

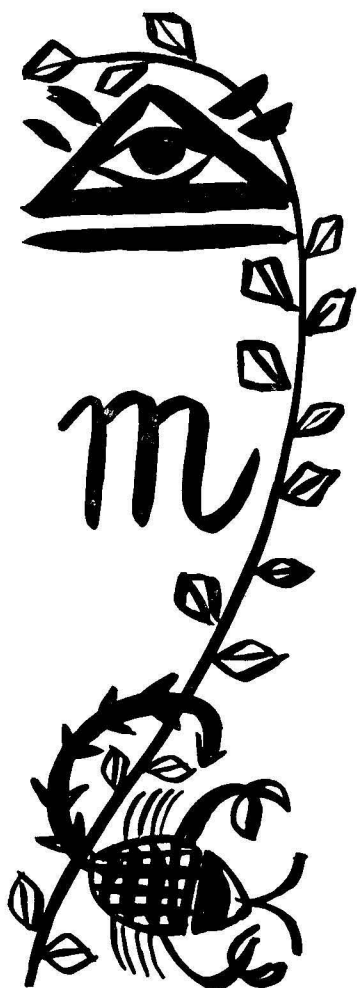
# VIGILIA

1 9 7 2  
november

HÓDOLAT  
KARL RAHNERNAK

11

**Karl Rahner**  
**Nyíri Tamás**  
**Békés Gellért (Róma)**  
**Lukács László**  
**Szabó Ferenc (Róma)**  
írásai



Kelecsényi Ákos

**A kopernikuszi rejtély**

Graham Greene

**Hogyan lettem katolikus**

Rónay György

**Szerkesztői levele**

Kerényi Grácia

**Görögországi utazás**

Balássy László

**A Vatikáni Rádió tegnap és ma**

**Jékely Zoltán és Toldalagi Pál**  
versei

KARL RAHNER	Néhány bevezető mondat	— — — — —	721
NYÍRI TAMÁS	Karl Rahner emberképe	— — — — —	723
LUKÁCS LÁSZLÓ	Az „anonim keresztények” fölfedezése	— — — — —	731
SZABÓ FERENC SJ	A halál teológiája Karl Rahnernél	— — — — —	737
KARL RAHNER	Hétköznapi dolgok teológiája	— — — — —	744
BÉKÉS GELLÉRT OSB	Keresi-e a mai ember Istent?	— — — — —	748
KELECSÉNYI ÁKOS	A kopernikuszi rejtély	— — — — —	754
JÉKELY ZOLTÁN	Lélekharang (vers)	— — — — —	760
GRAHAM GREENE	Hogyan lettem katolikus ( <i>fordította</i> Raáb György)	— — — — —	761
BALÁSSY LÁSZLÓ	Életrajzi töredék (vers)	— — — — —	763
KERÉNYI GRÁCIA	Utazás (Romok. Színek. Madarak. Görögország.)	— — — — —	764
TOLDALAGI PÁL	Akiknek nincs már szerepük, Panasz, Majd egyszer, Kívánatos megtisztulás (versek)	— — — — —	772
TÓTFALUSY ISTVÁN	„Legyünk őszinték!”	— — — — —	773
RÓNAY GYÖRGY	A Szerkesztő levele	— — — — —	774
VÉKEY TAMÁS	Fétiszáltan (vers)	— — — — —	788
SINKÓ VERONIKA	Munkái	— — — — —	789
SOMOGYI GYÖRGY	Szent Antal és a halak	— — — — —	792

## NAPLÓ

*Ernesto Cardenal*: Az örökkévalóság — 777; *Siki Géza*: Könyvek között (Thurzó Gábor: A rászédettek; Birkás Endre: Álmatlan nappalok) — 778; *Czére Béla*: Színházi krónika (II. Lajos király) — 780; *D. I.*: Képzőművészet (Budapesti és esztergomi kiállítások; Száz éve született Glatz Oszkár; Kovács Margit hetvenéves) — 782; *Rónay László*: Zenei jegyzetek (Budapesti Zenei Hetek; Lemezfigyelő) — 784; *Balássy László*: Rádió mellett (A Vatikáni Rádió tegnap és ma) — 786.

Idegen nyelvű kivonatok — — — — — 790

A címlapon *Szántó Piroska* rajza

Felelős szerkesztő: RÓNAY GYÖRGY

Felelős kiadó: VÁRKONYI IMRE

Laptulajdonos: *Actio Catholica*

Szerkesztőség és kiadóhivatali ügyintézés: Budapest, V., Kossuth Lajos u. 1. Tel.: 188-098, 188-068. Postacím: 4. Postafiók: 111. Terjesztéssel, előfizetéssel és templomi árusítással: *Vigilia* kiadóhivatala, árusítja a Magyar Posta is. A *Vigilia* csekk számla száma: OTP 37.343-VII. Hazai előfizetések külföldre: Posta Központi Hírlapiroda, Budapest, V., József nádor tér 1. Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat, vagy bizományossal útján. Nyugati országokban az évi előfizetési ár: 5,09 USA dollár, vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Atutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54.) a Kultúra 024 2. számú számlájára, feltüntetve, hogy az előfizetés a *Vigilia* című lapra vonatkozik. Egyes szám ára: 9,— Ft. Előfizetés: egy évre: 100,— Ft, félévre: 50,— Ft, negyedévre: 25,— Ft. Megjelenik minden hónap elején. Index-szám: 26.921.

# HÓDOLAT

## KARL RAHNERNAK

Megkértek, hogy vezessem be néhány mondattal a Vigiliának ezt a — főként az „én” teológiámmal foglalkozó — számát. Szeretném teljesíteni kérésüket, bár nem könnyű feladat. Magamról beszélni nehezemre esik, hiszen talán önmagát ismeri legkevésbé az ember; és törekedtem is, hogy saját magamat — amennyire csak lehet — kihagyjam teológiámból.

S ez máris az „én” teológiám egyik jellegzetessége, amelyre — talán sokak meglepetésére — igényt tartok: egyáltalán nem érdekel, hogy különösebben rajta legyen személyem bélyege. Az egyház tanítását szeretném magyarázni, hitfelfogását átgondolni, igehirdetését szóhoz juttatni. Talán meg lehetünk győződve arról, hogy egyéni tudatunk — amennyiben bízva integrálódik az egyház kollektív tudatába — szintén hozzájárul az egyház kollektív tudatának további kibontakoztatásához; az is igaz, hogy csak egyénként munkálhatjuk üdvösségünket és állhatunk meg Isten előtt, mivel mindenkinek magának kell hinni, s ezt csak (az egyház hitéhez kapcsolódó) egyéni hitével teheti. A teológiában azonban nem az „eredeti” egyéni gondolat, hanem az a kérdés érdekel, hogy az egyház fel tudja-e ismerni saját hitét a teológiai reflexióban, és vállalhatja-e (legalább hallgatólagosan) hitének és életének egyik jogos értelmezéseként. Ha valaki mégis eredetiséget és haladó szellemet tulajdonítana teológiámnak, akkor az eredetiségnek és a haladó szellemnek — szándékom szerint — csak az az értelme és a rendelkezése, hogy a mai ember is meghallja és hitelesnek tartsa az egyház üzenetét. Ez, és semmi más. Azonkívül persze ellent kell mondanom — nem is egészen ritkán — egyik vagy másik teológusnak, aki hitértelmezését (a hit — régiesen, vagy új módon — mindig interpretált) az egyház hitével teljesen azonosnak és ezért egyháziilag kötelezőnek tünteti föl, bár egyáltalán nem az. Vonatkozhat ez egészen elterjedt teológiai véleményekre, még az egyházi méltóságok koponyájában többé-kevésbé maguktól értetődő nézetekre is. Ezek az ellenvetések azonban mindig az egyház hitére, az általa helyeselt szabad-ságra s tágabb (mint amilyennek eleinte látszik) hitfelfogására támaszkodnak, és az utolsó szót meghagyják neki. Ez még akkor is érvényes, amikor egy pápai körlevélnek annyi és nem több kötelező erőt tulajdonítunk, mint amennyi az egyház tanítása szerint valóban megilleti. Teológiám mindenestre abból a meggyőződésből indul ki, hogy az igazság nem egyéni gyönyörűség, hanem a társadalomhoz, sőt az intézményhez is köze van, és hogy a teológia igazán csak akkor érdekes, ha egyházas, hogy csak ezen belül lehet az egyházat bíráló fórum, és nem külső autonóm nagyság. Hogy az „én” teológiámnak ez a szándéka megvalósul-e és mennyire, azt természetesen másoknak kell elbírálniuk.

Teológiám másik szándéka a „filozófiai” lenne; ezt azonban — hogy ne vezessen félre — helyesen kell értenünk. Szó sincs a teológia lehető legnagyobb „rendszerzéséről”. Már azért sem, mert teológiai munkám, zömében, eleve nem rendszeresíthető tanulmányok gyűjteménye. Azt sem mondom, hogy

a teológia előfeltétele zárt filozófiai rendszer (az újszkolasztika sem), amelynek szigorúan egyöntetű terminológiáját használja valamennyi kijelentésében, úgyannyira, hogy végül is a filozófia uralkodnék a teológián. (Ez úgy is lehetséges, hogy a tanítóhivatal nem vonja kétségbe a teológia igazhitűségét.) A „filozófiai teológia” inkább azt jelenti, hogy ennek a teológiának meggyőződése, hogy Isten Lelke (a szabadsághoz intézett ajándék formájában) már a szóbeli kinyilatkoztatás és történelmi úton való elterjedése és teológiai megfogalmazása előtt kiárasztotta kegyelmét az emberre; hogy ez a kegyelem már tulajdonképpen és a legalapvetőbben a természetfeletti kinyilatkoztatás (mivel a kegyelem megváltoztatja az ember „transzcendentális” tudatát); hogy tehát a „filozófia” (az ember önmagához téréseként) mindig is tartalmaz teológiai mozzanatot (akár tudjuk kifejezetten, akár nem); és ezért (tömören és csaknem durván kifejezve) a teológia nem lehet más, s nem is szükséges, hogy más legyen, mint (a kegyelmet nyert ember!) gyökeresen önmagához térő filozófiája. Ez a filozófia természetesen elsősorban nem annak az egyedi embernek az egyéni reflexiójában valósul meg, aki magát nevezi ki filozófusnak és teológusnak, hanem az emberiségnek abban a történetében ébred a legradikálisabban öntudatra, amelyet az üdv és a kinyilatkoztatás történetének nevezünk.

Azért is „filozófiainak” mondanám teológiámat, mert bár nem veti meg a pozitív teológiát s a kinyilatkoztatás történetére és az egyház hitfelfogására való reflexiót (hogyan is lehetné, amikor ez a történet éppen a kegyelmet kapott ember transzcendentalitásának a története?), sőt ápolni is kívánja, mégis az a meggyőződés hordozza, hogy a „Denzinger-pozitivizmus” nagy veszélyt jelent az egyszerű evangéliumi üzenet elsajátítására; hogy mindig újonnan kell fölfedeznünk a kereszténység tulajdonképpeni, egyszerű és élő magvát, mert csak ez érteti meg és hitelesíti a teológiai tételek sokaságát; hogy nem maradhat üres szó „az igazságok hierarchiája”, amelyről a II. vatikáni zsinat beszél; hogy az egyház minden hittételét és a teológusok valamennyi véleményét (teologumenon) vissza kell és vissza tudjuk vezetni (nem kiiktatni) abba az Istennek nevezett fölfoghatatlan titokba, aki üdvünként önmagát közölte kegyelmében. Az isteni önközlés történelmi megjelenése és visszavonhatatlan ígérete a Názáreti Jézus. Ez az egyszerűsítő, a titokra visszavezető (reductio in mysterium) szándék áll amögött, amit teológiám transzcendentalitásának mondanak. Semmi mást nem akar ez, mint (az éppen rendelkezésemre álló filozófiai és nyelvi eszközökkel) az egész bonyolult teológiát visszavezetni — megérteni — arra a középpontra, amely a „transzcendentálisan” mindig és mindenütt Isten titkára utalt emberben — Isten önközlése révén — eleve adva van mint üdv és kinyilatkoztatás. Teológiám abból indul ki, hogy az ember — a benne véghezvitt maradandó isteni tett miatt — mindig jóval keresztényebb, mint amennyit tudatosít és elismer, hogy tehát a teológia azt mondja csak az embernek, ami az ember. Csak az a kérdés, hogy szabadságában elfogadja-e az ember is, ami — akarva vagy akaratlan — ő maga.

Karl Rahner

\*

## KARL RAHNER EMBERKÉPE

A történelem ironiája, hogy a filozófusnak induló Karl Rahnerből teológus lett. Freiburgi professzora nem fogadta el a maréchal-i ismeretkritika gondolatait továbbfejlesztő, azóta két kiadást is megért „A szellem a világban” (GW)\* című doktori értekezését. Filozófiai képességét nem a skolasztikus bölcseléből szerzett doktori oklevél, hanem tanulmányok százai tanúsítják. A katolikus teológia világában — mondja — többé nincs egyértelműen elhatárolható „tisztá” filozófia, hanem a teológiai tapasztaláson belüli elsődleges transzcendentális kérdésfeltevés (VI. 91. o.). A filozófiai pluralizmus arra kényszeríti a teológust, hogy lemondjon a bölcsélet „szolgálatáról” s saját maga gondolja át hitét. A mai teológia úgy van a filozófiával, mint a nagyvárosi ember szomszédaival: nagyon sok a szomszédja ahhoz, hogy *egy* igazi legyen. A hit ügye nem bízható *egy* filozófiai rendszerre; világosságát — mivel valamennyin túllép — csak sok filozófia szemlél-tetheti (VIII. 79. o.).

A teológia visszavonulása filozófiai előteréből nem menekülés az absztrakciók világába. A transzcendentális gondolkodás „per definitionem” az emberről teszi fel a kérdést. Az ember nem partikuláris téma Isten, az anyag, a világ, a kegyelem „mellett”. Transzcendens megnyílása valamennyi létező felé kirekeszti a naiv emberközpontú beszűkülést: az ember „valamiként minden”. A helyesen értett emberközpontúság nem ellenkezik az istenközpontúsággal. A meghatározott *tárgyra* vonatkozó filozófiai-teológiai kérdés — mivel a kérdés föltétele a szubjektum látóhatára — magában foglalja a kérdező *alany* utáni érdeklődést (VIII. 49. o.): a teológia belső mozanata az antropológia. A felelősségteljes teológia a kinyilatkoztatás és az emberi önértelmezés megfelelését keresi, azt a helyet, ahová emberfelfogásunkban elhelyezhető szava. A rendszeres teológia legfontosabb feladata ma, hogy a modern ember számára felfoghatóan fogalmazza meg az evangélium üzenetét, hogy eloszlassa a lappangó félreértéseket, a ferde elképzeléseket, az értelmetlen következményeket. „A teológiának kell kell még tanulnia... amíg úgy tud beszélni, hogy beszéde sajátosságait valóban közvetlenül és világosan megérthessék az emberek” (IX. 124. o.). Ebből is kiviláglik, hogy a transzcendentális kérdésfeltevés — a megismerés alanyi feltételeire való reflektálás — nem becsüli le a történelmet s a tapasztalást (IX. 99. o.).

Gondolkodását hordozó antropológiai alapélménye az ember transzcendenciája, szellemisége, a lét egész tágasságára irányultsága. Nem esik azonban az idealizmus hibájába. Az ember *világi szellem*, végtelen távlatú dinamikáját lépésről-lépésre, a világ térben és időben történő megismerése révén képes kibontakoztatni, csak az anyagi világ fokozatos birtokbavétele útján veheti birtokba önmagát. Másrészt *véges szellem*, nem reflektálhat hiánytalanul saját végtelen horizontjára (V. 229. o.), nem vázolhatja fel semmiféle történelmietlen-racionalista ész (II. 249. o.). „A szabadság végső minősége reflektálhatatlan” (V. 119. o.), a szív mélyét egyedül Isten ismeri (II. 292. o.), „az ember végtelenül felülmúlja az embert” — hivatkozik Pascalra. Mivel az ember titok, mivel voltaképpen nem definiálható, nem vállalkozik teljes és koherens antropológia kifejtésére (H. 20-33. o.). Az ember — mondja tételszerűen és a teljesség igénye nélkül — testi-anyagi lény, többdimenziós egység, szellemi és történelmi személy, s a legmélyén Istenre irányuló dinamika.

### Testi-világi létező

Az ember a föld szülötte, s a világ az otthona. A keresztény gondolkodók halaszthatatlan feladata anyag- és világfelfogásuk újraértelmezése. Az, amit magunkban és környezetünkben anyagnak nevezünk, nem lényegtelen és látszólagos, amint a görög filozófia vélte. Aki az igazi valóság részét alkotó anyagi világot megveti, s a beteljesült embert kiutasítja a világból az *állítólag tiszta* szellem boldogságába, az elárulja és megrövidíti a föld gyermekét (II. 223. o.). Isten föl-

\* A rövidítéseket lásd a tanulmány végén.

di valóságok (szó, esemény) révén közli magát az emberrel, nem álruhát öltött, igazi ember lett az Ige: „véges, világi, anyagi, történelmi létező, át kellett mennie a halál szűk ösvényén is” (V. 204-206. o.). A kereszténység nem idealizmus: a konkrét testi-anyagi valóság „valóban megmentő és örökérvényű” (V. 217. o.). Létünk lényeges vonása a tér- és időbeliség, a biológiai alkat, az élet kezdete és vége: ezen a zárójelen belül „a végeesség könyörtelen indexe alatt van minden” (V. 267. o.). A világ „megsemmisítő pusztító negatívitás” (I. 29. o.), a teremtés nem vette le Isten napifendjéről: a megtestesülés következtében Isten saját valósága (IV. 137-155. o.). A világi feladat szerves része a keresztény egzisztenciának. A hívő „az egyház tagjaként a keresztény létezés nyersanyagává teszi, megváltja, megszenteli a világgént megmaradó világot” (II. 362. o.) — írja a világiak apostolságáról.

Az anyagi világ az emberben ébred öntudatra: „az anyag magárataláló alap-  
törekvése önfelülmúlása révén véglegesen érvényesül a szellemben” (V. 186. o.). De hogyan csaphat át az anyag a szellembé? Egyáltalán mit ért anyagon, anyagi létezőn? Az emberi megismerés metafizikája válaszol kérdéseinkre (GW. 243. o.). Abból a különös tapasztalásból indul ki, hogy egyrészt minden ismeretünkben tudunk a végtelenről, másrészt csak a véges megismerése közben fogalmazódik meg ez a tudásunk. A transzcendencia föltétele az érzékelés, amit a szellem bocsát ki magából a más befogadására, mivel az ember *más révén* jut vissza önmagához. „Az ilyen szellem belemegy a matériába, hogy szellem lehessen; az ember bemegy a világba, hogy a világon is túlterjedő lét elé kerülhessen” (HW. 177. o.). A matéria nem a modern gondolkodás anyagfogalma, hanem az arisztotelészi-szenttamási reális lételem. Anyagi létező mindaz, amit megismerhetünk: személyes környezetünk, külvilágunk, ismeretvilágunk (HW. 178. o.). Az anyagiség a személyes lét feltétele: „ez az anyagi világ a szellem testisége” (V. 173. o.). Következésképpen az *emberre* — s nem a szellemre — való *tekintettel* határozható meg az anyag. Az ember *szellem*, minthogy a valóság abszolút alapjára utalt-sága miatt visszatérhet önmagához. Az ember *anyagként* fogja föl magát és külvilágát, amennyiben az említett visszatérés a konkrét adottságokkal, az *önként föltáru*ló létezőkkel való találkozás következménye (V. 189. o.). Az anyag az ember számára nélkülözhetetlen „más”-nak a föltétele: a tér- és időbeliségnek, az embert elidegenítő és ezáltal magához visszavezető más létnek, a szellemi létezők kommunikációjának, a történelemnek és a szabadság nyersanyagának (Uo.). Az ember „az élő anyag önfelülmúlása”, amelyben „tevékenyen eléri hiányzó magasabb tökéletességét” (V. 191. o.).

Az anyag-szellem ellentétpárt nem fedi a test-léleké. Kapcsolatuk a jelkép és a jelzett valóság egységeként értelmezhető. „A szimbólum teológiájáról” írt egyik legjobb tanulmányában (IV. 275. o.) fejti ki a „reális szimbólum” fogalmát. A jelenség nem utólag s nem mellékesen járul a már előzetesen megvalósult lényeghez. A lényeg a — tőle különböző — jelenségben lép ki a tér- és időbeli, történelmi világba, s valósul meg. Jó példa rá a testi kifejeződés: a gesztus vagy a szó kijelenti és megvalósítja a belső magatartást. A reális szimbólum ugyanúgy nem választható el a kifejezett valóságtól, mint a szeretet kifejeződése a szeretettől. A szimbólum „a megjelenő valóságnak belső, bár tőle különböző mozzanata”. A valódi jelképet „az egyesíti reálisan a jelzettel... hogy ennek önmegvalósulása fejti ki azt” (IV. 310. o.). A létező lényegileg szimbólumszerű, mivel a kifejeződésben valósul meg lényege. A szimbólum *először* az önismeret és önfelfogás módja, másodsor az a közeg, „amelyben a másik ismeri meg a létezőt” (IV. 285. o.).

A jelkép ontológiája világosítja meg az antropológiai kérdést. „A test a lélek szimbóluma, amennyiben a lélek — bár nem teljesen megfelelő — önmegvalósulása alakítja ki, és megjelenik... a tőle különböző testben” (IV. 306. o.). A testrészek nem összeadható mennyiségek, egyetlen tekintetben vagy tagjelésben kifejeződhet az egész ember, bár a szeme vagy a keze egy része csupán. A lélek „eredetet adó elyként” fejeződik ki az emberi testben (IV. 307. o.). Az ember különös, paradox lény. Értelmi megismerésben és szabad választásban magához térő, megismételhetetlen és levezethetetlen szellemi alany. És mégis — a szabad alany és a biológiai meghatározások teljesen nem reflektálható egységeként — a bioszféra tagja, az átfogó kozmikus egész része. „Testisége szellemileg is meghatározott, és nem található benne testileg is meg nem határozott szellemiség” (IV. 474. o.).

