkiáltás, amely jelzi az ítélet hirtelen való megérkeztét! Ez bizonynal nem a haragbank sloterdijki értelemben háziasított igazgatójának a fellépése, hanem egy előre semmi esetre sem kiszámítható Istené, akitől az üdvöt és/vagy a kárhozatot várnunk kell. A sorsszerű nap következtében fellépő lángtenger elpusztítja (vagy feldúlja) a világot egy borzalmas tűzvészben (2Pt 3,6k; Mt 24,31).³⁰ A záró utalás Dávidra (a régebbi verziókban Szt. Péterre [2Pt 3,12; 3,10]) és a Szibillára szent és profán személyek prófétai jövendöléseire vonatkozik. Dávid zsoltáira kell gondolnunk (Zsolt 10,6kk; 49,3kk; 101,26k). Olyan szövegek ezek, amelyekben a végső napot összekötik az Úr érkezésével, gyakran pedig egy hatalmas tűzvésszel is. A Szibilla a második helyen áll mint profán prófétanő. Ő – aki az egyházatyáknál mindig is nagy megbecsülésnek örvendett – tanúskodik a jövőben bekövetkezendő ítéletről, amely világégéssel együtt érkezik.³¹

2. A világ megrendülése a Lk 21,25-re vonatkozik, ahol félreérthetetlen jelek tűnnek fel az égen, és a tengerek is megremegnek. Mindez a (még élő) embereket kilátástalan félelemmel tölti el. Félnak a Bíró érkezésétől, aki *stricte* fogja őket egy párbeszédés eljárás (*discussio*) során megvizsgálni.

3. Az ítéletet hirdető harsona, amelynek hangja „csodálatosan” felzúg, a Mt 24,31-ben kerül említésre: hangjának kettős hatása van; életre kelti a holtakat (ez még korántsem jelent megváltást!), hívja a még élőket és elhat a legmesszebbi világrészekre is.

4. A „halál” és a „természet” biológiai valója csodálkozik és megdöbben ettől a hangtól, hatalmuk pedig látványosan megtörik. Minden „teremtény” átalakul, mivel most a Bírónak kell választ adniuk.

5. Az „írott könyv”, amely megnyílik, olyan könyv, amelyben a világ minden dolga fel van írva. Ezt az eseményt a Jelenések könyve írja le, ahol könyveket nyitnak fel, amelyekben – mint egy *liber vitae*-ben – az emberek cselekedetei vannak rögzítve (Jel 20,12).

³⁰ A világ pusztulásának tűz általi változatát legtöbbször jövődölként értelmezik – és legtöbbször nem minden időkre szólóan, hanem a világ megfiatalodásának céljából. Eközben a világ özönvíz általi veszélyeztetettségét leggyakrabban a múltba helyezik. Vö. GRIMM, J., *Deutsche Mythologie*, Coburg 1943, 441; GOLTHER, W., *Handbuch der germanischen Mythologie*, Wiesbaden 2004, 634–648. Az özönvízről ld. USENER, H., *Die Sintfluthsagen*, Bonn 1899.

³¹ *Sybillinische Weissagungen. Griechisch-deutsch* (auf der Ausgabe von A. Kurfass neu übersetzt und hg. von J.-D. Gauger), Düsseldorf etc. 1998, Buch II, 187skk (51skk). A téma utóéletéről tudósít Konstantin császár beszéde, ahol előfordul az akrosztichon „Jészousz Khrisztosz Theou Hüiosz Szótér” (232. o.), valamint LACTANTIUS, *Institutiones divinae* 19, 2: „Amikor eljön, akkor a fekete éj sötétjében tűz lobban fel” (270–275. o.).

6. Ez a történet, ami a Jelenések könyvében kerül leírásra, minden elrejtett dolog napvilágra kerülését jelenti. Tanúsítja annak hatalmát, aki Bíróként a trónon ül (ApCsel 7,55; Mt 26,64). Ha ezen ítélet során semmi nem marad megtorlatlan, akkor egyfajta *ius talionis*-ra kerül sor, amelynek során az ítéletet a végbevitt tettel pontos megfelelésben hozzák meg, ahol az ítélet kimondása és végrehajtása teljességgel egybeesnek.

7. Ezzel a versszakkal kezdődik a második nagy rész. Előttünk áll az Ítélet a maga lefolyásában és végső relevanciájában. Most azonban az eddig passzív ember is elkezd megnyilatkozni – mégpedig vagy mint a halott, vagy mint egy még élő, aki részt vesz az ítélet-meditációban –, mégpedig imádkozva. Mint *miser* (szegény bűnös) önmagát tökéletesen eltörpülőnek látja a bekövetkező Ítélettel szemközt. Hol találhat támogatásra, hogyha még az igazak sem állhatnak meg biztonsággal (vö. 1Pt 4,18; Lk 18,9 és 13)?

8. Az előző versszakban az imádkozó még önmagához szólt – most azonban párbeszédbe kezd a Bíróval. Egy régmúlt (XII. századi) jámborság lelkületével szólal meg, telve tisztelettel a hatalmas Király előtt, aki teljhatalommal bír, hogy ítéletével adjon vagy elvegyen. Ez a király képes ellentételezés nélkül üdvözíteni és megkegyelmezni (*salvare gratis*). Ez királyi jog, mindegyiknek egy atya-király joga, akit *fons pietatis*-nak (a kegyesség atyai forrásának) nevezhetünk.

9. Az imádkozó ezután a mindenható Atya Fiához – akit *pie Jesu*-ként szólít meg – mint Logoszhoz esdekel, aki a jó teremtetésért és annak jó végkimenetelért – vagyis mindenekelőtt „értem”! – aggódott és aggódik most is. Azt kéri tőle, hogy emlékezzék, miként járta be az útját ebben a világban (a mennyei trónusról a Szűz méhébe, a jászolba, a keresztre). Az imádkozó személyes hangja egyre erősebbé válik. Titkon az elveszett báránnyt látja meg önmagában, s ez megkeresésének minden fáradságát értelmessé teszi.

10. Mindaz, amit Jézus magára vállalt, hogy megkeressen engem, csak nem bizonyul végül a szeretet elvesztegetett fáradságának? Az imádkozó a ferences lelkiség szellemében tulajdonképpen a *meditationes de vita Christi* körébe helyezi magát. Felidéződik Jézus látogatása Jakób kútjánál (Jn 4,6k), ahol fáradtan leült (a *sedisti lassus* mintegy szembenáll a korábbi *judex sedebit*-tel). Felidéződik a keresztszenvedése. Az emberré válás és a szenvedés nem lehet hiábavalóvá.

11. Az imádkozó bűnös kéréssel fordul az igaz Bíróhoz, aki számára ugyanakkor a Megváltó is. Olyan kérés ez, amely a büntetéseknek még az Ítélet napja előtti elengedését (*donum remissionis*) kéri. Most egy olyan ember távlatában találjuk magunkat, aki még járja a zarándokútját. A szekvencia mindenekelőtt bevezetés a szemlélődő imába.

12. A bűnvallokozás után a bűnbánat következik, amelynek külső jele a szégyen pírja és a sóhaj (ami mindig az imádkozó lélek magatartásának a belső jele!). Így eseng: a bánatra következzen a kímélet! Aki beismeri saját bűnösségét (*tamquam reus*), tulajdonképpen megtérésre indítja magát.

13. A példamutató bűnösök bánattal teli megtérőkként a példaképeink, akik lehetővé teszik a keresztények számára, hogy hasonló helyzetben órájuk hivatkozzanak. Így áll előttünk Mária Magdolna (Lk 7,36–50) és a lator (Lk 23,43), akit Jézus jobbja felől feszítettek keresztre, s akinek Jézus nagypénteken megadta a mennyek országába való bemenetelt. Ők – miként Mária – szeretettel és – mint a lator – hittel elteltek. Ők *gratis* nyerik el a segítséget.

14. Most újból egy szakadék jelenik meg az imádkozó előtt: méltatlan kéréseivel valójában nem tud eljutni azok tulajdonképpeni címzettjéhez. Csakhogy az imádkozó a nehézségek leküzdésének a művésze: hogyha ő már nem elég, akkor majd a kérésével megcélzott fog még jobban megfelelni a végtelen jószág igényeinek. Krisztus mint jó fogja a kérőt jóvá tenni – ebben áll az ember kérése és bizonyossága, s ezáltal megmenekülhet a végidő tűzétől.

15. Most pedig visszatérünk a lelki összetörtség köréből a végidős Bíró színe elé. A keresztény imádkozó realista; vágyik az üdvösségre való eljutásra, a megmenekülésre; szeretne a Bíró jobb oldalán állni a bárányok között, és kész rá, hogy mindent megtegyen, amire ehhez szükség lehet, még ha tudja is, hogy mindez semmi esetre sem lesz elegendő. Teljes eltörpülése az Ítélettel szemközt, aminek bűnöktől terhes gyöngesége az oka, egyszersmind a győzelme is lesz.

16. Charles Péguy nemtetszését fejezte ki amiatt, hogy Dante turistaként, és nem érzékeny emberként vándorolt végig a poklon. Ebben a versszakban épp erről az érzéketlenségről találunk reflexiót (Mt 25,41 és 25,34). Az imádkozó akkor állhat meg a jobboldalon, amikor a gonoszokat átadják a pokol tűzének. Azért ennyire lakonikus (és semmi esetre sem önző) a magányosan imádkozó hívő, mert ez felel meg olyan belső magatartásnak, amely végtelen számú implikációval jár.

17. És ekkor elhangzik a legegyszerűbb kérés: alázatban, amikor a szív maga is hamuvá porladt: *gere curam mei finis*, viselj gondot végemre! Ez *commendatio animae*, lélekajánlás, amely a lehető legrövidebben fejezi ki, hogy az imádkozó átadja magát a Megmentőbe vetett bizalomnak. Ekkor az ebből fakadó nyugalom veszi át a régi büszke mondás helyét: *Quidquid agis, prudenter agas et respice finem!*

18. A beszélő visszatér a jelenbe, amikor is még egyszer belső megrendültséggel emlékezik az Érkezőre. Jelen van itt egy könnyekkel áradó nap,

amikor a bűnössé vált ember bíróság elé fog állni: a *dies irae* átváltozott *lacrimosa dies*-szé – a harag napjából a megrendültség napja lett. Vagyis történt valami a bűnössel (*homo reus*): a rettegéssel eltelt, megfélemlített ember érzékeny szívű bűnbánóvá változott át.

Napjaink dogmatikus műveltségű és sokféle kihívással szembenézni kénytelen keresztényeként azt vethetnénk a szekvencia témavezetése ellen, hogy az üdvösséget és a menekülést egyre intenzívebben az egyénre összpontosítja, és ezt az egyént teljességgel felruhazza a bűnbánati- és megtérési képességgel, amelynek intenzitása immunissá teszi őt a mindenkre vonatkozó üdvösséggel és ennek szükségszerűségével szemben. Azonban ez az ellenvetés egyáltalán nem helytálló. Igaz, hogy a szekvencia lépésről lépésre keresztülviszi az egyéni bűnös nézőpontját. Ez azonban csak egy szerep feladata, amelyet mindig az egész Ekklésziára való tekintettel kell szemlélnünk – akár a liturgiában betöltött szerepe felől, akár a közösségben éneklő egyének felől vizsgáljuk a szekvenciát. A *parce Deus* mindenkre érvényes. Ezáltal a nagyszerű ének nem a félelemre építő lelkipásztorkodást képviseli, hanem olyan művet képez, amely meghirdeti az embereknek az irgalommal teljes kíméletet, akiknek a vallása mégis csak hordoz szenvedélyt is magában.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

ALOIS M. HAAS (szül. 1934, Zürich) germanisztikát, filozófiát és történelmet tanult Zürichben, Berlinben, Párizsban és Münchenben. 1974 és 1999 között a kezdetektől 1700-ig tartó irodalomtörténet professzora volt a Zürichi Egyetemen. A Fribourg-i Egyetemen teológiai díszdoktori címet kapott. 1989 és 2000 között a Svájci Paracelsus Társaság tiszteletbeli elnöke volt.

MICHELE DOLZ

„Meglátjátok az Emberfiát eljönni” esztatologikus megközelítés

Megfontolások Krisztus mint bíró ikonográfiája kapcsán

Amikor Krisztusra mint bíróra, s ezzel együtt a végítéletre gondolunk, akkor az első kép, amely mindannyiunknak az eszébe jut, Michelangelo hatalmas freskója a Szixtuszi kápolnában, amely betetőz és valami módon le is zár egy jó ezer esztendő ikonográfiai fejlődést. Azt 1536 és 1541 között készült műalkotás tartalmazza mindazon elemeket, amelyeket a teológia és a népi jámborság hosszú idő alatt hozzákapcsolt ehhez a jelenethez. Michelangelo olyan zsenialitással készíti el a freskót, hogy azt is mondhatnánk, elvette a következő századok kedvét az új próbálkozásoktól. Az újabb templomokban valóban nem látunk ettől kezdve hatalmas felületű és ennyire erőteljes esztatologikus panorámákat. Mindez Buonarroti vétke? A gyanú megmarad, ám képtelenség bizonyítani azt, hiszen a Szixtuszi kápolna Utolsó Ítélet freskójának keletkezése egybeesik a keresztény világ egy meghatározó mentalitásváltásával. A protestáns válság és a Trentói Zsinat válasza jelzik ezt, még ha nem is ezek a kiváltó okok: bensőbben és misztikusabban kezdik az emberek megélni a hitet, kevésbé érezve az esztatologikus „fenyegetés” súlyát.

XVI. Benedek rámutatott erre a pontra: „Általánossá vált a keresztény templomépületekben, melyek a Krisztus-hit történelmi és kozmikus távlatait akarták láthatóvá tenni, hogy a keleti oldalon a királyi dicsőségben visszatérő Urat – a remény képét – ábrázolják, a nyugati oldalon viszont az utolsó ítéletet, mint az életünkért való felelősség képét; mely a templomból kilépő és a mindennapokba visszatérő hívőkre tekintett és látványa elkísérte őket. Az ítélet ikonográfiájának kibontakozásában idővel egyre erősebb lett az ítélet fenyegető és rémisztő volta, mely a művészeket nyilvánvalóan jobban foglalkoztatta, mint a remény ragyogása, melyet a fenyegetés gyakran túlságosan is eltakart”¹.

¹ XVI. BENEDEK, *Spe salvi*, nr. 41.

A végítélet ikonográfiai története világosan mutatja a Krisztusra vonatkozó látásmód és a hozzá való viszonyulás fejlődésének jegyeit. Nem szándékunk összefoglalni ezt a történeti folyamatot, csupán néhány szempontját szeretnénk elemezni. Alapvetően közismert, könyvekben és a világhálón könnyen fellelhető művekre fogunk hivatkozni, hogy ezzel is segítsük az Olvasót a megértésben.

A SZENTÍRÁSI ALAP

Ha eltekintünk a leginkább anekdota-szerű és fantasztikus elemektől, mint például a kárhozottak kínjai vagy a feltámadás különféle módzatai, azt mondhatjuk, hogy a végítélet jelenete a Szentírás szilárd talaján nyugszik, sőt ebből a talajból meríti képi gazdagságát. Jézus meghirdette második eljövételét, amikor majd nagy kataklizmák közepette végérvényes bíróként fog visszatérni. A hitehagyáson és a hamis krisztusokon túl „akkora lesz a gyötrelem, amilyen még nem volt a világ kezdetétől mindmáig és nem is lesz. Ha nem rövidülnének meg azok a napok, nem menekülne meg egyetlen ember sem. De a választottak kedvéért megrövidülnek azok a napok” (Mt 24,21–22). Ezután „amint a villám napkeleten támad és napnyugatig látszik, olyan lesz az Emberfiának eljövetele” (Mt 24,27). Az ezt követő versekben oly pusztulás áll szemünk előtt, amely bármely művész, vagy még inkább bármely prédikátor képzeletét magával ragadná.

„Mindjárt e gyötrelmes napok után
a Nap elhomályosul,
a Hold nem világít,
a csillagok lehullanak az égről,
és az egek erői megrendülnek.

Akkor feltűnik az égen az Emberfia jele, és a mellét veri a föld minden népe, mert látja, amint az Emberfia eljön az ég felhőin, nagy hatalommal és dicsőséggel. Elküldi angyalait hangos harsonaszóval, s összegyűjtik a választottakat a szélrózsa minden irányából, az ég egyik szélétől a másikig” (Mt 24,29–31).

Nem sokkal később, ugyancsak Máté evangélistánál Jézus leírja magát az ítéletet is. „Amikor eljön dicsőségében az Emberfia és vele minden angyal, helyet foglal fonséges trónján. Elébe gyűlnek mind a nemzetek, ő pedig különválasztja őket egymástól, ahogy a pásztor különválasztja a juhokat a kosoktól. A juhokat jobbjára állítja, a kosokat pedig baljára. Aztán így szól a király a jobbján állókhoz: Jöjjetek, Atyám áldottai, vegyétek birtokba a világ kezdetétől nektek készített országot! Éhes voltam, és adtatok ennem. [...] Ezután a balján állókhoz is szól: Távozzatok színem elől, ti átkozottak, az

örök tűzre, amely a sátánnak és angyalainak készült. Mert éhes voltam, s nem adtatok ennem...” (Mt 25,31–46).

Ehhez az elsődleges forráshoz hozzá kell még kapcsolnunk a Jelenések könyvének egy részletét, amely az első ezredforduló után mindannyiszor felbukkan a képi ábrázolásokban: „Akkor hatalmas ragyogó trónt láttam, és a rajta ülőt, akinek tekintete előtt menekült a föld s az ég, de nem maradt számukra hely. Láttam, hogy trónja előtt állnak a halottak, kicsinyek és nagyok. Könyveket nyitottak ki. Kinyitottak egy másik könyvet is, az élet könyvét. A halottak fölött ítéleztek, ahogy a könyvekben fel volt jegyezve, a tetteik szerint. A tenger visszaadta a beleveszett halottakat. A halál és az alvilág is visszaadta halottjait, és mindenki fölött ítéletet tartottak a tettei alapján. A halált és az alvilágot a tüzes tóba vetették. A tüzes tó a második halál. Aki nem volt beírva az élet könyvébe, azt a tüzes tóba vetették” (Jel 20,11–15).

Ezekhez a szövegekhez hozzákapcsolhatjuk a második Tesszaloniki levél második fejezetét, amely felmutatja az Ítéletet megelőző jeleket és az Anti-krisztus, vagyis a „kárhozat fia” alakját.

Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a fenti szentírási szövegek elsődlegesen a liturgikus *cselekményeken*, a prédikáción, a kegyes irodalmon és a szent képi ábrázolásokon keresztül jutottak el a néphez, de még a klérushoz is. Mindezen formák folyamatos fejlődésen mentek át a középkor során. Az Ítélet elképzelését bizonyítottan befolyásoló művek között meg kell említeni Autun-i Honorius *Elucidarium*-át, amely 1100 körül íródott, s amelynek hatása nyilvánvalóan felbukkan a francia Ítélet-szobrokban, mint például Saint-Denis-ben.² A mű párbeszéd a tanítvány és a mester között, s a feltett kérdések egy része a Végítéletre és a túlvilági életre vonatkozik. A válaszok között találunk néhány igen pontos jelzést, például a feltámadt, illetve bíró Krisztus külső ismertetőjegyeinek a keresztre feszített Krisztuséival való azonosságára vonatkozóan.

Vincentius Bellovacensis domonkos szerzetes a Beauvais-i kolostor priorja, s IX. Lajos király udvari prédikátora volt. Hírnevét a *Speculum maius* című nyolcvan könyvből álló enciklopédiának köszönheti, amely rendkívüli módon elterjedt. Az ikonográfiára az 1200 körül elkészített *Speculum Historiae* címet viselő kötete hatott.

Sokkal kifinomultabb módon fejtette ki hatását néhány népszerű alkotás, mint a *Dies irae*, vagy előbb Itáliában, majd egész Európában Jacobus de Voragine *Legenda aurea*-ja.

² BARNES, B., *Michelangelo's Last Judgement. The Renaissance Response*, University of California Press, Berkeley 1998, 10.

A HETOIMASZIA

A fentebb leírtak alapvetően az Ítélet „elbeszélő” ábrázolásaira vonatkoznak, vagyis azokra, amelyek Michelangelo freskójával jutnak el a csúcukra. Azonban ez az ábrázolásmód a XI. század előtt nem jelenik meg a templomokban. Az őskeresztény és a koraközépkori ábrázolásokban a bíró Krisztusra való utalások szimbolikusak.

A Jó Pásztor egyes megjelenítéseit, ahol a juhok a jobb oldalon, a kosok pedig a bal oldalon állnak, értelmezhetjük az ítélet távlatában, a Mt 25, 31–33 szövegrészlet alapján. Egyes ókori szarkofágokon a Jó Pásztor katedrán ülve, tógába öltözve jelenik meg, miközben folyik a nyáj kettéválasztása. Ebben az esetben nyilvánvaló az ítéletre való utalás. Erre a sémára vezethető vissza a ravennai S. Apollinare Nuovo V–VI. századi mozaikja, amely már előrehaladt az ábrázolás szakralizációjának az útján. Krisztus trónon ül, keresztes dicsfény övezi fejét, mellette oldalról két angyal áll mintegy díszőrségben, miközben ő különválasztja a juhokat a kosoktól, jobb kezével hívogató gesztust téve az előbbiekre. Nem másodlagos szempont az sem, hogy a II. Konstantinápolyi Zsinat (553) nagyjából a kép keletkezésével egy időben ítélte el Órigenésznek az apokatasztaszisra vonatkozó tanítását, amely szerint az idők végén minden teremtmény visszatér az Istennel való közösség teljességébe. Ezen elképzelésben nincs végérvényes kárhozat.

A bizánci környezetben az Ítéletre való utalás alapvetően az üres trónszék szimbólumán keresztül történik, amely várja a Bíró érkezését, ahogyan a hívek is várják őt ebben az életben. *Hetoimaszia*, az üres trón előkészítése. Más alkalmakkal a trónon feltűnik a kereszt, „az Emberfia jele” – miként azt Krisztus meghirdette. A trónt nem ritkán az oltár felett ábrázolják, mivel az eucharisztia is utal Krisztus második eljövetelére. Ugyanezen okból olykor a kereszt egy oltár közepén ábrázolva jelenik meg. Később a kereszt mellett feltűnnek a kínszenvedés eszközei is, egyfajta ante litteram *Arma Christi* ez.

Ravennában, az ariánusok keresztelőkápolnájának a VI. század első felében keletkezett kupolamozaikján csodálhatjuk meg a *Hetoimaszia* egyik legszebb ábrázolását: Szent Péter és Pál között egy igen díszes trónus hordozza az ékköves keresztet. Hasonló elrendezéssel találkozunk – az apostolok nélkül – az ortodoxok keresztelőkápolnijában is. Jelentőségteljes a tény, hogy ily módon ez a téma rögtön a keresztelésük pillanatában hívja szemlélődésre a neofitákat.

Rómában, a falakon kívüli Szent Pál bazilika apszismozaikján egy XII. századi *Hetoimasziát* láthatunk: az ékköves kereszt oltáron áll, körülötte a kínszenvedés eszközei. Említést érdemel még a velencei Szent Márk székes-

egyház Pala d'Orójának ötvösremeke, amely a XIII. század első évtizedeiben készült a bizánci császári udvarban: egyszerű kereszt áll egy drapériával borított trónuson, mellette galamb és könyv. Az egyes elemek változhatnak (az élet könyve – hét pecsétetes tekerecs, trón – oltár, udvartartás – egyszerű szimbolikus jelenlet stb.), mégis érdemes megfigyelni, hogy a téma néhány évszázadig még akkor is jelen volt a képzőművészetben, amikor már széles körben elterjedtek a Végítélet alakos, elbeszélő ábrázolásai. Kései példaként megemlíthetjük még a XIV. századi, Cavallininek tulajdonított Végítéletet a nápolyi Donnaregina templomban, s azt a XIII. századi bizánci műalkotást, amelyet a torcellói bazilikában találhatunk. Ez utóbbinak sajátossága, hogy a trón előtt egy férfi és egy nő térdel, akik Ádámot és Évát jelképezik, amint közbenjárnak az emberiségért.

A NAGY VÉGSŐ SZÍNJÁTÉK

Egyfajta szent színházhoz készített díszlethez hasonlítanak a Végítélet képi és szobrászati megjelenítései, amelyek a XI. századtól kezdve feltűnnek. Minden elemet színpadra akarnak vinni, amelyet a Szentírás és a keresztény irodalom a végső nagy pillanattal összefüggésbe hoz.

A legősibb alkotások között meg kell emlékeznünk a hatalmas méretű (243 cm átmérőjű, alján meghosszított kört formázó, mintegy három méter magas, predella-szerű) táblaképről, amelyet a Vatikáni Képtárban őriznek. A római Nicholaus és Johannes festők látták el kézjegyükkel, s a S. Gregorio oratóriumból származik. Redig de Campos 1040–1080 körülre datálta, ám napjainkban mintegy száz évvel későbbre teszik a keletkezését. A műnek hatalmas vonzereje van, visszatükröződik benne a miniaturák illusztratív szelleme, amikor öt vízszintes sávba rendezve helyezi el az egyes jeleneteket, mindegyikhez latin nyelvű magyarázó feliratot kapcsolva. Megéri, hogy elidőzzünk mellette, és leírjuk! A felső sávban, egyetlen jelenetben láthatjuk a csillagos égbolt háttere előtt a kerubok és angyalok között megjelenő Krisztust. A király Krisztus ő, keresztes dicsfény övezi, egyik kezében ékköves keresztet, a másikban pedig földgömböt tart. Ez utóbbin felirat olvasható: *Ecce vicimus mundum* – íme, legyőztük a világot. A következő sávban újból Krisztus tűnik fel, ezúttal azonban üdvözítőként, megmutatva kezén és oldalán a sebhelyeket. Előtte az oltáros Hetoimaszia-ábrázolás a kínszenvedés eszközeivel: a nádszál a szivaccsal, a négy szög, a lándzsa, az ostor és a töviskorona. Ám ezek mellett megtalálhatjuk még a keresztet és az Élet Könyvét is, amely a választottak neveit tartalmazza. Két Hatalmasság áll Jézus

mellett, akik szalagokon a következő mondatokat tartják: „Jöjjetek, Atyám áldottai...” és „Távozzatok tőlem, átkozottak...” Ezen felül két oldalt még két apostol látható.

Az apostolok jelenléte állandó elem a Végítélet-ábrázolásokon, s a Mt 19,28-ra vezethető vissza: „Bizony mondom nektek, ti, akik követtetek, a megújulásakor, amikor az Emberfia dicsőséges trónjára ül, ti is ott ültök majd vele tizenkét trónon és ítélni fogtok Izrael tizenkét törzse fölött” (vö. Lk 22,29). Az „Izrael tizenkét törzse” kifejezéssel Jézus az Egyházra utal. A római Ss. Quattro Coronati templom S. Silvestro kápolnájában egy 1246-os freskó ezt a törvényszéket mutatja: a középén ülő hatalmas Krisztus a sebhelyeit mutatja, oldalán az apostolok állnak, ám feltűnik Mária és Keresztelő János is, deézis-típusú ábrázolásmódban. Hasonló sémát találunk a firenzei Museo di San Marcóban Beato Angelico *Végítéletén*, valamint a Beaume-i Szt. János Ispótyában Rogier Van der Weiden poliptichonján és még számos más helyen. Oly elterjedt volt Krisztusnak és apostolainak ez a törvényszék-szerű ábrázolása, hogy Raffaello is felhasználta a vatikáni stancákban található híres freskóján, a *Disputa az Oltáriszentségről* címűn, ahol a szereplők egyfajta akadémiai szenátussá alakultak át.