## Plurális egység

Az ember többbrétű létező. „Egységében és egysége ellenére számos és nagyon különböző dimenzióban terjed ki: anyag és szellem, természet és személy, akció és passzió” (II. 219. o.). Ebben az idézetben a személy a többféle egymásra vonatkoztatott dimenzió egyike. Másutt a „személyes lényegen” a konkrét emberi valóság sokféle, részben ellentmondó „hangoltságának” (egzisztenciál) az összhangját érti. „Az erkölcsiség előzetesen adott lényegünk szabad, személyes elfogadása, bizalomteljes hagyatkozás dinamikus valóságunkra annak valamennyi egyesített plurális dimenziójában.” Önmagunk egzisztenciális vállalása nem jön létre egyetlen pillanatban, időt igényel, története van, miközben saját személyes valóságunknak és másokénak új meg új dimenzióira bukkanunk (V. 496-498. o.). A személy dinamikus egység. Kezdetleges léte megvalósításra szorul. „Az embrió is ember, itt van már lényege a háromnapos csírában; visszavonhatatlan kezdet, egy ember végérvényes kezdete; ez és nem más. Az ember mégis olyan lény, akinek szeme van és aki énekelni tud, aki szeret, s nem állíthatjuk, hogy ezeknek a lehetőségeknek semmi közük az embrióhoz. Az embrió — bár létező lény — csak abból érthető meg, ami majd lesz belőle” (V. 499. o.) — mondja „A szeretet parancsa a többi parancs között” című értekezésében. A szeretet — az egész emberi személy totális megvalósulása, teljes összhangja (V. 511. o.) — az emberi történelmiség titka: „az egyes időmozzanatok dialektikája az *egy* történeten, s a rész dialektikus titka az egészen belül” (V. 497. o.). A rész és az egész dialektikáját az erények és a szeretet erényének a viszonyán szemlélteni. Az egyik erény a másik nélkül „az ember egész személyes lényegének teljes elfogadására irányuló *egy* mozgás időbeli mozzanata”. A különféle erények akkor teljesülnek be, ha „lényegünk teljes elfogadásába, a szeretetbe” szerveződnek. A szeretet „nemcsak a mozzanatok összege. Amikor a személy egészen birtokba vette magát, egészen elkötelezte, egészen bevetette magát szabadságába, akkor szeret, mert csak a szerető ember képes ilyesmire. Egészen ő maga lesz, megvalósul, és ebbe a tettebe integráliódik az önmagát lassan megtaláló személy szellemi történetének valamennyi eseménye; ez az egész nyilvánvalóan több a megelőző mozzanatok összegénél, éppen a szeretet s nem más, olyan aktus tehát, ami nem írható le valami mással, mert per definitionem az *egy* személy egy és egész önmegvalósulása, amely — mivel egy — nem az egyes mozzanatok összeadása. A szeretet nem magyarázható meg, csak éppen ezzel az egy emberrel, aki azonban akkor tudja, hogy (egészen) mi és ki, amikor szeret” (V. 498. o.).

„Az Ige hallgatója” című (HW) művében hosszan fejtegeti, hogy szabad választásunkkal végső soron mindig magunkról, — s nem egy cselekedetről vagy dologról — döntünk. A személy önmagát alakítja, s megszabja szeretetének mintáját. „Nemcsak átveszi szeretete és gyűlölete struktúrájának a törvényeit, hanem szabadon állapítja meg az eleve elfogadott helyes törvényeket, vagy a szeretet valódi rendjével szembehelyezi saját törvényeit. S mivel nem összefüggéstelen tetteket helyez egymás után, hanem minden tettével egész életének és cselekvésének a törvényét alkotja meg, azért nem jót vagy rosszat tesz, hanem az ember lesz jó vagy rossz” (HW. 132. o.). Minthogy a maga vállalta vagy megszabta törvények szerint él, sohasem közömbös alany, nem semleges, pártatlan megismerő. „Isten konkrét megismerése attól függ, hogy az ember miként szereti és becsüli a neki adott dolgokat” (HW. 133. o.). Az „objektív” megismerés az egyik legveszedelmesebb filozófiai ábránd, illetve amennyiben megvalósul, föltételezi a helyes szeretetet. Az általánosan elfogadott — például matematikai — igazságok sem bizonyítottabbak, mint a metafizika igazságai. Mintha Heisenberg beszélgetéseit hallanánk a fizikai tapasztalás megalapozásáról (Der Teil und das Ganze, München 1971. 16. o.). A matematikai-természettudományos igazságokat — mondja Rahner — általában azért fogadják el, mert az emberi lét külső területéhez (a számhoz és a térhez) tartozva nem ellenkezhetnek a szeretetből fakadó önrételemzéssel. „A metafizikai ismeret szigorúbban és szükségszerűbben bizonyítható, mert létezése mélyén szükségképpen elfogadja az ember, bár csak akkor ismeri meg kifejezetten, ha az átmegegy a szeretet szabadon alkotott struktúrájába” (HW. 134. o.).

A többdimenziós egységben végbemenő szellemi történet kezdete alapvető döntésünk (optio fundamentalis), amellyel elfogadjuk vagy elutasítjuk az emberi lét struktúráját. A történet befejezése a szeretet, amelyről csak a legvégén derül ki, hogy voltaképpen mi. Nem előírható teljesítmény, hanem „az, amivé lesz minden

ember, a lényegének megismételhetetlen megvalósulása közben kialakuló helyettesíthetetlen sajátosság, valami, amit csak akkor ismerünk meg, ha már megtettük". Csak annyit tudunk, hogy teljes szívünkéből kell szeretnünk Istent. A szív — amit latba kell vetni — egyetlen és megismételhetetlen, „a személy legbenső középpontja”, s hogy mit tartogat egyetlensége, az akkor derül ki, amikor az ember utoléri magát és konkrétan tudja, hogy kicsoda. „A szeretettel... saját, eleinte elrejtett valóságának kalandjába bocsátkozik mindenki” (V. 510. o.).

### Szabad személy

A plurális egység következménye a meghatározottság és szabadság feszültsége. „A konkupiscencia teológiai fogalmáról” írt tanulmányában a szabad választás és az azt megelőző s vele szembe forduló önkéntelen vágyódás viszonyát elemzi. A döntés lényege a szabadság, ellentétben a vágyóképeség *önkéntelen* tevékenységével, ami a szabadság hiánya folytán erkölcs előtti elem (I. 390. o.). A szabadság transzcendentális feltétele az akaratunkat hordozó és a véges javakon felülemelő, a végtelen jóra irányuló dinamika. A döntés arra törekszik, hogy — az ember legbensőjéből, metafizikai lényegéből kiindulva — a középpontból eredő egész lényt és lényegét meghatározza. „A szabad döntés arra irányul tehát, hogy Isten előtt rendelkezék a cselekvő alanyról” (I. 393. o.). Így, bár létünk legmélyét elszakíthatatlan kötelék fűzi Hozzá, önmagunkat elutasítva Istenre is nemet mondunk. Természetünkben eredően nem sikerülhet teljesen, létünk egész szélességében a totális döntés. „A személy és a természet abszolút azonossága lehetetlen” (I. 397. o.). Hogyan érti ezt? Az ember *személy*, amennyiben szabadon dönt magáról, s végérvényes valósága szabadságának a műve. *Természet* mindaz, ami a döntés feltétele- és tárgyaként előzetesen adott és meghatározott az emberben. A természet és a személy dualizmusa — a döntést megelőző lényeg szembe fordulása a szabad alany törekvésével, hogy teljesen birtokba vegye — nem vezethető vissza a szellemiség és az érzékiség primitív megkülönböztetésére (I. 394. o.). A szellemi vágy (góg, irigység, hatalmi akarás) az érzékiségnél sokkal hatalmasabb akadály a személy épségének. Ha az érzékiség és a szellemiség határvonalát vízszintesen húzzuk meg, akkor a személyét és a természetét függőlegesen kell elgondolnunk.

A szabadság önrendelkezésre, önmagunk tevékeny kialakítására irányul. A „természet szerű önkéntelen vágyódás személyes átalakítása” erkölcsileg kétértelmű, hiszen nemcsak szeretetébe, gyűlöletébe is „összeszedheti” valaki magát. A konkupiscencia nemcsak a tökéletes erényt, hanem — Istennek hála — a tökéletes bünt is gátolja. A személy sohasem érheti el, hogy az ember egész valósága kifejezze azt, amint személyes középpontjában értelmezi magát. A konkupiscencia azt jelenti tehát, hogy „a szabad választás nem győzheti le teljesen a természet és a személy dualizmusát” (I. 399. o.). Megosztottságuk a *teremtés* jegye. „Ahol személy van, ott szabadság van, önrendelkezés, a lét és az élet belső döntésből eredő kialakítása... A véges személyben meg kell különböztetnünk a szabad rendelkezést megelőző és azt szabályozó természetet és a személyt, amivé ez a lényeg szabadon teszi magát s amiként értelmezi magát”. A döntést *szabályozó* természet megoldhatatlan feladatokat (szenvedés, halál) ró az emberre, s megghiúsítja a teljes autarkiára való törekvését. A személy mégis kifoghat a természetben: ha vállalja sorsát (III. 90. o.). Például ha elfogadja látása elvesztését, akkor világlatlanul is emberien élhet. Rahner teológiája a halálról a személy és természet dialektikus-antropológiai feszültségére épül.

A *teremtési akarat* sokszorosan függ az előzetes „természeti adottságoktól”, a „transzcendentális kötődéstől” és a kegyelemtől. Határai és lehetőségei az üdvösségtörténetből ismerhetők meg legvilágosabban. Félreértjük a keresztény üzenetet, ha úgy fogjuk föl Isten üdvözítő intézkedéseit, mintha két egyenlő lehetőség „közül kellene választania a magában álló, semleges akaratnak”. Az üdvösségről vagy a kárhozatról, Istenről vagy a magányról személyesen kell döntenie mindenkinek. Isten azonban nem elégszik meg azzal, hogy felállít egy színpadot, amelyen az ember egyedül játssza élete drámáját. Előre eldöntötte a dráma kimenetelét s nem szabad azt hinnünk, hogy a történelem két esélyű (K. 15. o.). A Jézus halálának és föltámadásának a dinamikájával beoltott világfolyamat eleve Isten felé sodorja az embert. A történelem — mondja valahol Rahner — Istennek emberszeretetének a cselfogása, alkalom az isteni szeretet szabad elfogadására. Az előzetes meghatározás nem manipulálja méltatlanul a szabadságot, nem szűkíti le teljesen a terét (II. 261. o.). Az ember cél és nem eszköz (II. 258. o.), nem-



csak az általános esete, hanem „személyes konkrétum”; levezethetetlen egyetlen-sége „nem pusztá negativitás az általános, tehát megsokszorozható lényeggel (Washeit) szemben” (D. 12. o.). Ezért lehetetlen a minden részletre kiterjedő erkölcsi törvény. A levezethetetlen erkölcsi döntés feltétlen méltóságában „közvetlenül és eredetien adott az örökkévaló” (IV. 433. o.) — mondja. „A halottak életéről” írt rövid tanulmány a teológiai igazság antropológiai közvetítésének a mesterműve. Az örökkévalóság nem végnélküli, hanem végbement idő, a megvalósult szellemiség és szabadság létezési módja, nem az idő folytatása, hanem megszüntetése és megőrzése a föltétlen érvényű erkölcsi tettekben. De honnét tudjuk, hogy ilyesmi történik a múlt időben? Önmagunk megfigyeléséből és a kinyilatkoztatásból, az emberi létet értelmező isteni szóból. A nagyon szeretőket szeretetük sorsdöntő pillanataiban kimeríthetetlen és lerombolhatatlan ragyogás veszi körül. A hűség nem teszi le a fegyvert a halál előtt. A valódi erkölcsi jóság nem riad vissza a rosszal szembeni, látszólag teljesen eredménytelen erőfeszítésektől. Az erkölcsi tapasztalás világosan megkülönbözteti azokat a javakat, amelyek azért szépek, mert elmúlnak, attól a jótól, amelyet nem ununk meg soha, mert nem terhel meg, s ezért nem is kívánhatjuk, hogy elmúljen. Vagy nem azért olyan fájdalmas a halál, mert már életünkben halhatatlanná váltunk? Az ilyen és hasonló élményekben, az erkölcsi állásfoglalás föltétlenségében közvetlenül átélhető örökkévalóságunk történése. S aki nem tapasztalja meg? Ha elég világos a szelleme és elég alázatos a szíve, majd meglátja azt, ami el van rejtve a felületes és türelmetlen szemlélő elől. A vakság nem bizonyítja, hogy amit nem látunk, az nincs (IV. 431. o.). A keresztények egzisztenciális időfogalmát nem ismerik az evilági utópiák. Az ember „jövője nemcsak jövő..., a személy szellemi tettének gyümölcse az örökkévalóság” (V. 169. o.).

A személynek módjában áll rendelkezni önmagáról, de a döntést nem utasíthatja el. A kitérés is döntés (II. 255. o.). Elvétheti magát, bár szabadságának a tere előzetesen meghatározott, „és nincs, aki létezésének a szabadságát megelőző valóságában — amelyet az képtelen teljesen utólráni vagy kioltani — ne lenne valamiként keresztény: a vágyódás embere, a maradék szeretet embere, ember, akinek a szíve mégiscsak inkább örül az igazságnak mint a hazugságnak, aki még lát különbségeket, mert a legrosszabb pozitívista és szkeptikus materialista sem tudja megtenni, hogy ne lásson meg, ne fogjon fel egyetlen erkölcsi követelményt vagy felhívást sem” (V. 30. o.). A történelmi kereszténységet elutasíthatja, az emberi létnek és az isteni kegyelemnek a keresztény egzisztenciára irányuló dinamikáját azonban nem hiúsíthatja meg.

### A szellemiség

A metafizikai antropológia első tétele, hogy az ember szellem. „Az ember lényege abszolút nyíltsága a létre, vagy egy szóval: szellem” (HW. 50. o.). „A transzcendencia a létre általában — írja Metz az átdolgozott kiadásban — az ember alapvető alkata” (HW2. 71. o.). Az ember szellem, mert ismerettárgyait a létre irányuló végtelen mozgásának mozzanataiként ragadja meg, mert szüntelen kinyújtja kezét az abszolútum után, mert élete mindenkor nyitott Isten előtt, mert egyre csak Feléje halad, akár tud róla, akár nem. A szellem „a létre magára irányuló transzcendencia helye” a világban (HW. 84-87. o.). Az ember „a világban van és Istenről kérdez, s ha sajátmagáról érdeklődik, a világban levőnek látja magát, aki állandóan úton van Isten felé: elsősorban ez a kettő az ember, egyik sem a másik nélkül” (GW. 405. o.).

A szellem lényege — nem reflektálható alapként, kimondatlan magátólértetődésékként, reflektálatlan horizontként — „istenközvetlensége”. Maréchal azért nagy — mondja Rahner —, mert — a zseniális felfedező szokása szerint — észrevette Szent Tamás látszólag mellékes tételét, s a szellemi természet megértésének a középpontjába helyezte. Maréchal hívta föl a figyelmet arra, hogy a szellem irányultsága Istenre nem másodrangú, ami „szintén” előfordul az emberben, hanem éppen isteni hangoltsága — amelyet csak bűn árán fojthat el magában — teszi emberré (IV. 214. o.). Bármilyen elkeserítő is, amikor észrevesszük, hogy mennyire függünk a biológiai alapoktól, társadalmi szokásoktól, hogy önerőnkől nem léphetjük át a létezésünk közepén fészkelő határt, hogy megfakul az élet ragyogása és szörnyű sötétség vesz körül, a homályban is megtapasztalható a transzcendencia: „A Titok örökké az marad, de Végtelenként, Felfoghatatlanként, Kimondhatatlanként — Istennek nevezzük —, önmagát elajándékozó abszolút közlésékként

közli magát az emberi szellemmel, miközben ez átéli véges ürességét" (V. 15. o.). A szellem végtelen távlatában, transzcendenciájában felfedezhető isteni jelenlét „valósabb, reálisabb minden véges-dologi valóságnál, mert a valóság mértéke az, hogy mennyire van valami önmagánál és a lét abszolút végtelenségénél" (V. 20. o.). A létet nem a kozmikus természettel, hanem az emberrel értelmezi, mert számunkra benne van itt a legteljesebben. Ezért mondja a „valóság” mértékének azt, hogy mennyire van „önmagánál”, s — ennek föltételeként — az abszolút létnél.

A szellem nem elvont fogalom. Az érzéki megismerésre utalt szellemi alany a bioszférához tartozik: az önmagát felszabadító alanyiságtól nem szigetelhető el a teremtményi függőség. Az ember „teremtett szubjektivitása folytán az abszolútumra utalt” és „kategorikusan az előzetes adottságoktól függ”, bár „testi lényként is szellemileg meghatározott”: megtestesült szellem. Ezért „terben-időben tárgyilag megnyilvánuló kulturális javak alkotása közben valóság meg alanyként” (IV. 474. o.). A szellem önmegvalósulása nem korlátozódik a tudomány területére. Önmagunk „megtalálásának” és a szellem „felszabadításának” — a közvetlen hasznosság és a biológiai szükség alól — valódi lehetősége a művészet, a muzsika, az öröm, a személyes kapcsolatok, a szerelem (IV. 488. o.). A szellem konkrét struktúrájához — nem elvont fogalmához — tartozik egzisztenciális hangoltsága. „Például tudatos logika uralkodik az ember szellemi életében, mielőtt még egyetlen gondolatot pazarolt volna a logikára” (I. 409. o.). A szellemiség — transzcendencia, szabadság, előzetes létismeret stb. — nem ünnepi vendég, hanem mindennapos jelenség az életben; talán nem reflektált, nem tárgyasított, de mégis tudatos. A tudat legeredetibb tényei — ismeretei — a szellemi erőfeszítés hosszú története után „foghatók fel megfogalmazottan és tárgyasítottan” (V. 229. o.).

Az ember konkrét szellem, „úgy van a létnél” (úgy rendelkezik a lét előzetes ismeretével), hogy először „a világnál van”: a tőle különböző megismerése közben fedezi fel önmagát és önmagában a létet. A megismerés — tanítja Szent Tamás — *conversio ad phantasma*, az anyagi világban keresztül megy végbe: az ember csak úgy „juthat önmagához”, ha előbb „kilép önmagából” (GW. 382. o.). A világ az ember kiegészítő fogalma, az Isten-ismeret is csak akkor világosodik meg, ha a szellem vállalja a földi sorsot. Az ember végzetesen kétértelmű lény: sorsa a világhoz köti, de egyúttal azon túl is elkötelezi. Kilépését a világba szellemének végtelen vágyódása hordozza; „az érzékiségbe, a világba és annak sorzába való bebocsátkozás az abszolútumra törő szellem megvalósulása” (GW. 406. o.). Az anyag nem azonos a szellemmel: „az Isten és a világ, az idő és az örökkévalóság között lebegő ember rendeltetése és sorsa ez a határvonal” — mondja, s Szent Tamást idézi: „quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum” (Uo.). A határ elválaszt és összeköt, a határon lévők azonosak és különbözők. Akkor helyes az emberképünk, ha *egyszerre* gondoljuk el a szellem és az anyag azonosságát és különbözőségét. Az ember szellem, mert előzetes létismerete túllépi az anyagi világot, mert a lét előzetes megragadása (Vorgriff) Isten létének bennfoglalt állítása.

## Történelmiség

A transzcendencia nem meríti ki a szellem fogalmát: a metafizikai antropológia második tétele a szellem történelmisége. „Az ember történelmi lényként szellem. Transzcendenciájának a helye mindig történelmi hely” (HW. 143. o.). A történelmiség nem utólag, nem mellékesen, nem véletlenül társul az emberhez. A véges szellemnél sokkal találhatóbb a *történelmi szellem* meghatározás (HW. 176-180. o.).

A történelmiség szűkebben az ember tér-időbeli alkotását jelenti: az emberiség egységét, azt, hogy az egyed egy a többi között, bizonyos értelemben megismételhető, hogy az emberi lényeg teljes gazdagságát az emberi nem bontakoztatja ki. „Tulajdonképpen értelemben” a történelmiség az *egy* emberiségen belüli szabad és megismételhetetlen személyek tevékenységének a kölcsönhatása. Az *emberi* történelmiségen azt érti, hogy a személy hasonló személyek közösségében, a szabadságunkat előzetesen meghatározó szabad döntések mezejében valóságosul meg (HW. 166. o.).

Rendkívül dialektikus készséggel elemzi „a világtörténet és az üdvösségtörténet” viszonyát. Mivel nem lehet kétféle történelem: „a profán történelemben bent van az üdvösségtörténet” (V. 117. o.). Az üdvösség *nem* történelmi mozzanat, nem a világ erejéből sarjad, a történelem éppen nem az üdvösség tere. Más-

fölül Isten önközlése és kegyelme nem történelem fölötti. A világgal, a másik emberrel, a történelmi feladattal való találkozásban, az egyén és a közösség történetében fogadjuk el, vagy utasítjuk vissza a felajánlott üdvösséget. „A világtörténelem valamennyi eseménye örök élettel vagy végtelen pusztulással terhes” (Uo.). Mégis annyira különbözik a világtörténelem az üdvtörténettől, hogy a történelem megnevezés sem használható egyértelműen. A történelmi folyamatban objektíválnak az emberi döntések és tettek: az üdvösségtörténet nem tárgyiasítható teljesen. Bármilyen sok igazság van benne, a világtörténelem nem a világ megítélése; nem a profán történelem magyarázza az üdvtörténetet, hanem az üdvtörténet értelmezi a világtörténelmet. Elsősorban mítosztanít, kijelenti, hogy Kronosz és Anagké nem isten, hogy a történelem nem üdvösség. Azlán figyelmeztet a történelem antagonizmusára és kétértelműségére. A keresztények számára kötelező isteni igényességgel mért történelem sohasem lesz az örök béke és „aranytalanság” országa. Végül átértékeli a világtörténelmet: leszállítja a „világtörténelmi tettek” értékét, hiszen a legellentmondásosabb képződmények is közvetíthetik üdvösségünket (Ró 8,35), egyidejűleg fölértékeli azzal, hogy az örök üdvösség valósul meg benne. A világtörténelem és az üdvösségtörténet kapcsolatának alapja és célja Krisztus megtestesülése (V. 134. o.).

A történelmiség és a transzcendencia összefüggésére építi vallásfilozófiáját. „Az ember az a létező, akinek figyelnie kell történelme folyamán Isten esetleg emberi szóban jövő kinyilatkoztatására” (HW2. 200. o.). Abból indul ki, hogy a jelenség ismerete révén jutunk el a lét kifejezett megismeréséhez. A jelenség valamennyi világi létező, nemcsak a közvetlenül érzékelhetők, hanem az ember is, aki a világgal folytatott párbeszédben fogja fel saját lényegét. Mivel a jelenségben tárul fel számára a lét, nincs akadály, hogy a transzcendencia valóság emberi szóban, történelmi jelben nyilvánuljon meg, föltéve, hogy isteni szabadságában közölni akarja magát — életét, világosságát, szeretetét — az emberrel (HW. 196. o.).