A XV. század során azonban az apostolok mellett elkezdtek feltűnni a szentek is, ezúttal is egy bibliai gondolatra támaszkodva: „Nem tudjátok, hogy a szentek ítélnének majd a világ fölött?” (1Kor 6,2). Ez a scenográfiái nyitás hatalmas lehetőségeket rejtett magában. Az orvietói székesegyház S. Brixio kápolnájában Beato Angelico Krisztus mellett a próféták karát festette meg. Luca Signorelli ehhez hozzákapcsolta a vértanúk, a szűzek, az egyháztanítók és a pátriárkák karát. Michelangelo pedig számos szenttel tölti meg a maga egét, akik úgy mozognak a freskón, mintha szükségszerű lenne a jelenlétük. Ebben a szöveggörnyezetben Mária alakja egy más lapra tartozó kérdés.

Most visszatérünk Nicholaus és Johannes vatikáni táblaképéhez. A harmadik sávban bal oldalt a kiválasztottakat ábrázolja, akiket Szent Pál, a jobb lator és Mária közbenjáró testtartásban vezet. Középtájon az Aprószentek csoportja látható fehér ruhában s a következő felirattal: „Kérd számon vértanúkat, amelyet érted ontottak ki”. Szinte azonnal eszünkbe jut, mit mond a Jelenések könyve, ami rájuk is vonatkozik: „Mindannyian fehér ruhát kaptak, azzal, hogy egy kis ideig legyenek még türelemmel, míg teljessé nem lesz szolgatársaik és testvéreik száma, akiket szintén megölnek, akárcsak őket” (6,11). Nem véletlen, hogy hozzájuk csatlakozik Szent István első vértanú. Ennek a sornak a jobb felét az irgalmasság cselekedeteinek szentelték, amelyeket négy ábrázolásban foglalnak össze, világosan felidézve a bíró kér-

déseit: éhes voltam, és ennem adtatok stb. A negyedik sávot a halottak föl-támadásának szentelték, képileg szóról szóra megjelenítve a szent szöveget: és a tenger visszaadta a halottait... Középen a tenger és a föld megszemélyesített alakjai láthatók, ők a pogány ikonográfia maradványai, még ha dicsfény övezi is őket. Mindketten egy gyermeket adnak át, az általuk őrzött elhunytak jelképe ez. Oldalt két angyal fújja a harsonát, miként a már idézett Mt 24,32-ben. Szent Pál is rögzítette ezt a részletet: „A parancsszóra, a főangyal szólítására, Isten harsonájának zengésére az Úr maga száll le a mennyből. Először a Krisztusban elhunytak támadnak fel, azután mi, akik életben maradtunk. A felhőkön velük együtt elragadtatunk a magasba Krisztus elé” (1Tessz 4,16–17). Az itt látható harsonák elefántcsontból vannak – ezek Nagy Károly udvarának *olifants d’ivoire*-jai, amelyek egészen a XIII. századig mintát adnak az ábrázolásoknak, hogy aztán a római harci kürtök lépjenek a helyükre.

Végezetül pedig a legrövidebb alsó sávban két angyal kényszeríti a kárhozottakat a pokoli szenvedések közé. A félreértések elkerülése végett főlejük van írva elítélésük oka: hamis esküvés, gyilkosság, parázñaság stb. A másik oldalon a Szűz áll szentektől körülvéve a Paradicsom aranyból és drágakövekből készült erkélyén.

A KÉSŐBBI FEJLŐDÉS

Miként már jeleztük, a XII. és a XVI. század között a Végítélet előszeretettel tűnt fel a templomok belső homlokzatán. Nem csak azért, mert itt nagy tér nyílt a művészi alkotás előtt, hanem azért is, sőt talán legfőképpen azért, hogy figyelmeztesse az imádság vagy a liturgikus ünneplés után „a világba” visszatérő híveket.

A Végítélet faragott ábrázolásait a székesegyházak kapuin találhatjuk meg. Ezek itt szintén intő funkciót töltenek be, ugyanakkor világosan jelzik a szent és a profán tér közötti határt.³ Ezek között ki kell emelnünk a pármai keresztelőkápolna Benedetto Antelami által készített kapuját a XIII. század elejéről, amely a klasszicizáló szellem ellenére is egyfajta rideg szigorúsággal bír. Az irgalmasság cselekedetei a kapuzat oszlopai között kerülnek ábrázolásra. Sokkal mozgalmasabbak a francia Végítéletek, mint például a Beaulieu-i templom timpanonján (1133 előtt), vagy az Autun-i St.-Lazare székesegyház híres, Gislebertus által készített ábrázolása a XII. század első feléből.

³ BURCKHART, T., *Arte sacra in oriente e occidente*, Rusconi, Milano 1990.

A freskók közül röviden szemügyre vehetjük Giotto verzióját a Scrovegni kápolnából (1303–1305). Szemünk rögtön a mandorlában feltűnő Krisztus felé fordul, aki kinyújtott jobb kezével hívja a kiválasztottakat, bal kezét pedig visszafordítja a kárhozottaktól. Észre lehet venni, hogy ezek az ítélkező Krisztusok – ha nem vesszük számításba a faragott változatok merevségét – nem sugároznak „rettenetességet”. Ha van is a megjelenítéseken rettenetesség, az a szkéné összetett kibontakozásában, az üdvösség és a kárhozat közötti visszavonhatatlan kettősségben rejtezik. Krisztus azonban békés, hiszen – miként már többször megjegyeztük – ő az a Jézus, aki másodszor jön el emberségében, s még ha legfőbb és végérvényes Bíró is, akkor sem örül a kárhozatnak. Michelangelo hatalomtól duzzadó Krisztusa nem megfélemlítő, hanem legyőzhetetlen.

Giotto freskóján érdekesség számba megy a két angyal az alkotás felső szegletében, akik felgöngyölik az eget, mintha színházi díszletről lenne szó. A 102. zsoltár így énekel: „Az idő kezdetén te teremtetted a földet, és az ég a te kezéd alkotása. Ezek elmúlnak, de te megmaradsz, és mint a köntös, elavulnak mind. Cseréled őket, mint a ruhát, és megváltoznak” (vv. 26–27). Ezt a szöveget a Zsidókhoz írt levél is idézi (ld. 1,11–12). A látványhatás erőteljes: ez a világ és ez az idő véget ért. Mindazonáltal ez szinte kizárólagosan olasz ikonográfiai sajátosság.

A freskó többi része a giottói szigorú naturalizmus által mérsékelve fejt ki a fentebb már említett ikonográfiai elemeket: az angyali seregeket, az apostolok törvényszékét, az üdvözítő keresztet, a kiválasztottak sokaságát... Szíven üt a pokol kínjai kapcsán tapasztalható fantáziadússág, kezdve a központi szörnyetegtől, amely felfalja a kicsiny alakokat. A korból jól ismert elemek ezek. Egy évszázaddal később Giovanni da Modena hatalmas látványszínházat hozott létre belőlük a bolognai S. Petronio templomban. Beato Angelico – még ha mérsékeltebb módon is – nem spórol az iróniával a maga pokol-receptjeiben firenzei Végítéletén. A háttérben a dantei *Színjáték* sejlik fel.

A halottak feltámadása visszafogott jelenet Giotto freskóján, Luca Signorellinél Orvietóban azonban már hatalmas kifejezőereje van a XVI. század hajnalán. Egyes torzulásaikban az itteni anatómiák jelentik az előjátékot Michelangelo bő harminc évvel később festett freskójához.

Ez utóbbin egy zord és monumentális Krisztus tűnik fel, aki a szkéné közepén ül, s a kárhozottak felé fordul, miközben megátkozza őket. Mária könyvébe burkolózik, és mintha félne, de legalábbis szomorú lenne a sorsuk miatt. Fennmaradt egy vázlat, amelyen Mária esedező testtartással szerepel, ahogyan a Végítéletek oly sok korábbi változatán látható volt. Azonban valaki bizonynyal olyan tanácsot adott a művésznek, hogy a végső változatban

már eltűnt a közbenjárás motívuma. Az Ítélet ugyanis az Igazságosság ideje, az irgalom ideje már véget ért.

Michelangelo Krisztusa nem csak a jelenet közepén látható, hanem *ő a közepé* a végső örvénylésnek, az új egek és az új föld kezdetének. A zseniális újítás abban áll, hogy – Krisztushoz hasonlóan – a többi szereplő sem csak egyszerűen jelen van a visszavonhatatlan pillanatnál, hanem annak részeivé válnak, mindannyiukat a krisztusi erő mozgatja. Még a kínszenvedés eszközei sem egyszerűen az oltáron vannak, hanem angyalok hordozzák azokat, mintha ezeket is magával sodorná az örvény, vagy még inkább – mivel a mozgás felső részén tűnnek fel – mintha ezek képeznék annak felhajtóerejét.

A részletek jól ismertek. Azt kell még megjegyeznünk, hogy Buonarotti nem merült bele az anekdotikus ábrázolásmódba, s nem vált groteszkké sem. Az ő pokla nem a kínszások már nevetségessé váló bugyra, hanem egy olyan Charon ladikja, akit ha nem lenne démon, nemes kinézetűnek mondhatnánk. A kárhozottak pedig, akiknek antonomáziája az a férfialak, aki igyekszik részben eltakarni az arcát, és aki nem annyira a válogatott kínoktól, mint inkább a remény elvesztésétől szenved oly mélységesen – hiszen ez a pokol legfőbb büntetése. Az idők megváltoztak, s ebben a szixtuszi kápolnabeli kataklizmában a bensőségesség a fontos, párhuzamban azokkal az új spirituális áramlatokkal, amelyek magát Michelangelót is megérintették. Egyesek azt vélelmezték, hogy az *Utolsó ítélet* egész szerkezete egy hatalmas Szent Arcot képez.⁴ Nem alaptalan ez az elgondolás, különösen ha figyelembe vesszük a Vatikánban őrzött Veronika-kendő fontosságát a népi és a művelt jámborságban egyaránt, és Michelangelo nyíltan felvállalt tiszteletét a Szent Arc iránt. Ha igaz ez a feltételezés, akkor a leginkább nagyra törő, legkifinomultabb és legmélyebb értelmű Krisztus-bíró ábrázolás áll előttünk.

FORDITOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

MICHELE DOLZ keresztény művészettörténetet tanít a Szent Kereszt Pápai Egyetemen, számos keresztény művészettel foglalkozó írás szerzője.

⁴ Vö. BUSSAGLI, M., *Michelangelo. Il volto nascosto nel Giudizio. Nuove ipotesi sull'affresco della Cappella Sistina*, Medusa, Milano 2004.

TÖRÖK CSABA

Miben remél, aki nem remél?

„Az örök visszatérés mítosza *per negationem* azt mondja,
hogy az élet, mely egyszer s mindenkorra eltűnik,
s mely nem tér vissza, árnyékhoz hasonlít, nincs súlya,
eleve halott, és ha ez az élet szörnyű, gyönyörű, magasztos volt,
e szörnyűség, szépség vagy magasztosság nem jelent semmit.”

„Ha életünk minden másodperce a végtelenségig ismétlődne,
úgy oda lennénk szögezve az örökkévalósághoz,
mint Krisztus a keresztfához.”

(MILAN KUNDERA)

Néhány esztendővel ezelőtt különös könyvecske jelent meg. Carlo Maria Martini milánói bíboros érsek beszélgetett el Umberto Eco filozófussal korunk emberének nagy kérdéseiről. A kötet a következő címet kapta: *Miben hisz, aki nem hisz?* Talán paradoxonnak tűnik ez a megfogalmazás, mindazonáltal mégis alapvető igazságra mutat rá: aki önmagát hitetlenként aposztrofálja, világnézetében, elgondolásaiban rengeteg hit-szerű elemet hordoz. A bölcsélet klasszikus példája erre az Isten létére vonatkozó kérdés. Isten az, aki *per definitionem* kívül áll a racionális emberi gondolkodás keretein. Félreértés ne essék, nem azt jelentjük ki ezzel, hogy Isten irracionális, hanem azt, hogy – amennyiben létezik – szükségszerűen meghaladja észbeli-értelmi képességeinket. Szent Ágoston találóan fogalmazta meg: „*Si intelligis, non est Deus*” – ha megértetted, akkor az (a fogalom, elgondolás, emberi leképezés) nem Isten. Így tehát akár tagadjuk, akár állítjuk a létét, olyan kijelentést teszünk, amely nem levezethető, bebizonyítható értelmi igazság, hanem (értelmes) meggyőződés. Amennyiben igaznak fogadjuk el a Zsidó levél megfogalmazását – „a hit ... a nem látható dolgok bizonyítéka” (11,1) –, akkor azt kell mondanunk, hogy míg egy keresztény a személyes és önmagát ki nyilatkoztató Istenben hisz, addig az atesita abban hisz, hogy nincs (ilyen) Isten. Kereszténynek vagy ateistának lenni egyaránt valamiféle hitet feltételez (itt magától értetődően a természetes emberi hitről, s nem a hit isteni erényéről van szó).

Amikor napjainkban egyre többen beszélnek egyfajta szekularizált eszkatológiáról, s avval együtt az elvilágiasodott reményről, a reményről, ami tulajdonképpen már nem is remél, csak tervez, előre vetít, vágyakozik és vá-

rakozik egy a múltból s jelenből levezethető jövőre, akkor – Martini és Eco kérdését átfogalmazva – joggal vethetjük fel a kérdést: miben remél, aki nem remél? Az ember, aki emancipálta magát a keresztény remény „gyermetagsége”, evilági tevékenységektől és munkálkodástól elvonó „ópiuma” alól, milyen reményt őriz szívében, világnézetében, gondolkodásában? Mi a mai Nyugat, a posztmodern világ reménye, amely világ és kultúra szünet nélkül tagadja a keresztény reményt?

Írásunkban néhány elvilágiasodott remény-töredéket, egyfajta szekularizált eszkatológia építőköveit szeretnénk beazonosítani, ezáltal lehetőséget kínálva arra, hogy a kereszténység nagyobb érzékenységgel, éleslátással és egyfajta *tactus mundi*-ból kiindulva képessé váljon a *contactus cum mundo*-ra. Nagy feladat ez, ám azt kell mondanunk, hogy maga a hit kötelez minket ennek bevégzésére, hiszen ezt olvassuk az Újszövetségben: „Legyetek mindig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, *mi az alapja reményeteknek*” (1Pt 3,15).

Az alábbiakban először megvizsgáljuk a remény helyébe lépő nagy evilági várakozás, a fejlődésideál kérdéskörét, majd azt szeretnénk megvilágítani, miként bukik meg ez az elképzelés, s milyen új szempontok lépnek ennek helyébe. Végezetül pedig kitérünk arra, hogy a keresztény remény-fogalom miként szembesül ezzel a teljesen elvilágiasított jövővárassal.

1. IDŐSZEMLELETEK – NEM ÉRTÉS VAGY ÉRTÉS DILEMMÁJA

Az emberiség kultúrái – aszerint, hogy milyen módon képzelik el az idő nagy folyamának mozgását – alapvetően két csoportra bonthatók: a ciklikus és a lineáris történelmi tudattal rendelkező közösségekre. Az ókorban számos ciklikus elképzeléssel találkozunk, kezdve a görög-római mitológia közismert képével, a világidők, világkorok egymást felváltó, mégis folyamatos visszatérést produkáló láncolatával, ahol az ősi aranykortól degradálódott az ember a mai vaskorig. Sokkal mélyebb, eszmeibb az ázsiai civilizációk elképzelése a kozmikus léptékű nagy világidőkről, amelyek állandó mozgásban, körforgásban tartják a mindenséget. Ez a körforgás a hinduizmus és buddhizmus körében visszaköszön a születés, az élet és a halál (az isteni triászban Bráhma, Visnu és Siva által megjelenített) elemeiből épülő reinkarnációs láncolatban. A *szamszára* örök körforgásában a lélek törekszik a teljességre, amely teljesség azonban eme örök körforgásban egyszersmind úgy mutatkozik meg, mint semmi. A *mahájána* ágazat elképzelése szerint „a nirvána ugyanazt jelenti, mint a szamszára, és mint a létezések empirikus kör-

forrása, mivel az események rejtett természete az, hogy azok valójában üresek. Vagyis a világ mögött létező lélek helyére a Nirvána üressége lép”¹. A ciklikus szemlélet végül egy olyan világképet eredményez, amelyben minden mindennel összefügg, de ez az összefüggésrendszer igazából nem érkezik sehonnan, és nem tart sehová abban az értelemben, ahogyan azt a keresztény eszkatológia tartja a világról és az egyes emberről. Az örök körforgás gondolata tulajdonképpen felveti a logikai, értelmi kategóriák kudarcának a lehetőségét – hisz végső soron: „lét és nem lét egyként tagadás”, az Egynek, a körforgás előttinek a tagadása. Ebből kifolyólag a végső kérdés így szól: „Megismerhetjük-e valaha a megismerhetetlent? / Közölheti-e velünk valaki a közölhetetlent? / Ki mondhatja ki a kimondhatatlant?” Maguk az istenségek is ennek a körforgásnak a rabjai, hiszen: „Az istenek sem segíthetnek rajtunk. / A világegyetem nélkül / a mindenség erőinek parancsoló, / azokat kormányzó istenek is / elveszítik létük alapját”. Sem előre, sem hátra tekinteni, sem a valóság titkait föltárni nincs lehetőségünk ebben az örök körforgásban: „mihez kezdhet bármilyen létező / értelem a teremtés titkával, / ha egyszer maga is belépett a létbe, / s létrejöttként maga sem független?”².

Így megérthetjük, hogy a lineáris időkép kialakulása nem csak vallási és filozófiai, de alapvető világnézeti és ismeretelméleti változást is magával hozott. Azt kell mondanunk, hogy legkivételesebben és legmélyebben a szentírási történelemszemlélet hatott ebbe az irányba. G. Greshake kifejti, hogy az Őszövetség természetközeli, úgy nomád-, mint földműves elemeket hordozó szemléletmódja felmutatja a ciklikus idő gondolatát is, ám alapvetően más irányba tekint: Isten sajátos önközlésének a történelem lesz a terepe, s ez megváltoztatja az időről alkotott képet. A gondolat foglalatja a JHWH istennév, amelynek kapcsán elmondhatjuk: „Izrael ezt a nevet nem arra használta, hogy kifejezze vele, mi is az Isten «önmagában»; ez a név azt fejezi ki, miképpen mutatkozik meg Isten a történelemben. Ez pedig azt jelenti, hogy csak a történelem és a jövő tudja feltárni, hogy ki is az Isten. A történelem és a jövő Isten epifániájának, megjelenésének a helye”³. Így tehát a körkörös visszatérés képe helyébe az előrehaladás képe lép. Ez a haladás nem matematikai egyeneshez hasonlít, amely teljes közvetlenséggel, a legrövidebb úton eljuttat A-ból B-be. Sokkal inkább jellemezhető egy a levegőben meg-

¹ SMART, N., *Weltgeschichte des Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 95 (ld. „Der Begriff des Selbst” és „Die Nature der höchsten Realität”, uo. 95–97).

² Rigvéda X, 129; idézve a következő magyar kiadás szerint: *Rigvéda – Teremtéshimnuszok* (ford. Fórizs L.), Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest 1995.

³ GRESHAKE, G., *Az élet vége? Halál – feltámadás – lélekvándorlás*, Új Ember, Budapest 1991, 64.

pördülő, érdekes pályát leíró nyílvevessző röptével, amely végezetül mégis teljes bizonyossággal célba ér. „Ebben a történelemszemléletben az idő a maga egyszerűségében roppant jelentőségre tesz szert mint Isten önközlésének közege”⁴. „... a történelem egyszeri és megismételhetetlen: az ember meghatározott időt kapott Istentől, azért, hogy a történelem Istenének megfeleljen benne, választ adhasson neki. Ám az idő véges, és éppen ezért oly értékes. Egymást követő pillanatai («khairói») megismételhetetlenek. (...) Az idő végeessége és a halál által szabott határ arra figyelmeztet, hogy az élet teljességgel komoly dolog”⁵.

A visszatérés, az örök körforgás gondolata egyfajta végtelen kontinuummal számol. A lineáris olvasat ellenben feltételez egy kezdő- és egy végpontot. A két *optio fundamentalis* közötti döntés lényegileg határoz meg minden mást: a körforgásban a valóság feltáruuló ürességével találkozhatunk; a lineáris történelem azonban jelentésteljességgel bír, amennyiben épp előrehaladásában mutatkozik meg Isten szándéka, s ebben a szándékban fejeződik ki lényének mélye. Ennek okán az első megközelítés szükségszerűen számol a megnemértés kényszerével (ami egyszersmind eloldódásként is megmutatkozik); a második azonban az értés (s ehhez kapcsolódóan a válaszadás) rögzös útján indul meg. Ebből az is következik, hogy a ciklikusság tulajdonképpen cél-nélküliség abban az értelemben, hogy az idő, a történelem folyása önmagában nem tart sehová. Az egyén számára persze létezik a cél, a kiszabadulás az örök körforgásból, a Nirvánába való belépés, ám ez nem a nyugati bölcselet *causa finalis*-a értelmében veendő cél. A lineáris történelemszemlélet azonban számol egyfajta *finis*-szel, ami egyszerre jelent véget, határt, cél-okot, de ezek mellett és legfőképpen a jelen, a most értelmezési kulcsát hordozza magában.

Így tehát a klasszikus módon felfogott fejlődésideál a lineáris időszemléletben jelent, jelenhetett csak meg – ahogyan a jövő reményének a gondolata is ebben az eszmeiségben bontakozott ki.

2. A FEJLŐDÉSIDEÁL

Ha van cél, amerre tartunk, akkor minden egyes lépésünkről eldönthető, hogy az közelebb vitt-e hozzá, vagy esetleg eltávolított tőle? Másként megfogalmazva: a cél felé tartó idő és a jövő reménye elkötelez amellett, hogy léte-

⁴ Uo. 65.

⁵ Uo. 66–67.68.

zésünk fejlődést hordozzon magában. A keresztény szellemiségnek ebből fakadóan van egyfajta *progresszív* jellege úgy az egyén (a tökéletesség útja mint a személy lelki fejlődése), mint a hívő közösség (a dogmafejlődés, az egyháztörténelem útja a beteljesülés felé) szintjén. Fülünkbe csenghet Szent Ágoston gondolata: „*in via Dei non progredi regredi est*” – „*az Isten útján nem előrehaladni annyi, mint visszalépni*”⁶. Clairvaux-i Szent Bernát pedig ekként fogalmazza meg a haladás, a fejlődés törvényét: „*Nem akarsz haladni? – Nem. – Tehát vissza akarsz vonulni? – Semmiképpen. – Hát akkor mit akarsz? – Úgy akarok élni, hogy olyan maradjak, amilyen most vagyok... – Amit akarsz, az lehetetlen, mert ezen a világon semmi sem marad egy állapotban*”⁷. Ennek a fejlődésnek a mozgatója maga Isten, aki a történelemben tárja fel magát, vonzza az embert önmaga felé.

Mi történik azonban akkor, hogyha a zsidó-keresztény kultúrkörben megfogalmazódott szemlélet kerete, mechanizmusa megmarad, azonban a tulajdonképpen hajtóerőt kiveszik belőle, s valami mással pótolják? Mivé lesz a fenti megfontolás, ha Szent Ágoston mondatából pusztán ennyi marad: „*az úton nem előrehaladni annyi, mint visszalépni*”? Megszületik az a szekularizált fejlődésideál, amely minden porcikájában a bibliai üdvtörténeti gondolkodást visszhangozza, csak éppen maga az Üdvözítő nélkül⁸.

Ha az üdvtörténetből történelem lesz, akkor a vallás helyét az önmagában vett kultúra veszi át, amely egymaga válik a fejlődés hatalmas folyamává. Ezen szemlélet gyökerei megtalálhatók már S. Puchendorf *Eris Scandinica* (1686) című művében, ahol levezeti egy *status naturalis*-ból a kultúra felé való fejlődés szükségszerű útját. Ebben az összefüggésben a „természetes állapot” tulajdonképpen a fejletlenséggel, a civilizátlansággal egyenértékű. I. Kant meg is jegyzi, hogy kulturális fejlődésünk nem más, mint lépés „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit”⁹ – a természet gyermeki szintjéről a szabadság állapotába. Az alapvető emberi fejlődés kulcsszavai tehát ezek lesznek: szabadság, kultúra, civilizáció. Ilyen megközelítésben maga a történelem sem Isten megnyilatkozásának helye többé, hanem sokkal inkább az emberi önmeghatározás terepe. A történelemben az ember nyilatkoztatja ki önmagának önmagát. Ezért is írhatja G. Simmel,

⁶ Vö. *Sermo* CLXIX, 18.

⁷ *Epist.* CCLIV ad abbatem Saurinum, nr. 4.

⁸ A bibliai megközelítésnek az európai történelemszemléletre gyakorolt hatásáról ld. LÖWITH, K., *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökere*, Atlantisz, Budapest 1996.

⁹ *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* VIII, 115 (1786).

hogy a kultúra nem más, mint „der Weg der Seele zu sich selbst”¹⁰ – a lélek útja önmagához.

Ezen elképzelések az ember szabadságmegvalósításként értett erkölcsiségének fokozatos kibontakozását látják a fejlődésben, amely a jövőben egyre magasabb szintekre vezeti el az embert. A mindeközben megvalósuló tudományos, technikai előrehaladás eszköze ezen emberi önrendelkező szabadság beteljesítésének. Prométheusz mítosza az Óvilág történelemfelfogásának ösképe. A hős bűnhődött tettéért – a földöntúli tekintélytől való szabadulásnak ára van: sziklához láncolták, s sasok tépték ki minden nap máját, amely aztán újra nőtt az éjszaka folyamán. Ez az elbeszélés világossá teszi, hogy az emberi kultúra egy innovatív folyamat eredménye, amelynek révén az ember „meglopja” az isteneket, vagyis megteremti saját függetlenségét a természet vak erői, a sors, a fátum ellenében. Az ember önmaga ura akar lenni az istenek ellenében. Ez az út fájdalmas és szüntelen szenvedéssel teli, mégis ez jelenti az ember felemelkedését.¹¹ A zsidó-keresztény kultúrkör Ádám–Éva-elbeszélése más hangsúlyokat alkalmaz, tulajdonképpen a prométheuszi külsődleges (a tűz ellopása mint az emberi kézművesség, technika kezdete) szemponttal szemben a belsőt (a gyümölcs leszakítása mint az Isten parancsa iránti engedetlenség tette) helyezi az előtérbe. Ettől függetlenül azonban mindkét hagyomány felmutatja az európai fejlődés-ideál alapvető elemeit:

- Az ember a kulturális, civilizációs fejlődés révén önállósul az istenséggel (az ismeretlen erőkkal, a sorssal) szemben. Az emberi szabadság, akarat, törekvés, tudás és alkotás a legnemesebb előrehajtó erő.
- A kultúra valami bűnös dolgot hordoz magában, ezért megváltásra van szüksége. A megváltás szót itt nem keresztény-transzcendens, hanem általános értelemben használjuk, hisz sokak szerint ez nem más, mint az ember önmegváltása, önerőből való megszabadulása és beteljesülése.
- Ebből következik, hogy a kultúra soha nincs változhatatlan állapotban, hanem mindig fejlődési folyamatot képez, amelynek célja a tökéletes szabadság és a teljesség.

Ebben a megközelítésben a felvilágosodott, tudományosan, technikailag, iparilag fejlett civilizációs állapot olyan érték, amelyre mindenkinek törekednie kell. Ez megszült egy olyan óvilági elképzelést, amelyet B. Lonergan így foglalt össze: „Csak egy és egyetlen kultúra volt, amely egyszerre volt *permanens és egyetemes*; a nem kultivált vágyakozhatott normái és ideáljai után...”¹²

¹⁰ Idézi: RODI, F., *Kultur, I. Philosophisch*, in TRE 20, 177–187, 179k.