A kereszténynek kötelessége viszonylagosítani, de nem mellőzheti a történelmet. Senki sem kezdi életét abszolút nulla pontról: történelmi előzmények határozzák meg létfelfogását és önértelmezését (III. 455-459. o.). Nem hanyagolhatja el általános elvek kedvéért az adott szituációt (II. 272. o.), a jövő polgáraként nem lehet a tegnapi képviselője, nem húzódnak vissza az események „holt sarkába” (V. 175. o.). Történelmi alanyként nem válhat a történelem tárgyává. Az egyház sem kapott felmentést „a történelem törvénye” alól, nem „véglegesen megépített és bebútorozott ház”, hanem élő valóság (VI. 461-476. o.), nem az üdvösség, hanem annak jele, „ős-szentsége” (VI. 520. o.). „Az egyház tehát — helyesen értelmezve — saját ideiglenességének hirdetéséből él, és sajátmagának történelmileg előrehaladó megszűntetéséből Isten eljövendő országában” (VI. 415. o.). A keresztény hívő nem fél attól, hogy feleslegessé válik és eltűnik az egyház; ha csakugyan megszűnik, nem is lesz rá többé szükség. Rahner ismeri az egyház történelmiségéből adódó súlyos problémákat. De tudatában van annak, hogy a transzcendencia történelmileg közvetített, hogy az örök igazságok az ember mindenkori önértelmezésére, történelmi helyzetére való tekintettel realizálódnak bennünk. *Ennyiben* nem tartja a zavartalan ortodoxiát s a kristálytisza teológiát okvetlenül előnyösnek. A kinyilatkoztató Isten igazsága „megnyílás az áttekinthetlenség felé, a parttalanság kezdete” nem független az ember igazságának történelmiségétől: Isten igazsága „mindenekelőtt kezdet és elindulás, nem lezárás és vég” (I. 169-170. o.).

### **Istenre hangolt létező**

A végtelenre hangolt szellem átélése végül is a világ fölötti örökkévaló meg tapasztalásához visz. A létének dinamikájára reflektáló ember hamarosan észreveszi, „hogy a szellem több, mint az időbeli világ egy darabja”, hogy nemcsak „a földi létezés fűszere”, hanem a voltaképpeni valóság. „Az ember szellemként — mégpedig reális egzisztenciájában és nem a spekulációban — valóban Isten és a világ, az idő és az örökkévalóság határán él” (III. 108. o.). Aki igent mond a lét megvilágosodására, transzcendenciájára, az Isten előtt áll s vállalja létezésének Istenre hangoltságát. Az istenközvetlenség — föltételezve, hogy az egész teremtett világot átkarolja Isten kegyelme — fölfogható „természetfölötti hangoltsággént” is (IV. 170. o.). Ez a személy létezésének az alapját vonja be a meghatározott személyeken túl a végtelen Istenre irányuló szeretetbe (II. 250. o.). A

kereszténység szerint a vallás nem emberi önértelmezés, nem autonóm emberi mű, hanem az önmagát közlő „Isten tette az emberrel”.

A vallásnak, az ember Istenre-utaltságának gyökere a személyesség. Az emberi lét különös sajátossága az egyén társadalmi vonatkozása. „Az egyetlen és képviselhetetlen úgy talál magára, ha a másikhoz forduló szeretetében megfedkezik magáról” (IV. 474. o.), „csak annyiban személy, amennyiben megnyílik a mások iránti szeretetben és szolgálatban” (II. 251. o.). A személyes kapcsolat abszolút szükségesség, az ember az én-te kommunikációban egzisztál (V. 413. o.). A vallás társas viszony: emberi személy áll szemközt a személyes Istennel, reális társként fogadja el, vagy utasítja vissza a felkínált szeretetet (I. 337. o.). Isten személyessége abban nyilvánul meg, hogy „történelmi párbeszédet kezd az emberrel, hogy az embert valóban személyként teremti és fogadja el” (I. 125. o.). Az ember méltósága az, hogy közvetlen-személyes kapcsolatra hivatott Istennel (II. 252-259. o.). A metafizika kísértése, hogy a világot Isten függvényének tekintse. Nem érti meg, hogy a személyes Isten — mivel végtelenül felülmúlja — valódi öntevékenységgel ajándékozhatja meg a tőle teljesen függő világot, hogy a személyes-szellemi világ valóban képes válaszolni Neki, hogy az ember Vele szemben is szabad (I. 126. o.). Az üdvtörténet nem elvont „dialogikus elv”, hanem valódi párbeszéd: Isten személyesen szólítja az embert, s ezzel „megalapozza a közvetlen istenközösség leheltségét”. Szabad személyként és valódi társként a „felajánlott — s elfogadott — megváltás és kegyelem, vagy a Vele szembeni bűn alánya” lehet az ember. Közvetlenül találkozhat a Végtelennel, aki nem azért teremtette a véges világot, hogy eltávolítsa magától, hanem hogy legyen mire elpazarolnia szeretetét (V. 172. o.). Mivel a személy alapvetően társadalmi (testi, földi, anyagi, történelmi, politikai) lény, a vallás individualista meghatározása helytelen; nem pusztán „magánügy”, nemcsak „lelkiismereti kérdés”, nem zárkozhat a „sekrestyébe” (II. 252. o.). A kinyilatkoztatás nem meghatározott számú mondatot, hanem Istent személyesen közli az emberrel, „történelmi párbeszéd Isten és ember között, amelyben *történik* valami”: a kinyilatkoztatás célja Isten és ember visszavonhatatlan, nyilvánvaló, végérvényes találkozás (I. 59. o.).

A kereszténység ennek a kinyilatkoztatásnak a horizontjában értelmezi az embert. Körülutazzuk a Holdat és valószínűleg leszállunk a Marson, teljesítjük az előirányzott hűstermelést, senki sem szenved majd inséget és szükségét, lesz elég pénzünk és időnk, hogy a legjobb nevelést biztosítsuk gyermekeinknek, olyan kulturális javakból részesülhetnek, amilyenekből csak akarnak. Mégis az a benyomásom — írja —, hogy ez a jövő nem tér el különösebben attól, ami már ma is lehetséges, sőt részben szokásos. A kereszténység *új embert* hirdet, azt, hogy az ember valóban találkozhat a végtelennel és föltétlenül, hogy közvetlenül van dolga Istennel, hogy a kimondhatatlan Titok — Istennek nevezzük — „nemcsak transzcendencia élményünk sápadt horizontja, nemcsak végességünk átélése...”, hogy a megközelíthetetlen világosságot, a felfoghatatlanságot, a végtelenül boldog életet színről-színre látjuk” (V. 172. o.).

És mi a titka Rahnernek, az embernek és a teológusnak? Mi a magyarázata rendkívüli termékenységének, szelleme szárnyalásának, meggyőző okfejtésének? A válasz roppant egyszerű: *minden szava igaz*. Hiteles, mert konkrét gondolkodása nem szakad el a tapasztalástól. Nem *beszél* — a szellemről, a transzcendenciáról, a kegyelemről —, hanem *kimondja* azt, amit mindannyian átélünk. Nem érthető nehezen. Fogalmi erőfeszítés nélkül lehetetlen gondolkodni, de aki hajlandó használni az eszét, abban — világos gondolatai nyomán — kiderül a lét értelme, ragyog igazsága. Mivel a becületnek nincsenek világnézeti határai, kívülről is elismerik tudományos tisztességét, s mivel az igazság provokatív, szembefordulnak vele belülről is — otrombán vagy szubtilisan, nyíltan vagy titokban, akik mondják (hiszik) ugyan, de nem teszik.

Számtalan változatban megfogalmazott alapélménye a kegyelem: „a végtelenség mint végtelenség az ember szívében” (V. 171. o.). A megtestesülés világosságában látjuk, „hogy Isten és Krisztus kegyelme az általunk választható valóság titkos lényege: ezért ha bármit elveszünk vagy odaadunk, — így vagy úgy — mindig Istennel és Krisztussal is foglalkozunk” (VII. 263. o.). A kegyelem megtapasztalása nem introvertált szubjektív élmény. „A szellem nem jövevény a körülötte közömbösen keringő szellemtelen világban. Az anyagi világ a szellem testisége, az ember tágabb értelemben vett teste, s ezért osztozik ennek céljából és sorsából” (V. 173. o.). „A hétköznapi dolgok” című rövid írásában az alvás, az evés, az állás, a nevetés stb.

példáján mutatja be a kegyelem megtapasztalásának két mozzanatát: a szellem transzcendenciájának s föltétlen odaadásának az átélését. A szeretet célja Isten megtalálása minden dologban, „*Hallar Dios en todas las cosas*” — mondja Szent Ignác nyomán. Miért található meg Isten mindenben? Mert a világgal összetéveszthetetlen dicsőségével és életével ajándékozta meg a világot. Ez nem filozófiai igazság, nem a dolgok közvetítette transzcendencia átélése. Hiszen akkor elég lenne filozófusként eltávolodnunk a világtól, vagy azt kellene mondanunk, hogy csak közvetve tudunk Istenről. Senki nem fordul olyan radikális szeretettel a világ felé — a „közömbösség”, a Krisztussal való meghalás, a kereszt ellenére — mint az a keresztény, aki a világba alászálló, megtestesült Istennel együtt teszi (E. 296-297. o.). Könnyű megtalálnunk Istent az életünket segítő és előmozdító jótéteményeiben, de *minden* dologban, — a kemény és kegyetlen, a veszélyeztetett és megosztott világban, a történelem iszonyú útvesztőiben, ellentmondásaiban, az egyéni élet tragikumában és örök beteljesületlenségében — csak az találja meg, aki nem riad vissza a Megváltó keresztjétől; hisz a szeretetben, bár keresztre szögezetten kell élnie a világban. Istent csak akkor találok meg minden dologban, csak akkor látom át mindenben az ellentéteket konkrétan összebékítő — s nem pusztán szellemileg közvetítő — szeretet, ha hajlandó vagyok találkozni Vele a világ sűrűjében is — ahol a legkevésbé átlátszó és a legáthatolhatatlanabb — a Krisztus keresztjén (B. 273. o.).

Az Istent minden dologban megtaláló szeretetnek nem idegen a gyöngéd, szűzi istenközvetlenség, mégsem ugorja át a világot, mert a szeretet oszthatatlan, mert ugyanaz a megváltó szeretet köt Istenhez és a világhoz (VI. 277. o.). A rahneri antropológia záró akkordja, hogy a minden dologban megtalálható Isten nem idegeníti el az embert sem önmagától, sem a másik embertől, sem a világtól.

#### Rövidítések:

B: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965. — D: Das Dynamische in der Kirche, Freiburg, Basel, Wien 1958. — E: Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg, Basel, Wien 1970. — GW: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1957. 2. kiadás — H: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Freiburg, Basel, Wien 1966. II/1. kötet — HW: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941. — HW2: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz, München 1963. — K: Kirche und Sakramente, Freiburg, Basel, Wien 1970. — I-IX.: Schriften zur Theologie, Einsiedeln, Zürich, Köln 1954-1970. 9 kötet.

LUKÁCS LÁSZLÓ

## AZ „ANONIM KERESZTÉNYEK” FÖLFEDEZÉSE

„Nem az énekes szüli a dalt, a dal szüli énekesét” — vallja költő és költészet viszonyáról Babits Mihály. Nem valami absztraktul végleges, szuverén művész teremt műveit, nem a kész filozófus alkot filozófiát. Mű és művész, alkotó és alkotás teremtő kölcsönhatásban vannak egymással: a művész az alkotás közben, műve által születik, a filozófust is formálja a kortárs gondolatvilágokkal kölcsönhatásban álló, alakulóban lévő gondolatrendszere. Leginkább mégis talán a teológusok „születnek” ilyen teremtő kölcsönhatásból, hiszen művük elsősorban nem önmagukból, nem önmaguknak épül, hanem az embernek adott, az egyház közönségében élő kinyilatkoztatást szolgálja. „Dala” nem magányos ének, hanem része egy hatalmas kórusműnek. E mű harmóniájába simul bele, ezáltal formálódik teljessé — s ebben az összjátékban szüli meg énekesét.

Rahner gondolatvilága is ilyen mű: egységes rendszer, amelynek részei egymást föltételezik, magyarázzák és kiegészítik; katolikus rendszer, amely belesimul az egyház élő hagyományába; és mai rendszer, amelynek problémái, de megoldási kísérletei is korunk gondolkodásából adódnak. Gondolatok rendszere: bárme-

lyik lényeges fogalmából elindulva tehát beláthatóvá lesz gondolatainak egész kristályrácsa. S e kristály prizmájának törésében ott fénylik a katolikus teológia élő hagyománya, de korunk emberének problematikája is.

Rendszerének egyik közel három évtizedig kristályosodó gondolata az „anonim kereszténység”. (1.)

### **Kik az „anonim keresztények”?**

Az egyházon belül kínzó kérdés, az egyházon kívül botránnyító volt újra meg újra: ki üdvözülhet? Isten Krisztusban lépett az emberrel életközösségre, s az általa alapított egyházban él tovább. A keresztény öntudat alapja ez; csak az juthat el Istenhez, aki hitével befogadja üzenetét, szeretetével pedig megéli az ő létformáját — vagyis aki keresztény. De mi történik a többi emberrel, a Krisztus előtt éltekkel és a Krisztus hatókörén kívül élőkkel? És mi történik Isten kegyelmével, amely Krisztuson keresztül az egész emberiségre, minden egyes emberre kiáradt? Isten mindenkinek fölkinálja önmagát, szeretetközösségéből csak az ember maga zárhatja ki saját magát, saját tudatos döntésével. De tudatosan, szabadon dönthet-e az, aki meg sem ismerhette, hogy ki-mi mellett vagy ellen kellene döntenie?

Rahner az egyház hitéből indul ki. „Isten azt akarja, hogy mindenki üdvözüljön” (1 *Tim* 2,4). Akarata nem pusztán kívánság, reménykedés, hanem hatékony tett. Kegyelme elér minden embert, hat rá formáló erejével akkor is, ha a benne működő kegyelem — mint például a szervezetünkben ható vitaminok — nem válik tudatossá számára. Ebben a kegyelemben is Isten tárulkozik föl előttünk, s ez a kegyelem is Krisztuson keresztül jut el hozzánk, bár ezúttal ez nem szavakkal, fogalmakkal történik, mint Krisztus (és az egyház) nyilvános tanító működésében. A teremtő Istennek ez a kegyelme szabad szeretetének ajándéka: tehát általunk el nem várható, ki nem követelhető többlet eredeti emberi természetünkhöz képest. Ez a kegyelem nyitja rá a végtelenre a transzcendens, lényegénél fogva tágulékony emberi szellemet.

Aki tehát elfogadja teljességre törő, „transzcendens” önmagát, az vele — bár öntudatlanul, de létét és tudatát mégis formálón — a magát felkínáló teljességet, Istent fogadta el, és egyúttal „saját Isten felé mozgásának beteljesülését és garanciáját, Krisztust”. „Az ember transzcendenciájának, határtalan nyitottságának megtapasztalásában — bármilyen homályos és megfoghatatlan legyen is ez az élmény — a kegyelem felkínálkozását is megéli: nem feltétlenül nevezi kegyelemnek, szabadon elfogadható természetfölötti meghívásnak, valójában mégis úgy kezeli.” Lehetnek tehát olyan emberek, akik Krisztusnak tételekbe foglalt tanítását nem ismerik ugyan, vagy félreérthető, torzult formájában megismert tanítását jó szándékkal talán el is utasították — s mégis „anonim keresztényként” Krisztus követői: mert az életükben adott kegyelmet, az általuk elérhető legteljesebb életet elfogadták és megélik.

Rahner joggal hivatkozhat arra, hogy elgondolása egybeesik a II. vatikáni zsinat tanításával, ha az elnevezés nem is szerepel a zsinati okmányokban. „Mindazok elnyerhetik az örök üdvösséget, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és egyházát, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatása alatt törekednek rá, hogy tetteikkel teljesítsék az ő akaratát.” (2.) Annak részletes feltárása azonban még várat magára, hogy a Szentírásnak hittvallást követelő, élő hitfogalma hogyan állítható párhuzamba a csak létükben keresztény anonim keresztényekkel.

Isten végtelen személyes horizontja borul rá tehát minden ember életére. Az egész horizontot nem érik át fogalmi — titok marad még a feltámadás utáni közvetlen szintelésben is —, de a számára megragadható világot is csak e horizont alatt értheti és használhatja igazán. A „csupa-megnyílottság” ember így él a végtelen horizontja alatt, megvalósítva véges önmagát és meghódítva a véges világot. Ilyen személyes horizontként borul rá a csecsemőre édesanyjának szeretete. Az egész szeretetet átérteni, róla „fogalmat alkotni” nem képes, „tudatosan” csak egyes megnyilvánulásait, gondoskodását, mosolyát stb. fogja fel. Létét és tudatát mégis az egész személyes horizont, édesanyjának szeretetburka határozza meg. Szakképzett, de nem anyaszívű ápolónóktól és egyes részjelenségeket talán hibátlanabban kapna meg, mégis egy életre sérült marad, ha ezek csupán önálló jelenségek maradnak a személyes szeretet horizontja nélkül. Biológiai igényei kiélegülnek ugyan, de az azokon túllépő, „transzcendáló” igényei nem.

Teljessé, tehát tudatosan is átélt valósággá és a közösségnek is észrevehető jelle akkor válik ez a kegyelem, ha kilép névtelenségéből: az egyház látható közösségében. Az élő egyház jeleiben („szentségeiben”) az emberiség mélyén munkáló kegyelem válik láthatóvá és elérhetővé. „Az evangélium tehát nem Istentől és Krisztustól teljesen elhagyott embereket formál kereszténnyé, hanem anonim keresztényeket olyan emberekké, akik a létük mélyén lappangó kegyelemről most már tudatosan, nyilvános közösségben is megfogalmazott formában vesznek tudomást.”

A tudatos keresztény hitnek ez a többlete persze nem pusztán annyi, hogy most már nevének tudja nevezni azt, ami eddig csak föl-nem-ismerten volt meg. Egy-egy emberi szeretetkapcsolat is mennyit mélyülhet egy-egy vallomással: amikor fölfedeznek valamit önmagukban, egymásban vagy egymás iránti szeretetükben. „Az Atyát nem látta senki, csak a Fiú”, Isten személyes horizontját átfogni a keresztény ember se képes. De mennyivel többet tudhat meg titkaiból a Fiúval való tudatos testvériségben, az egyház közösségében! Mennyivel meghittebb közelségben érezheti magához ezt a horizontot, aki megszólítja Krisztust és az egyház tanításában, aki rendelkezésünkre bocsátja magát a szentségekben, aki ételünkül kínálkozik az Eucharishtiában — megmaradva mégis mindig titoknak. Mert befogadhatjuk őt, a Titkot, életünk részévé tehetjük — de e befogadás által ő az, aki befogad bennünket, a végtelenben adva ottont számunkra.

### Az elmélet kialakulásának története

Rahner érdeklődése kezdettől fogva az emberre irányult. Az ember lényegét először a megismerés elemzéséből kiindulva, a filozófia fogalomrendszerével határozta meg. Maréchal és Heidegger nyomán kidolgozott antropológiájának alaptétele: az ember a világban élő, az anyagba ágyazott szellem, aki szabadon foglalhat állást a világgal szemben, s ebben a szabadságban alakítja ki önmagát. A szellem „a határtalan megnyíltság”, „az a feltárulkozás, amely eleve nyitott a végtelen Titok teremtő felszólítása nyomán”. Ahogy a csillagok mögött ott feszül az ég végtelen horizontja, úgy húzódik ott a véges (tehát fogalmakba zárható) tárgyak mögött a (fogalmainkba közvetlenül, „ tematikusan” bele nem férő) végtelen. Az emberi megismerés és akarat elemzéséből arra a következtetésre jut Rahner, hogy az ember lényegénél fogva nyitott a végtelen és megragadhatatlan titokra: megismerését és szabadságát ez a végtelen, abszolút, személyes „horizont” fogja át. Ha tehát ez a Titok közölné magát az emberrel, akkor ez a közösség az ember transzcendenciájának csodálatos beteljesülését hozhatná. (Avval a problémával csak később, a kérdés teológiai vizsgálatokor néz ismételtelen szembe Rahner, hogy ebben az elgondolásban hol húzódik az emberi természet és a természetfölötti kegyelem határvonala.)

Mivel azonban Isten tényleg megszólította az embert, az ember további titkai, rendeltetése, lényege a kinyilatkoztatás adatainak felhasználásával tárható fel. Rahner filozófiai antropológiáját követi egy *teológiai antropológia* kísérlete. (3.) Az emberi természetet eddig alulról, az alacsonyabb rendű természet felől vizsgáltuk, Rahner most (Maréchal „transzcendentális tomizmusa” nyomán) felülről, természetfölötti beteljesülési lehetősége felől méri fel.

Sok részletkérdést tisztáz ezután a *természet és a kegyelem* viszonyának vizsgálatával. (4.) Elgondolása szerint az emberi „természet” nem lezárt, merev fogalom, hanem dinamikus valóság; transzcendencia, amelyhez kegyelmi többletként, de számunkra el se választhatóan simul hozzá rányíltságunk Isten természetfölötti valóságára, képességünk Isten megnyilatkozásának befogadására. Ez a természetfölötti rányíltság már maga is Isten szabad ajándéka: kegyelem, amely az emberi természet megnyíltságába ágyazódik bele.

Az ember tehát úgy válik egészen emberré, ha transzcendenciája belenyílni kezd Isten személyes végtelenjébe: ha az ember istenné lesz. Ez válik lehetővé az emberré lett Istenben, Krisztusban. Az ember lényege csak *Krisztus titkában* tárulhat föl egészen előttünk. (5.)

Teilhard de Chardin hatását magától elhárítva, mégis sokban az ő gondolataival párhuzamosan, így építi bele Rahner a maga ember- és világgképét a megtestesülés tényébe, körünk antropocentrikus világgképét *krisztocentrikus világgképpé* fejlesztve tovább.

A fejlődő anyagvilág alaptörvénye a transzcendencia, s e fejlődés célja az öntudatra és szabadságra ébredő szellem, az ember. („Az ember az élő anyagból

kinövő transzcendencia.”) Az anyagvilág az emberben ébred öntudatra: benne képes megformálni önmagát és kapcsolatba lépni létének gyökerével. A kozmosznak ez az emberben felszabaduló transzcendenciaja azonban csak akkor válik teljessé, a táguló, fejlődő mindenség csak akkor bontakozik ki egészen, ha a lét abszolút teljessége szabad személyként föltárja magát előtte, s szeretetkapcsolatra lép vele. (Anélkül, hogy ez az embernek bármi módon „kijárna”: ez az egység mindig Istennek szabad ajándéka marad.) Ez az egység Jézus Krisztusban jön létre, aki valóságos Isten és valóságos ember. Ettől kezdve Isten tehát nemcsak a világ fölött munkálkodó teremtő, hanem „a mindenség csúcán eggyé lett a mindenség egy darabjával”. Ez a mindenség fejlődésének csúcsa, amelyben a világ tökéletesen önmagára találhat, és közvetlenül egyesülhet Istennel.

„Az Istenember eszméjének fölismerése azonban még nem szükségszerűen esik egybe a názáreti Jézus Krisztusnak, mint egyetlen, egyszeri, valóságos Istenembernek elismerésével.” Keresztényé pedig csak az lesz, aki hitével elfogadja és szeretetével megéli a történelmi, Jézus Krisztusban létrejövő egységet az Istennel. A megtestesülés pedig egyszeri, helyhez és időhöz kötött történeti esemény, amely egy látható, társadalomhoz kötött közösségben és annak érzékelhető jelkéhez kötött szentségeiben él tovább. Mi történik tehát azokkal — és ez a többség! —, akiknek nincs lehetőségük arra, hogy találkozzanak ezzel a történelmi Krisztussal és a társadalomban megjelenő egyházzal? Az egyház ma már túl van a középkor optimizmusán: nem azonosítja többé a „kultúrvilág” határait a kereszténység határaival. Tárnyilagosan szembenéz avval a ténnyel, hogy kisebbségi csoportot alkot a történelem vándorútján. De mi lesz akkor a többiekkel? Hogyan érheti el őket Krisztus kegyelme? Hogyan találkoznak ők Krisztusban az Istennel? E dilemma kapcsán, gondolatrendszerének természetes fejlődésével jut el Rahner az *egyház* problémájához (6.), s vele az „anonim keresztény” formulához.

A kérdéssel először és legrészletesebben XII. Pius pápa *Mystici Corporis Christi* kezdetű enciklikájának elemzése kapcsán néz szembe. Ki tartozik az egyházhoz? Az enciklika tételeit és az egyház korábbi tanítását elemezve arra a megállapításra jut, hogy a teljes jogú tagságon kívül kell lennie egy nem látható, belső, mégis valóságos odatartozásnak is. Ez az odatartozás az ember belső döntése alapján jön létre: igent mond saját létére és annak általa elérhető teljességére, tehát ha közvetve és öntudatlanul is, de az Isten felkínálta teljességre — és ez megigazulására szolgál. Ezek az „igazak láthatatlanul tartoznak hozzá a látható egyházhoz a kegyelemben. De odatartozásuk valamiképpen láthatóvá is válik életükben és cselekvésükben, amellyel sorsközösséget vállalnak a teljességre törekvő és Isten által a teljességre meghívott emberiséggel”. Az életükben munkáló kegyelem tehát láthatóvá is lesz, anélkül, hogy ezt a kegyelmet tudatosan, szóban kimondva fogadná el.

Ha mindez így van, akkor eszerint kell átértékelnünk a nem keresztény valóságokhoz, sőt az ateizmushoz való viszonyunkat is. Rahner, immár munkahipotézisként kezelve az anonim kereszténység fogalmát, az egyház önvizsgálódásának és az átértékelésnek zsinati éveiben egy sor tanulmányában gondolja végig ennek a ténynek a következményeit, a megújuló viták tüzeiben újra meg újra kifelé és befelé egyaránt tisztázva, érelve álláspontját.

Mi mindent kellett tisztáznia?

Minek gyárt elméleteket a nem keresztényekről, miért akarja helyettük elvégezni az ő lelkiismeretük számvetését? Bizzuk őket Istenre, és avval foglalkozunk inkább, hogy nekünk miért kell hinnünk és hirdetnünk az evangéliumot, s az anonim keresztények gondolatával ne sorvasszuk el az egyház missziós lendületét — mondták támadói. (7.)

Rahner láthatára, hűen az egyház katolicitásához, mindig egyetemes. Egyetemes először kiterjedésében: a II. vatikáni zsinattal együtt tudja, hogy az egyház nem különálló, elzárt „elit”, hanem Isten népeként része, de egyben hazaváró otthona is a népek nagy családjának, az egész emberiségnek. Problémáit nem oldhatja meg, öntudatát nem alakíthatja ki másképp, csak ennek a nagy egésznek figyelembevételével. Tisztelnie kell anonim keresztény testvéreit, de mindig tudnia, hogy létük csak a hitvalló kereszténységben teljességet is igazán.

Egyetemes aztán mélységében: Isten és ember találkozásának folyamataiban Rahner legjobb tudása szerint mindig a teljes embert veszi kiindulási alapul, és azt vizsgálja, hogyan hatnak rá Isten nagy tettei, a kinyilatkoztatás, a kegyelem, a megtestesülés, az egyház közössége. Végül egyetemes küldetésében: tudja,



hogy az egyháznak nemcsak saját kérdéseit, házon belüli problémáit kell tisztáznia, hanem Krisztustól kapott missziós küldetése folytán segíteni kell minden embernek, megmutatva a Krisztushoz vezető utat, nem fölényes lekezeléssel, hanem a vándortárs együtt küszködő, de föltétlen szeretetű alázatával.

Rahnernek nemegyszer kellett elhatárolnia magát a katolikus teológián belül tévedésbe csúszó irányzatoktól, vagy azoktól a követőitől, akik egy-egy tételét leegyszerűsítve, nem elég árnyaltan fejlesztették tovább. Természet és kegyelem viszonyát például éppen az „új teológia” állításait bírálva elemzi, amely szerint a kegyelem természetes velejárója a természetnek. S éppen mivel annak gondolatai sokban rokonok az övéivel, pontos válaszvonalat húz kettőjük között — s ez a válaszvonal egybeesik a tanító egyház által kijelölt határvonallal: a kegyelem nem természetes folyamánya az emberi természetnek, hanem Isten szabad, természetfölötti ajándéka. Amikor pedig Anita Röper az „anonim keresztény” formulát készpénznek véve túlzott általánosításokhoz jut el, Röper *Die Anonymen Christen* (Mainz, 1963) című könyvének ismertetése kapcsán Rahner újra összefoglalja a maga elgondolását.

Szembe kellett végül néznie avval a veszéllyel, hogy a természetfölöttit a jóemberségre leredukáló, Krisztust emberi eszményre soványító, napjainkban divatos mozgalmak érvet kovácsolnak egy-egy kifejezéséből. Ezek a területeken azonban „elhatárolnia” sohasem kellett magát igazán: hiszen teológiája annyira feltétlenül katolikus, újszerűségében is annyira következetesen hagyományhű.

A jövő kutatásának kell majd eldöntenie, hogy Rahner elnevezése, az „anonim keresztény” formula helyes-e. Körül kell még határolni azt is, hogy mik az anonim kereszténységnek pontos feltételei, mi a kapcsolat az anonim keresztények és az egyház között. Azt azonban bírálói is elismerik, hogy a probléma keresztények és nem keresztények számára elevenen él, és Rahner munkássága sok szempont fölvetésével, sok részletkérdés tisztázásával segítette őket közelebb a megoldáshoz.

### **Az elmélet tanulságai**

Hogy az „anonim keresztények” mit szólnak ehhez a szemlélethez, hogy mennyire lendíti ez előre a párbeszédet a nem keresztényekkel és a nem-hívőkkel — erre nekik maguknak kell válaszolniuk. Mindenesetre felkínálja nekik a keresztények feltétlen elkötelezettségét a világ szolgálatában. Őszinte, bajtársi szolidaritás ez, a minden jó mellett való szenvedélyes elkötelezettség — nem pusztán valami túlvilági jutalom reményében, ímmel-ámmal végzett „közmunka”, de nem is a mindent Istenre hagyó elbizakodottság tessék-lássék látszat-tevékenysége.

Fölkínálja a fejlődés és a jövő távlatát, értelmezve a naggyá és egyre nagyobbá növe ember dinamizmusát. Ébren tartja, sőt maximálisra fokozza az ember nagyra törő vágyait: nem hagyja, hogy megállapodjon részeredményeknél, részértékeknél vagy részizgagságoknál. A transzcendencia dinamizmusával mozgásban tartja a világ meghódítására és önmaga kiteljesítésére törő emberi szellemet, a végtelen horizontjával pedig relativizál minden egymásra következő fejlődési fokot, egyre tovább ösztönözve az embert.

Fölkeltheti végül az emberben az igazság és az értékek felelős tiszteletét, a bizalmat a lét végtelenjében saját végessége ellenére is, a nagyobbra rácsodálkozást, sőt esetleg a hála és az áhítat érzését is, megsejtetve valamit a lét végső titkából. Mert a lélek a kegyelem titokzatos útjain tételes hit nélkül is eljuthat a felkínált szeretet hálás elfogadásáig:

*Nézd csak, tudom, hogy nincsen mibe hinnem,  
S azt is tudom, hogy el kell mennem innen,  
de pattanó szívem feszítve húrnak  
dalolni kezdtem ekkor az azúrnak,  
annak, kiről nem tudja senki, hol van,  
annak, kit nem lelek se most, se holtan.  
Bizony ma már, hogy izmaim lazulnak,  
úgy érzem én, barátom, hogy a porban,  
hol lelkek és göröngyök közt botoltam,  
mégis csak egy nagy ismeretlen Őrnak  
vendége voltam.*

(Kosztolányi: *Hajnali részegség*)

Mindezeknél azonban fontosabb azt megkeresnünk, hogy milyen fölismerések adódnak ebből a szemléletből a keresztény öneszmélés számára. Rahner vizsgálódásának reflektorfénye nemcsak a látható egyházon kívül élőkre világít rá, fellillantva néven nem nevezett keresztény voltukat. Vizsgálódásának fénye visszaverődik a keresztény nevet tudatosan vállalók életére is, bevilágítva keresztény életünk névtelenségben meghúzódó mélyeibe.

Embernek és Istennek egyaránt megvannak ezek az „anonim mélyrétegei”, amelyeket éppen a felületes keresztény gondolkodás sodorhat veszélybe.

Az ember névtelen mélyrétegei: Isten kegyelme Krisztus hatékony szaván és látható jelein keresztül közvetítődik az ember számára. Nagyon jól tudjuk azonban, hogy a kegyelmi megigazulás csak akkor jön létre, ha nem csupán a szavakat, jelzéseket fogjuk fel, hanem bensőnk is megnyílik a kegyelem befogadására. „Az igaz a hitből él” — de a hitnek nemcsak megvallása, hanem egyben megélése által. A gyakorlati keresztény életben azonban újra meg újra szétcsúszik a kettő, különválva a vallási élet gyakorlataira és a profán emberi élet tevékenységeire. Ima és élet szkizofréniája a keresztény élet visszatérő betegsége, holott a kettőnek egymást éltető s egymásból táplálkozó ikervalóságnak kellene lennie. Hiszen a kegyelem erőterében állnak benne „semleges cselekvéseink” is: minden helyzetben döntésre kényszerülünk, elfogadjuk vagy elutasítjuk traszzcendenciánkat, végső soron a kegyelmet. Hitvallásunk és imánk pedig csak úgy lesz teljessé, ha életünk Isten előtti megnyílását teszi szóvá, a lélek mélyén történő kegyelmi találkozásnak válik jelévé.

Isten „névtelen mélyei” a végtelenbe érnek. A láthatatlan Isten Krisztusban látható alakban jelenik meg, az egyházban pedig fogalmi rendszerbe, szertartások formáiba foglalva lép az ember elé. Testközébe kerül hozzánk a lét abszolút titka és teljessége, föltárja magát előttünk, életközösségre hív — de eközben, ez után is, mindörökre titok marad, általunk egészen soha át nem fogható: átérni nem tudjuk, csak elérhetjük, beszélni róla nem tudunk, csak megszólíthatjuk. A tudatos kereszténység fogalmi rendszere, szertartásai könnyen elhomályosíthatják a keresztény köztudatban Isten abszolút titok jellegét. Imáink bizalmas megszólításával, formuláinkkal, szertartásainkkal értelmetlenül tehetjük a titkot, véges világunkba redukálhatjuk a végtelent. Pedig Isten nem a világ ellenpólusa, nem építhető be a világ, még egy vallás fix pontjába sem. Végtelen horizontja átfogja életünket, de ezt nem cserélhetjük ki valami emberkéz építette kupolával. Érintkezésbe juthatunk ezzel a horizonttal, de nem a végtelent a végesbe zsugorítva, hanem csak a mi végtelenbe tágulásunk, ponttá zsugorodó alázatunk árán. Mert éppoly idegen a kereszténységtől a beavatottak fölnye, akik a maguk túlvilág-eszméjének patentjével vélnék megoldhatni mindent, mint a kívülállók hamis magabiztossága, akik az embert a lét korlátlan és feltétlen urának tartják.

**Jegyzetek:** 1. A témát részletesen főleg a következő tanulmányai tárgyalják: Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis” (Schriften zur Theologie II. 7.); Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Schriften V. 136.); Der Mensch von heute und die Religion (Schriften VI. 13.); Die anonymen Christen (Schriften VI. 54.); Atheismus und implizites Christentum (Schriften VIII. 187.); Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche (Schriften IX. 498.). — 2. Lumen Gentium n. 16; vö. Gaudium et spes n. 22; Ad Gentes divinitus n. 7. — 3. Geist in Welt, München 1939. Hörer des Wortes, München 1941. A 2. kiadás számára (München 1957. ill. 1963.) mindkét művet J. B. Metz dolgozta át. — 4. Über das Verhältnis von Natur und Gnade (Schriften I. 323.); Über die Erfahrung der Gnade (Schriften III. 105.); Natur und Gnade (Schriften IV. 209.). — 5. Probleme der Christologie von heute (Schriften I. 169.); Zur Theologie der Menschwerdung (Schriften IV. 137.); Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung (Schriften V. 183.). — 6. Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis” (Schriften II. 7.); a Schriften VI., VIII. és IX. kötetének tanulmányai. — 7. Joseph Ratzinger: Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969.; H. U. v. Balthasar: Rechenschaft, Einsiedeln 1965.; Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965.; H. de Lubac: Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln 1967; vö. Kl. Riesenhuber: Der anonyme Christ, nach Karl Rahner: Zeitschrift für kath. Theol. 1964. 286.

## A halál teológiája Karl Rahnernél

Két évtizeddel ezelőtt, a *Schriften zur Theologie I.* kötetének elején K. Rahner felvázolta egy „modern teológiai summa” tervét. A teológiai megújulás egyik vezéralakja sürgette az üdvösségtörténeti szemlélet integrálását és az egész dogmatika újrászervezését: szerinte az *intellectus fidei*nek tengelyét egy teológiai antropológiának kell képeznie, ez pedig szükségképpen a krisztológiához kapcsolódik. Az új, „egzisztenciális” teológiai summa — természetesen — nem lehet egy ember műve. Rahner az elmúlt évtizedek során több lényeges pontot kidolgozott az említett „vázlatból” (1).

A halál teológiájával kapcsolatban ezeket jegyezte meg: „Ha az ember megnézi a halál teológiájára vonatkozó bibliográfiákat, meglepődve tapasztalja, hogy milyen kevés, vagy hogy teljesen hiányzik a dogmatikai reflexió ezzel a témával kapcsolatban. Költők és filozófusok reflektálnak a halál misztériumára. De a mai teológiában legfeljebb csak hidegen megállapítják, hogy a halál az eredeti bűn büntetése. És körülbelül ez az egész, amit megtudunk. Az eszkatológiában is alig egy tizedrészét fejtik ki annak, amit a kinyilatkoztatásból kibonthatnánk, ha lélekkel és szívvél tanulmányoznánk a kérdést” (I, 20-21).

Rahner az említett „vázlatban” a halál teológiáját (a „Részleges dogmatika” részben) a „Bűnbeesés és megváltás” szekcióját képező *A megváltottak teológiai antropológiája* című alfejezet paragrafusaként helyezi el. Jegyzetben hivatkozik egyik dolgozatára, amelynek alap gondolata a következő: „A halált mindenekelőtt úgy kell szemlélnünk mint az egész életet érintő aktust, a keresetény élet egy részét; olyasminek kell tekintenünk, ami — jóllehet az egész emberi valóság végét képezi — bensőleg jelen van az emberi életben, minthogy egész életünk során mindennap egy kicsit elővételezzük a halált — ... so dass man durch das ganze Leben hindurch auf den Tod hinstirbt” (2). Ez a nehéz, lefordíthatatlan mondat lényegében Heidegger gondolatát idézi: az ember (Dasein) halálra-szánt-lény (Sein-zum-Tode); az egész emberi élet a Vég felé mutat és onnan nyeri értelmét is. Rahner egyébként másutt kifejezetten hivatkozik Heideggerre (3), aki szerint a halál alapvető valósága határozza meg a Dasein egész létét és az élet jelentését. A „Jedermann”, a mindennapi ember, a lét autenticitásától a „szórakozásba” menekülő ember nem gondol a halálra, nem akarja elfogadni, hogy „halálra-szánt-lény”. Az autentikus létet kereső, igazán szabad ember viszont vállalja sorsát, ő maga ad jelentést a halálnak és következőképp az életnek is. Rahner — továbbfejlesztve Heidegger gondolatát — megmutatja, hogy a halál aktuusa lehet a legfőbb tett, a szabad teremtmény végső döntése, a szerető engedelmesség legfőbb kifejezése. Jézus halála (meg a vértanúké) a bizonyosság erre.

Tanulmányunk első részében összefoglaljuk Rahner *Zur Theologie des Todes* című monográfiáját (4), a második részben pedig néhány kritikai megjegyzést teszünk.

### Vázlat a halál teológiájához

Rahner előbb meghatározza az emberi halál igazi természetét, majd pedig konkrétan, a történelemben szemléli a halál jelenségét.

A „meghalás” olyan esemény, amely az egész embert érinti. A halál lényegét keresve Rahner hangsúlyozza, hogy az ember halála lényegesen különbözik az állatétól. Az ember ugyanis több, mint természet; nemcsak anyagi, biológiai valóság, hanem szellem, vagyis értelmes és szabad lény, személy. Lényegileg összetett: test és lélek szubsztanciális egysége. Következőképp az ember vége (a halál) nem csupán biológiai vég, hanem olyan esemény, amely az egész embert, tehát a személyt is érinti.

a.) K. Rahner itt bírálja az emberi halálról adott hagyományos leírásokat. A katolikus hagyomány úgy szokta leírni a halált, mint a test és a lélek szétválását. Ez a leírás (nem teológiai definíció) kifejezetten nem található a Szentírásban (bár bizonyos helyeket ilyen értelemben vettek). Rahner megengedi, hogy van részizgalom a leírásban. Csakugyan, az ember élelve, a lélek egészen új vonatkozásba kerül a halál révén azzal, amit földi élete során testnek nevezünk. A lélek többé már nem ad formát a testnek, nem ad neki önálló struktúrát, te-

hát a test nem él többé; ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a lélek különvált a testtől. A kérdéses leírás kifejezi a katolikus tanításnak azt az igazságát is, hogy a szellemi lélek nem tűnik el (semmisül meg) a testi struktúra felbomlásával, hanem továbbra is fennmarad a létben, jóllehet létmódja, a mindenséghez való viszonya egészen más lesz.

De ez a leírás elégtelen — folytatja Rahner —, mert nem fejezi ki azt, ami sajátosan emberi az ember halálában. Nem emeli ki azt az alapvető igazságot, hogy a „meghalás” az egész embert érinti, tehát a személyt is, minthogy az emberi halál nem csupán egy biológiai lény vége, hanem a Dasein (szellemi létező) végső aktusa. A halálban nemcsak valami „történik” a lélekkel (= a lélek „elválik” a testtől, de ez amolyan „járulékos” esemény...), az ember nem csupán „elszenvedi” a halált, hanem maga cselekszik, a meghalás aktusával véglegesen meghatározza létét.

Rahner még hozzáfűzi: a most bírált leírás („a lélek elválik a testtől”) azért is elégtelen, mert szétfolyó, mert jelentése nem pontosan meghatározott. Csakugyan többféleképpen értelmezték. Vajon a lélek az „elváláskor” teljesen elszakad az anyagi világtól (az univerzumtól), amelyhez csak a test kapcsolta, tehát eszentül a kozmoszhoz semmi kapcsolat sem fűzi; avagy — éppen ellenkezőleg — a tér-idő korlátaitól megszabadulva mélyebb és egyetemesebb kapcsolat fűzi a kozmoszhoz? (Rahner szójátékával: a-kosmisch — all-kosmisch.) Rahner — radikalizálva a test-lélek szubsztanciális egységéről szóló skolasztikus tanítást —, azt bizonyítja, hogy a második alternatíva a helyes (Vö. T, 19-21).

Lássuk most röviden azokat a teológiai érveket, amelyekkel Szerzőnk alátámasztja ezt a hipotézisét (T, 22-26):

1.) A Szentírásra támaszkodó újabb teológia kimutathatná, hogy az angyalok — egzisztenciális döntésük révén — befolyást gyakorolnak erre a világra, az egész kozmoszhoz oksági kapcsolat fűzi őket. Más szóval: az angyalok az ember környezetéhez (Umwelt) tartoznak. Jóllehet, vagy inkább: mivel nincs testük, az emberiség kozmikus környezetét képezik, ők a világ „Fejedelemségei” (Vö. *Kol* 1,16; 2,10; 2,15; *Ef* 1,22; 3,10; *Gal* 4,3; 1 *Pét* 3,22...), vagyis: ők a világ princípiumai, „ős-alapjai” (Urgründe). Ha tehát a szellemi lények ilyen kapcsolatban vannak a kozmoszsal, teológiai szempontból nem elképzelhetetlen, hogy az ember szellemi princípiuma is teljesen megnyílik a halálban a kozmosz felé, egyetemes vonatkozásba kerül a világmindenséggel.

2.) Ha elfogadjuk ezt a hipotézist, jobban megértjük a tisztítóútról szóló egyházi tanítást is. Minthogy a tomista felfogás szerint a bocsánatos bűnök lehetőségének alapfeltétele a testben való létezés (az ember szabadságát a test korlátozza, ezért lehetnek olyan aktusai is, amelyekkel nem dönt véglegesen örök sorsáról), lehetséges az, hogy a bocsánatos bűnök büntetése is egy bizonyos „testi mivolthoz” van kötve, jóllehet ennek különböznie kell a földi élet korporalitásától (Vö. LTK, IV, 51-55).

3.) A harmadik érv a test feltámadásának dogmájával kapcsolatos. Rahner itt hangsúlyozza a keresztény antropológia egyik alaptételét (szemben a neoplatonizmussal): a lélek és a test szubsztanciális egységét következetesen állítanunk kell, akkor is, ha a feltámadásról van szó. Ha a halál csupán a léleknek a testtől való szabadulása lenne (a neoplatonizmus hatására a keresztények is sokszor csak így látják a halált: a lélek megszabadul a test börtönéből...), és ha ez lenne az ember által óhajtott végső cél (minthogy a meghalás nemcsak passzivitás, hanem tett is!), nem igen látja az ember, miként vágyakozhatnánk a világ végén bekövetkező feltámadásra, mennyiben jelentene a lélek számára be teljedést a test feltámadása. Ellenkezőleg: ha elfogadjuk a fenti hipotézist, akkor jól megértjük a test feltámadásának jelenségét, amelyről Szent Pál is beszél az első korintusi levél 15. fejezetében. A feltámadott test a megdicsőült személy egyetemességének tiszta kifejezése (Ausdruck) lesz, vagyis annak a páncoszmikus viszonyoknak a megnyilatkozása, amelyet a lélek a halálban elért. (Rahner később visszatér még e kérdésre, amikor Krisztusnak az alvilágba való alászállását értelmezi. — T, 59-61.)

b.) A halált formális (nem egzisztenciális) szempontból még úgy is szokták tekinteni, mint a „status viatoris”, a vándorállapot végét. Ez a szemlélet azt akarja mondani, hogy a testi halál után az ember már többé nem dönt, érdemszerű cselekedeteket nem végezhet, tehát a halál pillanatában egyszer s mindenkorra megpecsételi örök sorsát (Vö. *Jn* 9,4; *Lk* 16,26; 2 *Kor* 5,10; *Denz* 457, 464, 493a.