¹¹ Vö. uo., 177.

¹² LONERGAN, B., *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1972, xi.

Ez az elképzelés napjainkra látszólag megváltozott. Nyitottak, pluralizmusban élők lettünk, toleranciánk egyszersmind emberségünk, kulturáltságunk fokmérője is. Megszületett a másság dogmája. Mindeközben pedig nem teszünk egyebet, mint másoljuk a gyarmatosítás ideológusait, akik meg voltak győződve arról, hogy az európaiak uralma jót tesz a bennszülötteknek, hisz azok így civilizálódnak. Ma már nem küldünk ki európai gyarmatosítókat, hiszen nemzedékek óta nem születnek meg azok, akiket elküldhetnénk. Ám helyettük elküldjük ideológiáinkat, filozófiáinkat, lecsupaszított és lélektelen kozmológiáinkat, hadseregeinket, tőzsdéinket és bankjainkat – vagyis szabadságunk, tudásunk, tudományunk és technikánk fejlődésének „gyümölcseit”. Miért? Azért, hogy elvigyük az önmagunk által megkérdőjelezhetetlennek tartott (poszt-)modern értékeket oda, ahol emberek (és hozzátehetjük: az emberiség döntő többsége) még abban a szerencsétlen, primitív és fejletlen állapotban él, hogy nem fogadta el a mi kapitalizmusunkat, a mi pénzvilágunkat, az általunk hirdetett jogokat, az objektív igazság és a szakralitás általunk való megtagadását, a mi demokráciának csúfolt hazug és képmutató, a tömegtájékoztatási eszközök játékszerévé vált mediokráciánkat.

Mivé lett hát mára a fejlődési ideál? Új keresztes háborúk forrásává, ahol a demokrácia nevében nyugati elméleteken alapuló államtípusokat oktrojálunk a világ megannyi tájára. Új dogmatizmussá, ahol szünet nélkül égetjük-némítjük az eretnekeket, akik nem állnak be a közgondolkodás fő áramába, amely csak egy értéket ismer: minden értéknek a megkérdőjelezését, vagy ha ahhoz már nincs intellektuális ereje, hát nevetségessé tételét vagy ellehetetlenítését. Mintha a fejlődés elhagyta volna a korábbi csapásvonalait, s maga alá akarná gyűrt az emberi létezés minden dimenzióját. Ezen nem kell csodálkoznunk. A civilizáció lélek nélküli fejlődése végtelenül telhetetlen folyamat, amely végül szükségszerűen elemésztí a valóságot önmaga körül.

3. FEJLŐDÉSIDEÁL EMBEREN TÚLI IDEA NÉLKÜL

A keresztény-zsidó lineáris történelemkép s az ezzel összefüggő haladás- vagy fejlődés-elképzelés meg volt győződve arról, hogy a hatalmas ívű, időben lejátszódó folyamatok háttérében az isteni Gondviselés húzódik meg. Az Úr az első mozdulatlan Mozdató, a már örökkön beteljesült Beteljesítő, a tökéletesség és teljesség végső Mértéke, amely minden fejlődésnek a célja. Azonban mihelyst elvész ebből az ideálból az emberen túli idea, vagyis maga az isteni Egység, Igazságosság, Jóság és Szépség, akkor a fejlődés elkezd

– egy közgazdász szellemes hasonlatával élve – egy futópadhoz hasonlítani, amelyen az alattunk görgőkön körbefutó szőnyeget a mi lépéseink hajtják. Minél gyorsabban futunk, annál gyorsabban és meredekebben fut körbe alattunk a szőnyeg. Viszont minél gyorsabban és meredekebben fut körbe alattunk a szőnyeg, annál szaporábban kell nekünk is a lábainkat kapkodni. Mi csak rohanunk és rohanunk előre, igazából magunk sem tudjuk már merre, s közben gyorsuló lépteink még sebesebbé teszik az alattunk görgő szőnyeget. Félünk lassítani, mert rettegünk attól, hogy akkor lezuhanunk erről a futópadról – ráadásul ugyanígy félünk attól, hogy közben a másik, aki mellettünk fut, talpon marad, s így visszavonhatatlanul fölénk kerekedik.

Az embert meghaladó idea nélküli fejlődésideal (nevezhetnénk akár szekularizált fejlődéshitnek is) végzetes potenciálja a XX. századi történelem két legborzasztóbb csapásában vált kézzelfoghatóvá. Marx társadalomelméletének elvilágiasított eszkatológiája (a világforradalom a megváltás, az osztálynélküli társadalom az Új Jeruzsálem helyén) a kommunizmusban, a nietzschei *Übermensch*, az ember fölötti ember gondolata pedig a náciizmusban bizonyította be, hogy nincs olyan filozófiai eszme, nincs olyan társadalomvízió, amely az emberen túli idea hiányában ne áldozna fel emberi életet a fejlődés oltárán. Kisebb mértékben, de ugyanilyen logikával halnak ma is emberek a hadviselés megannyi formája által, miközben döntéshozó politikusok ezt a fejlődésért, az előrelépésért, a jövőért szükséges áldozatnak vélik.

Mi áll mindennek a háttérében? A neves tudós és gondolkodó, K. Lorenz *Ember voltunk hanyatlása* című könyvében¹³ zseniálisan felismerte a lényegét. Etológiai megközelítésből rámutatott arra, hogy egykor hasznos, célt szolgáló, valóban értékes és értelmes, de mára kiüresedett emberi formák, viselkedésmódok miként produkálnak hibás működést, és okoznak hatalmas károkat.¹⁴ A növekedés ténye a természet pozitív adottsága, s az egészséges ember örömét leli a fejlődés egyéni és közösségi tapasztalatában. Csakhogy az ideáltalanított fejlődés pusztítóvá, természetellenessé válik.

„Ahogyan a közmondás tartja: a fák nem nőnek az égig. (...) Egy emberi vállalkozás ezzel szemben potenciálisan halhatatlan; növekedésének nemcsak hogy semmi sem szab határt, hanem ráadásul annál kevésbé van kitéve különböző zavaroknak, minél nagyobb. (...) A világ gazdasági életének igen nagy része már az óriásvállalatok, a «multik» kezében van. A nagytőkések lobbyja arra kényszeríti az embereket, hogy behódoljanak a meghatározott

¹³ LORENZ, K., *Ember voltunk hanyatlása*, Cartaphilus, Budapest 2002.

¹⁴ „Eredetileg értelmes viselkedésmódok hibás működése”: uo. 153–198.

területekre specializálódott «szakértők» zsarnokságának, akik viszont a maguk részéről a pénzügyi szakértők parancsait teljesítik engedelmesen”¹⁵.

Ezek a szavak jóval napjaink válságtapasztalata előtt születtek. Egyre többen érzik, hogy a lélektelen fejlődés tulajdonképpen önnön alapját számolja fel. Hisz a fejlődés azért pozitív szó, azért mertünk annyiszor elköteleződni mellette, mert egy szebb jövő reményével ajándékozott meg. A betegség gyógyítható, a szegénység leküzdhető, az éhség kiiktatható, az emberibb és igazságosabb társadalom a belső (erkölcsi) és a külső (technikai) előrehaladás által megvalósítható lesz.

Ezzel szemben napjainkban azt látjuk, hogy a gyógyítás egyre professzionálisabb, ám eközben az emberi élet hanyatlása és lezárása egyre inkább elidegenedett és gépiesített, hideg és üres intézmények kulisszái mögé szorított. A legmagasabb szintű orvoslás precíz és steril közegében az ember testén újtechnikával munkálkodnak, míg eközben maga az ember oly magánnal, oly depresszivitással terhelt, oly reménytelen, hogy az végül maga alá gyűri őt. Eközben a világgazdaság egyre hatalmasabb vagyont kezel, ám eközben a szegények és gazdagok közötti olló egyre élesebben szétnyílik. A gazdasági világválság idején, amelynek folyamánként tízmilliók veszítették el megtakarításukat, nyugdíjalapjukat, házukat, ingóságait, állásukat, egész egzisztenciájukat, de legfőképpen épp azt a jövőt, amelynek reményében minden áldozatot felvállaltak, a világ dollármilliomosainak a táborába soha nem látott mértékű gyarapodásnak indult. Jólétben élő társadalmaink ezer kilométerekre lévő országok sok millió szerencsétlenjének szegénységén, rabszolgamunkáján híznak. Csodálatos technikánk pedig mindennel megajándékozott minket, még azzal is, amiről álmodni sem mertünk – ám eközben megteremtette az új apokalipszist: a gépek és emberek háborújának rémét, amelynek győztese csak azok lehetnek, akik az acél keménységével és tartósságával, nem pedig az emberi lény érző és halandó testével küzdenek.

A jövő, amelyet magunk előtt látunk, félelemmel tölt el minket: globális felmelegedés, energiaválság, a biodiverzitás pusztulása, az ivóvíz és az étel hiánya, az úrkatasztrófák sejtelmes félelme, mindazon sötét jövő-tervek, amelyeket önnön tudományunk és a technikák elképesztő fejlődése szült meg... ez a sor a végtelenségig folytatható lenne, hiszen a közbeszédnek immár mindennapos témái ezek. A modern ember előtt egykor oly derűs horizontként feltáruló jövő napjainkra sokszor már egészen nyomasztónak tűnik.

¹⁵ Uo. 164.165.

Személyes véleményünk szerint az élmény- és a fogyasztói társadalom problémái nem tárhatók fel anélkül, hogy számot vetnénk a jövőhalál élet-érzésével, a társadalmi reményvesztés megkerülhetetlen adottságával. A jövő árnyékba borulása nem hagy választást: egyedül a jelen marad meg, az is ki tudja, meddig, hisz szüntelenül fenyegeti az eljövendő. Épp ezért minden, ami jelentőségteljessé teheti emberi létezésünket, a jelenben rejtezik. Csakhogy a jövő nélküli (vagy a jövőtől látens módon rettegő) jelen „fontos”, „értelmes” és „jelentőségteljes” dolgai nagyon könnyen válnak illúzióvá. Ennek oka az, hogy mindaz, ami csakis a folyton változó, megállíthatatlan és megragadhatatlan jelenben van, s nem kötődik sem a fejlődés által meghaladott múlthoz, sem az immár sötétbe boruló jövőhöz, tulajdonképpen épp oly illékony, mint maga a *most* pillanata. A jövő reménye nélküli ember az Illúziók Birodalmának válik a lakosává.¹⁶ Élete banalitások láncolata lesz, ahol minden érték, minden komolyság elveszti önazonosságát. A jelen helyzet rendkívül megrendítő értelmezését nyújtja a híres társadalomtudós, J. Baudrillard:

„Ha megkérnének rá, hogy jellemezzem dolgaink jelen állását, akkor én azt ekképpen írnám le: «az orgia után». A kérdéses orgia az a pillanat volt, amikor a modernitás felrobbant fölöttünk. Ez volt az élet minden szférájában megjelenő felszabadítás pillanata. Politikai felszabadítás, szexuális felszabadítás, a termelőerők felszabadítása, a pusztító erők felszabadítása, a nők felszabadítása, a gyermekek felszabadítása, a tudatalatti folyamatok felszabadítása, a művészet felszabadítása. Elfogadtuk a reprezentáció minden modelljét, s ugyanígy elfogadtuk az anti-reprezentáció minden modelljét. Ez egy totális orgia volt – a reális, a racionális, a szexuális, a kritikus és az anti-kritikus, a fejlődés és a fejlődésválság orgiája. Minden lehetséges utat bejártunk a tárgyak, a jelek, az üzenetek, az ideológiák és a vágykielégítések termelése és hatékony túltermelése terén. Most már minden felszabadult, nehéz idők járnak ránk, és kollektíven mindannyiuknak szegeződik a kérdés: mit tegyünk most, hogy vége az orgiának?”¹⁷

¹⁶ Ld. HEDGES, Ch., *Empire of Illusion. The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, Nation Books, New York (NY) 2009.

¹⁷ BAUDRILLARD, J., *The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*, Verso, London – New York 1993, 3.

4. MIBEN REMÉL, AKI NEM REMÉL?

J. Baudrillard fenti szavai után felvázolja, hogy a mai embernek valahogy válaszolnia kell jövőtlen léte nagy kérdésére. Mi mást tehetnénk? Szimulálunk, másolunk régi fogásokat, mintha még mehetnénk ugyanabba az irányba tovább, mintha semmi baj nem lenne. Behunyjuk a szemünket, nem tekintünk előre, a jövő reménye helyén tátongó semmibe, és élünk, élünk ameddig, amennyire csak lehet.

„Úgy vélhetjük, hogy mehetünk tovább ugyanabba az irányba, egyre gyorsulva, ám valójában teljesen fölöslegesen gyorsulunk, mert a felszabadítás céljai már mögöttünk vannak, és mert ami űz és birtokol minket, az nem más, mint az, hogy szembe kell néznünk ezen célok eredményeivel”¹⁸. Voltak céljaink, az önmagunkon túli ideától megfosztott ideáljaink. Megvalósítottuk őket – és most ürességet érzünk. Az igazi ideák hiányában nem találunk újabb célokat, a régi célok beteljesülései pedig megcsaltak minket. Ezért hát úgy teszünk, mintha örökös körforgásban újra tudnánk játszani a múltban oly kedves célokért megharcolt csatáinkat.

„Ez a szimuláció állapota, egy olyan állapot, amelyben kötelezve vagyunk arra, hogy újra játszunk minden jelenetet, pontosan azért, mert már mindegyikükre sor került, akár aktuálisan, akár potenciálisan. Ez a megvalósult utópia, minden megvalósult utópia állapota, amelyben paradox módon úgy kell tovább élnünk, mintha egy sem valósult volna meg közülük. Ám mivel már megvalósultak, s mivel mi éppen ezért már nem táplálhatjuk annak reményét, hogy megvalósítjuk őket, ezért «hiper-realizáljuk» azokat egy befejezhetetlen szimuláció által. Ideálok, fantáziák, képek és álmok befejezhetetlen reprodukciója közepette élünk, amelyek már mögöttünk vannak, s amelyeket mégis folyton újra kell gyártanunk egyfajta kikerülhetetlen közbösségben”¹⁹.

Íme, az ember. Az ember, aki az isteni üdvtörténelem cél és jövő felé tartó, reményteljes linearitásából visszazuhant az örök visszatérésbe, a ciklikusságba, a megszakíthatatlanul visszatérő körforgás börtönébe. Az előre haladó történelem jövőjében a Minden várt ránk – a megszakíthatatlan körforgás függönyét széthajtva a Semmivel nézünk farkasszemet. Mindazt, amit az első fejezetben a ciklikus történetfelfogás következményeként megnevezünk, áll a mai emberre.

¹⁸ Uo. 3–4.

¹⁹ Uo. 4.

Írásunk elején két mottó szerepel, mindkettő M. Kundera *A lét elviselhetetlen könnyűsége* című regényéből²⁰. A jövő- és reménynélküli ember valóban odaszögeződik az örökkévalósághoz – ám ez az örökkévalóság nem Isten gyógyító, beteljesítő ideje, hanem a fizikai idő végeláthatatlan folyama, amelynek semmiből jövő és semmibe tartó áramában az én konkrét életem, az én *kronoszom* a kegyelem minden kitörési lehetősége nélkül, *kairoszra* nem lelve sodródik. Krisztus keresztre feszült, hogy kiszakítson ebből a helyzetből: feltámadásával reményt adott, a remény által pedig jövőt nyitott előttünk. „Abban az időben Krisztus nélkül éltetek, kívül álltatok Izrael életformáján; a szövetségekből s ígéreteiből idegenként kizárva, remény híján és Isten nélkül éltetek a világban. Most azonban ti, akik «távol» voltatok, Krisztus Jézusban «közel» kerültetek, Krisztus vére árán” (Ef 2,12–13). Mi azonban mégis visszakerültünk a borzalmas körforgásba, s így végtelenül távol sodródtunk a valódi jövőtől, talán még távolabb, mint ahol még Krisztus nélkül élve őseink voltak. Olyan élet ez, amelyről joggal mondja Kundera, hogy „súlytalan, eleve halott”, amelyben végül semmi „nem jelent semmit”.

Mivel próbáljuk meg betapasztani az emberi egzisztencia e hatalmas sebet? Miben remél az, aki nem remél? J. Baudrillard válasza most is döbbenetesen igaz: szimulálunk, másolunk. Bár tudjuk, hogy egy régi szemlélet nem jó, most újra lemásoljuk. A technikai fejlődés környezeti katasztrófát okozott? Hát most majd a még teljesebb technikai fejlődés orvosolja a katasztrófát! Ha az ipari civilizáció fölemésztette az energia- és nyersanyagforrásokat, mit teszünk majd? Behelyettesítünk: új energiaforrásokat találunk, új nyersanyagokat fedezünk fel, s aztán újból folytatunk mindent ugyanúgy tovább! Élhetetlenné vált a világunk a fejlődésmítosz borzalmas végkifejlete nyomán? Hát akkor még tovább kell folytatni ugyanezt a folyamatot, mert a még több fejlődés előbb-utóbb csak jobb is lesz!

„A fenti megközelítést technológiai optimizmusnak nevezzük, szélsőséges esetben pedig a piac mindenhatóságába vetett hitnek. Néhány kiragadott pozitív példából ugyanis könnyen levonható az a következtetés, hogy az illetékes szakemberek majd mindent megoldanak a maga idejében, mi csak végezzük nyugodtan a magunk dolgát”²¹. A tudósok majd feltalálják, a „multik” majd piacra dobják a megoldásokat, s mi megvehetjük azokat hiteleért, bankkölcsönért, jelzálog fejében. Ugyanaz a módszer, ugyanaz a hozzáállás, ugyanaz az emberi bűnös, kilátástalan magatartás – mindig és újra ugyanúgy. A végtelenített posztmodern körforgás. A ciklus, amit meg kell

²⁰ KUNDERA, M., *A lét elviselhetetlen könnyűsége*, Európa, Budapest 1992.

²¹ TÓTH, G., *A Valóban Felelős Vállalat*, KÖVET–INEM Hungária, Budapest 2007, 26.

állítanunk. K. Lorenz teljesen tisztán emberi szinten is bízik a kitörés lehetőségében:

„Még remélhetjük, hogy sikerül más irányba kormányoznunk az emberiség sorsát. Hogy ez megtörténjék, a morálnak és az emberek értékfelfogásának le kell győzniük a teljesen ellenállhatatlan, filogenetikusan programozott emberi tendenciákat. A tulajdon növekedés felett érzett öröm nem az egyetlen, ami minket, embereket romlásba dönt. Más, nagy erejű ösztönös programok – a hatalomvágy, a státus utáni törekvés – mind-mind ugyanabbe az irányba terelnek bennünket. A világot jelenleg uraló technokratikus rendszerrel szemben kétségbeejtően nehéz érvényesülnie annak a felfogásnak, mely szerint szükség van a termelőeszközök decentralizálására és az állandóan gyorsuló gazdasági növekedés leállítására”²².

De valóban elég ennyi? Valóban megállíthatja az ember azt az őrült körhintát, amelybe önmagát szíjazta bele? K. Lorenz szavai nem válnak-e maguk is az örökös visszatérés megjelenítőivé, amennyiben ő is újra akarja gyártani az emberen túli idea nélküli fejlődésideált, hátha ezúttal jobban működik majd, mint eddig?

Keresztényként hisszük: szükség van arra, hogy önmagunkon túli, létünkön kívüli reményforrásunk legyen. Biztosak vagyunk abban, hogy a jövő előttünk áll, létünk, történelmünk nem önnön farkába harapó kígyó. XVI. Benedek pápa írja *Spe salvi* kezdetű enciklikájában:

„...aki nem ismeri Istent, lehet, hogy sokféle reménye van, de végső soron remény nélkül, a nagy, az egész életet hordozó remény nélkül él (vö. *Ef* 2,12). Az embernek igazi, nagy és minden törésen átvezető reménye csak Isten lehet – az az Isten, aki «mindvégig», a «beteljesedésig» (vö. *Jn* 13,1; 19,30) szeretett és szeret. Akit megérint a szeretet, az kezdi sejteni, mit jelent igazában: «élet». Kezdi sejteni, mit jelent a remény szava, mellyel a keresztes szertartásában találkozunk: a hittől az «örök életet» várom – az igazi életet, mely teljes és biztonságos, és a maga teljességében egyszerűen élet. Jézus, aki azt mondta magáról, hogy azért jött, hogy nekünk életünk legyen és teljes, túlradó életünk legyen (vö. *Jn* 10,10), azt is tudtunkra adta, mit jelent az «élet»: «Az örök élet pedig az, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust» (*Jn* 17,3)”²³.

Ha valóban felfogjuk mi, keresztények, milyen hatalmas, megrendítő és csodálatos dolog egy olyan jövő reményében léteznünk, amely szeretetből,

²² LORENZ, K., *Ember voltunk hanyatlása*, 166.

²³ XVI. BENEDEK, *Spe salvi*, nr. 27.

igazságosságból és békéből épül, s amely az élet totalitását, teljességét aján-
dékozza nekünk, akkor azt is megérthetjük, hogy milyen tragikus enélkül
a remény nélkül szembenézni a földi élet valóságával. „Legyetek mindig
készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja
reményeteknek” (1Pt 3,15). Péter buzdítása keresztény tanúságtételünk
központi eleme. Nem élhetünk úgy, mint a remény nélküliek. Nem gondol-
kodhatunk úgy, mint a jövőtlenek. Nem adhatjuk át létezésünket a körülöt-
tünk lévő világ mintáinak, sodrásának. Reményünk szilárd alapján kell
lábat vetnünk, s hirdetnünk kell: van élet teljességben, van kitörés a körfor-
gásból, van történelem, amely célba jut, vár a jövő ránk! Igen, ma fonto-
sabb, mint valaha, hogy „átlépjük a remény küszöbét”²⁴!

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA 1979-ben született. Az esztergomi Érseki Hittudományi Fő-
iskola fundamentális teológia tanára.

²⁴ Vö. II. JÁNOS PÁL, *Átlépni a remény küszöbén*, J LX, Kaposvár 1994.

PUSKÁS ATTILA

A szabadság teológiai értelmezése

Út a megszabadított szabadság ethosza felé

A szabadság veszélyeztetett emberi képesség, olyas valami, amit akár el is lehet veszíteni. E rövid tanulmány azt szeretné vázolni, hogy a katolikus teológia megközelítésében mit is jelent ez a veszélyeztetettség, mi jellemzi azt a szabadságot, amely veszélyben forog, és miként lehet a szabadságvesztést elkerülni. A bibliai kinyilatkoztatás a legmagátólértetődőbben előfeltételezi az emberi szabadság létét. Úgy tekint rá, mint a teremtésben az ember istenképiségevel együtt adott ajándékra, mely az üdvtörténetben az Isten és ember drámai párbeszédének a lehetőségi föltétele, s melynek eredeti értelme Jézus Krisztusban nyilvánult ki és ő állította azt helyre. Az emberi szabadság a teremtés rendjében alapozódik meg, a történelem során próbára tétetik és a bűnnel fogságba jut, s ebből a szolgai állapotból Jézus Krisztus megváltói élete, halála és feltámadása szabadítja fel. Az alábbiakban e három szempont szerint igyekszünk bemutatni az emberi szabadság leglényegesebb mozzanatait, melyeket a teológiai értelmezés a szentírási szövegek alapján feltárhat.

1. A TEREMTÉSBEN MEGALAPOZOTT EMBERI SZABADSÁG

Az első teremtésselbeszélés szerint Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert, a férfit és a nőt (Ter 1,26). Az embert a többi teremtménytől megkülönböztető és kitüntetett létezővé tevő istenképiségének lényegi mozzanata, hogy a teremtő Isten megbízása alapján bizonyos uralmat képes és kell is gyakorolnia a világban. Az ember nincs alávetve semmilyen teremtetett létezőnek, egyedüli ura a teremtő Isten. Olyan uralmat kell gyakorolnia, mely magában foglalja az ajándékba kapott életterének „őrzését és művelését” is (Ter 2,15), melyért felelősséggel tartozik a Teremtőnek. Az embernek ez a kitüntetett rendeltetése a teremtő Istentől kapott szellemi természete alapján valósulhat meg. Azért tud uralmat gyakorolni és felelős-

séget viselni, mert értelme és szabad akarata van. Isten olyan lénynek teremti az embert, aki viszonyulni tud önmagához, előzetes adottságaihoz, távolságot tud venni környezetétől, sőt bizonyos értelemben önmagától is. Az ember **szellemi szubjektum**, aki sosem tárgyasítható egészen, része a természeti világnak, de kikerülhetetlenül szemben is áll vele. E teremtetett szellemi szubjektum-létében gyökerezik szabadsága.

E szabadság valódi **önmeghatározó képesség**. Az isteni megbízásként kapott uralom gyakorlása nemcsak más teremtményekhez való kapcsolatára, hanem az önmagához való viszonyulásra is igaz. Az ember ura önnön tetteinek és önmagának is. Ahogy a világban betöltött uralomgyakorlásnak, úgy az önmaga felettinek is sáfári-gondnoki természetűnek kell lennie, számadással tartozik érte a Teremtőnek. Ez a fajta önuralom-képesség természetesen magában foglalja az önnevelésnek, az ösztönös késztetéseknek a személyiség egészébe való integrálásának a feladatát is. Másfelől, az ember szabadsága mint önmeghatározó képesség azt jelenti, hogy nemcsak különböző lehetőségek között választ, hanem végső soron és elsődlegesen saját magáról dönt. Szabadsága nemcsak abban áll, hogy választhat: cselekszik-e vagy sem, s ha cselekszik, akkor mi lesz annak a tartalma (*libertas exercitii* és *libertas specificationis*), hanem elsősorban abban, hogy a szó valódi értelmében önmagát határozza meg. Létlehetségeinek megragadása vagy elmulasztása saját egzisztenciáját érinti, valóban önmagáról dönt, választásaival önmagát alakítja, teszi ilyenné vagy olyanná. Aki az önmeghatározás szabadságának ránehezedő terhe elől belemenekül a közízlésbe, közfelfogásba, közgondolkodásba, az éppen létezésének legkitűntetettebb mozzanatát nem váltja valóra, nem él a teremtő Isten ajándékával.

Az emberi szabadság mint az ön-meghatározás képessége, magában rejt a **véglegességre törekvést**. Ha az önmagunk feletti döntés valóban önmagunk meghatározását célozza, akkor a szabadság mélyebb értelme szerint nem abban áll, hogy az ember mindig rendelkezik új alternatívákkal, hogy újra és újra megváltoztathatja a döntéseit egy soha le nem záródó folyamatban – mely ekképpen elérhetetlenné tenné a teljes önmeghatározást –, hanem abban, hogy az ember végérvényesen meghatározza önmagát valamilyen értelmes tartalomra tekintettel. A szabadság mint valódi önmeghatározás lényegéhez tartozik az a tendencia, hogy minél inkább meghatározza önmagát az ember, annál inkább elveszíti a másként cselekvés akarását. E veszteség nem kényszer következménye, hanem saját szabadságának, mint az önmeghatározás gyakorlásának az eredménye. Az önmeghatározás véglegességre törekvése alól az sem tudja kivonni magát, aki állandóan menekül a végérvényes elköteleződés és döntés elől, aki állandóan fenn akarja tartani

magának minden döntésével kapcsolatban a másként cselekvés lehetőségét. Aki ugyanis a végérvényes önmeghatározás ellen dönt s ez a döntése határozza meg minden cselekvését, az is végérvényesnek szánt döntést hoz. A döntéstől való tartózkodás is már döntés, a végérvényes önmeghatározástól való tartózkodás is már véglegességre irányuló önmeghatározás. A végérvényes önmeghatározásra irányuló feltétlen szabadságnak egy önmagában igazolt, további igazolásra nem szoruló, bármely körülmények között feltétlenül érvényes tartalom tud csak megfelelni. Erre való tekintettel tudja végérvényesen meghatározni magát az emberi szabadság. Posztulátum alakjában megfogalmazva: ahhoz, hogy a végérvényes önmeghatározásra törekvő emberi szabadság teljes értelme megvalósulhasson, léteznie kell olyan feltétlenül értelmes tartalomnak, melyre igent mondvá végérvényes módon meghatározódhat a szabadság.