530 skk, 693). Ez a felfogás tehát már a *személy* halálát tekinti. A katolikus tanítás ezzel az állítással nem akarja kizárni azt, hogy az ember a halál után valamilyen módon „fejlődik”, tehát nem akarja azt a benyomást kelteni, hogy a halál utáni létünk Isten közelében valamiféle „halálos” merevség, mozdulatlanság lesz. Hiszen már maga a tisztító tűz tana is feltételez egy bizonyos „mozgást”, „fejlődést”; továbbá a jövődő feltámadásba vetett hit és a világ végső átalakulásának várása is magába zárja a „változás” gondolatát, még ha az a túlvilági „fejlődés” lényegesen különbözik is az evilágítól. A „status viatoris” vége kijelentés lényegében ki akarja emelni azt, hogy az ember a halálban véglegesen dönt örök sorsáról, tehát hangsúlyozza, hogy ez az élet igen komoly, hogy történetünk visszafordíthatatlan. Az emberi történet nem „örök visszatérés”, hanem igazi történelem, amelyet a teremtő szabadság alkot, amely a Kezdet és a Vég között feszül.

A világgal együtt teremtett idő az ember szabad tevékenysége révén lesz történelem (Geschichte). Ez a történet a világ végén az Isten örökkévalóságába torkollik, de nem lesz „halálos” mozdulatlanság, hanem lételjenesség, mert az Istenben beteljesül. A világ teremtésétől a parúziáig nyúló egyetemes történelem lényegében üdv történet (Heilsgeschichte), hiszen Isten örök üdvözítő terve irányítja. Az ember története a születéstől a halálig ebbe az üdv történetbe ágyazódik be. A halálban az ember megpecsételi, összefoglalja földi sorsát: halála nem pusztán átmenet ebből a világból a másikba, hanem az örökkévalóság kezdete, ha ugyan beszélhetünk „kezdetről” az örökkévalósággal kapcsolatban.

E ponthoz érkezve Rahner felvet egy kérdést, amelyre különbözőképpen válaszolnak a katolikus teológusok. A halál jelentése ettől a választól függ, ezért érdemes itt elidőznünk. A kérdés így hangzik: vajon az emberi személy végleges önmeghatározása szükségszerűen benne foglaltatik a meghalás aktusában, vagy pedig csupán Isten szabad döntése kapcsolja a halálhoz, de önmagában ez az aktus nem von magával ilyen végleges önmeghatározást? Vagy még konkrétan: vajon Isten azért tekinti a halál aktusát ítéletnek, mert az ember ezzel a tettel véglegesen meghatározza önmagát; vagy: az ítélet de facto azért követi a halált, mert Isten így akarta? E második esetben Isten ítélete nem lenne immanens, a halál aktusában benne foglalt, hanem Isten egyszerűen a halál után véglegesen rögzítené az ember örök sorsát. A most felvetett probléma egy másik teológiai kérdéshez kapcsolódik: vajon Isten azért veti el az embert az ítéletkor, mivel már az ember véglegesen elvetette őt a halál aktusában; avagy: az ember nem tud, nem akar elvetettségéből visszatérni Istenhez, mert Isten véglegesen elvette őt?

A kritikai megjegyzésekben visszatérünk még a kérdésre, érintve P. Boros hipotézisét is a végső döntésről. Most csak annyit jegyezzünk meg, hogy Rahner Damaszkuszi Szent János és Szent Tamás nyomán (5) azt vallja, hogy az ember végleges döntése a meghalás aktusában magában benne foglaltatik, tehát a halál aktusa maga a szellemi lény végső önmeghatározása (T, 29). Csakugyan, mivel az ember szellem, tehát nemcsak biológiai lény, hanem személy, halála sem csupán biológiai „esemény”, nem olyan „incidens”, amelyet csak elvisel, hanem a személy önmeghatározó tette: a legfőbb tett, amellyel az ember összefoglalja egész életét és véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene (T, 29-30 és 76-77).

Rahner perspektívájában tehát a halál úgy tekinthető, mint Isten igazságosságának és irgalmának végső hívása, — az utolsó esély az ember számára, hogy IGEN-t mondjon a Szeretetnek.

## A halál az üdvösségtörténetben

Miután megvizsgálta a halált formális szempontból, Rahner az üdvösségtörténet távlatába állítja a misztériumot: a halál mint Ádám bűnének következménye, Krisztus halála és a keresztény halála „Krisztusban”.

a.) *A halál: Ádám bűnének következménye.* Tapasztalatból tudjuk, hogy minden ember halandó. De a halál egyetemes szükségszerűsége a hívó számára nem valami indukció eredménye, hanem a hit állítása. A keresztény tudja, hogy minden embernek meg kell halnia, mert tudja (hiszi), hogy miért kell az embernek meghalnia. A bűn miatt vagyunk alávetve a halál törvényének: a halál az eredeti bűn büntetése és azoknak a személyes bűnöknek a kifejezése, amelyekkel raktifikáljuk, jóváhagyjuk (magunkévá tesszük) Ádám bűnét (T, 15-17).

A Szentírás szerint (Róm 5,12 skk; 6,23; Bölcs 2,24; Gen 3,17 és 19) a halál Adám vétke következtében lépett a világba. A meghalás szükségessége tehát egy „történeti” tény következménye (és nem csupán az ember végességéből következnek). A halál büntetés: kizárás abból a kiváltságos (bukás előtti) állapotból, ahol az élet vége az ember beteljesedése lehetett volna (Vö. T, 33, 40, 44-45).

A halál tehát nem „természetes” olyan értelemben, ahogy ezt egyes materialisták vagy idealisták (panteisták) veszik, hanem valóságos katasztrófa: erkölcsi katasztrófa következménye. Nem beteljesedés, hanem szakadás, „elidegenedés”: annak a „halálos” bűnnek (Todsünde) a kifejezése, amellyel az ember eltávolodik Istentől, elszakítja magát az élő Istentől. A fizikai halálban tehát a lélek halála „ölt testet” és a földi halál az örök halált jelzi előre [(Vö. Róm. 1,32; 7,9-10; 8,13 etb; Jak 1,15 és Szent János) (T, 46-47)].

Rahner kiemeli azt is, hogy a katolikus teológia nem tekinti a halált kizárólag (blosz) a bűn büntetésének és kifejezésének, hiszen — ez a közös emberi természetből következnek — van minden halálban egy közös, egyetemes, „természetes” elem is (naturales Wesensstúck). Hogy mindjárt elejét vegye a protestáns ellenvetésnek, Rahner rögtön hozzáfűzi: a katolikus teológus nem akarja „semlegesíteni” a halált, tehát nem akarja tagadni a meghalás személyes és természetfeletti vonatkozását: hiszen XY (a konkrét ember) halála mindig morális állásfoglalás, tehát az üdvösség vagy a kárhozat eseménye, minthogy (ezt fentebb láttuk) az ember a halálban véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene (6).

Mi tehát a közös vonás („természetes elem”) minden meghalásban? Nem más, mint a tapasztalati halál (a konkrét emberek halálának) „lefátyolozottsága” (Verhülltheit): az a tény, hogy a konkrét esetekben sohasem tudhatjuk biztosan, vajon ennek az embernek a meghalás üdvössége avagy kárhozata lett-e? Azt tudjuk, hogy az ember a halál után is tovább létezik (den Tod überdauert), de azt nem tudjuk, hogy hogyan folytatja létét: hogy Istenben megtalálta-e a létteljességet, avagy a végső „elidegenedés”, az Istentől való elszakadás következményeként önmaga létürességébe zuhant.

b.) *Krisztus halála és a keresztény halála „Krisztusban”.* A hívő számára a halál nem csupán a bűn büntetése és kifejezése, hanem lehet a Megváltásban (Krisztus halálában) való részesedés „szentsége” is: „halál Krisztusban”.

Krisztus mindenben hasonló lett hozzánk, a bűnt kivéve. A megtestesült Ige teljesen magára vette az emberi állapotot, halandó sorsunkat. Krisztus halála igazi emberi halál volt. (Ezzel persze nem akarjuk azt mondani, hogy Krisztus halála minden szempontból hasonló volt a miénkhez, hiszen Ő az Isten Fia volt.) Amit az emberi halállal kapcsolatban elmondottunk (a halál lényegéről van szó), az — *mutatis mutandis* — áll Krisztus halálára is. Tehát Krisztus sem csupán elszenvedi a halált, hanem számára is ez a legfőbb tett, egész életét és küldetését összefoglaló, megpecsételő aktus.

Ezen a ponton Rahner bírálja a Krisztus megváltó művével, az elégtétellel kapcsolatos hagyományos teóriát (T, 53-61). Nem részletezzük itt ezt a kitérést. Jegyezzük meg csupán azt, hogy Rahner igazolni akarja, miért éppen Krisztus halála váltott meg minket. (A hagyományos felfogás szerint az Istenember, személyi méltósága következtében, bármelyik erkölcsi tetteivel megválthatott volna bennünket.) Rahner nem azt a kérdést teszi fel: ki váltott meg minket, hanem arra irányítja figyelmét, hogy mit tett a Megváltó értünk. Természetesen az első kérdést sem tehetjük zárójelbe; de — hangsúlyozza Rahner — ha jól megértettük ezt a második kérdést, akkor belátjuk azt is, hogy egyedül Isten tehetette azt, amit Krisztus tett értünk a halálban (Vö. I, 215-216; IV. 157-172).

Szemléljük tehát Krisztus keresztjét. Ez a szemlélődés új fényt vet az emberi halál jelentésére is. Minthogy a bűnös képtelen önmagát megszabadítani (a bűnös önelégültségének „pokoli köréből”) képtelen kitörni, minthogy nem fogadja el, hogy szüksége van a megváltásra), Isten irtalmas szeretete szükséges szabadulásához (Vö. Ef 2,4-8). Az Istennel való kiengesztelődést az emberré lett Isten Fia, a mi Urunk Jézus Krisztus vitte végbe, aki „...kiüresítette önmagát... engedelmes lett mindhalálig, mégpedig a keresztaláig” (Fil 2,6-8). Minthogy a testté lett Ige teljesen vállalta az emberi állapotot (beleértve a bűn következményeit is), tökéletes választ adott az isteni hívásra, amikor a halálban kimondta a teljes IGEN-t. „Isten Fia, Jézus Krisztus ugyanis... nem volt majd Igen, majd Nem, hanem az Igen valósult meg benne. Ezért hangzik föl általa az ajkunkon

az Amen Isten dicsőségére" (2 Kor 1,19-22). Az emberiség Feje a halálig menő engedelmissége által megfordítja Ádám bűnét, „megtéríti” Istenhez a Tőle elfordult emberiséget: megváltoztatja az emberi állapotot — *in melius*. (Ez a változás a feltámadásban lesz nyilvánvaló.) Ezért mondhatjuk, hogy Krisztus halála a mi megváltásunk.

Krisztus halála tehát annak a szerető engedelmisségnek tökéletes kifejezése, amely a teremtmény igazi magatartása: a teljes ráhagyatkozás Istenre, teljes önátadás; tehát kitárulás Isten ajándékának (a kegyelemnek) és ugyanakkor önmagának elvesztése a szeretetben. Teljes passzivitás és teljes aktivitás: ez az önküresítő szeretet extázisa a Kereszten (T, 57-60).

Mielőtt a keresztyény haláláról szólna, Rahner kitér még Krisztusnak az alvilágba való alászállására (T, 59-61). Erre tanulmányunk második részében visszatérünk.

A Szentírás több helyütt beszél az „Ürban” való halálról (*Jel* 14,13; *1 Tessz* 4,16; *1 Kor* 15,18). Ez a halál tulajdonképpen nem is halál, hiszen nem az örök halál kezdete, hanem éppen az örök életre való születés. „Mindaz, aki belém vett hittel él, nem hal meg sohasem” — mondja Jézus Lázár feltámasztásakor (*Jn* 11,26). Mindaz, aki „Krisztussal” hal meg, közösségbe lép az élő Istennel (2 *Tim* 2,11; *Róm* 6,8-11).

Láttuk, hogy az ember a halálban véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene. Mivel szabadságunk sebzett (a bűn miatt), csakis „Krisztusban” vagyunk képesek kimondani az IGEN-t Istennek, csakis a kegyelem szabadít fel bennünket, hogy hívő engedelmisséggel fogadjuk az „elidegenítő”, látszólag megsemmisítő halált (T, 78-79). A meghalás mindig az üdvösség eseménye. Rahner meghatározása szerint: „A keresztyény halála a hit szabad szabadsága (*freie Freiheit des Glaubens*); ez az aktus valójában és igazában az egész életet átfogja, amennyiben elfogadja a halandó ember elkerülhetetlen sorsát mint Isten értelemmel és szeretettel teljes akaratát” (T, 86). Azok, akik hittel fogadják a halált, „Krisztusban halnak meg” nemcsak azért, mert Krisztusban éltek, hanem azért is, mert haláluk is részesedés Krisztus halálában. A keresztyény meghalása tehát olyan esemény — a szabad szabadság legfőbb tette —, amely átfogja az egész emberi egzisztenciát, meghatározza örök sorsát, minthogy az üdvösségben való részesedés csúcspontja. A végső passzivitás és elhagyatottság — Krisztussal és Krisztusban — az Atyával való kommunió, egyesülés, — tehát az örök élet kezdete.

Mivel azonban a konkrét halál mindig „lefátyolozott”, a keresztyény halálának konkrét jelentése is rejte marad a mindennapi tapasztalat számára. Isten irgalmosságában bízunk, de kifürkészhetetlen ítéletének mélységébe nem látunk be. Van azonban egyetlen kivétel, ahol a keresztyény jó halála áttetsző, ahol a „misztikus halál” áttetszik a „fizikai halálon”: ez a vértanúság. A keresztyény vértanú tökéletesen részesedik Krisztus halálában „aki Poncius Pilátus előtt szép tanúságot tett — *martyrein tén kalén homologian*” (1 *Tim* 6,13). A halál előtt való szabadság és az önkéntes vértanúság legszebb példája Jézusé: „Senki sem veszi el tőlem életemet, önmagam adom oda” (*Jn* 10,17). És a keresztyény vértanú az ő nyomdokain járnak (T, 87). Az igazi vértanúságról az egyház tesz hitelen bizonyosságot, minthogy az egyház az Isten szentségének „Összentsége”. A vértanúk viszont tanúskodnak az egyház szentségéről: a történelem során jelenvalóvá teszik a Keresztrefeszített halálát, amelyben megváltásunk van (T, 88 skk).

Rahner a vértanúságot „Übersakrament”-nek nevezi (T, 92). Ezután röviden szól a többi szentségről is, amelyek hathatósan jelzik azt, hogy a keresztyény részesedik Krisztus halálában: a keresztség (Vö. *Róm* 6), az Eucharisztia és a szent kenet szentsége a keresztyény élet kezdetén, az élet folyamán és végén hathatósan jelzi azt, hogy a keresztyény részesedik Krisztus halálában és feltámadásának láthatatlan kegyelmében. Szent Pál így fejezte ki a keresztyény meggyőződést (bizonyára egy őskeresztyény himnuszról van szó): „Ha vele halunk, vele is fogunk élni; ha kitartunk, vele is fogunk uralkodni...” (2 *Tim* 2,11-12)

### Kritikai megjegyzések

A német jezsuita tanulmánya úttörő volt a halál teológiájának újrafogalmazásában. Igaz, néhányan már előtte is felvetették a végső döntéssel kapcsolatos régi problémákat és megpróbálták új szemszögből tekinteni a halál aktusát; gon-

dolunk itt P. Glorieux és E. Mersch írásaira (7). De Rahner tanulmánya egészen új szempontokat vetett fel; meglátásait mások jobban kibontották, például R. Troisfontaines és L. Boros (8).

1. A „MEGHALÁS” AKTUSA ÉS A VÉGSŐ DÖNTÉS. Rahner nagyon helyesen kiemelte azt, hogy a halál (mindig az ember haláláról van szó) nem csupán passzivitás, hanem személyes tett, az egész életet összefoglaló és sorsunkat véglegesen meghatározó aktus. Szerzőnk, majd pedig Troisfontaines, Boros rámutattak arra, hogy a „végső döntés” hipotézise megoldana több égető teológiai kérdést is, például a keresztség nélkül meghalt gyermekek és a hitelenek üdvössége, a tisztítótűz, stb.

L. Boros így fogalmazta meg hipotézisét: „A halálban nyílik számunkra az első alkalom a teljes személyi aktus számára; így a halál az öntudatra ébredés, a szabadság és az örök sorsunkkal kapcsolatos tulajdonképpeni döntés helye” (9). A halál aktusáról van tehát szó (=a halál pillanatában tett döntésről), nem pedig arról, ami előtte vagy utána történik. Ebben a pillanatban — Istennel találkoзва — az ember valóban birtokolja önmagát, összefoglalja életét és szabadon dönt Isten mellett vagy ellene. — Jegyezzük meg: P. Boros (miként Troisfontaines is) a konvergencia módszerét alkalmazza érvelésében. Ahogy ezt az egyház is ajánlja (Denz 1769), egymással összeveti a keresztény hit misztériumait, majd hipotézise távlatában megmutatja az összefüggéseket és az új „megoldás” gazdagságát. De Boros a *Mysterium mortis*-ban filozófiai megalapozást is végez. Kiindulva Heidegger gondolatából (ti. abból, hogy a Dasein=Sein-zum-Tode), alkalmazva a transzcendentális módszert (Maréchal kiegészítve Blondellel, Bergsonnal és Marcellel), rámutat az ember alapvető befejezetlenségére, az emberi lét szétszakítottságára (Zwiespalt), ugyanakkor pedig sejteni engedti, hogy a halálban lehetőség nyílik a teljes személyes aktusra, a „befejeződésre”, önmagunk teljes megtalálására.

Rahner maga nem beszél kifejezetten a „végső döntés” hipotéziséről. A kérdés teológiai vonatkozásaiban nincs lényeges eltérés Rahner és a hipotézis vallói között; inkább a filozófiai alapstruktúrában (az antropológiai kérdésekben) mutatkozik eltérés. Világos az, hogy minden katolikus teológus elfogadja az egyház tanítását a dogmákat érintő alapkérdésekben: minden ember csak egyszer hal meg, a halál után már nem végezhetünk üdvösségszerző cselekedeteket, tehát sorsunk mindörökre eldőlt; Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, stb. Ezekben a pontokon nincs eltérés Rahner és Boros között. Egy látszólagos eltérést is el kell hártanunk: úgy látszik, hogy Boros szerint az embernek öntudatánál kell lennie a halál pillanatában, hogy a teljesen személyes aktust megtehesse; Rahner viszont kiemeli (T, 76), hogy az ember öntudatlan is lehet a meghalás aktusában, — „meglepheti” a halál, ha e „halálon” az élet utolsó pillanatát értjük. De az eltérés itt csak látszólagos. Hiszen Boros maga is megjegyzi, hogy a haláltusa, a végső önkívület még az abszolút halál előtti pillanatot képviseli; a hipotézis szerint a döntés éppen az Istenhez való átmenet pillanatában történik, tehát sem az abszolút halál előtt, sem pedig utána.

Lényegesebb eltérés mutatkozik Rahner és Boros között egy következő ponton. Jóllehet Boros is hangsúlyozza azt, hogy a végső döntés nem független előző életünktől, úgy látszik, nála ez a döntés mégis inkább „pontalakú” (=egy pontba sűrített); Rahner viszont úgy fogja fel a halált, mint az egész élet során már jelenlévő és ható valóságot: a halál mint Vég(cél), mint Érték jelen van a földi életben. Az ember a Vég felé tart, a Vég szerint dönt és ezt a Véget készíti elő kis döntéseivel, hogy majd a halál aktusa a mindent beteljesítő és összefoglaló aktus legyen (a hívő számára a végső egyesülés a Szeretettel). Más szóval Rahner felvázolja (Heideggertől elindulva) az ember végének ontológiáját és hangsúlyozza, hogy az ember már valamiképpen földi élete során elővételezi a halált. De végül is inkább csak hangsúlyeltolódásról van szó Rahner és Boros nézete között, hiszen Boros is beszél arról, hogy az egész élet „felkészülés” a halálra.

2. A „MEGHALÁS” TERMINUSA ÉS AZ EGYÉNI ESZKATOLÓGIA. Rahner egyik kedvenc gondolata: a test és a lélek „különválása” nem jelenti azt, hogy a lélek a halál után teljesen elszakad a kozmosztól („a-kosmisch” lesz), hanem inkább egyetemes vonatkozásba kerül a világmindenséggel („all-kosmisch” lesz).



Láttuk, hogy tételének igazolására felhozta az angyalok, a tisztítótűz és a test feltámadásának teológiai kérdéseit, — később Krisztus pokolra szállásával kapcsolatban is kitért még a problémára.

Úgy tűnik, hogy Rahner nem tisztázta még önmaga számára sem az angyalok és a tisztítótűz teológiai kérdéseit (Vö. LTK I, 533-538: „Angelologie”; LTK IV, 51-55: „Fegfeuer”). Ezt a két témát itt most nem is vitatjuk. Inkább néhány megjegyzést teszünk még a feltámadás és Krisztus pokolra szállása kérdéséhez.

Részben igazat adva egyes protestáns teológusoknak (pl. O. Cullmann), Rahner helyesen visszaállítja az Újszövetség felfogását az emberről; — a katolikus teológiában gyakran beszüremkedett neoplatonista tendenciával szemben erőteljesen hangsúlyozza a test és a lélek szubsztanciális egységét, következőképp azt, hogy a halál az egész embert érinti (tehát a lelket is) és hogy a lélek halhatatlansága helyett inkább a teljes ember feltámadásáról kell beszélnünk. A protestánsokkal szemben azonban a katolikus antropológus megjegyzi: a „lélek halhatatlanságáról” vallott katolikus tan nem a természetfeletti üdvösségre vonatkozik, hanem a szellemi lélek transzcendenciáját jelző filozófiai tétel: antropológiai állítás. A katolikus teológus is vallja a Szentírás alapján, hogy az egész embernek, a testnek és a léleknek egyaránt szüksége van a megváltásra, és hogy a természetfeletti halhatatlanság a test feltámadásával együtt Isten újratemtő aktusának műve.