A Papi teremteselbeszélés szerint az emberi szabadság, mint a szubjektum szellemi természetében gyökerező és véglegességre törekvő önmeghatározó képesség alapvetően **dialogikus-responzorikus** természetű. Szavával Isten nemcsak megalkotja az embert, ahogy a többi teremtményt, hanem szól is hozzá, megszólítja és felszólítja, megáldja és megbízást ad neki. Ezzel veszi kezdetét az emberi történelem, az üdvösség története, mely mindvégig az embert szólító, felhívó, kérdőre vonó Isten és a neki válaszoló, vagy kérdéseket feltevő ember párbeszédének a története. A teremtő Isten olyan Isten, akinek van szava az emberhez, aki megszólít és megszólíthatóvá teszi magát; az ember pedig az isteni szó meghallására és a válaszadásra képes teremtmény. Isten és ember párbeszédében szabad személyek viszonyulnak egymáshoz. A teremtő Isten eredendő, levezethetetlen szabadságában és szeretetében megalkotja és az önmagával való közösségre meghívja az embert, akit úgy teremt meg, hogy az képes felfogni e megszólítást, és ajándékba kapott önmeghatározó szabadsága révén tud válaszolni Isten közeledésére. A szellemi természettel rendelkező emberi szubjektum e dialógusba állítottság révén mondható teológiai értelemben páratlan személynek, aki feltétlen méltóság hordozója, s így szabadsága is ebben a dialogikus kapcsolatban éri el végső mélységét és valódi súlyát. Nem tekinthetjük véletlennek azt a történelmi tényt, hogy a személy, a személyi méltóság és szabadság éppen a bibliai kinyilatkoztatás talaján felnőtt európai kultúrkörben vált középponti és történelemformáló eszmévé. A szabadság beágyazódása az Isten és ember személyes, dialogikus kapcsolatába azt is jelenti, hogy a szabadság – noha valódi önmagában állást és önmeghatározást foglal magában – mégsem önmagáért van, hanem azért, hogy maga a szeretetkapcsolat lehetővé váljék: az ember azért szabad, hogy Isten szeretetére szabadon válaszolhasson. A sza-

badságnak, mint a különböző lehetőségek közötti választásnak a lehetőségi feltétele Aquinói Szent Tamás szerint az, hogy akaratunk a teremtésből eredendően a jó teljességére, magára Istenre irányul természetes és előzetes vágyakozással. Az a tény, hogy semmiféle teremtettség nem képes mindenestül meghatározni akaratunkat, azaz nem determinálja eleve választásunk irányát, annak köszönhető Tamás szerint, hogy egyedül a legfőbb Jó, Isten tudja betölteni mindenestül az akaratnak a jó birtoklására irányuló törekvést. A rossz választása, a bűn mint a szeretetkapcsolat széttörése, a szabadság deficiens módusza, pontosabban visszaélés az önmeghatározás képességével, mely önellentmondásba juttatja az embert önmagával. A bűnös egyfelől, a szabad önmeghatározással élve nem tudatos síkon igeneli szabadságának legvégső alapjaként Istent, ugyanakkor bűnös tetteivel nemet is mond rá. A katolikus értelmezés szerint az ember istenképisége a bűn ellenére is megmarad, bár torzul, azaz a bűnnel nem szűnik meg az ember Isten színe előtt álló (*coram Deo*), neki felelősséggel tartozó alaprelációja, mely személylétéből következik. A bűnös ember is válaszol Teremtőjének, még ha válasza elutasító is. A válaszadás képessége, mint önmeghatározás minden történelmi állapotban megmarad. A szabadsággal megajándékozott ember mindig Isten színe előtt áll, hozzá viszonyul, elsődlegesen neki ad választ akkor, amikor döntést hoz és cselekszik, függetlenül attól, hogy van-e egyáltalán kifejezett ismerete Istenről, vagy, hogy tettének ki a közvetlen érintettje.

A Papi és a Jahvista teremtésselbeszélés szerint Isten a többi teremtmény kapcsolatrendszerének közegébe helyezi a saját képére alkotott embert. Az ember Istentől ajándékozott szabadsága mint feltétlen önmeghatározó képesség és önmagához viszonyulni tudás mindig előzetes feltételek által behatárolt térben tud csak megvalósulni. Az emberi szabadság soha nem légtérben mozog, hanem a biológiai, örökletes, társadalmi, történelmi, kulturális feltételek szövetében, ezekhez viszonyulva. Ezek az adottságok a szabadság konkrét ténylegesülésének előzetes feltételei, működésének tárgyai és ugyanakkor határai, s mint ilyenek leleplezik az emberi **szabadság végességét, teremtettségét** mivoltát. Az önmeghatározás képességének megvalósulása szempontjából döntő jelentősége van a személyközi kapcsolatnak. Az Isten képére teremtettség ember férfi és nő, a nő a férfi hozzá illő segítőtársa. Az Én öntudatának, önazonosságának s ezekkel együtt szabadságának konstituálódása nem akármilyen létezőkhöz, lehetőségekhez és konkrét tartalmakhoz való viszonyulásban történik, hanem csak egy másik Énnel, az Én számára egy Te-vel való kapcsolatban. A személy öntudatra ébredésének, önmagához való viszonyulásának s így önmeghatározó szabadságának is közvetítője a másik személlyel való kapcsolat. A másik személy megszólító,

elfogadó, szabad felé fordulása feltétele és konstitutív mozzanata az Én saját identitása és szabadsága létrejöttének. A másik ember alapvetően és elsődlegesen tehát nem az Én szabadságát fenyegető, azt korlátozó vetélytárs, hanem a saját szabadságának kialakulását, elsajátítását lehetővé tevő Te. Az Énnek a Te bábáskodásával megszületett szabadsága kötelezi az Ént, hogy mások számára szintén Te-vé váljon, vagyis a másikhoz megszólítóan, elfogadón és szabadon odaforduló személylé, aki kezekszik a másik szabadságának kifejlődéséért. Így a személyek közötti kapcsolat eleve erkölcsi felhívást tartalmaz, a szabadság pedig kezdettől dialogikus természetű, mely beágyazódik a teremtető Istennel való még alapvetőbb dialogikus-responzorikus relációba. A keresztény teológia szerint az Isten és ember viszonyának, valamint az emberi személyek között megvalósuló dialogikus szabadságnak végső forrása és mintája a Szentháromság misztériuma, az Atya, a Fiú és a Szentlélek között öröktől létező dialogikus szeretetkapcsolat, melyben az isteni személyek fenntartás nélküli, szabad igent mondanak egymásra, ajánlékká és megajándékozhatóvá teszik magukat egymás számára.

2. A PRÓBÁRA TETT ÉS FOGSÁGBA JUTOTT SZABADSÁG

– BELSŐ SZABADSÁGVESZTÉS

A teremtetés rendjében megalapozott emberi szabadság történelmi állapota „kritikus” abban az értelemben, hogy szüntelen próbára van téve. Az a sajátos léthelyzet teszi próbára az embert, ami *létének kettősségéből* és a belőle fakadó feszültségből ered. Teremtett és testhez kötött szellemi lényként ugyanis az ember egyszerre tapasztalja magát létének minden síkján radikálisan *véges* és ugyanakkor a *végtelenre nyitott* létezőnek. Véges, amennyiben megismerése mindig aktuálisan lehatárolt horizonton megy végbe, történetileg függő és sohasem kimerítő; akarata konkrét, ugyancsak véges létezőkre irányul; szeretete és szeretetben való elfogadottsága mindig a bűntől veszélyeztetett; testi létében a természet részeként ki van téve külső erőknek, melyek szenvedést és halált hoznak számára. Ugyanakkor az ember a végtelenre és a feltétlenre utalt lény. Megismerésében, akarásában, szeretetében és szabadságával mindig túllendül minden elérten, vágyik a teljességre, és megsejti a feltétlent. Tud a természet vak erőinek kiszolgáltatott létéről, képes szabadon viszonyulni ehhez az adottsághoz, így tudatával és szabadságával máris valamiképpen meghaladja azt, ami korlátozza. Tud határaitól, tehát nem mindenestül lehatárolt. Létezésének kettőssége feszültséget hoz létre benne, próbára teszi. Ebben a *próbára tett* helyzetben születik

meg életének értelmére adott válasza, az az *alapvető döntés*, mely forrása és hordozója lesz konkrét döntéseinek és cselekvésének.

Az ember végességének és végtelenre nyitottságának, feltételekhez kötött és mégis bizonyos szempontból feltétlen létének két pólusa közötti feszültség különös élességgel jelentkezik a szabadság síkján. Az ember, egyfelől valódi és másra vissza nem vezethető, és ebben az értelemben feltétlen önmeghatározó képességgel rendelkezik, önmaga ura, döntéseivel önmagát alakítja. Másfelől azonban szabad önmeghatározása behatárolt. Nem rendelkezhet léte kezdetéről és végéről (legfeljebb ez utóbbi időpontjáról), nem dönthet arról, hogy kíván-e létbe jönni és e létből távozni, sem arról, hogy tudatos, önmagát meghatározni tudó lényként kíván-e létezni. ***Létezésre, meghalásra és szabadságra ítéltetett.*** Ráadásul e három koordinátatengely által kijelölt téren belül is szabadságának további behatárolását jelentik előzetes meghatározottságai, valamint az a kikerülhetetlen tény, hogy döntéseivel mintegy leszűkíteni kényszerül önnön mozgásterét: valaminek a választása mindig valami másnak a nem választását jelenti. Bizonyos létlehetőségek megragadása, más létlehetőségekről való lemondást követel. Végességének és végtelenre irányultságának kettőssége talán éppen ebben lepleződik le leginkább: ***az egészet akarja megragadni, de mindig csak a rész jut neki.*** S ha feltétlen igent mond a „része”, akkor is beleütközik döntése, elköteleződése határaiba. Amikor egy ember feltétlenül megnyílik egy másik ember felé az elismerés tetteiben, mindig többet akar adni, mint amennyit megvalósított, vagy valaha is megvalósítani képes. Mivel a másik létét feltétlenül akarja (jó, hogy vagy – neked létezned kell), ám ezt csak korlátozott lehetőségek között, véges módon tudja kifejezni-megvalósítani, olyan (abszolút) jövőt kíván a szeretett másiknak, melyet ő maga nem képes létrehozni. A másikat feltétlenül elismerő minden szeretetaktus kimondatlanul olyan ígéretet tesz a szeretett személynek, melyet ő maga nem tud beváltani.

E határhoz, az emberi szabadság megvalósulásának zsákutcájához érve mit tehet az, aki szeret, vagyis aki feltétlenül igenli, elismeri a másik létét? Vajon félelem fogja el, hogy nem tud eléggé szeretni? Szorongani kezd amiatt, hogy nem talál elég erős szeretetet? Túlzó követelményekkel lép fel a másikkal szemben? Talán rezignáltan vagy „józanul” legyint a szeretetnek a másik létezését feltétlenül akaró, állító, óhajtó dinamikájára, és eleve csak „feltételelesen” hajlandó szeretni? De vajon még szeretetnek nevezhető-e az az aktus, melyből hiányzik a másik létezésének feltétlen akarása, óhajtása, reménye? S vajon nem abszurdítás-e az az emberi szabadság, mely csak a másik emberre mondott feltétlen igenben tud beteljesedni, ám e feltétlen igen

megvalósítására képtelen? Mit kezdjen az ember önnön véges és ugyanakkor a feltétlenre irányuló létével?

A hozzá intézett effajta kérdésekre mindenki így vagy úgy, de valamiképpen gyakorlati feleletet ad. Az ember a próbát kiállja vagy elbukja. Valányszor úgy válaszol, hogy megcsonkítja önnön emberségét, mert vagy végességét zárójelbe téve önmagát kezdi isteníteni (önmaga divinizálása, titanizmusok, totalitarista rendszerek), vagy végtelenre utaltságáról tudomást nem véve saját végességébe menekül (újpozitivistá gondolkodás, posztmodern végesség-filozófiák), gőgös magatartásból fakadó döntést hoz. Hasonló a helyzet akkor is, ha véges, ám ugyanakkor végtelenre utalt létezését abszurdnak tekinti (Sartre, nihilizmus), és kétségbe esik rajta. Ezek mögött az életstratégiák mögött mindannyiszor az a végső soron gőgös meggyőződés rejtőzik, hogy ha az emberi élet két pólusa közötti feszültséget maga az ember nem képes feloldani, akkor senki nem képes rá. Ki kell tehát iktatnia valamelyik pólust, vagy abszurdnak kell nyilvánítania a feszültséget. Ha az ember gőgjében így foglal állást, akkor nem állja ki a teremtetett létével adott próbát, bűnt követ el és elbukik. A Szentírásban a két teremtetéssel kapcsolatos követő bűnbeesés történet az emberi történelem kezdetén bekövetkezett bukásról beszél, arról a bűnről, mely paradigmája minden egyéb bűnnek és elindítója a bűn hatalmának, mely az emberben és kapcsolatrendszerében érvényesül. A bibliai tanúságtétel szerint a bűn révén maga az emberi szabadság – Ágoston kifejezésével élve – fogságba, szolgaságba kerül. Az ember a helytelen önszeretet és a kevélység bűvköréből, melyben élve önmagát tekinti abszolút mércének, önerejéből szabadulni képtelen. Ebben az állapotban az ember önmeghatározó szabadságát abszolút autonómiává igyekszik erőltetni, tagadja szabadságának önmagán túli eredetét és beteljesedését, illetve nem ismeri el mások szabadságát, s így az önbirtoklás, az ön- és világ-meghatározás abszolút hatalmát igényli magának. A jóra irányuló akarata megsebződik, erőtlenné válik arra, hogy szeresse Istent és embertársait, és véglegesen elkötelezze magát mellettük. Az emberi szabadság az önmeghatározás mozzanatára zsugorodik, a dialogikus szeretet-szabadság monologikus hatalom-szabadsággá változik. Ennek az önmagába visszafordult, fogságba jutott szabadságnak **Szabadítóra** van szüksége. Egyedül a szeretet szabadságának feltétlen hatalma tudja megszabadítani, felszabadítani eredeti rendeltetésére.

3. A MEGSZABADÍTOTT SZABADSÁG – AZ ELVESZTETT SZABADSÁG VISSZANYERÉSE

A bibliai tanúságtétel szerint az eltorzult bűnös szabadságot, mely az abszolút autonómiára törekvés vagy a végességbe menekülés csapdájába jutott, csak az emberré lett Fiú, Jézus Krisztus tudja megszabadítani és meggyógyítani. A Római levél 5,12–21 szakaszának ágostoni értelmezése szerint, Ádám az önrontó és halálba vezető gőgben élő ember típusa, míg Krisztus az életre vezető alázat megtestesítője. Isten a megtestesülés és a keresztségben szembeállította a gőgös embert saját szolgaságba jutott helyzetével, amikor a véges emberi természetet magára véve és a keresztségben kinyilvánította Isten alázatos szeretetét, hogy az ember torz önszeretét Isten és a másik ember iránti szeretetté változtassa. Az önmagába visszafordult ember fogságba jutott szabadságának bűvkörét csak az Isten alázatával való találkozás tudja feltörni. Jézus Krisztusban tökéletesen megvalósult az emberi szabadság eredeti rendeltetése és kinyilvánult Isten szabadító alázata. A szívbe kiárasztott Szentlélek tesz fogékonná e szabadítás befogadására, részeltet Jézus fiúi szabadságában, az Isten gyermekeinek szabadságában. Az értünk emberré lett, meghalt és feltámadt Krisztus evangéliumának hitbeli elfogadása szabaddá teszi a jóra és a szeretet élésére a fogságba jutott szabadságot. Ennek a helyreállított és megújított szabadságnak a lényegi mozzanatait, s a belőle fakadó (keresztény) ethoszt a következőképpen jellemezhetjük.

1. A szabadság a teremtő Isten ajándéka, mely hálás elfogadást kíván. A szabadság mint ajándék egyszerre jelenti azt, hogy valóban saját rendelkezésünkre bocsátott feltétlen önmeghatározó képességünk van, és azt, hogy ennek mégsem mi vagyunk a forrásai, hanem a teremtő Isten. Nem mi teremtik a szabadságunkat, ahogy a létünket sem. Az ajándékként értelmezett szabadsághoz illő ethosz a hálás elfogadás. A szabadság gyakorlásával járó minden teher, gyötrődés és küzdelem ellenére a szabadsággal kapcsolatos keresztény magatartás alaphangoltsága a köszönet. Ez teszi lehetővé az abszolút autonómia, a végességbe menekülés és az abszurditás tételezésének, a gőg különböző formáinak az elkerülését, a végesség és a végtelenre utaltság kettősségéből fakadó egzisztenciális próbatétel kiállítását.

2. A teremtő Istentől ajándékba kapott és a Krisztus által helyreállított szabadság belső függetlenségre vezet. Ha a szabadság Isten nagy ajándéka, akkor az ember nem tékozolhatja el azzal, hogy megfutamodik a személyes

döntések elől. Nem menekülhet a közízlés, a közgondolkodás, a közvélemény anonim világába. A szabadságának értékére ráeszmélt ember észreveszi, ha manipulálni akarják, s nem engedi, hogy kívülről vezérelt lénnyé váljon, hogy mások „elcélazzák céljait, eléljék életét”. Belülről és felülről a Szentlélek vezérli a páli értelemben: „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai” (Róm 8,13). A magát szabadsággal megajándékozottnak tudó ember belső függetlensége kiterjed a teremtetett javakra is. Tud bővelkedni és tud nélkülözni, azaz bátran él a teremtésben kapott javakkal, de tud le is mondani róluk. Szabad a használatukra és a használatuktól való tartózkodásra is, választásának végső mércéje az, hogy az önmagukban értékes teremtetett javak mennyiben segítik elő az üdvösség elérését. Ez az üdvösség már a földön kezdetét veszi, az Istennel és az embertársakkal való szeretetközösségben áll és növekszik, beteljesedése e közösség akadály nélküli és elveszítethetetlen birtoklása az örök életben.

3. Az Istentől ajándékba kapott szabadsággal élő ember relativizálja az ideológiák, a politikai és gazdasági hatalmak nyílt vagy rejtett uralmát. Ha Isten a lét és a szabadság forrása, akkor az emberi létezés szabad alakításának is az Isten igazsága a végső mércéje. E mérce nélkül, mely a teremtés rendjében, a szívbe írt feltétlen erkölcsi törvényben és a történelemben adott isteni kinyilatkoztatásban táruul fel az emberi értelem előtt, a szabadság vakká, romboló erővé és az evilági hatalmak zsákmányává válik. Az önmagát az Isten igazságához mérő emberi szabadság kritikusan viszonyul az önmagukat abszolút mércének felállító eszmékhez és társadalmi rendszerekhez.

4. Isten igazságához, mint végső mércéhez való szabad igazodás motívuma nem egyszerűen Istennek, mint törvényhozónak a tekintélye, s nem is pusztán a várható jutalom vagy büntetés, hanem Isten szabadító tetteinek, valamint a teremtésben és az üdvösségtörténetben közölt ajándékainak a tapasztalata. A megszabadított szabadság etikája alapvetően responzorikus, elköteleződő válasz Istennek az ember melletti szabad elköteleződésére. Ezt a teljes, válaszadó elköteleződést fogalmazza meg az Isten- és emberszeretet kettős parancsa, konkretizálja a Tízparancsolat, és éli elénk tiszta formájában Jézus Krisztus.

5. A szabadság nem önmagában hordozza végső értelmét, rendeltetése, hogy lehetővé tegye a szeretetben való felelős elköteleződést. Az Egyházban a különböző életállapotok: házasság, papság, szerzetesség a szabadság és életre szóló elköteleződés ezen elválaszthatatlan összefüggésére épülnek. Jézus ta-

nításának és életének evangéliuma arról szól, hogy a szeretet visszavonást nem ismerő, végérvényes döntésével vállalt töredékes „rész” az egészet rejti magában. Az óhajtott teljesség, az élet egészének értelme nem a töredékes részek halmozásával, hanem az egész szívvel választott töredékes részhez való hűséggel érhető el. Nem akkor vagyunk igazán szabadok, ha megkísérünk egyszerre több életet élni, hanem ha felismertük „részünket”, küldetésünket s ebbe a töredékbe egészen beleadjuk magunkat. Az egész a részben, a teljesség a töredékben lehet a miénk.

6. A Krisztus által helyreállított és a Szentlélekben ajándékozott szabadság felszabadít a feltétlen szeretetre. Szeretetének szabadságával egyedül Isten oldhatja fel az emberi szabadság apóriáját, mely abból fakad, hogy noha feltétlen igent akar mondani a másik ember létére, mégsem tud a másiknak maradandó és beteljesült létet adni. Aki hiszi, hogy a Krisztusban – az ő megtestesülésében és feltámadásában – az emberre kimondott és megvalósult feltétlen isteni igen meg tudja valósítani azt, amit az emberi szeretet csak ígér, de beváltani nem tud – „azt akarom, hogy feltétlenül legyél, hogy a bűn és a halál ne törjön össze” –, az megszabadul szabadságának aporetikus természetéből adódó félelmeitől, védekező, kompenzáló és menekülő mechanizmusaitól, képessé válik a feltétlen szeretetre, melyben szabadsága beteljesedhet.

7. A bűn szolgaságából megszabadító Jézus az öngazolás kényszere alól felszabadít a kiengesztelődés szabadságára. A saját bűnkörében, a bűn szolgaságában élő ember képtelen a bűnbánatra, a bocsánatkérésre, a megtisztulásra. Állandóan öngazolásokat keres a tetteire, kimagyarázza döntéseit, másokat tesz felelőssé értük. Ha mégis lelepleződik, legfeljebb hibának vagy pechnek tekinti vétkét. Az isteni igazság mércéjével és a megbocsátó szeretet feltétlen hatalmával való találkozás elvezeti a bűnöst a megtéréshez, ahhoz, hogy beismerje bűnét és bocsánatot kérjen. Jézus tanítása, élete és kereszthalála mindvégig elmenő tanúságtétel Isten igazságáról és irgalmáról. Vele találkozáskor a fogságba jutott szabadság megszabadul, az ember leteszi öngazolásait, kiengesztelődik Istennel, a másikkal és önmagával.

Az emberi szabadság veszélyeztetett. El lehet veszíteni, meg lehet csonkítani teljes értelmét, eredeti rendeltetését. Az egyéni szabadságjogok és a politikai szabadság (lelkiismereti, vallás, véleménynyilvánítási, sajtó szabadság...) az önmeghatározás szabadságaként lényegi és oltalomra szoruló része az ember

Istentől kapott szabadságának, ám nem fedi le az emberi szabadság teljes jelenségét. Ha nem annak az ethosznak a szellemében gyakorolják, melyről a fentiekben szó volt, akkor kiüresedik, alapját és erejét veszti, sőt visszájára fordulhat. Ha az ember nincs tisztában szabadságának ajándékával és nem tud hálás lenni érte, ha a szabadság nem jelentene egyben belső függetlenséget és kritikát a külső hatalmakkal szemben, ha nem foglalná magában az igazság keresésének és a megtalált igazság követésének kötelezettségét, ha nem fakadna belőle életre szóló elköteleződés és a feltétlen szeretet tettei, ha nem lenne kész és képes a megtisztulásra és kiengesztelődésre, akkor csak fogságban sínylődő szabadság maradna. Szabadság, melyre nem kívülről kattintották rá a lakatot, hanem önmagát zárta önnön börtönébe. Olyan szabadság, mely embertelenné vált s nem lehet már az emberi együttélés teherbíró alapja sem. Utat találni és mutatni a megszabadított szabadság ethosza felé, közös felelősségünk. S különösen is felelőssége a keresztényeknek, akik ismerik a megújított szabadság forrásait. Azzal teszik a legtöbbet, ha maguk ezekből a forrásokból élnek, ha a megszabadított szabadság ethosza hatja át életüket, és készen állnak arra, hogy másokat is elvezessenek ezekhez a forrásokhoz.

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA 1965-ben született. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hit-tudományi Karának dogmatikaprofesszora.

BOLBERITZ PÁL

Téves Isten-fogalmak

A keresztény teizmus (vö. *theos*, gör.) szerint Isten személyes és transzcendens lény, aki a világ teremtője és fenntartója, s így nemcsak „külső”, hanem „belső” kapcsolatban is van a világgal. A teista Isten-fogalommal szemben áll a *deista* és a *panteista* Isten-fogalom. A teista Isten-fogalom pozitív tagadása pedig az *ateizmus* világnézetében kap megfogalmazást.

A DEIZMUS TANÍTÁSA

A deizmus képviselői hisznek ugyan Istenben, mint személyes létező valóságban, és feltételezik, hogy a világot a természeti törvényekkel együtt Isten teremtette¹, de tagadják Istennek a teremtésével való további együttműködését és a teremtés művébe való beavatkozását, főképpen pedig tagadnak minden természetfeletti kinyilatkoztatást. A deizmus tehát Istent és a világot élesen különválasztja egymástól.

Arisztotelész deizmusa

Arisztotelész Isten-fogalma deista beállítottságú. Mégis úgy véli, hogy a világ állandó függésben van Istentől, hiszen Isten a világ első és végső oka. Az isteni okság azonban úgy értendő, hogy oksági működésének hátterében a „*materia prima*” húzódik meg, mint valamiféle örök, potenciális hordozó²,

¹ Már a XIV. században Isten, mint „órás”-mester, aki a világ óráját készítette.

² Ezzel a teremtés ki van zárva.

vagyis inkább a cél-okság, mint a létesítő okság rendjében kell nála szemlélnünk Isten és a világ viszonyát, hiszen ő az, aki kiváltja a „materia prima” megvalósulásra irányuló törekvését, amennyiben a képességiség állapotából a szubsztanciális formák felvételére aktualizálja a világot. Isten tehát végső soron a *cél-okság* kapcsolatában áll a világgal. Arisztotelész istene önmagába-zárt, abszolút lény, akinek nincs tudomása a világról. Egész belső működése önmaga szemlésében és elgondolásában áll. Ez az önismeret, nem kétséges, hogy bizonyos személyes jelleget is ad az ő istenének. E személyesség azonban nem jelenti azt, hogy Isten és a világ között olyan személyes kapcsolat volna, mint amilyen a személyes szabad teremtés és személyes gondviselés mozzanata. Hasonlóképpen a világ is önmagában zárt Arisztotelész szerint. Jóllehet fellelhető benne valamiféle vágyakozás, melyet Isten vált ki belőle, de ez a vágyakozás nem jelenti azt, amit a platóni erosz jelent, vagyis az ember nem vágyakozik közvetlen az Istennel való egyesülésre, és az Isten szemléletére, hanem csupán emberi létének megvalósulására, és annak tökéletesítésére törekszik.

A felvilágosodás filozófiájának deizmusa

A felvilágosodás filozófiája tudatosan és kifejezetten a *deizmus* álláspontját képviselte az Isten-kérdésben. Miután *Herbert Cherbury* (1581–1648) és *John Locke* (1632–704) egy tisztán elvont és általános filozófiai Isten-fogalmat dolgozott ki, mely Istent csupán valamiféle általános lényeg gyanánt fogja föl, *Isaac Newton* (1643–1727) volt az, aki ezzel a kiüresített Isten-fogalommal szembeállította a maga teljesen zárt, s az általa kidolgozott mechanikai törvények szerint létező univerzum értelmezését. Isten és a világ különválasztása így módon lett megalapozva a felvilágosodás filozófiájában. Ezt a deista beállítottságot fejlesztette tovább a francia felvilágosodás részéről *Voltaire* (1694–1772) és *Rousseau* (1712–1778), míg Németországban *Reimarus* (1694–1763) és *Lessing* (1729–1781) voltak a deizmus képviselői.

E deista szemlélet összefüggésében a világ egy nagy gépezethez, mechanizmushoz hasonlítható, melynek eredete jóllehet Istenben van, de fennmaradásában mégis független Istentől. A gépszerű világ önmagától működik, belső matematikai szükségszerűséggel megvalósuló törvényeinek megfelelően, úgy annyira, hogy Istennek, miután a világot egyszer már megteremtette, a továbbiakban nem kell gondoskodnia róla. *Newton* deizmusa annyiban mérsékeltebb az előbbi álláspontonál, hogy ő a teremtésen kívül megenged még egy másik isteni működést is, nevezetesen azt, hogy Isten a világmin-

denség csillagainak törvényhozója és végső mozzgóatója, aki a kozmosz rendjét biztosítja. Newton erre az álláspont-ra úgy jutott, hogy felismerte: a világ-mindenség gépezetének működésében tökéletlenségek és hiányosságok is észlelhetők. Következésképp szükség van Isten létezésére, aki ezeket a tökéletlenségeket és hiányosságokat állandóan helyesbíti. E beállítottság tükrében Isten nem más, mint valamiféle „hézagpótló erő”, aki kiegyenlíti a világ-mechanizmus diszharmonikus eltéréseit. Ameddig azonban a világ képes a maga törvényei szerint önmagában is működni, Istennek nincs lehetősége arra, hogy beleavatkozzék a világ eseményeibe, hiszen egy gépezet mechanizmusába való beavatkozás mind a beavatkozó, mind a gép számára hátránnyal jár. Nem nehéz felismernünk a deista szemlélet mögött az újkori természettudós sajátos világképét, és ennek megfelelő Isten-képzetét.

A deizmus arra törekszik, hogy a világot mindenestül önmagából, a maga törvényeiből magyarázza meg. Ezért utasítják el a deisták Isten természetfölötti beavatkozásának lehetőségét a világba és az ember életébe, hiszen úgy vélik, hogy a csoda nem más, mint Isten „hézagpótló” működése a teremtés művének „kijavítására”. Hasonló elvek alapján utasítja el a deizmus Isten „különleges beavatkozásainak” tényeit is, melyek különösen az élet keletkezésére és a szellemi valóságnak a világban való megjelenésére vonatkoznak.

A PANTEIZMUS RENDSZEREI

A deista Isten-fogalommal szemben áll a panteista Isten-fogalom. Panteizmuson elsősorban nem a világnak Istennel való azonosságát kell értenünk, nem is Istennek a világgal való azonosságát (sajátos értelemben vett panteizmus), hanem azt, hogy a világ Istennel szemben nem birtokol semmiféle önállóságot, illetve Isten is függőségben van a világgal. Ám Istennek és a világnak egyértelmű *azonosítása*, ha nem is megfogalmazottan, de burkoltan, ateista szemléletet implikál.

A panteizmusnak kétféle formája ismeretes: az egyik a *statikus*, a másik a *dinamikus* panteizmus. A statikus panteizmus úgy fogja fel a világot, mint az isteni örök és változhatatlan szubsztancia létmódját és járulékát. A dinamikus panteizmus viszont úgy vélekedik, hogy Isten a világ folyamatos teremtésének útján és a fejlődés révén jut el a világban teljes megvalósulásához.

Történelmileg a *statikus panteizmus* legfőbb képviselőjének Baruch Spinoza tekinthető. Panteista rendszerének kifejlesztésében Spinoza a cartesianus szubsztancia-definícióból indul ki. Ezek szerint a szubsztancia olyan lény, mely úgy létezik, hogy létezéséhez semmiféle más lényre nincsen szüksége.

Szubsztancia az, ami önmagában van, és önmaga által fogható föl, vagyis aminek fogalmi megalkotásához nincs szükség valamely más fogalomra³.

A szubsztancia Spinoza szerint tehát a legnagyobb önmagát belátó fogalom, s mivel benne a gondolkodási és létrend egybeesik, egyben a legmagasabbrendű lét is, aki a létet önmagától birtokolja. Spinoza indokolásként a „causa sui” fogalmát használja.

Spinoza rendszerében a *szubsztancia azonos Istennel*, mivel egyedül Istennek jár ki az ő szubsztancia-fogalma. Ez az isteni szubsztancia örök, végtelen, változhatatlan és oszthatatlan. Minden belőle származik, méghozzá „ordine geometrico”, vagyis oly módon, ahogyan egy geometriai alakzat lényegéből annak tulajdonságai következnek⁴. Mivel ez a következtetés nem időben valósul meg, és úgy sem szabad értelmezni, mint valamiféle „kifelé” ható létesítő okságot, a dolgok éppúgy örökkévalók, mint az Isten. Nem is „Istennen kívül” vannak, hanem Istenben maradnak, és Isten is bennük marad, mint belső ok.

Az isteni szubsztanciának tehát a világban végtelenül sok attribútuma van. Ezek az attribútumok adják a szubsztancia lényegi tulajdonságait, és ténylegesen is azonosak vele. Spinoza úgy véli, hogy Isten végtelenül sok attribútuma közül csak kettőt ismerhetünk meg, éspedig a *gondolkodást* és a *kiterjedést*, a szellemit és a testit (anyagit). Ez az a két kifejezési forma, amelyben az isteni szubsztancia lényege megmutatkozik. Spinoza a testi kiterjedést nem annyira úgy fogja föl, mint három dimenzióban való létet, hanem valamiképpen a tér kiterjedő uralmát a dolgok fölött. Mivel az isteni szubsztancia végtelen, attribútumai is végtelenek.

Az isteni szubsztancia a konkrét világban konkrét módozatok formájában ténylegesül. A módozatok az egyedi dolgokat fejezik ki, s ezek nem mások, mint az isteni szubsztancia állapotai, illetve járulékei, s ebből⁵ szükségszerűen adódnak a végső következtetések. A konkrét egyedeknek nincs individuális szubsztanciájuk, s ezért nem jelentenek valamiféle pozitívumot az isteni szubsztanciával szemben, sőt inkább annak determinációi és korlátozott megnyilvánulásai, amint a geometriai alakzatok is a végtelen kiterjedés korlátolt megjelenési formái. A módozatok az attribútumoktól eltérően végesek, és csak ebben a tekintetben különböznek az isteni szubsztanciától.

Az isteni szubsztancia két attribútumának – a gondolkodásnak és a kiterjedésnek – megfelelően, kétféle módozat van: a szellemi és a testi-anyagi

³ Vö. *Ethica more geometrico demonstrata*, I. def 3.

⁴ Mint pl. ahogyan a háromszög lényegéből az ún. szög-tétel következik.

⁵ Mintegy geometriai „mennységből”.

dolgok. A szellemi dolgokban az isteni szubsztancia úgy nyilvánul meg, mint gondolkodó, a testben viszont úgy, mint ami a tér kiterjedése felett uralkodik. Mivel tehát mind a szellem, mind a test világa az egyetlen isteni szubsztancia különböző állapota⁶ a szellemi gondolkodási rend és a testi-anyagi létrend tökéletesen átfedik egymást. Így minden testi dolognak megfelel egy idea, és minden ideának megfelel egy test. S mivel Spinoza rendszerében az ideális rendnek prioritása van, mely meghatározó jelleggel bír, joggal felismerhetjük gondolataiban a racionalizmus jellegzetes vonásait.

Amint a szellemi dolgok, melyek közé elsősorban az emberi lélek tartozik, az isteni szubsztanciának csupán módozatai, úgy a lélek tevékenysége is⁷ magának az Istennek a tevékenysége. Spinoza úgy véli, hogy a megismerés és az akarás úgy különbözik egymástól, hogy az első képezi, az utóbbi viszont helyesli az ideákat. Mindkét tevékenységnek testi vagy szellemi dolgok lehetnek a tárgyai. Végül is azonban az isteni szubsztancia marad mind a megismerés alanya, mind a megismerés tárgya. A testi dolgok megismerésénél és akarásánál az isteni szubsztancia, mint a tér felett uralkodó kiterjedés önmagától hozza létre ideáit és helyesli is azokat. A szellemi dolgok megismerésénél és akarásánál az isteni szubsztancia sajátos értelemben a maga gondolkodásából képezi ideáit, legitimálva is azokat. Az emberben megnyilvánuló megismerés és akarás végül is nem más, mint az isteni szubsztancia önmegismerése és önigazolása, mégpedig a tér feletti uralma összefüggésében, ha a testi dolgokról van szó, illetve gondolkodása tekintetében, ha szellemi dolgokról van szó.

A statikus panteizmus a világot Istenből a „kiáradás” értelmében származtatja, s így megfosztja a világot önállóságától Istennel szemben. A *dinamikus panteizmus* viszont Istent egy folyvást létrejövő⁸ Istenként értelmezi, és Isten „levés”-ét a világ keletkezésével hozza kapcsolatba.

Jól példázza a dinamikus panteizmus tanítását Hegel (1770–1831) rendszere. Hegel szerint minden, ami van, az isteni „eszme”⁹ manifesztációja, mely önmagát elgondolva a dialektika törvényeinek megfelelően jut el kibontakozásához és a teljes megvalósuláshoz. A dialektikus fejlődés első fókán az isteni fogalom az „önmagánál-levés” (An-sich-sein) összefüggésében értelmezendő, ahol a tiszta lét – ami még teljesen meghatározatlan és tartalmatlan gondolkodási tevékenység – a lényeg –, amelyben a fogalom maga

⁶ A két lét-attribútumnak megfelelően.

⁷ Megismerés és akarás.

⁸ Vö. „levés”, Werden.

⁹ Fogalom, Szellem.

jelenik meg –, és az abszolút idea – amely minden szellemi tartalom teljességét és egységét adja – hármas stádiumán keresztül tapasztalja meg kifejlődését.

A dialektikus fejlődés második lépcsőfoka a fogalmat az „önmagán kívül létezéshez” (Ausser-sich-sein) vezeti. Ezen a fokon a szellem önmaga tagadásán keresztül természetté válik. Ez pedig nem más, mint az eszme elidegenülése önmagától, amennyiben a fogalom elveszíti szellemi jellegét, a sokféleségben differenciálódik, s így egysége is eltűnik.

A dialektikus fejlődési folyamat harmadik fokán a fogalom visszatér „önmaga létébe” (In-sich-sein) és szellemé lesz. Itt is először szubjektív szellemmé, melyben az isteni fogalom öntudatra ébred, majd objektív szellem lesz, mely a szubjektív szellem által szabadságban a jog, a moralitás és az erkölcsiség világát rajzolja ki a tökéletes államban, s végül abszolút szellemmé válik, melyben az „isteni” fogalom a művészet, a vallás és a filozófia dialektikus hármasságában, mint abszolútum ébred a tudatára.

A dialektikus fejlődés e harmadik lépcsőjén mutatkozik meg elsősorban Hegel panteizmusa, amennyiben nála is¹⁰ az ember minden művészi, vallási és filozófiai tevékenysége végül is nem más, mint az „isteni” fogalom funkciója, amelyen keresztül ez¹¹ a teljes megvalósulásra jut.

A panteizmussal kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy mind a statikus, mind a dinamikus panteizmus megszünteti az ember szabadságát, s így személyes felelősségét is. Ebben az összefüggésben az embernek nincs személyes felelőssége Istennel szemben, mivel a panteizmus rendszerében Isten és ember nem mint önálló személyes lények állnak viszonyban egymással. A panteizmus – bármely formájában – csupán valamely *személytelen* és „általános” isteni léthez, abszolútumhoz jut el. Ha valamire találóan vonatkozik, akkor leginkább a panteista Isten-fogalomra érvényes az¹², amit akárhányszor a keresztény ihletettségű filozófiai Isten-fogalomnak vetnek a szemére, hogy Istent csupán személytelen „causa sui” (önmaga oka) gyanánt értelmezi, mint valamiféle általános és legmagasabbrendű szubsztanciát. Jóllehet a panteizmus túlhangsúlyozza Isten és a világ egységét, s ezzel megkérdőjelezi Isten transzcendenciáját, épp Isten immanenciájának kiemelésével olyan igazságot hangsúlyoz, melynek alapján joggal mondhatjuk: a panteizmus a filozófiai gondolkodás olyan tévedése, melyben „sok igazság” van.

¹⁰ Akárcsak Spinozánál.

¹¹ S ebben a vonatkozásban különbözik Spinoza panteizmusa Hegel panteizmusától.

¹² Különösen a dinamikus panteizmusra.

Hegel dinamikus panteizmusa az abszolútum fogalmát tévesen értelmezi, azért, mert a dialektikus ellentmondás elvét kiterjeszti az abszolútumra. Az abszolút Lét szerinte a Lét és nem-Lét keveréke. Így Hegel a *levést*, vagyis a Lét és a Semmi egymásba alakulását abszolutizálja. Szerinte csak a „levés” van, s a Lét és a Semmi valójában ennek a levésnek a mozzanatai. A hiba csak ott van, hogy ezt az alapjában véve helyes, és a létezők világára mindenkor érvényes elvet Hegel az Abszolútumra is kiterjeszti. Nála az abszolút, magára reflektált lét tulajdonképpen a fejlődés eredménye. Így Hegel abszolútuma nem azonos önmagával, hanem csupán a dialektikus ellentmondás a jellemzője. Nem kétséges, hogy Hegel jó irányba halad, amikor az abszolútumot valami feltétlen, magára reflektált alanyi-tárgyi egységben keresi. Zseniálisan látja meg azt, hogy az abszolútum nem lehet tárgy, hanem csak önmagára reflektált „tárgy”, vagyis szellem. Ugyanakkor azonban helytelenül terjeszti ki a dialektikus ellentmondás érvényét az abszolútumra. A fejlődő abszolútum ugyanis problematikus: minden fejlődésben, azaz a képességiségből a ténylegességbe való átmenetben, valamiféle léttöbblet jelentkezik. Hegel azonban nem magyarázza meg ezt a léttöbbletet, s logikusan csak odáig jut el, hogy az abszolútum fejlődése során jelentkező léttöbblet az ontológiai értelemben vett semmiből származik. Ez viszont teljes képtelenség. Ha már választanunk lehet, akkor sokkal ésszerűbbnek tartjuk a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás tételét, miszerint Isten a semmiből teremtetten ugyan a világot, de a „semmi” itt a létezők hiányát jelenti, s nem az abszolút Lét teljességének fogyatékosságát.¹³

AZ ATEIZMUS TANÍTÁSA ÉS MEGJELENÉSI FORMÁI

Mind a deizmus, mind a panteizmus – előbb-utóbb – végül is *ateizmushoz* vezet. A deizmus azért, mert Istent olyan távoli messzeségbe szorítja, hogy végül sem a világ, sem az emberek számára semmi jelentősége sem lesz, s ugyanakkor Isten fogalmát is a felismerhetetlenségig kiüresíti. A panteizmus azért, mert ebben a szemléletben Isten és a világ többé már nem különböznek úgy, mint önálló szubsztanciák, s így aligha lehet különbséget tenni közöttük. Istennek a világgal való teljes azonosítása¹⁴ pedig nem más, mint az

¹³ A teremtés azt jelenti, hogy az abszolút Lét teljességéből részesülnek a véges létezők.

¹⁴ Illetve a világ „istenítése”, avagy a világ valamely véges létezőjének isteni attribútumokkal való felruházása, és abszolút érték gyanánt való kezelése; vö. abszolút anyag, abszolút emberi értékek stb.

ateizmus. Jóllehet az „ateizmus” szó a szófejtő elemzés tükrében tagadást fejez ki¹⁵, gyakorlatilag az ateista beállítottság mégis valami „pozitívumot” állít Isten helyébe, csak ez nem a teista szemlélet Istene, hanem valamiféle evilági létező „végtelenségig” fokozott „istensége”

Az ateizmusnak több fajtája van. Így megkülönböztethetünk gyakorlati, posztulatórikus és doktriner ateizmust.

A gyakorlati ateizmus

A gyakorlati ateizmus lényege, hogy Istent a gyakorlati életben nem ismeri el, hanem olyan életmódot javall, mintha Isten nem létezne. Ez gyakorlatilag annyit jelent, hogy a teizmus (illetve a vallások) Istenének nincs szerepe sem a személyes erkölcsi életben, sem a társadalmi értékek megvalósításában, sem a tudományos ismeretszerzés területén. A gyakorlati ateizmus nem törekszik elsődlegesen arra, hogy világnézetileg is megindokolja ezt a magatartást. Jóllehet tehát kifejezetten nem tagadja Isten létét, de gyakorlatilag mégis ezt teszi.

A gyakorlati ateizmus főleg az agnosztikus, kételkedő, *közömbös* világnézetű emberek magatartásában tükröződik. Korunk embere leginkább ezzel a magatartásformával szimpatizál és különféle meggondolások és önigazolások rendszerével azt igyekszik bizonyítani, hogy az ember boldogságát akadályozza bármiféle világnézeti elkötelezettség, legyen az akár vallási, akár elméleti ateista beállítottságú. E napjainkban elterjedt gyakorlati ateista attitűdnek sokféle oka lehetséges. Egyik oka tán az, hogy a filozófusok és a teológusok jelentős része nem volt képes arra, hogy Isten létét úgy bizonyítsa, ami a mai tudományos gondolkodásnak és a gyakorlati élet igényeinek megfelel. Ezért kell törekedni arra, hogy Isten létét napjaink gondolkozó emberének szemlélete szerint bizonyítsuk, és ezzel utat készítsünk a kinyilatkoztatás Istenének hívő elfogadásához.

Nietzsche és Nicolai Hartmann posztulatórikus ateizmusa

Kant még Isten létét erkölcsi posztulátumként állította, mely szerint Isten léte az erkölcsiség követelménye bennünk. Ezzel szemben az ún. posztulatórikus ateizmus Isten „nem-létét” állítja következményként, mégpedig az

¹⁵ A teizmus tagadását.

ember javának érdekében. Istennek e szerint nem szabad léteznie, hogy az ember létezhesen. Az Isten-kérdésben így vélekedtek Nietzsche és Nicolai Hartmann.

Nietzsche (1844–1900) azt tanítja, hogy az ember célja, hogy „felsőbbrendű” ember legyen. A felsőbbrendű ember léte pedig nem egyeztethető össze Isten létével, mert Isten mindenhatósága az ember nagyságát és szabadságát korlátozná. „Korábban az emberek, ha a tenger végtelenségére néztek, Istenre gondoltak. Most azonban azt tanítom nektek – mondja Zarathustra –, hogy a felsőbbrendű emberre kell gondolnotok.” Nietzsche Isten halálát hirdeti, mert csak akkor, ha Istent megöltük, válhatunk felsőbbrendű emberré. Így szól ismét Zarathustra: „Nektek felsőbbrendű embereknek Isten volt a legnagyobb ellenlábasotok. Mióta azonban sírban fekszik, ti újra föltámadhattatok. Tibennetek vajúdik az ember jövője. Isten meghalt, éljen tehát a felsőbbrendű ember.” S ebből Nietzsche saját rendszerének logikájával levonja a végkövetkeztetést: „Ha Isten létezne, miképp is bírhatnám ki, hogy ne én legyek az!”

Hasonlóképpen vélekedik Nicolai Hartmann (1882–1950) is, midőn kijelenti: „Az etikának az a feladata, hogy olyan cselekvésre indítson, ami az istenfélők szemében Isten-káromlásnak tűnik. Az új etika Isten attribútumaival ruházza fel az embert. Ismét visszaadja az embernek azt a lényegét¹⁶, amit korábban vallásossága révén félreismert és elveszített. Az új etika arra tanít, hogy Istent leszállítsuk világfölötti trónusáról és az ember akaratába helyezzük. Így tehát az embert illeti meg Isten metafizikai öröksége.”¹⁷

A posztulatórikus ateizmus nem törekszik arra, hogy teoretikusan bizonyítsa álláspontját, hanem egyszerűen eleve bizonyítottnak tételezi posztulátumát.¹⁸ Ezért a posztulatórikus ateizmust sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet teoretikus úton – legalábbis részleteiben –, inkább arra kell törekedni, hogy kiindulási pontját és alaptéziseit vonjuk kétségbe.

A doktrinér ateizmus

Tudományos módszerrel könnyebben közelíthető meg az elméleti ateizmus rendszere, hiszen ez egy filozófiailag körülírható világnézet logikus következménye. Az elméleti ateizmus materialista világnézetre épül, s abból az

¹⁶ Feltéve, ha felhagy az Istenbe vetett hittel.

¹⁷ Vö. Nicolai Hartmann, *Ethik*, 118.

¹⁸ Úgy tesz, akárcsak Kant a maga posztulált Istenével.

alapállásból indul ki, hogy a létet az anyaggal azonosítja. Ezért az elméleti ateizmussal való párbeszéd, filozófiai síkon megközelíthető s alapjában véve a filozófiai lét-tanból kell kiindulnia.

A filozófiai gondolkodás történetében a materializmusnak többféle megnyilvánulása van. Így különböztetjük meg a „nyers” illetve vulgáris materializmus, a dialektikus materializmus és a monizmus rendszereit. Továbbá a materializmus sajátos képviselőiként említhetjük Schopenhauert, Sartre-t és Ernst Blochot.

1. A vulgáris materializmus, a dialektikus materializmus és a monizmus rendszerei

a) A vulgáris materializmus egyetlen valóságként a *testi anyagot* tételezi. Mivel a szellemi létet tagadja, semmiféle szellemi természetű világfeletti lényt nem fogadhat el, s így számára a szellemi lélek sem létezik.

Ezt a „nyers” materialisztikus szemléletet az újkorban elsősorban *Thomas Hobbes* (1588–1679) képviselte. Hobbes abból indult ki, hogy a megismerés egyetlen forrása az érzéki tapasztalás, melynek anyagi alapja van, s anyagi természetű észleléseinket gondolkodásunk csupán feldolgozza. Így csak anyagi természetű dolgokat ismerhetünk meg, s mivel felfogása szerint a megismerési rend és a létrend egybeesik, csak anyagi-testi dolgok létezhetnek.

A francia felvilágosodás filozófusai, *Julien Offray de Lamettrie* (1709–1751), *Claude Adrien Helvetius* (1715–1771) és *Dietrich von Holbach* (1723–1789), valamint Németországban az idealista rendszerek ellenhatásaként létrejött – és *Ludwig Feuerbach* (1804–1872), valamint *David Strauss* (1808–1874), *Jakob Moleschott* (1822–1893) és *Ludwig Büchner* (1824–1899) által képviselt materializmus – szintén a „nyers” materializmus felfogását képviselik.

Holbach úgy véli, hogy az egyetlen valóság, ami létezik, nem más, mint az anyag, melynek lényegi tulajdonsága a mozgás. Ugyanazok az erők, melyek az anyag meghatározói¹⁹, irányítják az emberi cselekvést is, mely az egoizmusban, szeretetben és gyűlöletben nyilvánul meg. *Holbach* szerint az Istenben való hit nemcsak, hogy alaptalan, hanem egyben káros is, mivel ez a beállítottság (t.i. az Istenbe vetett hit) nyugtalanítja az embert.

Hasonlóképpen *Feuerbach* is azt vallja, hogy az egyetlen valóságos lét az anyagi természet. Rendszerében a természet valamiféle végtelen és örök organizmus. A természet legmagasabb fejlődési fokán áll az ember, akiben

¹⁹ Vagyis a tehetetlenség, a vonzás és taszítás.

a természet öntudatra ébredt. A szellemi létformát, s ezzel a szellemi lélek és Isten létét tagadja. Feuerbach rendszerében az Isten-eszme nem más, mint az emberi fantázia szüleménye. Szerinte Isten az ember, saját korlátolt létének eszményi formába öltöztetett, abszolút *kivetítése*. Mivel az Isten-eszme az emberi lényeg szubjektív projekciója, Feuerbach úgy véli, hogy a teológiát – vagyis az Istenről szóló tanítást – az *antropológiának*, vagyis az ember-ről szóló tanításnak kell fölváltania.

b) A Marx, Engels és Lenin tanaiból kialakított *dialektikus materializmus* abban különbözik a vulgáris materializmustól, hogy ez a felfogás az anyagi-testi létforma mellett valamiféle szellemi létforma jogosultságát is elismeri, s így „kategorikus pluralizmust” vall. Jóllehet a dialektikus materializmus elfogadja a tudati tevékenység szellemi jellegét, mégis a létesítő okság és eszköz-okság értelmében visszavezeti azt az anyagra, következésképp a gondolkodás nem más, mint az anyag funkciója. Az *anyag* a tudatunktól függetlenül létező objektív valóság, és minden, ami létezik, ennek az ún. „filozófiai anyag”-nak megnyilvánulása. A fejlődést is az anyag fejlődéseként kell értelmezni, mégpedig a dialektika törvényeinek megfelelően, úgy, hogy az ellentétek egységét és harcát, a mennyiségi változásoknak minőségi változásba való átcsapását, és a tagadás tagadásának törvényszerűségeit kell szem előtt tartani. Ebben az értelemben az ún. szellemi minőségek megjelenése is visszavezethető az anyagi alapra.

Ez a materialista felfogás érvényesül a *történelmi materializmus* rendszerében is, melyben mind az Isten-eszme, mind a vallási jelenség úgy értelmezendő, mint az anyagi természetű társadalmi totalitás szellemi felépítménye. Mivel a társadalom mozgását anyagi-gazdasági törvényszerűségek irányítják és határozzák meg²⁰, a kapitalizmus legyőzésével a termelési viszonyok és termelési módok is megváltoznak, s ebből következően a korábbi anyagi alappal a tőle függő szellemi felépítmény (Isten, vallás) számára sem lesz hely. Így a fejlett szocialista társadalmi rendben Isten és a vallás helyét a társadalomnak szabadon és teljesen elkötelezett ember tölti majd be, s maga ez a társadalom (s benne az ember) lesz az abszolútum.

Nem nehéz felfedezni e felfogásban a már kifejtett panteizmus elemeit. A dialektikus materializmus abszolútuma nem más, mint a hegeli abszolútum „fejtetőre” (vagy ha úgy tetszik) „talpára” állítása. Itt az *abszolútum* tehát az *anyag*. Kérdés persze, hogy milyen értelemben vett anyag? A dialektikus materializmus mai rendszerében tán egyetlen fogalom sem olyan kevésbé tisztázott, mint éppen az *alap* vagyis az *anyag* fogalma.

²⁰ A kapitalista termelési mód eredményeképpen.