Amikor Rahner a „különvált” léleknek az univerzumhoz fűződő egyetemes kapcsolatáról beszél, lényegében nem tesz mást, mint radikalizálja a test és a lélek szubsztanciális egységéről szóló tomista tanítást (T, 21). Kétségtelen, hipotézise szokatlan; számos más kérdést is felvet (pl. a halál után már mindjárt bekövetkezik „egy bizonyos fokú” feltámadás, amely a végső feltámadáskor lesz nyilvánvalóvá mindenki számára?). Mindenesetre, az egyre divatosabbá váló parapszichológia és bizonyos kétségtelen okkult jelenségek figyelmeztetnek bennünket arra, hogy még igen kevésbé ismerjük a „lélek” és az anyagi világ kapcsolatát! Tegyük még hozzá azt is, hogy Rahner egyáltalán nem akarja azt mondani, hogy a halál után mintegy a kozmosz lesz az ember „teste”; nincs arról sem szó, hogy a lélek mindenütt jelen lenne a mindenségben, hiszen — jóllehet fennmarad a létben — a lélek test nélkül képtelen megmutatkozni ebben a tapasztalati világban. Miután megszabadult a tér-idő korlátaitól, a lélek kapcsolatba léphet a „világ szívével”, a világ tapasztalaton-túleső központjával. De hogyan?

Erre a kérdésre némi választ találunk azokon a lapokon, ahol Rahner Krisztusnak a „poklokra” való alászállásáról beszél. Krisztus emberi lelke a halálban megnyílt az egész univerzum felé és ontológiai kapcsolatba került a „világ szívével” (Vö. Mt 12,40). Rahner szerint Krisztus pokolra szállását nem szotériológiai szempontból kell tekintenünk (a régiek szerint Krisztus halála után leszállt a Seolba, hogy kiszabadítsa az Ószövetség igazait...), hanem Krisztus meghalásának (transitusának) belső mozzanataként a halál teológiájában kell róla tárgyalnunk (T, 59-60). Krisztus emberi valósága beteljesedett a halálban és az emberek számára olyan végleges ontológiai meghatározás (Existentiale), olyan Központ lett, amellyel minden ember szükségszerűen kapcsolatba kerül és amelynek révén mindenki elérheti az üdvösséget. Krisztus emberségében is az lett, ami istenségében volt: a „világ Szíve”, minden teremtett valóság belső Miliője (T, 60-61).

Rahner inkább költői leírást ad, semmint pontos teológiai körülírást. Mégis intúciójában sok igazság van. (Talán kiegészíthetnék azzal, amit *Teilhard de Chardin* mond az Egyetemes Krisztusról: *Le Milieu divin*, 133-164. lapok.) Egy *theologoumenon*-t felhoz hipotézise alátámasztására: a hagyományos katolikus tanítás szerint Krisztus embersége minden ember számára a kegyelem „fizikai” eszköz-oka. Krisztus emberi-testi valósága nemcsak jogi-morális, hanem közvetlen (instrumentális) oka a kegyelem közvetítésének: tehát Krisztus emberi-testi valósága a tulajdonképpeni összentség (Ursakrament). Krisztus alászállása a „poklokra” a megtestesülés „leszállásának” (önkiüresítésének) meghosszabbítása: a meghalt és feltámadt Krisztus valóban befutja az egész mindenséget, hogy mindennek Ura legyen megdicsőült emberségében is (10).

Krisztus embersége (testi mivoltában) marad tehát számunkra az Istennel való közösség „helye”, szentsége. Ezzel a szentséggel, központtal találkozik a lélek a meghalás pillanatában; Krisztusban halva, Általa-Vele-Benne mondja ki

a végső IGEN-t az Atyának és lép abba a szeretetközösségbe, amelynek kapcsa a Feltámadott Lelke. Krisztus révén lesz valamiképpen egyetemes, Krisztus révén lép kapcsolatba a mindenséggel és ez az egyetemesség nyilatkozik meg majd a végső időkben, amikor az igazak feltámadnak és a világmindenség is követi az embert a dicsőségben. Akkor majd Isten lesz minden mindenkben (1, 25-26).

**Jegyzetek:** (1) Vö. „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik”, Schriften zur Theologie, I. kötet, 9-47. lapok. A következőkben magában a szövegben utalunk a Schriften kötetekre a megfelelő római számmal és a lapszámokkal; tehát: I, 9-47. Az összegyűjtött „Teológiai írások” 9 kötetén kívül K. Rahner bizonyos témákat összefoglalt még a Lexikon für Theologie und Kirche kötetiben is (utalás: LTK, I. 618), még rövidebben pedig a K. Rahner — H. Vorgrimmler: Kleines Theologisches Wörterbuch-ban. A rahneri teológia alapos megértéshez okvetlenül ismerni kell két alapvető munkát: Geist in Welt és Hörer des Wortes (az első a szellem metafizikája; a második vallásfilozófiai alapvetés). — (2) Schriften I, 46. Utalás a következő tanulmányra: „Zur Theologie des Todes”, Synopsis, 3. Heft (Hamburg, 1949), 87-112. Rahner ezt a cikket később átdolgozta és 1957-ben a Zeitschrift für katholische Theologie-ben tette közzé (79. évf. 1-14), 1958-ban pedig hozzátartott egy excursust a vértanúságról és az egészet a Quaestiones disputatae (Herder) c. monográfiatorozat 2. füzeteként adta ki. Tanulmányunkban erre a füzetre hivatkozunk „T” jellel (magában a szövegben adjuk meg az utalásokat). — (3) Vö. Schriften III, 89-90 és K. Rahner: „Introduction au concept de Philosophie existentielle chez Heidegger”, Recherches de Sciences Religieuses, t. XXX (1940), 152 skk. — (4) Franciául: Écrits théologiques III. (ford. G. Daoust SJ). Desciée de Brouwer, 1963, 103-206. K. Rahner gondolatmenete nem mindig egészen világos, német stílusa közismerten nehézkes. A francia fordítás néha világosabb (részben értelmezés); a tekervényes mondatokat rövidebbekre bontotta szét. — (5) J. Dam.: De Fide orth. II, 4: „Hoc enim est hominibus mors quod angelis casus”. Ezt a mondatot Szent Tamás többször kommentálta. Lásd: P. Glorieux, „Endurcissement final et grâces dernières” Nouvelle Revue Théol., t. 59 (1932), 870 skk. — (6) K. Rahner kis könyvében többször érinti a természet és a természetfeletti (a természetfeletti existentielle) nehéz problémáját. Erre itt nem térünk ki. Legyen szabad utalnom új könyvemre: Henri de Lubac az Egyházzól, Róma, 1972. Ennek bevezetőjében ismertetem a „természetfeletti” körül kialakult összetett vitát. — (7) P. Glorieux fentebb említett tanulmányán kívül lásd még: „In Hora Mortis”, Mélanges de Science Religieuse, 6 (1949), 185-216; E. Mersch SJ, La Théologie du Corps Mystique; I. köt. (1946), 318-320. Mersch már 1940-ben foglalkozott a kérdéssel. — (8) R. Toisfontaines SJ: „Je ne meurs pas...”, Ed. Universitaires, 1960; L. Boros SJ: Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung, Walter Vg. 1962. — (9) Boros László: Reményből élünk, Szolgálat 3, Eisenstadt 1969 (eredetileg németül: Aus der Hoffnung leben), 17. lap. Ez a tanulmány („A halál mint végső állásfoglalás”) népszerűbb nyelven, röviden összefoglalja a Mysterium mortis hipotézisét, elhagyva a filozófiai megközelítést. — (10) Vö. P. Benoit OP: „Corps Tête et Plérôme dans les Épîtres de la captivité”, Exégèse et Théologie, II. köt. (1961), 138-152. lapok.

## HÉTKÖZNAPI DOLGOK TEOLÓGIÁJA

Írta KARL RAHNER

Ha úgy érzed, hogy hétköznapjaid szegényesek, ne őket vádold; vádold tenmagadat, amiért nem vagy elég erős ahhoz, hogy gazdagságukat felismerd.

Rilke

Ha megpróbáljuk, hogy a hétköznap dolgokat, mint amilyenek például a pihenés, az étkezés, az alvás stb. a keresztény hit megvilágításába helyezzük az teológiai kérdésként gondolkodjunk el róluk, nem szabad elfelejtenünk, hogy az ilyen teológia sohasem képzelheti azt, hogy a hétköznapot ünnepnappá tudja változtatni. Hagyjuk csak meg a hétköznapot nyugodtan hétköznapnak, ezt mondja elsősorban az ilyen teológia. A hit és az örök bölcsesség mégly ma-

gasztos gondolataival sem lehet a hétköznapot ünnepnappá varázsolni és ne is akarjuk. A hétköznapnak megédesítése és idealizálása nélkül kell megmaradnia annak, ami, mert éppen csak így válhat azzá, aminek a keresztény számára lennie kell: a hit életterének, a józanság iskolájának, a türelem begyakorlásának, a nagy szavak és nem igaz ideálok üdvös leleplezésének, a csendes alkalomnak arra, hogy igazán szeressünk és hűek maradjunk, és hogy kiállja a próbát az a tárgyiaság, ami minden végső bölcsesség csírája.

## A látásról

A hétköznapjaiban és hétköznapjainak élő ember alapvető funkciói közé tartozik a látás is. Akár fiziológiailag, akár ismeretelméletileg közelítünk hozzá, mindeképpen úgy érezzük, hogy a látás a legobjektívebb és legtárgyasabb módon kapcsolat bennünket ahhoz a világhoz, amelyben élünk. A látás nyitja meg a legnagyobb mértékben a világot, közel hozza a távolit és világosan távol tartja tőlünk a közelit, rendezi, megkülönbözteti és összeköti a tárgyakat, egységes, sokszínű és szép világot alakít belőlük. A szem azonban (az Írásban is) az az ablak is, amelyben a személyiség megjelenik és megmutatja magát, az a kapu, amelyen át nemcsak a világ lép be az emberbe, hanem ő maga is rejtett bensőjéből kilép és megjelenik. Az Írás szerint az ember szeméből olvashatjuk ki félelmét, honvágyát, büszkeségét, irgalmát, jóságát, gonoszságát, megvetését, gúnyját, irigységét és hamisságát. Másrészt ugyanakkor megint csak az Írás számára a szem azt fejezi ki, ami az emberben külsőséges, azt, amit a többi ember lát, míg Isten a szívet, az ember szabad és hozzáférhetetlen belső világát, tehát lényegét nézi. Így a látó és kipillantó szem titokzatos közbenső közeggé válik az ember és a világ, a belső és a külső között, ami begyűjt és kibocsát, árulkodik és elrejt. Szinte kimeríthetetlen téma lenne, ha arról akarnánk beszélni, hogy a vallásos szóhasználatban hányszor fordul elő a látás az Istennel és Krisztussal való találkozás kifejezésére. Maradjunk azonban csak a hétköznapok látásánál. Hiszen ez is elmond valamit az emberről, hogy milyen és milyennek kellene lennie: nyílt és körültekintő az ennek a kíváncsiságnak megfelelő ember, akiben van elég bátorság és gyanútlanosság ahhoz, hogy megmutassa magát, láthatóvá tegye belső világát, kifejezze magát és elviselje, hogy olyannak ismerjék meg, amilyen. Aki így néz a világba, és a saját létét is így tekinti, aki más szóval elég merész ahhoz, hogy a világot olyannak lássa, amilyen és nem kettőzi meg a világról szóló képét, amennyiben az egyszerű kép fölé egy vágyképet rajzol; aki olyannak mutatja magát, amilyen, akiben nincs meg a valóság és a látszat kettőssége: — annak egyszerű a pillantása, egészséges a szellemi tekintete. Róla elmondhatjuk, amit Jézus mondott a hegyi beszédben a szemről, amikor a szem hétköznapi látását használja fel kép és hasonlat gyanánt az igazi „világ-nézet-re”: Tested világossága a szem, ha szemed egyszerű, akkor egész alakod csupa fény lesz (Mt 6,22).

## A nevetésről

A hétköznapokhoz — legalábbis remélhetőleg — nemcsak a mindennapi munka komolysága, hanem a nevetés is hozzátartozik. A nevetés nagyon komoly dolog. Hiszen sokszor többet elárul az emberről, mint a szavai. Ha itt most a nevetésről szólnak, a jóízű nevetésre gondolunk. Bár a bolondok és a bűnösök is nevetnek, mint a bölcs Sirák tanítja (21,23; 27,14), olyan nevetéssel, amelyről fájdalommal szól az Úr (Lk 6,25). Nem erre a nevetésre gondolok. Hanem a feloldó nevetésre, amely gyermeki és vidám szívből jön. Erre csak az képes, aki a szeretet révén szabad és oldott rokonszenvet érez minden és mindenki iránt, aki mindent olyannak tud látni és elfogadni, amilyen: a nagyot nagynak, a kicsit kicsinynek, a komolyat komolynak és a nevetségest nevetve. Minthogy mindez van, és úgy, ahogy van: akarja az Isten, ezért kell tehát elfogadni úgy, ahogy van, és ezért nem szabad mindent egyformán felfogni, hanem a komikuson, a

nevelésesen nevetni kell. Erre azonban csak az képes, aki nem önmagán mér le mindent, aki szabad önmagától, akiben megvan a minden és mindenki iránti titkos rokonszenv, és akiben és aki előtt mindenki szóhoz jut, elmondhatja a magáét. Erre azonban csak az képes, aki szeret. Így azután a jó nevetés is a szeretet jele; — megnyilvánulása vagy iskolája a minden iránti szeretetnek Istenben. Isten gyermekeinek ez az ártatlan, nem bántó nevetése még több is ennél. Ez is hasonlat. Isten szava mondta ki az analógiát, amelyre gondolok. A nevetésről, erről a kicsinyke teremtményről, amelyről azt kellene hinnünk, hogy a semmibe kell némulnia, amikor Isten végtelenségének termeibe lép, maga az Írás mondja, hogy az Isten belső világának képe, hasonmása. Meg is rémülhetnénk az Írás szavától, mégis azt mondja, hogy Isten nevet a mennyekben: a gondtalanok, a biztosságban lévők, a nem fenyegetettek nevetésével nevet, egy véresen szenvedésteli és eszelősen gonosz világtörténelem szörnyű zavarai fölött is isteni fölénytel nevet, oldottan, résztvevően és mindent tudva ennek a földnek könnyekkel teli színházáról. (Ó, ő megteheti ezt, mert örök ígéje maga is velünk együtt sírt, és végigszenvedte ennek a világnak minden Istentől elhagyatottságát is.) Isten nevet, így mondja az Írás és így bebizonyítja, hogy a legkisebb nevetés is, amely valahol ezüstös fénytel és tisztán egy tiszta szívből a világ valamiféle ostobaságának láttán fölszakad, az Isten fényének képe és tükröződése, a történelem és az örökkévalóság győzedelmes és dicsőséges Istenének visszénye, hiszen ennek az Istennek saját nevetése bizonyítja leginkább, hogy alapjában véve mégiscsak minden jól van.

### **Az étkezésről**

Azáltal, hogy evésünknek és ivásunknak folyton csak a kémiai és fiziológiai oldaláról beszélünk és írunk, az a veszély áll elő, hogy ezt a hétköznapi és mégis oly rejtélyes folyamatot csak afféle fizikai erő-„tankolásnak” tekintjük, ami csak arra jó, hogy testünk gépezete tovább működjék. Amikor az ember valóban mint ember eszik, és nem fal, mint az állat, akkor az evés az egész ember ügyvé lesz és azzá is kell lennie, olyannyira, hogy ahol nem őrzik meg az evésnek azt az egész emberi jellegét, ott még a folyamat fiziológiai oldala is károsodik. Alig van titkoszabadosabb dolog hétköznapi tapasztalati világunkban, mint a táplálkozás: a halottnak élővé változása, az idegen anyagnak sajátjátétele, egy létezőnek egy magasabb és átfogóbb valóságba való felemelése, sajátosságainak megőrzése mellett. Csak az nem csodálkozik ezen az átalakuláson, aki azt hiszi, hogy az élet nem más, mint a csupán kémiai és fizikai valóságok mechanikailag bonyolult láncolata. És az emberben meg éppen az emberibe történik ez a bealakulás, egy olyan valóságba, amely öntudatra ébredt, „önmagánál van”, rendelkezik önmaga fölött és a világ benne ébred tudatára. Ha az ember az alacsonyabb rendű, lényegében csak a magasabb rendű felől nézve értheti meg (és nem fordítva, amire mindenfajta lapos gondolkodás csábít), akkor voltaképpen azt kell mondani, hogy az evés a legalacsonyabb rendű, de legalapvetőbb formája is a megismerésnek és a szeretetnek, annak a folyamatnak, amelyben egy létező a felismerés révén magáévá teszi a körülvevő világot és a világ teljességét szeretetben birtokába veszi. És ezért voltaképpen magától értetődő, hogy ha az emberi lét nagyobb, magasabb értékeit fogható testiségben akarjuk megjeleníteni, mindig az étkezés a legszívesebben alkalmazott jelkép. Jelképévé válik, mi több fogható megvalósításává lesz az étkezők szerető és bizalommal teli egységének, mert kölcsönösen oda engedték egymást létük közös alapjához, a testi táplálékhoz, hiszen amikor mindenki megkapja a maga részét, kölcsönösen egymásban is részesednek. Így azonban az étkezés az emberek végső egységének jelévé is válik, s ez akkor éri el a legnagyobb beteljesülést, amikor az örökkévalóság táplálékát, az embert az Istennel és az embereket egymással egyesítő kenyeret eszik és kelyhet ürítik, magából az Úrból táplálkoznak. Éppen ezért bárhol is eszünk, legyen mindig valami ünnepi még a hétköznapi étkezésében is. A hétköznapi ez az ünnepi pillanata. Hiszen azt az egységet hirdeti, amelyben minden és

mindenki menedéket keres, amelyben mindenki védelmet talál és megszabadul magányosságától, halkán, mégis hallhatóan beszél a hétköznap keretében az örök élet ünnepi lakomájáról.

### **Az alvásról**

Életünk jó egyharmadát átalusszuk. Az alvás tehát nagyon is hozzátartozik életünkhöz, ehhez a mindenki által gyakorolt tevékenységhez és művészethez. Van-e az alvásnak is teológiája? Minden bizonnyal van. Az Írás mindenekelőtt csodálatos emberséggel igazolja az álommal kapcsolatos tapasztalatainkat: beszél azoknak a nyugodt álmaról, akik derekasan dolgoztak, azoknak az ártalmas álmatlanságáról, akiket az ügyködés nem hagy nyugodtan aludni, a lusták túlságosan hosszú alvásáról és még sok más hasonló dologról. Az Írás számára azonban az alvás az emberi lét egy mélyebb valóságának hasonlata is: jelképe a halálnak, jelképe a halálos korlátozottságnak, hasonlat a bűnben való elmerültségre. De az Írás számára az alvás az ember oldottságának ideje is lehet, amikor Isten útmutatása elérheti az embert például értelmes álmok révén, amelyek — minthogy az ember lelkének egyébként elnyomott mélységei törnek fel bennük — Isten útmutatásáról is szólhatnak. Tény, hogy a hétköznapi alvás titokzatos dolog. Az ember, aki személy és szabadság, aki birtokolja és irányítja önmagát, az álomban elhagyja magát, kiengedi kezéből a sorsát, rábízta magát egy olyan lét hatalmaira, amelyet nem ő teremtett és amelyet nem tud áttekinteni. Az alvás a bizalom aktusa, az emberek világának helyességébe, biztonságába és jóságába vetett bizalomé, a gyanútlanosság aktusa és a belenyugvásé abba, ami hatalmunkon kívül áll. Ha így alszik valaki, tehát nemcsak egy fiziológiai mechanizmus győzi le tompán, hanem egész emberségével oldottan és bizalommal vállalja ezt az aktust, akkor az ilyen alvás voltaképpen az imádság belső struktúrájával rokon, hiszen az sem egyéb, mint önfeledt ráhagyatkozás a saját valóságunkra, a szeretettel elfogadott isteni intézkedésre. Nem csoda, hogy a keresztény úgy érzi, alvását az esti imával kell bevezetni, s ez az ima az imádkozó helyzetének megfelelően jóakarató, tisztító és megbékélő búcsú a naptól és annak hétköznapiságától, és önmagunk rábízása arra a titokra, amely állandóan szeretettel vesz körül bennünket. Ha így fogadjuk el az álmot, akkor lényünknek az a sötét mélysége, amelybe alvás közben belecsúszunk, áldásossá válik. Es Isten angyalai, nem pedig a sötét mélységek angyalai őrzik álmunkat. S akkor ez az álom békés és oldott, és kapcsolatba hoz bennünket mindazokkal az alapokkal, amelyekben az ember szabad személyisége és minden tudatos életterve alapul, és amelyekben gyökereznie is kell, ha az ember ép és egész akar maradni vagy azzá akar lenni.

---

*Minden mestermű: imádság. Éppúgy dicsőíti Istent, mint a csillagok, amelyek éjszakánként hálaimát zengenek a Mindenhatónak. Minden művészet: Isten dicsérete. Nem az a lényeg, hogy a művészet a vallás motívumait tükrözze, mert a művészet mindig hitvallás. A keresztény embernek semmi sem profán, még a meztelen test sem az, mert Isten hívott létre mindent, és minden isteni mű: szent.*

*Ernesto Cardenal*

## KERESI-E A MAI EMBER ISTENT?

Isten képe, amit az ember élete folyamán kialakít, esetleg félbehagy vagy talán el is ront magában, nem merő emberi elképzelés, hanem az élő Istennek, Isten valóságának emberi kivételése és tükröződése tudatunkban. Ez a hívő ember meggyőződése. (1) De ha ez valóban így van, akkor az istenkép kialakítását meg kell előznie valamiféle valóságos istenismeretnek. Nem egy mai gondolkodó véleménye, hogy az ember minden bölcséleti okoskodását megelőzően *már tud* az Istenről. *Homo est capax Dei*, mondják a régiek. Valami ösztönszerű hajlandósága és képessége van arra, hogy megismerje, és valamiképpen meg is ismeri az Istent. Az ősegyház tanítói, a szentatyák ennek gyökerét abban látták, hogy — amint a bibliai tereméstörténet mondja — Isten a maga képére és hasonlóságára alkotta az embert. Ezt a tényt sztoikus gondolatmenettel párosítva, úgy vélték, hogy az ember azért képes megismerni Istent, mivel egyrészt a természet rendjében az ő egyetemes teremtő és rendező értelme, a *Logos* nyilvánul meg, másrészt az ember a *Logos* részeseként maga is *logikos*, értelmes és gondolkodó lény, aki a hasonlóság alapján és isteni megvilágításra művéből felismeri Alkotóját.