Vizsgáljunk meg három lehetőséget, az anyag három felfogását²¹, és próbáljuk meglátni, hogy az *anyag melyik felfogásban tekinthető igazán abszolútumnak*, ha egyáltalán annak tekinthető? Ha a tárgyiasító megismerés tárgyi pólusában jelentkező anyagot vesszük alapul, akkor ez nyilvánvaló, hogy nem lehet abszolútum, hiszen kimarad belőle az emberi szellem. E felfogás képviselői nem veszik figyelembe, hogy a tárgyi anyag „látásához” a szubjektumok sokasága kell, történelmi dimenziókkal együtt. Ha az abszolútum a tárgyiasító megismerésben jelentkező *anyag és az emberi alanyok összessége*, akkor jöllehet ez a felfogás logikusabb az előzőnél, újra csak valamiféle fejlődő hegeli abszolútumhoz jutunk, de ezúttal természetesen materialista kiadásban. Ez a fejlődő abszolútum a fejlődés során jelentkező lét-többleteket a semmiből meríti. S végül, ha az anyagot *axiomatikus fogalomnak* tekintve, az anyagot olyan transzcendentális lehetőségi feltételnek fogják fel, ami valamiképpen a tárgyi anyag és az alanyok közös *lehetőségi feltétele*, akkor nézetünk szerint ez a leglogikusabb álláspont. A dialektikus materializmus képviselői között vannak olyanok, akik e lehetőségi feltételnek a tárgyiasító megismerésében jelentkező anyag tulajdonságaival való egyértelmű felruházását nem tartják indokoltnak. „Nem nehéz kimutatni, hogy a természettudomány számára elvileg lehetetlen akár az anyagi világ térbeli és időbeli végeességének, akár végtelenségének bebizonyítása. Az ilyen bizonyításhoz ugyanis a mozgó anyag valamelyik konkrét formájának abszolutizálása szükséges.”²² Következésképpen elfogadják azt is, hogy a végeesség és végtelenség „fogalmak értelmének kérdését csakis a filozófia tisztázhatja véglegesen” (i. m. uo.). De még e felfogás képviselői sem tudnak szabadulni attól a kísértéstől, hogy világunk legátfogóbb *dialektikus törvényeit belevetítsék az abszolútumba*, s így ők is *fejlődő abszolútumhoz* jutnak, legalábbis nagyon elmentmondó állításokba bonyolódnak. A fejlődő anyaggal kapcsolatban a marxista „Filozófiai kislexikon” szerzői megállapítják, hogy a „fejlődés kategóriája a marxista filozófia értelmezésében nem terjeszthető ki a világegyetem egészére, mint olyanra, mivel ez a kiterjesztés a keletkezés, kifejlődés, stagnálás, elhalás mozzanataival logikailag valamiféle teremtetést tételezne fel.”²³ Igaz ugyan, hogy ez az okfejtés makacsul elzárkózik a végső nehézségek elől, a fenti tétel hirdetői valójában mégis helyesen látják a problémát: azt, hogy a *fejlődő-abszolútummal* „valami nincs rendjén”. Ugyanakkor azonban e „nem-fejlődő” anyagot mégis a térbeli végtelenség attribútumaival ru-

²¹ Képviselői vannak mindhárom felfogásnak!

²² Vö. Végtelenség és világegyetem, 287. o.

²³ Fil. kislexikon 104. o.

házzák fel. Az idő végtelensége azonban „az aktuális és potenciális végtelenség sajátos egységét alkotja”²⁴ Ezzel viszont újra visszacsempészték a fejlődés gondolatát, újra itt a fejlődő abszolútum.

Úgy véljük, hogy a dialektikus materializmus képviselői akkor járnának el helyesen, ha a tárgyi anyag és a tudat közös transzcendentális feltételét²⁵ nem ruháznák fel minden további nélkül a konkrét anyagnak még a legaltalanosabb határozmányaiival sem, hanem olyan megvalósult végtelennek („actus purus”-nak) tartanák, amiben aztán jól elhelyezhető az általunk ismert világ képességeivel kevert tényleges végtelensége, illetve fejlődése. Kétségtelen persze az is, hogy ebben az esetben el kellene fogadniuk azt, hogy az *abszolútum* végső soron mindig kifürkészhetetlen *titok* marad számunkra, hiszen a tiszta megvalósultságról világos és határozott fogalmat sohasem alkothatunk. Ám még ebben az esetben is probléma maradna az, hogy ebben a személytelen tiszta aktuális anyagban hogyan jelenhet meg a – még ehhez az anyaghoz képest is – minőségileg magasabb rendű anyag, az emberi szellem, s annak személyessége, ha a minőségek és mennyiségek nem vezethetők vissza maradék nélkül az előzőekre. Az a furcsa helyzet állna ugyanis elő, hogy az ember, aki mind személyes, mind kollektív tapasztalatában az öntudatra ébredt szellem tökéletességével rendelkezőnek tudja magát, kénytelen lenne „fejet hajtani” egy olyan abszolútum előtt, amit ugyan tárgyában abszolútnak vall, de létrendileg magasabb rendűnek érzi magát annál, éspedig azért, mert tudása és szabadsága révén valamiképpen hatalma van fölötte. A dialektikus materializmus immanens, anyagi természetű abszolútuma tehát *transzcendens* szellemi természetű abszolútumot feltételez, melynek „rejtjeles” itt-létéről a konkrét mindennapi tapasztalás ad bizonyosságot.

c) A *monizmus* úgy értelmezi a valóságot, mint egy önmagában *zárt egységet*, ami Isten és a világ, szellem és anyag össz-egysége.

A monizmus rendszerei közül elsősorban *Ernst Haeckel* (1834–1919) *biológiai monizmusát* kell említenünk. Haeckel az említett össz-egységet életnek nevezi. Az *élet* szerinte egységes szubsztancia, mely egyidejűleg jelenti a természetet és Istent, s ezért az anyagi és szellemi létforma két alapvető tulajdonságában nyilvánul meg. Ez az össz-szubsztancia, mely mennyiségében mindig azonos marad, a végtelennek tekintett időben bontakozik ki periodikus ismétlődések formájában, mégpedig az őszanyagból kiindulva az egysejtűeken keresztül a legmagasabbrendű élőlényekig, melyek közül a leg-

²⁴ Végtelenség és világegyetem, 181. o.

²⁵ Az ontológiai vagy filozófiai értelemben vett anyagot.

kiválóbb az ember. Az „össz-szubsztancia”, mint a mindent átfogó világlényeg a monizmusnak ebben a formájában előbb-utóbb a vallási tisztelet tárgyává alakult át. Ez pedig olyan formában történt, hogy három lényegi tulajdonságát, az igazat, a jót és a szépet, mint emberi tulajdonságokat, mintegy „isteni háromságnak” nevezték el. Ez a „vallásos” jellegű monizmus természetesen haladásmentesnek nyilvánította a kereszténységet, s arra törekedett, hogy mint világnézetet, kiszorítsa és helyettesítse.

A monizmus másik irányzatát – melyet *energetikai monizmusnak* neveztek – *Wilhelm Ostwald* képviselte (1853–1932). Ő minden lét alapjának a fizikai energiát tekinti, melynek megjelenési formái az anyag és a szellem. Ezért hirdeti Ostwald, hogy az Isten-fogalom helyébe a pozitív tudomány fogalmának kell lépnie. Végül meg kell említenünk még *Wilhelm Wundt* (1832–1920) ún. *pszichológiai monizmusát* is. Wundt úgy véli, hogy minden jelenség végső és egységes oka a pszichikai energia, vagyis az „akarás”. Ezt az akarást a lelki élet meglevevítő áramaként értelmezi, ami egy céljában meghatározott fejlődésben bontakozik ki, az anyagtól (ami még tudattalan akarás) egészen az emberben levő tudatos akarásig. Mivel Wundt szerint a *tudat* a fejlődés végső állapota, nem létezhet olyan tudatos létező, aki, mint teremtmény Isten az egész világmindenség létrejötte előtt létezhetett volna.

2. Arthur Schopenhauer ateizmusa

Mint korábban láttuk, az elméleti ateizmus gyökere a materialista világnézet. *Schopenhauer* (1788–1860) ateizmusa is ebből a beállítottságból fakad.

Schopenhauer fő művében²⁶ kirajzolódnak tanításának alapvonásai. Kant-hoz hasonlóan ő is különbséget tesz a „jelenségek világa” és az „önmagában lévő világ” között. Nézete szerint a bennünk tudatosult világ, mint jelenség, szubjektív elképzelés és a megismerő alany produktuma. Ezzel szemben a világ „önmagában való léte” szerint nem más, mint *akarat*, mely lényegében az életre való törekvést jelenti, mégpedig elsősorban érzéki és ösztönös értelemben. Az akarat a dolgok egységes ősoka, s mivel az akaratot Schopenhauer érzéki-ösztönös életre törekvésként értelmezi, szerinte *minden lét érzéki lét*. Az ember lényege is érzéki-anyagi jellegű, és minden részletében, illetve megnyilvánulási formájában az érzéki jellegű ősakarat megjelenési formája. Az értelem viszont az a „fáklya”, melyet az ember agyában az ősakarat gyújtott meg. Az értelem világos tudat, melyhez az ősakarat az agyműködés folytán jutott el. Schopenhauer tehát az értelemnek nem tulajdonít

²⁶ „Die Welt als Wille und Vorstellung”

önálló szellemi jelleget, hanem az akaratból levezetett (derivált) képességnek tekinti. Ily értelemben az emberi megismerés aligha különbözhet lényegében az állati megismeréstől. Az ilyen *szenzualisztikus és materialisztikus* beállítottságú felfogás logikusan feltételezi az elméleti ateizmus alapbeállítottságát. Nietzsche elismerő szavaival élve Schopenhauer volt az „első önálló és hajthatatlan ateista”.

Schopenhauer metafizikai lehetetlenségnek tartja a legnagyobb személyes értelem létezését, amit a világ végső okának kellene tekintenünk. Ezt azzal indokolja, hogy az intellektus²⁷ – működésében – az *agy funkciójához* kapcsolódik, ami maga is az *ösakarat* fejlett megnyilvánulási formája. A világ teremtőjének elfogadása azért sem lehetséges, mert szerinte az *okság* törvénye, mint gondolkodási törvény csak a *képzetek* világán belül érvényes és a tapasztalati valóság szféráján túl nem terjeszthető ki, amint ezt már Kant is tanította. Schopenhauer nem óhajtja ateizmusát *panteisztikus* módon álcázni. Azt mondja, hogy a „világot Istennek nevezni nem azt jelenti, hogy megmagyarázzuk ezzel a világot, hanem csak azt, hogy a világ szó helyett nyelvünk egy fölösleges szinonima kifejezést használ.” Azt is mondja, hogy valamiféle személytelen panteista istenség „egyáltalán nem tekinthető Istennek, hanem inkább „*contradictio in adjecto*”, melyet a filozófiai professzorok szívesen használnak, miután Isten létéről már lemondtak és Isten-tagadást szavakkal próbálják fátyolozni.”²⁸

3. Jean Paul Sartre egzisztencialista ateizmusa

Sartre (1905–1980) – rendszerében – a lét két alapmegnyilvánulását különbözteti meg: az anyagi-tudattalan *önmagában való létet* (*en soi*) és a tudatos-szabad *önmagáért való létet* (*pour soi*). Az anyagi tudattalan létforma nem más, mint a tökéletesen valóságos lét, ami teljesen zárt önmagában és egészen egy a maga zártságában. A tudatos és szabad létforma, az *önmagáért-való-lét* az emberben nyilvánul meg, és az előbbihez viszonyítva tökéletlenebb. A megismerő alany és tárgy kettőssége bontotta szét a lét eredeti egységét és e kettőség következtében tökéletlen, illetve nem egy az *önmagáért-való-lét*. Ezért tartalmaz mindig valamiféle tagadást, s ez a tagadás Sartre szerint a „semmi”, mely metafizikai gyökerében „támadja meg” az *önmagáért-való létet*. Sartre az emberben is megkülönbözteti a létezés és a lényeg mozzanatát. A létezés szerinte az, ami által az ember van. A lényeg pedig az ember úgy,

²⁷ Mely a személyiség alapját képezi

²⁸ Vö. SCHOPENHAUER: *Sämtliche Werke*, Bd. IV 143.

ahogyan van. A két mozzanat közül a létezés élvez elsőbbséget és a lényegből indul ki. Sartre az ember létezését azonosítja *szabadságával*, mivel szorítja az ember léte szabadsága által valósul meg. Nézete szerint az ember eredetileg korlátlan és tökéletesen meghatározatlan szabadságot jelent, és ebből a szabadságból teremti meg aztán a maga lényegét, anélkül, hogy a megvalósítás során eleve adott szabályokhoz vagy irányelvekhez kellene igazodnia. Az ember tehát – mivel lényegének a szabadság által történő megvalósításával alakítja ki értékeit – teljesen az, amit szabadon kialakít magából. Mindaz, ami a szabadság által tételezett, az feltétlenül értékes és jó. Így lesz az ember önmagának értékmérője, „minden dolog mértéke”, amint azt már a régi szofisták is vallották. Ezzel kapcsolatban mondja Sartre, hogy „abban a választásban, hogy ilyenek vagy olyanok legyünk, egyúttal benne van választásunk értékének meghatározása is, hiszen sohasem tudjuk a rosszat választani. Amit választunk, az mindig jó, és semmi sem lehet számunkra jó anélkül, hogy mindenki számára jó ne lenne.”²⁹

A szabadságot nem az ember adta önmagának, hanem egyszerűen ráta-
lált és el kell fogadnia. Az ember mintegy bele lett „dobva” a szabadságba. Mintegy szabadságra lett „ítélve”, anélkül, hogy szüksége lenne arra a kérdésre, honnan vagy miért kell szabadnak lennie? A szabadságban az ember tehát teljesen magára van hagyva, senki sem veheti el ezt tőle, de az ezzel járó felelősséget sem. Szabad tevékenysége során, és cselekedeteinek gyakorlásában nincs szüksége utasításokra és szabályokra, de nem is várhatja azokat. Ennek következtében lesz az ember szabadsága az elhagyatottság és a magány helyzetében nyűg és esetleg nyomasztó teher.

Az ember szabadságának gyakorlásában kénytelen szembenézni a *semmi*-vel, mely mintegy farkasszemmel néz az ember kétéhasadt létével, s ebből adódik a félelem. A félelem arra ösztönzi az embert, hogy az anyagi-tudattalan „önmagában való lét” egységét és zártságát keresse, hogy felülemelkedjen a semmin, mely feléje táton, és így váljon egészen önmagává. Ehhez viszont az embernek fel kellene adnia önmagát és szabadságát, ami viszont azzal a következménnyel járna, hogy többé már nem sajátosan önmaga. Sőt a tudattól való megfosztottság következtében létének zártsága sem érzékelhető már. Az ember, félelem által ösztönzött törekvése arra, hogy egészen önmaga lehessen, értelmetlen és „hiábavaló szenvedély”. Ezért mondja Sartre, hogy az ember önmagában nem más, mint ellentmondás: mint „pour soi” a félelemtől hajtva törekszik „en soi”-jára. Mint „en soi” viszont megszünteti „pour soi”-jét.

²⁹ Vö. SARTRE: „Der Existenzialismus ist ein Humanismus”

Az ember létének értelmetlensége és érthetlensége váltja ki bennünk az undor érzetét. Ezért undorodik az ember mindentől, a saját lététől és minden létezőtől egyaránt. Viszont az abszolút értelmetlenség vállalásában ki kell tartania. Nem szabad menekülnie azáltal, hogy valamiféle hiteles léttel ámítja önmagát, vagy pedig a külső élvezetekben keres feledést. Minden undorodás és ellenszenv ellenére, állnia kell a hiábavaló harcot a semmivel, ami „meglepte”, s ami megakadályozza abban, hogy tökéletes és hiteles létehez eljusson, s ezt vállalnia kell mindaddig, amíg önmagától vissza nem sülyed a halálban megvalósuló önmagában való (en soi) létébe. Így a halálban szűnik meg először az élet értelmetlensége, mivel a semmi elleni hiábavaló harc véget ért, de úgy, hogy az embert valójában teljesen elnyeli a semmi. Így győz a semmi az ember fölött. Világosan következik ebből, hogy az emberi lét ilyen értelmezése nem hagy helyet Isten számára. Sartre azonban tovább megy és még bizonyítani is kívánja „Isten nem létezését”. Ezt pedig a következőképpen teszi:

– Ha lenne Isten, aki az embert teremtette, akkor megtehetette volna azt is, hogy a maga isteni lényegét kölcsönözze az embernek. Az embernek azonban természettől fogva nincs semmiféle lényegisége, hanem épp ezt kell szabadságában önmagának megteremtenie. Tehát Isten nem létezik.

– Isten azért sem létezhet, mert az ember, mint puszta létezés, nem más, mint korlátlan szabadság. Na már most, ha Isten létezne, akkor léte az emberi szabadságot korlátozná, sőt meg is szüntetné. Az ember szabadsága és Isten létezése tehát kibékíthetetlen ellentétben vannak egymással.

– S végül: ha Isten létezne, akkor vagy „önmagában való lét”-nek, vagy „önmagáért-való-lét”-nek kellene lennie. Mint „önmagában való lét”, jöllehet birtokolná létének teljességét és egységét, de mindenféle tudat és szabadság nélkül. Mint „önmagáért-való-lét”, jöllehet tudatos és szabad, de létében ugyanúgy meg lenne osztva, mint az ember, s így csak tökéletlen és csökkentett értelemben létezhetne. Egy olyan lény léte viszont, aki a lét tudatát és teljességét egyidejűleg birtokolhatja³⁰, Sartre szerint nem más, mint első ellentmondás.

Sartre ateizmusának is legmélyebb alapja a *materializmus*. Tanítása szerint valójában a „teljes” lét nem más, mint a tudat-nélküli, anyagi lét. A tudat pedig nem más, mint „a semmi burka”, mely az anyaghoz kapcsolódik.

³⁰ Mint ahogy ezt a hagyományos Isten-fogalom megköveteli.

4. Ernst Bloch optimista ateizmusa

Schopenhauer és Sartre pesszimiztikus, illetve nihilizmusba hajló ateizmusával ellentétben Ernst Bloch (1885) pozitív és optimista ateizmust vall. Filozófiáját a „remény elvére” építi.³¹ A remény elve képezi Bloch ontológiájának alapját. Bloch *ontológiája* materialista alapon nyugszik. Szerinte az egész valóság lényege szerint anyagi jellegű. Viszont ezt az anyagi jellegű valóságot a remény elvével alapozza meg. Vélekedése szerint az anyag nem mechanikus, hanem *fejlődésben* levő anyag. Úgy is tekinthetjük, mint egy lehatárolatlan folyamat hordozóját. Bloch anyagi valósága még „nem hordta ki” egészen a létet. Hiszen ennek a létnek a maga teljességében a *jövő* folyamán kell kibontakoznia. Az anyag a dialektikus fejlődési folyamat lehetőségi hordozója, vagyis az a létező, aminek még van lehetősége. Bloch anyag-fogalma³² alapjában véve potencia, vagyis tiszta lehetőség, illetve olyan erőteljes hatalmasság, ami folyvást megvalósulásra törekszik. Viszont Arisztotelész „materia prima”-jával ellentétben Bloch „anyagának” nincs szüksége kívülről jövő ösztönzésre, valamiféle okra, hogy eljuthasson a ténylegességhez, hanem önmaga vezeti magát a megvalósuláshoz, mégpedig az örök és végtelenbe lendülő egyenes vonalú fejlődés során. Amennyiben Bloch úgy értelmezi az anyag fejlődését, hogy az „egyenes vonalúan” jut el a potenciák ténylegesülésén keresztül, dialektikus úton, végső céljához, akkor ebben a vonatkozásban anyag-értelmezése eltér az ortodox marxista materializmustól.

Bizonyos szempontból úgy tűnik, hogy Bloch az arisztotelészi „materia prima” és az „actus purus” fogalmait egyesíti, s ebből érthetjük meg, hogy olyan képességeket tulajdonít az anyagnak, hogy az a maga erejéből spontán (öntevékeny módon) valósítja meg lehetőségeit. Így Bloch a maga anyag-fogalmát mintegy „causa sui”-vá teszi, melyről már korábban kimutattuk, hogy önmagában ellentmondást hordoz. Bloch azt is tanítja, hogy rendszerében az így értelmezett *fejlődő anyag* gyökerében azonos annak a „mítosztalanított” fogalomnak tartalmával, amit a keresztény hit *Istennek* nevez. A cél-tartalom az, ami az anyag önmagában vett lényege, de ez csak mint megvalósítandó feladat adott, viszont képes arra, hogy önmagát elvezesse a teljes megvalósuláshoz, és ez a cél-tartalom nem más, mint az, amit korábban mitológiai megjelöléssel Istennek tekintettek.

Így vélekedik tehát Bloch a remény elvével megalapozott anyagi jellegű valóságról. A lét, mely teljesen anyagi jellegű, a jövőben kiteljesülő önmeg-

³¹ Vö.: E. Bloch: „Das Prinzip Hoffnung”.

³² Arisztotelész „materia-prima”-jához hasonlóan.

valósulásra törekszik rendszerében, s mivel lehetőségei korlátlanok, úgy megvalósulásának sincsenek határai.

Bloch ontológiájával összhangban áll *antropológiája*. A remény elve meghatározza az ember létének lehetőségeit is, ami a korlátlan önmegvalósulásban áll. Ez a korlátlan önmegvalósulás azonban nem történhet a természettel és a társadalommal ellentétben.³³ Az embernek inkább arra kell törekednie, hogy „rábízza” magát a természetre, alkalmazkodjék annak anyagi jellegű belső törvényszerűségeihez, elfogadja „a társadalmi és politikai objektivitást”³⁴, és teljesen azonosuljon ezzel. Bloch úgy véli, hogy az ember, mint a természet és társadalom része, képes a korlátlan fejlődésre, ami erőt ad neki ahhoz is, hogy a *halált legyőzze*, s épp a halálban mutakozzék meg az emberben realizálódó „Isten”. Bloch nézete szerint nem létezik a világhoz viszonyított transzcendens Isten, hanem maga a *természet* lép Isten helyébe. Az Isten megtestesüléséről szóló keresztény tanítást pedig úgy fordítja ki, hogy az embernek (illetve emberiségnek) kell a fejlődés során „Istenné” válnia.

Az emberi lehetőségek, melyeket az ember önmagában hordoz, s melyeket a saját erejéből megvalósíthat,³⁵ az ember ún. *szellemi alkotásaiban* nyilatkoznak meg. Itt elsősorban a költészetet és az utópisztikus irodalmat részesíti előnyben Bloch³⁶. Az emberi lehetőségek a zenében is objektíválódnak, így elsősorban Beethovennél és Mozartnál, de a vallások tanításait,³⁷ a zsidó és az eszkatologikus beállítottságú keresztény vallást is ebben a szellemben értelmezi. Bloch szerint az egész *keresztény tanítás*³⁸ nem más, mint tájékoztatás arról, hogy mit tud az ember kihozni magából a természet és társadalom keretében, és mit kell tennie ahhoz, hogy a világ valóban „otthona” legyen anélkül, hogy kitekintene, vagy visszanyúlna valamiféle transzcendens Isten felé.

Nem lehet nem észrevenni a Bloch rendszerében kirajzolódó evilági *messianizmus* jellegzetes vonásait. Úgy véli, hogy a remény törekvésének végső célja³⁹ valamiféle messianisztikus jellegű „szabadság birodalma” ezen a földön, de a transzcendens Isten nélkül. Ebben a birodalomban maga a termé-

³³ Amint ezt az egzisztencializmus hangsúlyozza.

³⁴ Ami a marxista értelemben vett társadalmi objektivitás

³⁵ Sőt meg is kell valósítania azokat.

³⁶ Rendszerének logikáján belül értelmezi Morus Tamás, Campanella, az utópista szocialisták, sőt a technikai jövőregények tanait is.

³⁷ Különösen Thomas Münzer német parasztforradalmár misztikus írásait.

³⁸ Melyet különösen a korai keresztény gnózis formájában vett át.

³⁹ Melyre a természet s az összes emberi lehetőség irányul, s melynek teljesítésére az ember saját erejéből is képes.

szet és az ember az, aki elfoglalja Isten helyét. Bloch számára *Krisztus* tanításának lényege e „birodalom” eljöttének jó híre. Ilyen értelemben beszél a kereszténységben megjelenő ateizmusról, ami annyit jelent nála, hogy a kereszténység szabadította fel az embert az igazi *ateizmusra*, amikor az „ismeretlen (elrejtett) Isten” (*Deus absconditus*) helyére állította Jézus alakját, aki elhozta az evilági messiási országot, melynek az ember a középpontja. „Ateizmus nélkül a messianizmusnak nincs értelme” – vallja. Krisztus jelentősége abban volt, hogy a transzcendens ismeretlen Istenből „emberi” Istent csinált. „Az az Isten, aki egy mitikus világ periferiáján tartózkodott, Krisztuson keresztül emberi formát öltött, az embert állította a középpontba és azon közösségek, melyek az ő nevében gyűlnek össze, szintén az embert tekintik a legmagasabbrendű értéknek.” Elméletéből Bloch a következő konklúziót vonja le: „Csak egy ateista lehet jó keresztény, és csak egy keresztény lehet jó ateista.” Ilyen beállításban kell értelmezni az evangélium jóhírét is: „eritis sicut Deus” (olyanok lesztek, mint az Isten). A keresztény üzenet blochi értelmezése odáig jut, hogy Krisztus föltámadásának tényében azt a lehetőséget látja, hogy az ember saját erejéből is képes lesz *legyőzni a halált*. E lehetőségeket – úgy véli Bloch – csak a *szocialista* társadalomban lehet megvalósítani. „Amint a keresztények föltámadási-hitében már el van rejtve az egy teremő Isten életében való részesedés, úgy e gondolat elevenése először ateista-utópista módon válik lehetségessé, ami a halálon túli tragikus vagy heroikus öntranszcendenciában valósul meg” – írja.

Amint láttuk, Bloch marxistának nevezett ateizmusa pozitív kicsengésű, Schopenhauer és Sartre ateizmusával szemben. A „reménység elv” bevezetésével az ateizmust megpróbálja összhangba hozni a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás tanával. Ebben áll Bloch napjainkban is érvényesülő aktualitása, de az a veszély is, mely tanain keresztül az önértelmezést, a hiteles keresztény vallási tanítást fenyegeti. Sokak számára, akik a kereszténység és marxizmus párbeszédének lehetőségét keresik, éppen Bloch filozófiája lehetett az útjelző.

5. Az „Isten halála” teológiája

A XX. század utolsó harmadában nagy feltűnést keltett ún. „Isten halála” teológia is alapjában véve ateista szemléletet tükröz. Az irányzat elnevezése Nietzsche-re vezethető vissza, aki Isten halálát posztulátumként hirdette azért, hogy „éljen a felsőbbrendű ember”. A szemlélet gyökerei már Hegel rendszerében is felfedezhetők, aki Krisztus halálát, az ún. „Nagypéntek-eseményt” ebben a beállításban kívánta értelmezni. Hegel immanens rendsze-

rében az eszme totális „kinnlevőséget” fejezi ki Jézus halála a keresztfán, de Hegel ezt az elidegenülést feloldja dialektikus módszerével az eszme magasabb szintű egységének megvalósulásában. Így nála a Krisztus-esemény csupán „illusztráció” az abszolút eszme dialektikus kifejlődésének és önmagához térésének megvilágításához.

Az ún. „Isten halála” teológia elsősorban *Dietrich Bonhoeffer* tanítására hivatkozik. Bonhoeffer protestáns lelkész és teológus volt, aki 1906-ban Breslau városában született és 1945-ben halt meg a flossenburgi koncentrációs táborban. Ő az, aki⁴⁰ elsőként szólt az ún. „vallás-nélküli kereszténység”-ről, és a keresztények fő feladatának azt tekintette, hogy ne annyira saját üdvösségük gondja kösse le őket, hanem a világban és a világért való felelősségükre összpontosítsák figyelmüket. Amerikában elsősorban *Gabriel Vahanian*⁴¹, Angliában pedig *John A. T. Robinson* („Honest to God”) népszerűsítették Bonhoeffer tanait. Németországban az „Isten halála” teológiának egyik fő képviselője a protestáns teológusnő, *Dorothea Sölle* volt.

Ennek a „teológiának” tartalma röviden a következő: az ember azokhoz a különféle gondolati kísérletekhez kapcsolódik, melyek Isten létezését posztulátumként fogadják el. Istent úgy tekintik, hogy azzal meg lehet magyarázni a világban eddig érthetetlen jelenségeket. Így pl. a természetben feltételezhető célszerűsége⁴², illetve a bolygók mozgása eltéréseinek kiegyenlítésére⁴³ Istent hívják segítségül, mint végső magyarázó elvet. Mások viszont azért feltételezik Isten létezését (amint ezt Kant is teszi), hogy az ember számára az erkölcsiséget biztosítsák. Ismét mások a végső kiegyenlítő igazságszolgáltatás követelményének megindoklására posztulálják Isten létét. Olyanok is vannak, akik Istent mintegy „ugródeszkának” tekintik ahhoz, hogy az ember transzcendenciára irányuló egzisztenciáját megvalósíthassa⁴⁴. Nagyon sokan vannak olyanok is, akik társadalmi és szociális szükségből fogadják el posztulátumként Isten létét, hiszen csak Isten adhatja a társadalmi rend és hatalom végső, megfellebbezhetetlen normáját. Ugyanakkor ő az is, aki a társadalmi igazságtalanságokkal szemben valamiféle túlvilággal kecsegtet⁴⁵. Összefoglalva: azért hisz az ember Istenben, mert szüksége van rá, s mert nélküle sem a világegyetemet, sem az emberi életet végső összefüggésében nem tudja megmagyarázni és megindokolni.

⁴⁰ Vö. D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe aus der Haft*, München, 1951.

⁴¹ Vö. G. Vahanian: *The Death of God*, 1960.

⁴² Ami természettudományos módszerrel nem igazolható.

⁴³ Vö. Newton.

⁴⁴ Vö. Jaspers.

⁴⁵ Vö. vallás, mint a nép ópiuma.

A felsorolt esetekben tehát Isten „hézagpótló” szerepet tölt be, melyet az ember akkor vesz igénybe, hogy ha tudományos megismerése csődöt mond, avagy individuális személyisége, illetve társadalmi élete megoldhatatlan konfliktusokba ütközik. „A vallásos emberek akkor beszélnek Istenről, amikor megismerésük⁴⁶ a végére ér, vagy ha az emberi erő kifejtések csődöt mondanak. Az emberek tehát tulajdonképpen úgy vonultatják fel *érdekeik* szolgálatában Istent, mint valamiféle „Deus ex machina”-t, és megoldhatatlan problémáik látszólagos megoldását keresik benne. Ez az Isten valójában az emberi gyengeségek és az emberi korlátoltság kihasználásából él” – mondja Bonhoeffer.⁴⁷

A mai természettudomány viszont azt kívánja megmutatni, hogy nincs szükség Isten létezésének posztulálására, mivel a természet törvényeinek tudományos magyarázatához elégséges az emberi képesség. Hasonlóképpen – mind a marxista, mind a liberális – antropológiai szemlélet arra hívja fel a figyelmet, hogy Isten létének elfogadása nélkül is az ember kibontakoztatja hiteles önmagát. Ebben az értelemben sem a polgári demokráciának, sem a szocialista-kommunista társadalmi rendszernek nincs szüksége Istenre, hiszen *Isten nélkül is boldoggá teheti az embert*. Így Isten elveszítette helyét a világban, a benne való hit létjogosultsága megkérdőjelezhető, vagyis gyakorlatilag *Isten* az ember számára *halott*. A mai ember nem tud mit kezdeni Isten hipotézisével, hiszen az nélkülözhető lett a világ hármasszárnyú dimenziójában: az élet, a tudomány és a technika valóságában.

A mai nagykorúvá vált embernek nincsen többé szükséges Istenre ahhoz, hogy a világot megmagyarázza. Bonhoeffer ezt a következőképpen világítja meg: „Az ember megtanulta, hogy minden fontos kérdésben maga boldoguljon Isten munkahipotézisének segítségével nélkül. Tudományos, művészeti és etikai kérdésekben egyaránt ez ma már magától érthető. Körülbelül száz év óta azonban ez az öntörvényűség mindinkább kiterjedt a vallási kérdések értelmezésére is. Ez különösen abban nyilvánul meg, hogy minden meg a maga útján Isten nélkül is, méghozzá éppen olyan jól, mint azelőtt. Akárcsak tudományos téren, az általános hétköznapi emberi élet területén Isten számára nincs hely, Isten elveszítette a talajt a lába alól a mi világunkban.”⁴⁸ Bonhoeffer szavai itt elsősorban azok ellen a teológusok ellen fordulnak, akik az evangéliumban kívánnak választ keresni az ember egzisztenciális

⁴⁶ Néha tunya gondolkodásunk következtében.

⁴⁷ BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung*, 181.

⁴⁸ Vö. BONHOEFFER, uo. 215. kk.

félelmének kérdésére, és úgy vélik, hogy az emberi életben fellelhető valamiféle „hiány”, melyet csak Isten képes betölteni.

Schillebeckx az „Isten halála” teológiával kapcsolatban kijelenti: „Mind-ebben a szekularizáció jelensége lepleződik le, ami világos jele a mai ember nagykorúságának. Arra képesíti az embert, hogy a maga világát, s annak irányítását a saját kezébe vegye. Amennyiben a vallás lépésről-lépésre megszabadul a világon belül gyakorolt funkcióitól, akkor e folyamat végén majd határozottabban és pontosabban fel lehet ismerni, hogy hol van a vallás eredete az ember szívében. Csak ezután mutatkozhat meg, hogy a vallás tulajdonképpeni értelme messze túlmutat az emberi szükségleteken, s így Isten, a világon belüli autonóm tevékenység síkján, fölösleges hipotézissé válik. Ahhoz, hogy az ember eligazodjon a maga világában, nincs szükség Istenre. Az evilágiaság-szintjén a mai emberiség Isten nélkül is boldogulhat.”⁴⁹ Heidegger úgy értékeli az „Isten halála” teológiát, hogy a „keresztények Istene elveszítette hatalmát a létező fölött, és nem tud mit mondani az ember rendeltetéséről.” „A keresztény Isten csupán elirányító képzet az érzékfeletti, az eszményi, a normaadó, az alapelv, a szabály, a cél, az érték megvilágítására azért, hogy a létezőket valamiféle totalitásba, elrendezettségbe és célba terelje – röviden megfogalmazva – értelmet adjon nekik.”⁵⁰ Az „Isten halott” kifejezés Heidegger számára „nemcsak a krisztusi Isten tehetetlenségét jelenti, hanem minden érzékfeletti tehetetlenségét is, amelynek alá kell, s melynek alá is szeretné magát vetni az ember. Isten tehetetlensége azonban az eddigi rend széthullását is jelenti”⁵¹ Végül is „Isten halála” Heideggernél azt a jelentést kapja, hogy az „ideák, eszmények, értékek metafizikai világa többé már nem életképes, s ezzel voltaképpen a metafizika véget ért.”⁵²

Az „Isten halála”-teológiájához vezető gondolatmenetekből elsősorban az látszik, hogy mennyire elégtelen az a beállítottság, hogy Isten létezését az *ember igényeiből* (légyen az akár személyes erkölcsi, akár társadalmi igény) próbálják csupán igazolni. Ugyanez vonatkozik arra a törekvésre is, mely a *természet* titkainak megértéséhez Istent használja föl „hézagpótló” magyarázatnak. Ebben az összefüggésben joggal mondhatjuk, hogy a vallásos hit többé nem arra való, hogy megmagyarázza a világot. A hagyományos értelemben vett „világmagyarázat Istene” valóban halott. Itt is beigazolódik, hogy amikor Isten létét kívánjuk bizonyítani, akkor nem szabad beszűkülten

⁴⁹ Vö. E. SCHILLEBECKX: *God en Mens*, Bilthoven, 1965., 22. o.

⁵⁰ HEIDEGGER: *Nietzsche*, II. Pfullingen, 1961, 33. o.

⁵¹ Uo. 38.

⁵² K. LÖVITH: „Heidegger. Denker in dürrtiger Zeit”, Göttingen, 1960. 91. o.

csak evilági tapasztalataink részletjelenségeit vizsgálni, hanem a maga teljességében és legmélyebb összefüggésében kell feltennünk a kérdést – épp a világ lényegi és létbeni *esetlegességének* oldaláról megvilágítva azt –, s ebből kiindulva kell Isten létére következtetni, mégpedig a metafizikai értelemben vett *okság elvének* felhasználásával.

Az „Isten halála-teológia” kritikája arra figyelmeztet, hogy milyen veszélyes az elégtelen és hiányos Isten-bizonyítások következtetése, melyek Istent csak, mint világ-rendezőt, mint jó és rossz fölötti bírót, mint a szociális rend biztosítékát tekintik. Van abban valami igazság, amit H. Fries így fogalmaz meg: „Isten, úgy, amint azt legtöbbször elképzelik, nem létezhet. És el kell temetnünk, ha még ezt nem tettük meg.”⁵³

Nem térhetünk ki azonban az elől a kérdés elől, hogy az emberiség Isten, mint „hézagpótló” nélkül *megmenekülhet-e* saját – ma már szinte ellenőrizhetetlen – hatalmától, s hogy vajon létezhet-e Isten nélkül az emberi méltóságnak megfelelő társadalmi rend? Azt a kérdést is joggal föltehetjük, hogy vajon Isten nélkül megvalósíthatja-e az ember erkölcsi lényegét hiánytalan és kielégítő módon. Az a kérdés is nyugtalansággal tölthet el, hogy egy olyan világ, mely teljesen kiismerhető és manipulálható az ember által, s melyben Isten számára nincs „hely”, igazi otthont adhat-e az embernek, vagy pedig megfoghatatlan szorongással tölti-e el az az idegenség, mely kozmikus mértékben sugárzik feléje? Nem kétséges, hogy – tisztán értelmileg megközelítve a kérdést – Isten létének jogosultsága nem abból adódik, hogy az embernek szüksége van-e rá. *Isten léte* olyan *objektív adottság*, mely akkor válik világossá számunkra, amikor a kinyilatkoztatásból megismert és önmagáról szóló Isten úgy szól hozzánk, hogy az nem „idegen” az ember számára, hanem érthető szó, mely egyben a szeretet tette is, ami ha megérinti az embert, akkor úgy érzi, hogy hívő bizalommal s a szabadság kockázatával válaszolnia kell rá, mert ha ez elől kitér, akkor ez előbb-utóbb emberi méltóságát is kockáztatja.

ÉLETRAJZI ADATOK:

BOLBERITZ PÁL 1941-ben született. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hit-tudományi Karán filozófiaprofesszor.

⁵³ Heinrich FRIES: Gott ist tot? 230. o.

JEAN-LUC MARION

Lustiger bíboros dicsérete

(II.)

Ezt a fizikailag érzékelhető választást ugyan ki élte volna át jobban, mint Jean-Marie Lustiger? A belőle áradó erő és tekintély (nemes alakja, fenséges és változékony arca, ünnepélyes és átható hangja) nem személyes varázsának tulajdonítható, mert ilyennel soha nem rendelkezett, hanem a lelke és e választás kivételes és tökéletes egybeesésének. A választásban eltűnt mindaz, ami az ő karakterét (a trentói teológia terminusával élve) jellemezte. Oly elvitathatatlan tekintélye nem tőle származott, hanem Attól, Aki őt kiválasztotta és küldte. Ami néha önhatalmúságnak látszott nála, az ellenkezőleg mérhetetlen alázatosságból fakadt: „Nem én buzdítalak titeket. Én nem kérek semmit. Krisztus nevében beszélek” (*Osez croire*, p.28). Vagy: „Engem hallgatva nem nekem engedelmeskedtek, hanem Istennek, egészen úgy, amint én is Istennek engedelmeskedem, ha igazul és akaratát hirdetve szólok” (*Osez croire*, p.43.). Joggal föltételezte, hogy soha nem saját nevében beszél.

Ismerjük meg Jean-Marie Lustiger életének néhány szakaszát. Az, amit ő Isten választásának nevezett, bizonyosan nem az ő elhatározása volt Isten ügye mellett, hanem eredetileg Isten kegyelme Jean-Marie Lustiger felé. Egész története egy szünet nélkül újrakezdett meghívásból és erre adott válaszból tevődik egybe. Története kezdettől végezetig kihívás (*provocation*), hivatás (*vocation*) volt, ami megszólít: „Tudom, élő kihívás vagyok” (*Le Choix de Dieu*, p.399).

Párizsban, a XII. kerületben született 1926-ban, majd a XVIII. és a XIV. kerületben nőtt fel („A párizsi aszfalt virága vagyok” – dicsekedett), és biztosan nem tartotta magát bevándorlónak. Szülei kétséget kizáróan Lengyelországból jöttek, Bendrin nevű városkából, de elhatározták, hogy franciák lesznek, állampolgárai annak a Franciaországnak, amelyet az én nemzedékem már nem ismert. Ez a Franciaország 1918. november 11. (az első világháború vége) után Európában magabiztosan nagyhatalomnak tartotta ma-

gát és nem látta meg azokat a veszteségeket, amelyek törvényszerűen vezet-
ték az 1940-es vereséghez.

Ez a Franciaország, egyszerre valóságos és csalóka, magát a művészetek és az irodalom anyjának tartotta, a béke és a háború úrnőjének, önazonosságában látszólag jól megférte egymással Vercingétorix és Klodvig, a forradalom és Szent Johanna, XIV. Lajos és Napóleon. A francia történelem az emlékezet beláthatatlan mezeje, s annál magasztosabb, minél messzebbről nézik. A fiatal Aron Lustigert nem érintették a valóságos Franciaország tragikus megosztottságai, köztársaságpárti volt az *Ancien Régime* iránti nosztalgia nélkül; nem háborította fel a Dreyfus-ügy, s nem gyötörte sem a királypárti *Action française*, sem a forradalmi örökség. (Részint ez magyarázta a francia katolicizmus kortárs történelmével szembeni távolságtartását. A katolicizmus még mindig ezektől a szakadásoktól szenved és csak részint jutott rajtuk túl, nagymértékben neki köszönhetően.) Szüleitől zsidó öntudatot örökölt, de ez a judaizmus nem látogatta a zsinagógát, ám megmutatkozott a nevelésben, az erkölcsi kötelességek vállalásában – nem hazudni, nem csalni, tanulni és megérteni; íme, ez az, ami egy zsidót megkülönböztetett egy gojtól. Ez a francia földön tartózkodás választáson alapult, nem számított számkivetésnek. Másokkal is ez történt, a francia történelem e titokzatos pillanatában; ott van például Emmanuel Levinas, aki hasonló körülmények között érkezett Litvániából Strassbourgba a francia filozófia tanulmányozására, miközben tökéletesen beszélt németül. Amikor a 80-as években egy este találkoztak a *rue d'Auteuil*-ban, különös és kellemes érzésem támadt: mint két testvér rögtön felismerték egymást és maguk között olyasmikről beszéltek, amiket én nem tudtam megérteni. Ez határozza meg a francia identitást, az emigránsoké, akik sorsként vállalják, anélkül, hogy mi, bennszülöttek igazán megértenénk, az övék franciább, mint a miénk. Barrès, e szellemi meggyökerezés példája, a nagy gondolkodó pontosan kifejezte ezt a paradoxont. A bennünket éppen most foglalkoztató 4. páholyban, a Kubában született Herédiát – akinek anyja Normandiából származott – ezekkel a csodálatos szavakkal köszöntötte: „Az illusztris költő, akit kedves kötelességem dicsérni, idegen vérből született. Határozott választás kötötte a mi szellemiségünkhöz [...] A Trófeák szerzőjét tanulmányozva ismerte föl egyfel többször (s az ő nyomában mi is), hogy a görögök és rómaiak örököséként Franciaország idegen aranyból vert érmekkel jeleskedik”. Lustiger, Levinas és oly sokan kiváló példák a francia éremverésre idegen aranyból. Ameddig Franciaország folytatja, az önök Társaságával együtt ezt az eladósodást, addig önmaga marad.

A kiválasztottság Aron Lustigert gyorsan kiragadta a kaldeusok földjéről, hogy elküldje a megpróbáltatás sivatagába. Apja a zsenialitás és tudatlanság keverékétől indítatva két nyáron, 1937-ben és 1938-ban elküldte fiát Németországba nyelvtanulmányok végett; egyetlen elővigyázatossággal élve személynevét Aronból Arno-ra változtatta. Arno tehát fölfedezte a Hitler-jugendet, a náci németeket, és a nem náci németeket is, akik lényegében keresztények voltak: „Számomra világos volt, hogy a nácizmus halálos fenyegetést jelentett és a „pogányok” a gojok bálványkultuszainak újjászületése volt. [...] Igen, ez világos volt. De számomra volt egy másik, legalább ennyire fontos dolog; az, hogy a keresztények nem azonosították magukat az antiszemitákkal, még Németországban sem. Lehetséges különbséget tenni a keresztények és az antiszemiták között, a németek erről nekem akaratlanul is ékes bizonyítékkal szolgáltak” (*Le Choix de Dieu*, p.41). Ugyanezt a megkülönböztetést tapasztalja meg a következő években Franciaországban is, ahol, Orléans-ban, Conflans-ban, Decazeville-ben és Toulouse-ban megállapíthatta, hogy „ha a katolikus szervezetek nincsenek, a zsidók üldözése még szörnyűbb lett volna. A katolikusok komoly szerepet játszottak számos zsidó megmentése kapcsán Franciaországban” (*Le Choix de Dieu*, p. 103). Az önök társa, Simone Veil ezt nemrég megismételte az *Une vie* címet viselő könyvében. Tény, hogy az őt elpáholó gimnáziumi társaitól tudta meg zsidó voltát, és egyre inkább azzá lett. Aron Lustiger zsidó identitását a lehető legegyszerűbb módon látta bizonyítottnak: az antiszemiták eléggé zsidónak találták ahhoz, hogy rászálljanak. Ugyanakkor egyáltalán nem véletlen egybeesés folytán ekkortájt, 1936-ban olvasta a Bibliát: egy nap, amikor felügyelet nélkül maradt a mindennapos három órányi zongoragyakorlás során, abbahagyta a zenélést és olvasni kezdte a Bibliát (a protestáns Segond fordítását). Itt olvasta, amit már tudott, saját történetét: Ábrahámét, Mózesét, Áronét, és főként az Izraelért szenvedő Messiásét. Ez nem járt „sokkhatással, inkább annak fölfedezését éreztem, amit már tudtam. [...] Számomra mindkettőben (ti. a két Szövetség) ugyanarról volt szó, akár az áldás, akár az emberek üdvössége, akár Isten szeretete, Isten ismerete volt a téma” (*Le Choix de Dieu*, p.31). Így vetődött föl a végleges választás. A választás kivonulással jár és nem elidegenedéssel – a „belső kivonulás” elvezet ahhoz az énhez, ami mindig is volt, csak éppen ismeretlen maradt eddig.

Ezután következhetett a próbatétel. A látható és katasztrofális háború, az 1940 májusában bekövetkezett összeomlás, az első zsidóellenes törvények, és a gyors menekülés Orléans-ba (mint eggyel többször, Emmanuel Levinas felesége és leánya), a Montaigne-líceum egyik köztisztjeletben álló tanárának rokonához. A láthatatlan és lelki megpróbáltatás: egy csütörtökön Aron, út-

ban a Pothiers-líceumba, betér az orléans-i székesegyházba (ahol majd később püspökké szentelik – ismét egybeesés). Belép anélkül, hogy tudná, ez a nap nagycsütörtök, Krisztus papságának, az Eucharisztia alapításának napja. „Jó hosszan” csendben álldogál, és erről nem beszél senkinek. Másnap visszatér, látja a díszeitől megfosztott templombelsőt, nem ismervén holttesthez hasonlatos csupaszságának okát: nagypéntek van, Isten kenőzisa, istenségének levetkőzése. „Az üresség megpróbáltatásként hatott rám [...] és ebben a pillanatban azt gondoltam: szeretnék megkeresztelkedni” (*Le Choix de Dieu*, p. 47). Ami csodálatos: a lelki pátosz teljes hiánya, annyi más épületes történettel ellentétben: a megtérés a húsvéti liturgia logikája mentén bontakozik ki – nagycsütörtök Eucharisztiaja, nagypéntek halála, várva szombatról vasárnapra a feltámadást. Az bontakozik ki, amit ő püspökként a liturgiáról majd mond: „az nem a láthatatlan színre vitele, hanem annak megjelenülése, ami láthatóvá vált” (*Le Choix de Dieu*, p. 330). Isten megnyilvánulásának objektív képe, mondja néhány évvel később Hans Urs von Balthasar, aki ekkor Lyonban folytatta tanulmányait Henri de Lubac és az önök társa, Jean Danélou mellett.

Szó sem volt prozelitizmusról, állítja az érintett, főként nem Orléans püspöke, Mgr. Courcoux részéről. Hinni lehet neki, mert nem volt szüksége arra, hogy bárki meggyőzze. Ő a közvetlen kiválasztottságban részesült. Egyébként, ha ebben az ügyben valaki meggyőző tudott lenni, az maga Aron Lustiger volt, mert hosszú vita során apját, Jacobot meggyőzte: engedje őt megkeresztelkedni, majd később fogadja el papságát. Egyébként is, lehetett volna ezekről úgy beszélni, mint eldöntendő kérdésekről? Őt ismerve, tapasztalatból tudom, hogy a vele szemben állónak nem érvelt, csendben, figyelmesen, vizsgálódó tekintettel meghallgatta, mintha a másik gyötrődését és titkát át akarná venni, hogy néma imádságban magáévá tegye. A szenvedést és a gonosztságot, mint régtől fogva ellenségeit jól ismerte, csalás nélkül, nyíltan szembenézett velük, hogy azok süssék le tekintetüket és az élet végül túlhaladjon rajtuk. Meg kellett élnie anyja letartóztatását, majd eltűnését Auschwitzban. Dolgozott, ám előbb érettségizett, Conflans kisházában talált búvóhelyet. Utána Decazeville-be költözött, ahol apjával együtt gyári munkás volt. Ugyanekkor Karol Wojtyła Zakrzówek kőbányájában dolgozott, később Krakó külvárosában, a Solvay vegyiüzemben. Mindketten tudták, milyen a munkások élete, s megismerték a fizikai munka okozta fáradtságot. Majd a szabad zóna elfoglalása után, a káoszban és a vég kezdetén teljes mértékű rejtőzés várt rá Toulouse-ban, Bezombes atya segítségével. Kapcsolatban állt a *Témoignage chrétien* csoportjaival, amelyeket Pierre Chaillet és Gaston Fessard jezsuita atyák gondolatai-írásai ihlet-

tek. Ebben a pillanatban a fiú vezette az atyát a gonoszság sivatagában. Megtanulta, hogy „a legrosszabb bármely pillanatban jelentkezhetsz” (*Le Choix de Dieu*, o.352). Gyakran szemére vetették ágostoni ihletésű pesszimizmusát az emberi természetről. De ő a gonoszt közélről látta, egészen közélről, ami nemcsak közönséges, hanem ördögi, mindennapos és mélysége kifürkészhetetlen.

Ez a korszaka a Sorbonne-ra beiratkozással végződött 1944 őszén, majd a párizsi *Séminaire des Carmes* növendéke lett, a párizsi főegyházmegye kispapja. Ez nem akadályozta meg katonai szolgálatát a *Saint-Maxient* akadémián, majd Berlin 1950-ben történt francia megszállásakor. Berlin, tehát Kelet-Berlin is megközelíthető volt, ahol fölfedezte a valós kommunizmust, amely az embereket a náciizmushoz hasonlóan eltorzította, csak másféleképpen. Amint Karol Wojtyła, ő is gyors egymásutánban és alaposan megismerhette a totalitarizmus két arcát, s ami még nehezebb, fölismerte bennük a nihilizmus két legfélelmetesebb formáját. Ettől kezdve fokozatosan kifejlesztette rendkívüli karizmáját, vagyis azt a képességet, hogy az élet (és következőképpen a halál) dolgainak legpontosabb szociológiai és történelmi valóságáról teológiai és spirituális olvasatot alkosson a legapróbb részletekig. Ez az *exodus* meghökkentő logikával vezetett az első jeruzsálemi zárandoklatához, 1951-ben. Itt megtörtént az, amit Pascal esetében második megtérésnek neveznek: a Szent Sír kőpadjára borulva így imádkozott: „Amilyen igaz, hogy ez a kő itt van, hogy te (ti. Lustiger maga) ezt érinted, és ellenáll kezeidnek és homlokodnak, úgy kell, hogy elhatározásra juss, igen vagy nem, teljesen átadod magad a feltámadott Krisztusnak, a Megváltónak, Isten hívásának népe és az egész világ üdvösségéért. Vagy pedig távozol, még idejében” (*Le Choix de Dieu*, p.175). Itt végre véglegesen eldőlt kiválasztottsága, mert többször ismételte: „A bizonyosság, hogy Istentől kaptam meghívást, többé nem hagyott el” (*Le Choix de Dieu*, p. 120). Akkor Aron Lustiger rájött arra, ki is ő Isten terveiben, hacsak már önmagában Aron Jean-Marie Lustiger „... élő kihívás, aki arra kötelezi a vele szemben állót, hogy rákérdezzen a Messiás történelmi alakjára.”

Ily módon megkezdődhetett nyilvános élete. Ennek két szakasza a papé és a püspöké, a helyzetelemzése, majd a cselekvése.

A *Séminaire des Carmes* kápolnájában 1954-ben szentelték pappá és azonnal kinevezést kapott a „Centre Richelieu” egyetemi lelkészei közé, ahová a Sorbonne-ra beiratkozása óta eljárt. Itt tartózkodott a rendkívüli formátumú alapító, Maxime Charles abbé. Zseniális közösségi vezető, magával ragadó apostol és néha elviselhetetlen „Dom Camillo” utánzat, ez a Périgueux-ből származó pap, miután Malakoff (párizsi kerület) egyik plébá-

niáján szolgált, a háború befejezése óta előbb a Quartier Latin (ahol a Centre Richelieu is található) területén, majd a Montmartre-i Bazilikában papok tu-catjait nevelte, akik közül sokan püspökök lettek. Egyetemi tanárok százai, egyetemisták ezrei, hívek tízezrei között folytatta jó érzékkel szervezett lel-kipásztori munkáját, a Bérulle-nek köszönhető eucharisztikus lelkeség szel-lemében. A jövőben tanulmányozni kellene ezt az embert, akinek csak má-sodrangú szerepet juttattak fölöttesei: a Sorbonne és az École Normale több nemzedékének volt lelkiatyja, egyfajta katolikus Lucien Herr. A később „Monseigneur” Charles-tól Jean-Marie Lustiger átvett minden fontos nézetet egy bizonyos pontig, amelynek az ideje ekkor még teljesen előreláthatatlan volt. A fenntartás nélküli hit, amikor beszéltek, személyüket teljesen átjárta, és a Megtestesült Igétől átítatott szavaik az őket hallgatókat olyan érzéssel töltötte el, mintha közvetlenül maga a misztérium színe előtt állnának. Ki-elégíthetetlen lelki nyitottság jellemezte őket minden iránt, ami szellemi, művészi; új filozófiai vagy történelmi vagy tudományos gondolat. Mindig volt egy vitatárs, aki képviselte a reális kiindulópontot, azzal a komoly meggyőződéssel, hogy semmilyen részigazság nem tud ellent mondani az Igazságnak, hanem inkább jobban érthetővé válik a maga racionalitásában. Az értelemben vetett bizalom (ez az „intellektualizmus”, amely néha szemre-hányást váltott ki) a világ, a történelem, a társadalom, s maga az evangelizá-ció liturgikus vízióján nyugodott, ez a szellemiség (a vak prózaisággal ellen-tétben) elfogadta, hogy minden, ami spirituális, reális és mindaz, ami reális, spirituális: „A spirituális egészen kiváltságos módon reális. Minden, ami spi-rituális, reális. Végeredményben ez mondanivalóm lényege” (Oser vivre, p. 173). Később, amikor Lustiger bíboros szűkkörű előadásokat tartott a leg-nagyobb kortárs gondolkodóknak, akik sokfelől jöttek (egyesek, akik itt vannak ma este, még őrzik azok emlékét), gyakran elképedtem nem csak számos területre kiterjedő ismereteinek sokaságán, hanem lenyűgözött az a könnyedség, amivel a döntő kérdést megfogalmazta, hogy vendége gondo-latainak lényegéhez utat keressen. Lett légyen ez utóbbi paleontológus, fe-nomenológus, közgazdász, a feminizmus vagy az elemi részecskék szakér-tője. Soha nem hallottam tőle közhelyet, lapos frázisokat.