De úgy tűnik, mintha ez a hajlandóság és képesség a mai emberben veszendőbe ment volna. Kit érdekel ma az Isten ügye? Technokrata vagy közember, mintha kizárólag csak a jelen világ érdekelné, sőt annyira meg van győződve róla, hogy a mai problémák megoldására nincs szüksége Istenre, hogy végül is Sartre-ral kijelenti: még ha volna is Isten, mit sem változtatna a helyzeten. (2)

Érdekes, hogy ma újra elégedetlenek vagyunk az ilyesfajta válasszal, mert úgy látjuk, hogy nem befejezett tényről van itt szó, hanem csak a középkori gondolkodás ellenhatásaként jelentkező felvilágosodás és az abból származó szekularizált létszemlélet átmeneti hatásáról. S ezért ma újra időszerű a kérdés Istenről. Vajon jelentkezik-e a mai ember tudatában is valamilyen formában az Isten iránti érzékenység? Nem kiváltságos elmékre gondolok, hanem a közember mindennapi gondolkodására, nyugtalanító kérdéseire, tudatos vagy tudattalan keresésére. Keresi-e a mai ember valamiképpen Istent?

### *A kérdező ember és a végső kérdések*

Heinz Zahrnt a mai ember istenkereséséről írt munkájában ősi nyomokon, de eredeti módszerrel a kérdező ember fenomenológiai elemzésével közelíti meg a választ. (3) Általános tapasztalatunk, hogy aligha van jellemzőbb tulajdonsága a tudatára ébredt embernek, mint az a tény, hogy kérdez. Kérdez a gyermek, mert értelmi ébredésének jeleként tudni akarja, mi van körülötte. Kérdez a felnőtt, mert meg akarja ismerni a világot, az embereket, önmagát. Ami az embert emberré teszi, az éppen ez a megismerési ösztöne és képessége. Am a megismerés felé az első lépés a kérdés, illetőleg az a csodálkozás és felfigyelés, amiből a kérdés ered. Szokratész megállapítása, hogy minden megismerés csodálkozással és az ebből eredő kérdéssel kezdődik, örökérvényű. Antik bölcsesség, modern fenomenológia vagy általános tapasztalat egyetértenek abban, hogy az ember lényegében kérdező lény.

De mit kérdez az ember? Nyilvánvalóan azt, amit nem tud, pedig közvetlenül érdekl. Kérdezi, ami életének mindennapi dolgaira, környezetére, tapasztalataira, szükségleteire vonatkozik. S mint felnőttet főleg az érdekl, hogyan találja meg helyét a világban, hogyan tudja biztosítani létét, érdekeit, boldogságát abban a környezetben, amelybe akarva-akaratlan került. Kérdéseit egyéni és családi gondja-baja, a több kereset, a jobb életkörülmények, a biztosabb jövő határozzák meg.

Am az az érdekes, hogy ismereteinkkel együtt kérdéseink is szaporodnak: egyik kérdés természetszerűen szüli a másikat. Minél több a kérdésünk és minél változatosabbak a kérdéseinkre kapott válaszok, annál jobban tágul ismereteink köre és annál több újabb kérdésre érzünk indítást. De még ennél is érdekesebb az, hogy kérdéseink nemcsak számban szaporodnak, nemcsak a mennyiségük növekszik, hanem a minőségük is megváltozik. Tapasztalat bizonyítja, hogy tudásörünk tágulásával kérdésskálánk is szélesebb, változatosabb és szí-

nesebb lesz, mert egyre többet veszünk észre az élet számtalan tényéből és vonatkozásából. A kérdező ember szellemi ébersége, intelligenciája is növekszik. De ez a szellemi éberség nemcsak abban nyilvánul meg, hogy az embert egyre több dolog érdekli, — nem, az értelmes ember a dolgok hogyanját és miértjét is tudni akarja. Érdeklődése nemcsak tapasztalatának felszínére, szélére és hosszára, hanem magasságára és mélységére is kiterjed. Ertelmi fejlettsége éppen abban mutatkozik, hogy a dolgok felszínén túl azoknak megokolását, sajátos belső mivoltát és természetét is tudni akarja.

Heidegger ennek a jellegzetesen emberi oknyomozó gondolkodásnak két fajtáját különbözteti meg. Az egyik a tervező, számító és szervező technikai gondolkodás, *das rechnende Denken*, a másik a dolgok mélyebb értelmét kereső elmélkedés, *das wesentliche Denken*. (4) Az elsőt merőben hasznossági szempontok érdeklik: dolgok és személyek használhatósága, intézmények működése, üzemek termelékenységé, szóval mindaz, ami a társadalmi jólétet és fejlődést nyilvánvalóan előmozdítja. A másik átlép a hasznossági kérdés határán és magát a hasznossági elvet is kérdéssé teszi. Miért keressük a jobb életkörülményeket? Mi voltaképpen az egyéni és társadalmi jólét meghatározója? Mi a technikai fejlődés célja, a történelmi haladás értelme? Végül is mi az, amit az ember keres? És miért keres egyáltalán?

Ma a technikai civilizáció korában úgy tűnik, mintha az emberi gondolkodásnak éppen ezek a magasabb és mélyebb távlati mennének veszendőbe. A természeti erők tudományos megismerése és technikai felhasználása a társadalmi élet egyre ésszerűbb megszervezését követeli és megnyitja az emberi jövő szinte mérnöki előretervezésének útját. Mindez, érthetően, háttérbe szorítja a dolgok értelmét kereső gondolkodást és a mai ember figyelmét a teljesítőképesség, az eredményes működés, a gazdasági termelés gyakorlati kérdéseire irányítja. Az egyén nem képes kivonni magát a társadalmi gondolkodás sodrásából. Nincs mit okoskodni, mondják. Az életet úgy kell elfogadnunk, amint van. Sorsunk alakulása a társadalmi körülményektől függ, de okos ember, némi szerencsével, mégiscsak megtalálja boldogulásának útját. *Prius vivere, deinde philosophari*.

Ez a gyakorlati gondolkodás azonban szellemi és erkölcsi tunyaságra vezet s ezzel magának az embernek humanus értékét, önmaga iránt érzett felelőségének tudatát csökkenti. Emberi méltóságunk követeli, hogy ne hagyjuk elsatnyulni magunkban kérdezősünk természetszerű dinamikáját, inkább segítsük elő, hogy kérdéseink az egyéni érdek zárt köréből egyre átfogóbb, általánosabb érdekű, egyetemesebb kérdésekben bontakozzanak ki. A jobb megélhetés és a biztosabb jövő kérdése logikai következetességgel felveti az alkalmasabb eszközök és körülmények megteremtésének kérdését. Ezek a társadalmi szervezés és gazdasági termelés problémáihoz vezetnek. Miféle intézkedésekre, tervekre, eszmékre van szükség az emberibb életkörülmények megteremtésére? S mindennek mi az érték-mérője? Mi az, aminek valódi humanus értéke van, s miért humanus az, amit annak tartunk? Mi az emberi lét végső értelme és igazsága? Hol az emberi boldogság?

Az emberiség évezredek szellemi fejlődése a szüntelenül tartó és határokat nem ismerő emberi kérdezős dinamikájának köszönhető. Ennek bármi módon hátráltatni és azt a technikai civilizáció korlátai közé szorítani annyit jelent, mint magát ezt a dinamikát elfojtani. Kétségtelen, hogy a technikai civilizáció új formában veti fel az emberibb lét s a humánusabb társadalmi berendezkedés kérdését, de ennek megválaszolása is logikai következetességgel előbb vagy utóbb a végső kérdések elé állítja az embert.

Jézus egyik példabeszéde pontosan erről szól: „Egy gazdag embernek bőséges termést hozott a földje. Így okoskodott: Mit gyűjtek? Nincs hová gyűjtsem a a termést. Tudom már mit teszek. Lebontom csűrimeimet és nagyobbakat építek, oda gyűjtöm a termést és minden vagyonomat, aztán elégedetten mondom: Ember, van elég vagyonom, sok évre eltart. Nyugodjál meg végre. Egyél-igyál, élvezd az életet. De Isten így szól hozzám: Esztelen! Még az éjjel számonkérlek tőled életedet. Kié lesz mindaz, amit szerezteél?”. (Lukács 12,16-20)

A gazdag ember „kapitalista” gondolkodásmódja nyilván egész intézmények és rendszerek létezését is kifejezi. Am amit Jézus kifogásol benne, az nem az emberi szorgalom és az eredményes termelő munka, a jobb megélhetésre, emberibb életkörülményekre való törekvés. Hát micsoda? Kétségtelenül ennek a gondolkodásnak korlátoltsága és lezártága. Nincs más törekvése, mint az anyagi jólét: „Kincset gyűjt magának ahelyett, hogy Istenben gazdagodnék”. (uo. 21)

Jézus tanítása ezzel szemben az, hogy „nem a vagyonban való bővelkedéstől függ az ember élete”. (uo. 15) Hát mitől? Pontosán attól, hogy földi törekvései ne legyenek lezártak és öncélúak. Az ember akkor méltó önmagához, ha nyíltan áll léte végső értelmé előtt és nem fojtja el magában kérdésének élő dinamikáját. Ez a dinamika arról tanúskodik, hogy minden emberi kérdés gyökerében ott rejlik a végső.

### *Érvényesek a végső kérdések még ma is?*

A végső kérdéssel kapcsolatban egészen újszerű nehézségek állnak elő a mai ember gondolkodásában. Voltaképpen nem is csak egy kérdéstről, hanem a kérdések egész soráról van itt szó, mert a lét értelmének gyökeres kérdéséről a valódi humanum, az emberi szabadság, a szenvedés és boldogság, a bűn és bűnhődés, végül a halál problémája elválaszthatatlan. Az utóbbi évtizedekben az egzisztencialista gondolkodók, főleg Kierkegaard nyomán különös érdeklődéssel foglalkoztak ezekkel a kérdésekkel. Hogyan jut el a közönséges értelemben vett létezésből léte tudatos megélésére az ember: arra a személyi létezésre, amit az *existence authentique*, vagy az *Eigentlichkeit* szakkifejezéssel jeleznek? — ez az alapvető kérdésük. Válaszuk lényegében az, hogy az embernek tudatosan és józanul szembe kell néznie létének határeseivel, főleg a szenvedéssel és a halállal, és szabadon vállalnia kell azokat, mint az emberi lét sorsszerű és sorsdöntő meghatározóit. Amíg ezt nem tette meg, addig valójában még nem birtokolja tudatosan és szabadon önmagát s még nem képes arra, hogy autonóm döntéseivel maga adjon értelmet tulajdon létének. Pedig enélkül nincs hiteles és valódi emberi létezés. Még ha volna is Isten, az sem változtatna ezen a helyzeten, mert az ember szabadságával végzetzerűen önmagára van utalva s csak ő maga válthatja meg önmagát. Ez az ateista álláspont. (5) Az irányzat keresztény képviselői, mint Gabriel Marcel, nem zárják ki a lét sorsszerű elemeit, de vallják, hogy mindennek értelmet az ad, ha az ember, mint *homo viator*, a transzcendens reménység önatadásával, tudatosan vállalja és járja végig földi zarándokútját. (6)

Ezzel az egzisztencialista gondolkodással szemben egy újfajta, ún. szociológiai szemlélet terjedt el a fiatalabb nemzedék körében és újabban a „társadalmi elkötelezettség teológiájáról” beszélnek. (7) Véleményük az, hogy az egzisztencialista gondolkodás az individualista „polgári” szellem megnyilvánulása. Bármiként is legyen ezzel a szociológiai szemlélettel, annyi bizonyos, hogy az egzisztencialisták olyan mértékben elvonatkoztatották az egyéni létet a környezethez és a társadalomhoz való viszonyától, hogy végül megfeledeztek arról, hogy az ember nemcsak személyi *ego*, hanem, mint Marx mondja, „életkörülmények összessége” is. A szociológiai szemlélet azt kívánja, hogy az embert ne elvontan, egyéni léte elszigeteltségében tekintsük, hanem társadalmi viszonyainak összességében. A közösségi élet egészében, szerintük, az egyén végső kérdéseinek nincs akkora jelentőségük, amekkorát az egzisztencializmus tulajdonít nekik. Munka és fáradtság, szenvedés és halál, az élet természetes medrében folyik, az emberi sorsnak a közösség ad társadalmi életkeretet, emberi támaszt, célt vagy értelmet. Létünk egyéni értelme, mondják, a társadalom egészében teljesedik be.

Ennek a felfogásnak az a következménye, hogy a szociológiai szemlélet hívei nem tartják tisztességesnek a hagyományos apologétika módszerét, ami szerint úgy kell Istenhez vezetni az embert, hogy a végső kérdések kutyaszorítójába hajszoljuk, ahonnan aztán nem lát más kivezető utat, csak az Isten felé. Ma nem a lét peremén, a végső kérdések határzónájában kell keresnünk Istent, hangoztatják, hanem az élet kellős közepén. Ma emberi közösségben kell találkozunk Istennel, megosztva embertársaink, az egész társadalom minden gondjait. Különbösen is a végső kérdések egzisztencialista elemzése azzal a veszéllyel jár, jegyzik meg, hogy ha például a szenvedés értelméről gondolkodunk, akkor nagyonis könnyen, szinte magától értetődően elfogadjuk a szenvedés tényét, ahelyett, hogy arra törekednénk, hogy kiküszöböljük előidéző okait.

Következik-e mindebből, hogy a végső kérdések hitelüket és érvényüket veszítették Isten mai keresésében? Szögezzük le mindenekelőtt, hogy ezek a kérdések egyáltalán nem a „polgári” gondolkodásból erednek. Valójában olyan régiak, mint maga az értelmet kereső gondolkodás, ami az ember szellemi ébredésével kezdődött. Az ember azóta nem szűnt meg kérdezni, hogy mi a világ és benne mi ő maga. Mi a jó és az igaz? Miért a rossz, a szenvedés, a bűn? S egyáltalán mi értelme az életnek? Minek űzi a boldogság kék madarát, ha



végzetét el nem kerülheti? Kérdezi ma, és kérdezni fogja holnap és holnapután is. Nyilván nem társadalmi és kulturális környezetétől elszigetelten, önértelmezésének elefántcsont tornyába zárva, hanem abban a konkrét helyzetben, létének abban a számtalan gazdasági, társadalmi és művelődési vonatkozásában, amelyben él. Sőt úgy tűnik, hogy a mai termelő és fogyasztó társadalom mechanizmusában, a racionalizált munka és a formálissá vált emberi kapcsolatok fogaskerekei közt őrlődve, még erősebben érzi elveszettségét és még sürgetőbben jelentkeznék kérdései. Az alkoholizmus és a kábítószeres terjedése, a válások és öngyilkosságok szaporodása, még ha negatív értelemben is, nem az értelem keresésének a bizonyítékai?

De túl az egyéni problémákon, ma a technikai civilizáció és a nyomában kialakuló ipari társadalom maga veti fel egészen új összefüggésben a végső kérdéseket. A mai embernek ugyanis nem kisebb a törekvése, mint hogy tudományának és technikájának szinte kimeríthetetlen erőivel felépítse a maga emberibb világát és általános társadalmi jólétet teremtsen. Új technikai humanizmusról, az atomkorszak emberibb társadalmi rendjéről beszélnek világszerte. Erre a ragyogó új világra azonban, akarva-akaratlan, rávetődik az embertelenség bajjós árnyéka. Egyre sűrűbben hallani a kérdést, vajon a merőben racionális technikai és társadalmi szervezés nem éppen a legelembibb humanus értékeinket fenyegeti? Az ésszerűen kitervezett emberibb világnak nem maga az ember esik áldozatául? Még a kevésbé tapasztalt, de annál érzékenyebb fiatal nemzedéket is gondolkodóba ejti a mai fejlődésnek ez a belső ellentmondása és kétértelműsége. Hogyan lehet ebben a racionalizált technikai társadalomban nemcsak megmenteni, hanem maradéktalanul érvényre is juttatni a valódi humánusmot?

Társadalmi vonatkozásban a döntő tény az emberiség ugrásszerű szaporodása. 1970-ben mintegy hetvenmillióval növekedett az emberiség száma és ma több mint három és fél milliárd ember elemi szükségleteinek kielégítéséről kell gondoskodni. Ez a mezőgazdaság és az ipar tervszerű fejlesztését, a termelés fokozását, a termelt javak arányos elosztását követeli. Korunk tudományos és technikai felkészültségével, s főleg az atomerő birtokában, úgy tűnik, nem hiányoznak ennek a racionális gazdasági szervezésnek az anyagi feltételei. De állíthatjuk ezt a humánus és erkölcsi feltételekről is? Vajon az emberiség mai és holnapi vezetői, akiknek vállalniuk kell a szervezés feladatát, humanus és erkölcsi hivatásukra is fel vannak készülve? A termelést korszerűsítő technológia különböző ágaiban a szakemberek és szervezők egész seregét képezik ki, akik a technikus szemével, a gazdasági fejlődés szempontjából tekintik a világot. De nemcsak kenyérrel él az ember! A vezető nemcsak az ember fizikai jólétéért felelős, hanem az egész emberért. Az áldott emlékű János pápa, de Pál pápa minden társadalmi jellegű megnyilatkozása, apostoli levele is arra int, hogy a tudomány mai eredményeivel és az általuk nyújtott gazdasági és politikai hatalommal arányosan az ember erkölcsi érzékét és felelősségtudatát is fejleszteni kell. A növekvő tudomány és hatalom csak növeli az erkölcsi felelősség súlyát. Pedig ez korunkban, amikor emberei mértéket meghaladó félelmetes erők állnak a hatalom rendelkezésére, már akkora, hogy szinte csak a teremtő Isten teremtménye iránt érzett felelősségével mérhető. Ki akadályozhatja meg a társadalom emberibb világot tervező „mérnökeit” abban, hogy vissza ne éljenek hatalmukkal? Hol az az erkölcsi tekintély, amit mindenki elismer? Hol azok a humanus értékek és erkölcsi elvek, amiket főnök és közember egyaránt tiszteltetben tart? Mi joga lehet megkövetelni, hogy a vezetők ne önkényesen, hanem a felelős szolgálat szellemében gyakorolják hatalmukat?

A technika és a természet viszonyát tekintve nem kevésbé nyugtalanítók a mai ember kérdései. Kétségtelen, hogy a technikai fejlődés folyamatát akadályozni felelőtlennek volna. Az iparosodás munkát és kényeret, a városiasodás jobb életkörülményeket és művelődési lehetőséget biztosít az embernek. De ugyanakkor mindez átalakítja az ember természetes környezetét, káros hatással van a növényekre és az állatvilágra, beszennyezi a földet, vizet, levegőt. A problémát még súlyosabbá teszi, hogy a technikai fejlődés társadalmi hasznát közvetlenül meg lehet tapasztalni, a természet tisztaságának és egészségének megőrzése viszont látszólag csak áldozatot követel, s ezért az a veszély fenyeget, hogy természetes életfeltételeink védelme terén pótolhatatlan mulasztások történnek. Pedig, ha az ipar fejlesztésére, akkor nyilván a szennyeződés kiküszöbölésére is megvan-

nak a megfelelő technikai eszközök. Hatásos alkalmazásukról azonban csak akkor lehet szó, ha a technikai és társadalmi fejlődés irányítói a közvetlen szükségletek mellett az ember egyetemes javára is tekintettel vannak. Ehhez pedig ismét erkölcsi erő és felelősségtudat szükséges.

Mindebből nyilvánvaló, hogy a végső kérdések a mai ember gondolkodásában teljesen új társadalmi összefüggésben vetődnek fel, s ezzel hitelességük és érvényességük is egészen eredeti formában jelentkeznek. Ma nemcsak saját sorsának, tulajdon személyi létének értelmét keresi az ember, hanem az egész társadalmi lét és történeti fejlődés hogyanját és miértjét is kérdezi, s a maga sorsát ebben az egyetemes összefüggésben akarja megérteni. Tudományos és technikai erőfeszítései egy emberibb világ megteremtésére ellentétes értékű és kétértelmű eredményekre vezettek. Természetszerűen keresi tehát azokat az egyetemes érvényű humánus értékeket és feltétlenül kötelező erkölcsi elveket, amik a racionális tervezés és termelés világában a tudomány és technika személytelen erőivel szemben megvédik személyi jogait és szabadságát, egészséges életkörülményeit, igazságos társadalmi rendjét, emberibb jövőjét és boldogságát.

### *Hogyan keresi Istent a mai ember?*

A kérdés azért helyénvaló, mert úgy tűnik, hogy amikor a technikai társadalom humánus értékei és értelme felől kérdez az ember, akkor voltaképpen önmagát, a saját emberibb világát keresi. De nem teszi ezzel a tökéletes társadalom emberi eszményét az Isten helyére? S nem éppen ez az, amire az ateista humanizmus is törekszik?

Nem, szó sincs róla, hogy hívő ember összetéveszse Istennek minden más létezőt meghaladó transzcendens mivoltát a tökéletes társadalom emberi eszményével, mégha a legtisztább erkölcsi ideál és a legszociálisabb létforma volna is az. Arról sincs szó, hogy az ember tulajdon tökéletességére törekedve mintegy önműködő törvényszerűséggel, akarva-akaratlanul Istenhez jutna. Isten különben sem valami tudományos megismerés tárgya, amit önjerejéből felfedezhet és birtokába vehet az ember. Ő személy, sőt abszolút értelemben az, akit valódi mivoltában csak akkor ismerhetek meg, ha személyesen közli velem önmagát.