Végeredményben a Pascal által kifejlesztett három *ordo* (*ordre*) tanítását váltotta gyakorlatra: a testi valóság és a politikai hatalom az első *ordo*, a má-sodik a szellemi-lelki valóságok és a racionalitás; de még a második *ordo* sem ér fel a harmadikhoz, ami a szívek és a szeretet rendje. Ily módon az el-ső rend nem látja a másodikat („A köztársaságnak nincs szüksége tudósok-ra!”), sem a harmadikat („A Vatikánnak hány hadosztálya van?”). A második sem látja e harmadikat („Sire, nekem nincs szükségem erre a föltevésre”).

Márpedig – erősködik Pascal – minden felsőbb rend látja az alsóbb(ak)at. Az első rendet nem csak önmagából kiindulva (mint teszik a gazdasági, társadalmi, politikai vezetők) szemlélhetjük – vehetjük figyelembe, hanem a második rendtől kezdve. Nem csak azért, mert a polgárok kritikus szemlélete kételyeket fogalmaz meg a véleményekkel szemben az ész uralta szempontok alapján. De hogy az első kettőt a harmadikból kiindulva tudjuk szemlélni, szükséges a szeretetbeni létezés, az abban megmaradás. Ez az, amire alig jövünk rá, mert ez a szív nagyon rövid, két dobbanás közötti szünete. Úgy tűnik, Jean-Marie Lustiger hiteles képet nyújtott a szeretet tartományában való állandó tartózkodásáról. Nem azt állítom, természetnél fogva együttérző volt, vagy állandóan és megzavarhatatlanul evangéliumi jóságú: ellenkezőleg, legendás dühkitörései és néha érdes ítéletei azért számítottak súlyosnak a célzottak számára, mert magasból sújtottak rájuk. Ő a világot és az embereket a szeretet fényében látta, amint az éjszaka tárgyait látjuk a zseblámpa zöldes fényénél. A materializmussal ellentétben, ő felülről magyarázta a lentieket. Politikai helyzettel szembesülve a gonoszság és a gyűlölet erői mellett Isten hűségének, jóságának erejét is figyelembe vette. Egy látszólag elméleti vita során, amely gyakran volt ideológiai színezetű, igyekezett felmérni a vele szemben állók lelki helyzetét, megérteni, amit azok szerettek vagy gyűöltek. Mert a „harmadik rend” fényében az igazság csak annyira fénylik, amennyire szeretik, különben vádlón lép föl – abban az értelemben, hogy a fény felszínre hozza az egyenetlenségeket. *Veritas lucens* gyakran *veritas redarguens*: Jean-Marie Lustiger nekem úgy tűnt, mint azon ritka, de meghatározó személyiségek egyike, akik Szent Ágostonnak a szeretetről vallott tanítását életre váltják.

Innen származott politikai éleslátása a szó legnemesebb értelmében: „az erkölcsi és spirituális szempontból legszigorúbb állásfoglalás politikailag a legfelelősségteljesebb (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 195). Vagy: „Nem csak erkölcstelen létezik és keresztény-ellenes, hanem politika-ellenes is, amit szintén számúzni kellene a politika erkölcsi tartományából” (*Dieu merci, les droites de l'homme*, p.214). Többek között ez tette számára lehetővé, hogy 1968-ban soha ne lásson forradalmat (*Le Choix de Dieu*, p.255), hogy 1987-ben előre megmondja a kommunista hatalom „nagyon világos” bukását (*Le Choix de Dieu*, p.294), és kiváltságos módon értelmezze (ebben osztozott Karol Wojtylával és a Szolidarnoszc vezéreivel) a lengyel forradalmat és a közép-európai helyzetet. 1987-ben szól Barack Obama megválasztásáról: „Képzeld el, hogy az Egyesült Államoknak fekete elnöke lesz – húsz éven belül” (*Le Choix de Dieu*, p.457).

Ugyanez a világosan látás jellemezte az ún. „második rend” területén is: A valóság ellenáll annak, amit az ember észszerűnek gondolna. Ez a valóság lelki valóság (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p.318). Gyakran bírálták őt a felvilágosodás iránti kritikájáért, amiért úgy érzem, meg kell védenem. Miként lehet azt ismételgetni, hogy Auschwitz után nem lehet többé filozofálni, teologizálni, verseket írni (valójában az igény pontosan az ellenkezője, de másként és elkötelezettebben, amint tették Levinas, Henry és Derrida, Hans Urs von Balthasar és Henri de Lubac, Paul Celan és René Char) anélkül, hogy föl ne vetődne „az elégséges ész önelégültsége, amely képtelen belátni határait” (Ugyanott, p.129)? Komolyan kell venni a Valéri által diagnosztizált „halandóságot” a civilizációk kapcsán, a Freud által megbélyegzett betegséget, ami a kultúrát pusztítja, az európai tudományok Husserl által elemzett válságát, a Heidegger által elgondolt „végét” a metafizikának, vagy a Gödel által felállított és Wittgenstein által tovább tanulmányozott logikai elégtelenséget. Miként ne lenne észszerű a következő ítélete: „Hogy egészen világos legyen, mindaz, ami történt, jelzi a felvilágosodás századának végét a történelem folyamatában” (*Le Choix de Dieu*, p.115)? Milyen helyzetelemzés lehetne világosabb és komolyabb, mint a következő: „Önáltatásnak nevezem azt a gondolatot, ami szerint az értelem (*raison*) képes megmenteni az értelmet” (ibidem, 116). A keresztény gondolat számára kijelöli az elsődleges feladatot, ami hozzájárulás „az értelem önmagátóli megmentéséhez, azért, hogy az értelem diadalra jusson” (*Le Choix de Dieu*, p.286). Bármennyire is ellentmondásnak tűnik, itt örököse a Frankfurti Iskola marxizmusának, Barth és Bonhoeffer protestantizmusának, Derrida dekonstrukció-elméletének és Levi-Strauss decentralált etnológiájának. A gondolati válsággal-véggel szembenézve várakozni egy új kezdetre, amit Husserl „a logosz és a logika tágasabb fogalmának” nevezett és Nietzsche a „nagy értelemnek”; sikerül-e az „értelem szintjén átgondolni” azt, ami bennünket fenyeget, s ami mégis képes lenne bennünket megmenteni? Ez tehát Jean-Marie Lustiger érdeme: soha nem hazudott az „alap nélküli alap” tragikumáról és üdvöztető voltáról (*Devenez dignes de la condition humaine*, p.37). Röviden, amit nála a felvilágosodás banális kritikájának tartottak igaztalanul, valójában nagyon is tudatos szembesülés azzal, hogy a jelen idők végveszedelmében nevének kell nevezni a nihilizmust.

A nihilizmus okozta egyetemes megpróbáltatások közepette sikerült leírnia, nevének neveznie a hit válságát, nevezetesen a Katolikus Egyház válságát, mindennek előtt Franciaországban. Jean-Marie Lustiger sehol nem tárta föl paradox helyzetértékelését jobban, mint azon párbeszédben, amelyet a *Le Débat* hasábjain folytatott 1989-ben az önök fájón nélkülözött társával,

François Furet-vel (akivel Chicagóban barátkoztam össze): „A következő megállapításból indulok ki: más európai nemzetektől különbözően, Franciaország a katolicizmusban nem talált rá nemzeti identitásának „öntőformájára”. Több országban az Egyház előbb létezett mint az állam, és a nyelv, a kultúra segítségével a nemzetnek szilárd kereteket adott. [...] Ezzel ellenkezőleg Franciaországban a nemzeteszme nem esik egybe a katolikusság eszméjével, sem a nyelvi adottsággal” (*Dieu merci, les droits de l’homme*, Paris, 1990, p.118). „Az Egyház legidősebb leánya” legendájával szemben Franciaország szüntelenül elkereszténytelenedett (vallásháborúk, az 1789-es forradalom, az Egyház-állam szétválasztása 1905-ben, a vidék városba özönlése, stb.) és emellett újra-evangelizálódik a különböző megtérési mozgalmak (a XVII. század misztikusai, a XIX. század missziói, a XX. század konvertitái) segítségével. Mert „Franciaország Nyugat-Európa, vagy inkább a keresztény Európa egyetlen országa, ahol soha nem azonosult teljesen a kereszténység, a kultúra és a nemzet” (*Osez croire*, p.167 és 243). Ha ma a katolikusok kisebbségben találják magukat, nem jelent újdonságot, mivel hivatásuk nem a többségre szól, mégkevésbé a nemzet fölötti politikai hegemoniára az állammal szövetségben vagy ellentétben. A keresztségben kapott hivatásuk arról szól, hogy tanúskodjanak az üdvösségről, amelyet Isten Krisztus földi jelenlétével ajándékozott az emberiségnek. Az Egyháznak miért ne azt az utat kellene járnia, amelyet Krisztus maga kezdett el? – és Isten kinyilatkoztatásában benne foglaltatik az emberek elutasító magatartása éppen úgy, mint az elfogadás részükről. Ha a szolga nem nagyobb, mint a mester, a hívek közösségének ki kellene vonnia magát a halál és az elhagyatottság megpróbáltatásai alól, ha el akar jutni a feltámadásra? Ellenkezőleg, az emberek között diadalmaskodó Egyháznak nem kellene-e nyugtalankodnia, hogy hivatását eljátszotta, amikor kompromisszumra lépett a világgal?

Ezekben a zaklatott időkben, a nihilizmus diadalra jutásakor óvakodni kell a hatalom akarásától, mert a legmagasabb rendű értékeket azok hangoztatása értékteleníti el. A nihilizmuson nem az új értékek még hangosabb harsogásával jutunk túl. A hatalom akarásáról kell lemondani. De hogyan tudnánk megszabadítani magunkat a hatalom iránti vágytól? A keresztény válasz így hangzik: ne a mi akaratunk szerint cselekedjünk, hanem egy másik akarat szerint, ne a mi akaratunkhoz ragaszkodjunk, hanem fogadjunk el egy szent akaratot, ami ennek következtében gyökeresen más. „Ne az én akaratom teljesüljön, hanem a tied” (Lk 22,42). Az Egyházat sújtó válságban Jean-Marie Lustiger a racionalitás egyetemes válságának a középpontját látta, amit a nihilizmus kikerülhetetlenné tesz. Egyetlen követeléssel állt elő a keresztények, sőt minden ember érdekében: „... az igazság keresésének és

a neki történő engedelmességnek a joga”, ami mellett kiállt (*Devenez dignes de la condition humaine*, p.66).

Ezek a megszerzett, megszenvedett meggyőződések csak alkalomra vártak, hogy hatásukat megmutassák. Az esemény váratlanul, hirtelenül történt: 1979-ben a CEP egykori lelkésze (a bíborossal ellentétbe kerülve lemondott a Centre Richelieu alapján neki járó címről) a *Sainte-Jeanne de Chantal* plébánosa, a párizsi ember, aki Solex-kerékpárjával járta a várost, Orléans püspöke lett. Tizennyolc hónappal később pedig Párizs érseke, II. János Pál pápa személyes, kevésbé politikai és racionális, mint inkább misztikus döntése alapján. A Pascal-féle logika szerint ez a misztikus választ méginkább politikainak és racionálisnak bizonyult, amit a tények szerencsésen megerősítettek. Ez a több mint húsz esztendőig tartó szakasz valamennyiünk – katolikusok és nem-katolikusok – számára meghatározóvá vált. Püspökként a média jóvoltából minden cselekedete nyilvánosságot kapott, szavait a kommentárok szélviharai kísérték, írásai meglepetésszerűen magas példányszámban láttak napvilágot és olyanok is olvasták azokat, akikről nem lehetett előre föltételezni az érdeklődést. Kezdeményezései komoly eredményt könyvelhettek el és paradox gondolatai a francia, sőt az európai határokon túl is hatottak. Tanúja voltam ennek a forgószél-szerű jelenségnek, amelynek közepén a bíboros imádsága biztosította rendíthetetlen komolyságát. Mindennek ellenére sokkal többet nem tudunk mondani. Az általa elindított dolgok sorozata még csak most kezdte megteremni a maga gyümölcsét. A papok, az állandó diakónusok, a megkeresztelték képzésének megújítása, a plébániák szerepének újra meghatározása, a hűséges és a kevésbé hűséges hívek visszahódítása, az új sajtó, rádió, televízió, kulturális központ (*Collège des Bernardins*), *Notre-Dame* Alapítvány beindítása megváltoztatták Párizs, következésképpen Franciaország egyházi életét. A teológiai kutatást erősíti az *École Cathédrale* létrehozása, amely kihívást és jótékony versengést jelent a párizsi *Institut Catholique* és a jezsuita *Centre Sèvres* számára. Általánosságban a keresztény (és nem csak a katolikus) szó a nyilvánosság színterén világosabb és bátrabb, mint őelőtte. A vallási kérdések ma lényegesen nagyobb nyilvánosságnak örvendenek, mint 1968 májusa előtt. Maurice Clavel és az önök társa, André Frossard fölöttébb örvendeznének ezen a jelenségen. Ugyanis ki nem látja, hogy „Isten kérdése nem Isten megkérdőjelezése [...]. Isten egyszerre kérdés és válasz” (*Dieu merci, les droits de l'homme*. P.63)? A közeledés az elszakadt egyházak, az iszlám és főként a zsidóság felé ezentúl vissza nem vonható választás oly módon, hogy Európa kérdését föl lehet – és kell – tenni teológiai nyelven inkább, mint gazdasági vagy társadalmi fogalmak segítségével, bár látszólag ez

időszerűtlen. Szabad legyen egy másik állítására fölhívni a figyelmüket: „A keresztények egységéhez kötődik Európa felépítésének a lehetősége” (*Devenez dignes de la condition humaine*, p.130). Megismétlem, mindez csak most kezdi kibontakoztatni hatását. Még nem láthatjuk előre a jövőjüket.

Az ő sorsa talán az volt, hogy úgy éljen és úgy haljon meg, mint Péguy. Maréchal Juin elbeszélését megismerve fedeztem föl kettejük egymáshoz közelítésének a lehetőségét. Amikor 1953-ban Juin elfoglalta a 4. széket, Péguy barátjáról és munkatársáról, Jean Tharaudról mondta a dicsérő emlékbeszédet. Felidézte a keresztény és szocialista költő halálát, aki 1914. szeptember 5-én esett el Peuchard és Monthyon között, „... néhány lépésre tőlem...”. És hozzátette: „... láttam ezen ellenség csodáját, aki győztesnek gondolván magát, pontosan azon a helyen állt meg, ahol Péguy elesett, majd visszafordult az éjszakába.” A német előretörést szó szerint Péguy halála hátráltatta meg. És ha azt merészelem kérdezni, hogy Jean-Marie Lustiger, holtában és életében nem a nihilizmus végső pontját jelölte-e ki szemünk előtt, tehát a nihilizmus visszavonulását? Mi mást sugallhatna nekünk azt ismételvén, hogy „keresztény kor kezdetén vagyunk” (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p.451). Vállaljuk az észszerű merészséget és higgyünk ebben.

Jean-Marie Lustiger történetét a kiválasztottság, tehát a szóra adott válasz – ami maga is felhívásként hangzik – mentén követtük. De az ő esetében inkább, mint másoknál, a szó a *par excellence* szót jelenti, aki mint Ige ki-mondta magát – és ez „az Ige Isten”. Tehát a kiválasztottságnak itt ígéretként kell hallatszania, amit Isten Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak tett, hogy népet választ magának és általa örökbe fogadja az egész emberiséget. Nem véletlen, hogy könyvének címe: Isten választása (*Le Choix de Dieu*) (1987) egy másik könyv címe – Az ígélet (*La promesse*) válaszol, amely szándékosan sokkal később lett közzétéve (2002-ben), noha 1982 óta megkerülhetetlen. Az izraeli *Yedot Haharonot* napilapnak adott interjúról van szó, amely 1985-ben újra megjelent az *Osez croire* című könyvében is. Ehhez Lustiger bíboros kellett! Ha az ő „...kinevezése kihívás (*provocation*) volt; a fájó sebet föltépte; arra kötelezte az embereket, hogy gondolkodjanak és megismerjék az igazságot” (*Le Choix de Dieu*, p.401). Ez nyilvánossá tette azt, amit Aron (akinek a neve ekkor még nem Jean-Marie) 1936-tól fölfedezett: „Kereszténnyé válva nem akartam elhagyni zsidóságot. Nem akartam menekülni a zsidó léttől”, ellenkezőleg „... a zsidóság számomra nem jelentett mást, csak azt, amit én a kereszténységben fölfedeztem” (*Osez croire*, p.56 és 60). A folyamatosság mellett az identitás hasonló, mint Bergson esete is mutatja, de a két vallás közötti, viharos összecsapások keretén belül meglephet, sőt megütközést kelthet. Egyik részről sem hiányoznak a meglepetések, sőt mélt-

tatlankodások. A két szembenálló közötti, fontos küzdelemről tanúskodnak, a kiválasztottságról és az ígétről van szó. A félreértés lehetősége mindig fönáll. Próbáljuk megérteni, amit Aron Jean-Marie Lustiger hallatni akart.

Először – és ez nem bántja a keresztényeket – azt jelezte, hogy egy határozott vallási nevelést nélkülöző (másként szólva: sem talmudi gyakorlat, sem rabbinikus kultúra) zsidó szemében az Ószövetség és az Újszövetség folyamatos olvasása, a Biblia mint egyetlen tömb jelenik meg. Jóllehet ismerte a törvényt és a prófétákat, Izrael kiválasztottságának és a Szövetség hányattatásának történetét, a Szenvedő Szolga képében megjelenő Messiásra várakozás megengedi – legalábbis Lustiger esetében –, hogy a kereszténység „...számomra előre ismert volt. Meglepett, hogy mások nem értik azt, amit én megértettem” (*Le Choix de Dieu*, p.71). Másként szólva, jobb zsidónak lenni, mint nem-zsidónak, Krisztust megérteni: „Amikor először találtam magam keresztényekkel szemben, jobban tudtam, mint ők, hogy mit hisznek” (*Osez croire*, p.59). Belépni a végső Szövetségbe semmi szakítást nem jelent az elsővel, vagy a zsidó identitással, mivel ugyanarról az ígétről van szó. „Számomra egyetlen pillanatra sem merült fel kérdésként zsidó identitásom megtagadása. Ellenkezőleg, elfogadtam Krisztust, Izrael Messiását és számos keresztényről világossá vált előttem, hogy a judaizmust becsülik” (*Le Choix de Dieu*, p.51.). Ez a folyamatosság nem engedi meg a szakítást, Markion eretnekségét, ami újra meg újra az Egyház fülébe suttoja a kísértést, hogy ne foglalkozzon Izraellel. Az Egyház mint vad olajfaágat a frank olajfára ráoltja egy megfordított gyakorlat szerint, „a természet rendjén felül-emelkedve” (Róm 11,24) – vagyis a tiszta kegyelem által. Egy keresztény nem lehet ennek a zsidónak, Krisztusnak a tanítványa, csak azzal a nyugtalan lelkiismerettel, hogy „az Egyház nem egy másik Izrael, hanem Isten szándékának beteljesülése Izraelben” (*La promesse*, p.15.). „A Messiásban Isten beteljesítette az Izraelnek tett ígéreteket” (*Le Choix de Dieu*, 76). „Krisztus, akit Isten Úrrá tett és a holtak közül elsőszülötté, nem Izraelben áll fenn, hanem annak csodálatos alakja és tökéletes gyümölcse. Nem Izrael tagadása, hanem annak megváltása” (*Le Choix de Dieu*, p.359, 446). Izrael megváltása az egész emberiség megváltásában teljesedett be, amit Krisztus integrál magába. Mert minden nép és nemzet fölmege Jeruzsálembe, föl téve, hogy ez a mennyből alászállott Jeruzsálem legyen.

Következésképpen az Egyház zsidónak született és az első vita azok a zsidók között zajlott, akik a Názareti Jézusban fölismerték a szenvedő és Isten által feltámasztott Messiást és akik nem ismerték el ilyennek. A második templom lerombolása után az első törés azok között ment végbe, akik Krisztus Testét mint egyetlen áldozatot ismerték el, amelyet ezután is föl le-

het és kell Istennek ajánlani és azok között, akik – ezentúl templom és áldozat nélkül – helyébe állították a zsinagógai kultuszt és a talmudi írásolvasást. Krisztus először a zsidókat állította választás elé és az Egyház előbb zsidók között határozta meg önmagát, akik mindannyian élvezik a kiválasztottságot és egyetlen a reményük. „Isten nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását” (Róm 11,29). A megosztottság tehát nem zsidók és keresztények között van, hanem lényegileg azok a zsidók között, akik hűségesek maradtak kiválasztottságukhoz és ezért úgy vélték, meg kell tagadni Jézustól Krisztus méltóságát és azok a zsidók között, akik, hogy hűségesek maradjanak kiválasztottságukhoz, elismerték Jézust Messiásként.

Ilyennek mutatkozik a keresztények Egyházának nagysága és gyöngesége, amit Aron Jean-Marie Lustiger víziója kikövetel az emberi szívtől. A pogányok jogosultak a zsidók által hozott üdvösségre, mert „az Egyház egyszerre a zsidóké és a pogányoké” (*La promesse*, p.17). Ám szükséges, hogy ezek a pogányok hiteles keresztényekké váljanak, többé ne viselkedjenek pogányként és elfogadják az oltást a zsidó gyökerű frank olajfán. Minden ezen az oltáson áll vagy bukik, minden antiszemitizmus Krisztus megtagadása bennük (ti. a zsidókban). Azt lehet mondani, hogy a pogány-keresztények konkrét negatív viselkedése Izrael népével szemben az ő Krisztus iránti reális hűtlenségük jele. Ez a pogányságuk és bűnük akarata nélküli bevallása” (*La promesse*, p.74). „E történelem folyamán a judaizmushoz való kapcsolat a keresztény hűség tesztje” (*Le Choix de Dieu*, p.82). Amit a nemzetek a zsidókkal csinálnak, arról szól, amit Krisztussal tesznek” (Ugyanott, p.88). (Ennek a fordítottja is igaz, f. m.). Megfontolásra érdemes Levinas bírálata Montherlant irányában, aki – a filozófus szerint – „...szövetségese volt inkább a pogányok kereszténységének, és nem a zsidók kereszténységének” (*Carnets de captivité*, p.183). Sok kísérlet történt arra nézve, hogy a kereszténységet „zsidótlanítsák”, Jézus „a gyöngéd galilei”, „a tiszta tanító”, vagy egyenesen árja. Ha az antiszemitizmus valóban a keresztény aposztázia abszolút tesztje lesz, akkor egy keresztény antiszemita egyszerűen pogány. „Az antiszemita hűtlenek voltak a kereszténységhez” (*Le Choix de Dieu*, p.51). Nem szabad összetéveszteni az anti-judaizmust (ami az örökösök közötti vita: melyikük hűségesebb és érdemli meg jobban a kiválasztottságot – márcsak azért sem lehet vita, mert a kiválasztottság kívülről jön) az antiszemitizmussal, ami egyértelműen magát az örökséget tagadja, és ennek érdekében tagadja a zsidók kiválasztottságát egészen a megsemmisítésükig, mert ők megtestesítik Isten ígérését. A Shoah nem pusztán az emberi jogok ellen elkövetett mérhetetlen bűn, hanem a legnagyobb blaszfémia Isten joga ellen, mert Istennek jogában áll kiválasztani a zsidókat és az egyetemes ígér-

letéteményeseit, a keresztényeket. A modern ateizmus, legalábbis a totalitárius rendszerekben megtestesülve nem csak keresztény-ellenes, hanem antiszemita, mert „nem tudta elviselni az Abszolút különleges jelenlétét a történelemben” (*Le Choix de Dieu*, p.84). Nem csak Istent vélte megsemmisíteni, hanem a kiválasztottságnak minden jelét el akarta törölni, amellyel Isten megnyilatkozik a világban.

„Isten meghalt”. De milyen Isten? Nietzsche kijelentette, és föltette a kérdést is. Egy zsidó vagy keresztény számára a válasz magától értetődő: „Az elvetett isten csak a pogányok istene, a keresztények Istenének álcázva” (*La promesse*, p.101), „a pogány-keresztények bálványa” (*Devenez dignes de la condition humaine*, p.23). Aron Jean-Marie Lustiger zsidó és a katolikus Egyház bíborosa így töprengett a kiválasztottságon, ami nem véletlen a történelemben, hanem megadja annak értelmét és megnyitja végső dimenzióit. Lehet félni attól – amint e székben elődje, Pierre Emmanuel is tette –, hogy a kiválasztás eldöntetlen maradhat. Ám legbensőnkben valamennyien jól tudjuk, hogy minden nyomorúságunk ellenére a választás állhatatos visszhangra talál, mint Aron Jean-Marie Lustiger-nél.

E percekben, amikor megpróbáltam kifejezésre juttatni hálámat – önök, az Akadémia Dámái és Urai felé – azért a megtiszteltetésért, amiben engem részesítenek maguk közé fogadván, komoly félelem parancsol nekem hallgatást: abba a székbe választottak meg engem, amelyet ez a kimagasló személyiség foglalt és foglal el. Az ő fényében nekünk minden nagyobb, tehát nehezebb. Ez a nehézség azonban kedvemre van. Jöjjön tehát, *utinam*.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

JEAN-LUC MARION 1946-ban született, nős, két gyermeke van. Filozófiaprofesszor a Paris-Sorbonne és a Chicago-i egyetemeken. A *Communio* nemzetközi katolikus folyóirat társalapítója.

Utolsó művei: *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, 2008, *Certitudes négatives*, Grasset, 2010; *Le croire pour le voir*, collection *Communio*, Parole et Silence, 2010.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017–0468) – David L. Schindler–Nicolas J. Healy III–D.C. Schindler–Adrian J. Walker (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires)

BRAZIL: *Revista Internacional Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – Prokop Broz (dir.)

FLAMAND–HOLLAND: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahl-laan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Serge Landes (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale) – Anton Štrukelj (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenk 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
IGNAZIO SANNA: Bírám és üdvözítőm: Jézus Krisztus	3
ALOIS M. HAAS: Dies irae, dies illa	16
MICHELE DOLZ: „Meglátjátok az Emberfiát eljönni” – Megfontolások Krisztus mint bíró ikonográfiája kapcsán	31
TÖRÖK CSABA: Miben remél, aki nem remél?	40
PUSKÁS ATTILA: A szabadság teológiai értelmezése – Út a megszabadított szabadság ethosza felé	54
BOLBERITZ PÁL: Téves Isten-fogalmak	65
JEAN-LUC MARION: Lustiger bíboros dicsérete	89