Ami itt foglalkoztat bennünket, az annak a felderítése, hogy vajon a léte értelmét kereső emberben nem éppen ez a keresés, a valódi humánus ösztönös igénye az a pont, ahol mintegy megnyílik az Isten felé, s mivel nyíltan áll Isten előtt, ő természetszerű válaszként beléphet az ember életébe. Erről az érintkezési pontról van itt szó, amit az újabb német teológia *Anknüpfungspunkt* szóval jelöl. Isten ugyanis, éppen mivel teremtménye önkéntes szeretetét várja, nem erőlteti rá magát, de eleve olyannak alkotja, hogy képessége és igénye legyen felismerni és elfogadni Teremtőjét. Ez az emberi keresésben megnyilvánuló képesség és igény az az érintkezési pont, amire Szent Ágostonnál pontosabban aligha talált rá istenkereső ember: *Tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* — magadnak, arra, hogy a teid legyünk, teremtettél minket és nyugtalan a mi szívünk, amíg tebenned meg nem nyugszik. (Valtomások I, 1)

Ennek az érintkezési pontnak helyes megértése visszavezet a kérdező emberhez. Zahrnt nyomán (8) most magát a kérdést, mint jellegzetes emberi tulajdonságot, s a kérdészés belső szerkezetét elemezzük. Nem nehéz minden kérdészés három jellegzetes vonását megállapítanunk. Az első mindjárt a kérdészés tényében megnyilvánuló bizalom: nem kérdeznénk, ha nem várnánk választ, és nem bíznánk abban, hogy azt a választ kapjuk, amire várunk. A második a kérdészés jövőre irányuló nyíltsága: nem kérdeznénk, ha nem volna valami szándékunk a válasszal. Belsőleg azért nyílnak meg a kérdezett felé és azért vagyunk készek elfogadni választát, mert attól várjuk, hogy elérjük, ami szándékunkban van, de ami még csak remélt jövő. Végül a harmadik az a különös hiányérzet, a kérdezett dolog ismeretének a hiánya, ami egyszerűen annak bizonyos megelőző, sejtészerű, homályos tudásával párosul. Nyilván nem kérdeznénk, ha tudnánk azt, amit kérdezzük. De — s ez itt a döntő — akkor sem kérdeznénk, ha már előzőleg nem tudnánk valamit arról, amit kérdezzük. Német szaknyelven ezt az előzetes tudást *Vorverständnis* szóval fejezik ki. Ha például azt kérdezzük, mi az atomerő, feltételezhető, hogy már tudjuk azt, hogy az anyag legap-

rőbb alkotóelemét atomnak nevezik, és hogy ebben valamiféle technikában alkalmazható fizikai erő rejlik. Amikor tehát kérdezünk, akkor olyan választ várunk kérdésünkre, ami hiányos, töredékes vagy homályos ismeretünket megvilágítja és kiegészíti, szóval pontosabb megismerésre, világosabb és teljesebb tudásra vezet.

Az emberi kérdezésnek ez a három jellegzetes vonása: a bizalom, a jövőre nyíltság és a teljességre törekvés arra segít, hogy jobban megértsük az említett érintkezési pontot. A kérdező ember ugyanis bizalommal és nyíltsággal fordul a világ felé, de éppen kérdezésének jövőre irányuló dinamikus jellege miatt nem elégszik meg az egyszerű közlésekkel és közvetlen megokolásokkal. A kapott válaszokból egy-egy újabb kérdést, a kérdések egész sorát formálja. A döntő itt az, hogy kérdései nemcsak számukban szaporodnak, hanem tartalmukban is általánosabbak, mélyebbek, humánusabbak lesznek, anélkül, hogy személyi vonatkozásukat elvesztenék. Kérdéseivel valójában szüntelenül felülmúlja önmagát, szellemileg növekszik az ember. Kérdezésének ez a „transzcendens” dinamikája végül is egyéni, társadalmi és történeti létének végső és valódi értelmére, a teljes valóság megértésére irányul.

De éppen az imént említett előzetes tudás értelmében azt kell mondanunk, hogy nem volnánk képesek erre a „transzcendens” kérdezésre, ha ösztönösen és sejtésszerűen nem tudnánk, hogy a végső válasz, az emberi lét valódi és teljes értelme, magát az embert s mindazt, ami emberi, felülmúlja és meghaladja. Ha nincs válasz előzetes kérdés nélkül, kérdés sincsen megelőző válasz nélkül. Nem tudnánk bizalommal kérdezni, mi létünk értelme, ha valamiképpen nem sejtjénék, hogy valóban van értelme. Nem tudnánk nyíltan nekivágni a jövőnek, ha ez a jövő, mint valami bensőnkben megfogalmazott ígéret nem vonzana. Nem keressünk a végső és teljes valóságot, ha ebben valamiféle elővételezés formájában nem volna már részünk. De éppen azért keressük, mert ösztönyszerűen tudjuk, hogy amit keressünk, voltaképpen az hordoz minket, mert „benne élünk, mozgunk és vagyunk”. (Apostolok Cselek. 17,28).

Míndez végeredményben annyit jelent, hogy az ember minden tudatos gondolkodását megelőzően, mégha homályosan és sejtésszerűen, de *már tud* Istentől. Létének végső kérdéseiben valamiképpen már jelen van az Isten. Tud róla, nem mint kérdéseire önjeléből adott világos válaszról, hanem mint a végleges, valódi és teljes válasz belső igényéről. Kétségtelen, hogy azt „a reménytelen szakadékot a kérdező ember és a világ hallgatása közt”, amiről Camus beszél, a maga erejéből nem hidalhatja át. Proféták és művészek, bölcsek és költők évezredek óta igyekeznek önzésből bírni ezt a néma világot és ihletett szavuk nyomán, ha többet nem is, de azt mindenestre tudjuk, hogy „*alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichnis*” (Goethe), minden mulandó csak jelkép és szimbólum: az Örökkévalót jelzi. De hogy voltaképpen ki ő, azt földi ember nem képes megérteni és elmondani. „Nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon”, mondta már Mózesnek Isten (Exod. 33,20), de „Isten — ez az Apostol hitvallása —, aki azt mondta: A sötétségből támadjon világosság! világosságot támasztott a mi szívünkben is, hogy Isten dicsőségének ismerete fölragyogjon nekünk Jézus Krisztus arcán” (2 Korint. 4,6). Ezért azt a belső érintkezési pontot, a kérdező emberben rejlő istenigényt is csak akkor ismerjük fel magunkban teljesen, ha már kimondottuk a hívő igent a Krisztusban önmagát kinyilatkoztató Isten szavára. Ámde mégse volnánk képesek kimondani ezt az igent, ha nem volna meg bennünk erre az előzetes belső képesség és hajlandóság.

Tény az, hogy Isten arra teremtett, hogy övéi legyünk, és — tudva vagy tudattalanul — nyugtalan szívvel keressük őt ma is.

**Jegyzetek:** (1) Békés Gellért: Isten, képzelet vagy valóság? Katolikus Szemle (Róma), XXIII (1971) — (2) J. P. Sartre: L'Existentialisme est un Humanisme, Ed. Nagel, Paris 1951, 95. old. — (3) Heinz Zahrnt: Gott kann nicht sterben, Piper Verlag, München 1970, 90. kk. old. — (4) Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? Klostermann, Frankfurt/M. 1951<sup>6</sup>, 43 kk. old. — (5) J. P. Sartre id. m. 38-39. old. — (6) Gabriel Marcel: Homo viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. Aubier, Ed. MONTAIGNE, 1944. — (7) J. B. Metz: Zur Theologie der Welt. M. Grünewald Verlag, Mainz és Ch. Kaiser Verlag, München, 1968; a kérdés megvitatása: Dibattito sulla „Teologia politica”, Ed. Queriniana, Brescia. — (8) H. Zahrnt id. m. 102 kk. old.

# A KOPERNIKUSZI REJTÉLY

## A toronyszoba remetéje

Ránkmaradt portréin a szögletes áll, a kiugró arccsont erőteljes, határozott egyéniséget sejtet. De mintha az egymástól távol álló, sötét szemek pillantásában mégis valami bizonytalanság lenne. Vagy bizalmatlanság. Amit még jobban kiemel a mogorván, szinte sértődötten ívelődő száj. Ez az ember magányos. Ezt az érzésünket megerősíti egykori kollégájának és barátjának levele az egyik frauenburgi kanonokhoz: „Mivel egészséges korában is kedvelte a magányt, azt hiszem, kevés barátja akad — aggodalmaskodik Kopernikusz sorsa fölött Tiedeman Gísese kulmi püspök —, aki most, betegségében segítségére lenne. Pedig feddhetetlenség és tanának jelentősége miatt ez kötelességünk... Ezért kérek, légy őrzője és oltalmazója ennek az embernek, akit mindketten szeretünk, hogyha már ilyen a természeté, mégse maradjon baráti segítség nélkül...”

A hetvenedik éve felé közeledő nagy csillagász halála előtt néhány hónappal kelt ez a levél. Talán ez idő tájt írta reszkető, öreges betűkkel egy könyvjelzőre a Doctor Angelicus gondolatait: „Az élet rövidsége, az érzelkek tompasága, a restség megátalkodottsága meg a sok haszontalan foglalatosság az oka, hogy olyan keveset tudunk. Ráadásul az emlékezet ellensége és a tudás hűtlen sáfára, a gyors felejtés az idők során még ezt a keveset is kirostálja belőlünk.”

Sokszor magunk előtt látjuk, amint e sorokat írja. Ott él immár három év-tizede — az utolsó tíz évben egészen távol a közügyektől — a frauenburgi várfal északnyugati tornyának kanonoki lakásában. Elképezelem, amint alkonyatkor odamegy a máriaüveges ablakhoz és felnyitja. A nap éppen eléri a látóhatár peremét, ő pedig nézi, amint a véres korong 4 perc alatt méltóságteljesen a horizont alá süllyed. Minden nap a szemnek ugyanaz a bizonyossága. S e bizonyossággal szemben az elméletébe vetett hit, amelynek egyik pontja szerint ez az egész jelenség csupán látszat, a gömbölyű Föld tengely körüli forgásának következménye.

De hol van ehhez a bizonyíték? Rég letett már arról, hogy megtalálja. Most sem azért állt az ablakhoz. Mégcsak nem is a napnyugta szépségéért, hiszen ez hozza a csontot szagató borzongást. Hanem ami utána következik. Amint lassan felszívódik a nap búcsúfénye és kezdenek felpislákolni a csillagok, évente néhány ritka alkalommal rövid ideig láthatóvá válik a Merkúr. A legenda úgy tudja, hogy egész életében egyszer sem sikerült meglátnia ezt, a Naphoz legközelebb eső bolygót. A legenda. Ami úgy átszötte a tudomány történetét, mint a trópusi őserdőt a liánok és folyondárok. A tudomány nagy szálóriásait a mítosz és szájhagyomány buja és szinte áthatolhatatlan aljnövényzete veszi körül, források mellékmondataiból másodkézben már bekezdésekké, fejezetekké kerekített legendák.

Könyvében mindenesetre beszámol arról, hogy a Merkurt nem sikerült megfigyelnie. Panaszkodik, hogy nem volt olyan szerencsés helyzetben, mint a „régiek”, az alexandriai csillagászok. „Arrafelé derűsebb az ég — írja —, s ahogy mondják, a Nílus nem lehel olyan párákat, mint nálunk a Visztula... Bennünket, ridegebb tájak lakóit sok ütvestővel és bajjal kínozott meg ez a csillag, amikor pályaelteréseit akartuk vizsgálni. Végül is három nürnbergi megfigyelés adatait kellett kölcsönvennünk.”

De megint vigyáznunk kell, hogy ez a végső fokon lényegtelen, de legendává alakult körülmény tévútra ne vigyen bennünket. Könnyen úgy állhat előttünk Kopernikusz, amint éjszakáról éjszakára fáradszónalul végzi megfigyeléseit és rója fel végtelen számoszlopokba eredményeit. És mi a valóság?

Egy függőlegesen felállított 12 láb magas fenyőléc felső végéhez csuklósan odaállított egy másik lécezt. Ezt ellátta irányzékkal, hogy pontosan célbavehesse a csillagokat. S hogy a megirányzott csillag hány fokkal áll a horizont felett, azt egy harmadik, vízszintes lécről tudta leolvasni, amelyre tintával beosztásokat jegyzett. Ezzel a Ptolemaiosz utasításai szerint barkácsolt kezdetleges műszerrel végezte megfigyeléseit a torony második emeleti szobájából nyíló teraszom. Voltak még más műszerei is, de ez volt a leglényegesebb.

Amikor élete vége felé megjelent nála Rheticus, a jeles matematikus — ez a foglalkozás akkoriban csillagászt is jelentett —, elárulta neki, hogy nagyon boldog lenne, ha 10 ívpercre tudta volna redukálni méréseiben a hibahatárt. Alig érthető igénytelenség. Ennél már az ókori Alexandria csillagászai is nagyobb pontosságra törekedtek. Nem csoda, ha így például a méréseihez bázisul választott Spica csillag helyének meghatározásában a holdkorong átmérőjénél is nagyobb szöggel tévedett.

De nem is nagyon végzett méréseket. Nagy műve megtalált kéziratának tanúsága szerint egész életében ha 70 csillagászati megfigyelést végzett, de ezekből is csupán 27-nek adatait építette be művébe — három évtized alatt.

Mindezt nehéz megérteni. Elméletének bizonyításához nem érezte a megbízható műszerek szükségességét? Távcső persze akkor még nem volt, de házilag készített eszközeinél már lényegesen megbízhatóbb bronz és réz asztrolábiumok, kvadránsok és armilláris szférák csillogtak Európa különböző csillagvizsgálóiban. Kanonoki jövedelméből igazán tudott volna ilyeneket vásárolni.

## A tudós kanonok

Mert fiatalon kanonok lett. Apja korán meghalt, neveltetéséről anyjának fivére, az ermlandi püspök gondoskodott. Akkortájt járt a krakkói egyetemre, amikor Kolumbusz nekivágott, hogy a gömbalakú Föld megkerülésével a szokásossal éppen ellenkező irányban jusson el az Indiákra. Krakkót négy év múlva nagybátyja hívására hagyta ott. Haldoklott egy kanonok, és a püspök az unokaöccsének szánta a megüresedő stallumot. Ez alkalommal azonban nem volt szerencséje. A kanonok szeptemberben halt meg, márpedig a kialakult gyakorlat szerint az ermlandi püspöknek csak páros hónapokban volt joga kanonoki stallum betöltésére. Pár év múlva aztán páros hónapban üresedett meg egy hely, és nagybátyja kanonokká tette. A kinevezés Itáliában érte utól, a bolognai egyetemen, ahonnan később Padovába ment át tanulmányait folytatni. Végül a doktori fokozatot — jobból — Ferrarában szerezte meg. Azon az egyetemen ugyanis nem volt szokásban a „diploma-áztatás”, vagyis az avatást követően a kolégák megvendégelése. Takarékos ember volt.

Az Itáliába ölt tíz esztendő is igyekezett minél gyümölcsözőbben kihasználni. Mint *uomo universale* tért vissza 1505-ben hazájába: elsajátította a görög nyelvet, hallgatott bölcséletet, jogot, matematikát és asztronómiát, valamint orvostudományt. Vannak tudománytörténészek, akik azt hangsúlyozzák, hogy kora tudásai között egyedül ő rendelkezett a tanának kidolgozásához szükséges matematikai képességgel.

Otthoni működését mint orvos kezdte el püspök nagybátyja mellett. Ránk maradt portréin olykor gyöngyvirágot tart kezében, az orvosi hivatás szimbólumát. De a „kór” már benne volt. A heliocentrikus tan gondolatát szinte egyetlen emlékként hozta magával Itáliából — hiszen láttuk, hogy a Visztula kódós északán nem a két olasz ég nosztalgiaja fogja el, hanem a hellénizmus tája, a Nílus vidéke. Ahol Ptolemaiosz munkálkodott. Bolognában Dominicus Maria Novara ünnepelt csillagász mellett nyílt alkalma dolgozni. Ez a mester a mi Mátyásunk udvarában is működő, fiatalon elhunyt Regiomontanus tanítványának vallotta magát, s egyáltalán nem rejtette véka alá a ptolemajoszi rendszer ellen emelt kifogásait. Regiomontanushoz mennek vissza egyébként már a krakkói szálak is: az ottani tanára, Brudzewski szintén őt tartotta mesterének. Kopernikus hangsúlyozza ugyan műve előszavában, hogy tanulmányozta a heliocentrikus tanal foglalkozó görög filozófusokat (érdekes, hogy legpregnansabb megfogalmazójának, Arisztarchosznak nevét nem említi, ill. kéziratában kihúzta), de tulajdonképpen a heliocentrikus tan itáliai tartózkodása idején úgyszólván „a levegőben volt”.

És még egy itáliai örökség. A humanista hírnév-igézet korrelatívumát, a nevetségességtől való félelmet úgy hozta magával olasz földről, mint vele együtt ott tanuló fivére a gyógyíthatatlan leprát vagy vérbajt. „Tökéletesen tisztában vagyok azzal, Szentséges Atyám — írja nagy művének III. Pál pápához szóló ajánlásában —, hogy egyesek, mielőtt megtudják, miszerint én bizonyos mozgásokat tulajdonítok a Földnek, rögtön azt kiabálják majd, hogy ki kell engem fűtyülni — *me explodendum cum tali opinione clamitent*... Ilyen megfontolások alapján a kigúnyolástól — *contemptus* — való félelem miatt majdnem elejtettem terveimet.” Életrírói egyébként meg is emlékeznek egy ilyen kigúnyolásra: városában

egy mókás farsangi felvonulás alakjai között valaki kanonoknak öltözve bámulta a csillagokat.

## A kopernikuszi szorongás

Bár egy irat presbiterként említi, de nem tudjuk biztosan, hogy az egyházi rendben eljutott-e eddig a fokozatig. A gyakorlat szerint a tizenhat frauenburgi kanonok közül csak egy volt felszentelt pap. A többinek részt kellett vennie a napi kórusimán, egyébként élték a vidéki nemesség életét. Szolgákat tartottak, fegyvert viseltek, igazgatták a nagy káptalani birtokot. Kopernikusz is számadásokkal bajlódik és építkezést irányít, bíraskodik és emlékiratot készít a pénzromlás ügyében. Mai kifejezéssel „meglehetősen feszült politikai légkörben él”. Lengyel és porosz terület közé ékelődött városkájukban a lengyel király érdekeit védi a német lovagrenddel szemben.

Közben elméletének alapételeit fogalmazza, s 1514-re el is készül a kéziratban maradt *Commentariolus*. Ebben lefekteti a heliocentrikus tan alapelveit: a bolygórendszer s egyben a világmindenség középpontja a Nap; az égbolt látszólagos napi forgása nem más, mint a Föld tengelykörüli forgásának vetülete; ugyanígy a Föld keringésének vetülete a Nap egyéves látszólagos körútja az égen. Ezeknek az alapelveknek kifejtése és matematikai bizonyítása lett volna élete munkája — s valóban rá is ment egész élete. A *Commentariolus* után több mint három évtized telt el, amíg nagy műve kéziratát végre 1542-ben hajlandó volt nyomdába adni. Pedig a kézirattal 1530 táján már készen volt.

Miért e hosszú vonakodás? Miért várt még egy évtizedet? Ez a kopernikuszi rejtély, amelynek megfejtéséhez legkézenfekvőbb magyarázat lenne a szorongás: félt az Egyház megtorlásától. Ezt a feltevést támogatni látszik néhány emlékezetes esemény, amely fiatalágának idejére esik. Nyolc éves, amikor Spanyolországban bevezetik az inkvizíciót. Savonarola elégetésekor ő is Itáliában van. Röviddel a *Commentariolus* összeállítását követően egy nagy földrengés első morajaként Luther kiszögezi Wittenbergben 95 tételét... És nem bizonyítják-e szorongásának indokoltágát bizonyos események a halála után? 1600-ban elégetik Giordano Brunót. Kopernikusz könyve 1616-ban indexre kerül a Galilei-ügy kapcsán, amely oly sajnálatos módon fejeződik be 1633-ban, amikor a nagy tudóst tanai visszavonására kényszerítik.

Itt azonban álljunk meg egy pillanatra. Az indexre-tétel Kopernikusz könyvének megjelenése után 73 évvel, vagyis több mint két emberöltővel később történt, amikor a reformáció okozta földrengés következtében Európa teljesen megváltozott szellemi klíma alá került. Mert bár a történelem évszázadokat tekint át, mégsem szabad elhanyagolni olykor az évtizedes távlatokat sem. Gondoljunk például arra, hogy Ferenc József halála és az Anschluss között jó két évtized telt el. S ez a lényegében jelentéktelen időköz mégis világokat választ el egymástól.

Kopernikusznak nem kellett az elijesztő példákra gondolni. Erre bőséggel hozhatunk egyéb példákat.

„A Földet Anaxagorász kerek pajzshoz hasonlította, mások tálalakúnak tartották, amelynek lejtős pereméről a tárgyak a középső bemélyedés felé esnek. Mivel ezek a nézetek sok mindent magyarázat nélkül hagynak, nem marad más hátra, mint leszögezni, hogy a Föld gömbalakú...” Ezt az angolszász Béda írta le, a Tiszteleltreméltó. Majdnem ezer esztendővel Kopernikusz előtt, a „leg-sötétebb középkorban”. De haja szála sem görbült meg, az Egyház szentként tiszteli. Kopernikusz születése előtt egy évtizeddel halt meg Nicolaus Cusanus, aki nemcsak azt tanította, hogy a Föld gömbölyű, hanem azt is, hogy mozog, és egy a rengeteg csillag közül. Senkinek sem jutott ezért eszébe elvenni tőle a bíborosi kalapot. (Mellesleg Giordano Brunót sem annyira a végtelen sok világról vallott nézete, mint inkább pantheista eretneksége miatt égették el. A végtelen sok világról szóló tanítás inkább csak egy könnyen megérthető, tetszetős gondolat Kopernikuszt is lefitymáló nézetei között.)

Érdekes bejegyzésre bukkantak egy Münchenben őrzött kódex lapjain. „VII. Kelemen pápa ajándékozta nekem ezt a kéziratot 1533-ban Rómában — értesítenek bennünket az egykorú sorok —, amikor a Vatikán kertjeiben kifejtettem neki Kopernikusz tanítását a Föld mozgásáról. Joh. Albertus Widmanstadius.” A Medici pápának ez a bőkezű ajándéka szintén nem olyan légkört sejtet, amely miatt Kopernikusznak nyugtalankodnia kellett volna. Ellenkezőleg. A sorok szerint bátran élhetett abban a meggyőződésben, hogy az Egyház éppúgy zökkenő

nélkül tudomásul veszi a heliocentrikus tant, mint a Föld gömbölyűségét és tengelykörüli forgását. VII. Kelemen elődje is Medici volt, X. Leó, a tudomány és művészetek bőkezű mecénása. Ő alatta kapott meghívást Kopernikusz — a Commentariolus révén szerzett tekintélye alapján — a naptárreformot előkészítő bizottságba, bár ezt nem fogadta el. A két Medici pápa után a Farnese III. Pál következett, akinek Kopernikusz a könyvét ajánlotta. Mindhárom pápa környezetében ott találjuk Nicolaus Schoenberg bíborost, aki 1536-ban levélben sürgette a kanonokot műve megjelentetésére, de kérte, hogy addig is költségére küldjön neki kéziratot másolatot.

Mindezek inkább azt a nézetet erősítik, hogy éppen egyházi férfiak biztatták és kísérték jóindulattal munkásságát. A mű címe *De revolutionibus orbium caelestium* lesz, de természetesen a revolúció ártatlan értelemben forgást jelent, és sehol sincs nyoma, hogy a kanonok forradalmiság vádjá ellen védekeznek. Az ajánlásban is csak arról a félelméről ír, hogy tanát „újnak és lehetetlennek” fogják találni. Sőt, mint látni fogjuk, vizsgálataival éppen az egyre inkább veszélybe kerülő hagyományos arisztotelészi elvek igazának megmentésére törekedett.

A kopernikuszi rejtély mögött tehát főlöleges szorongást keresünk. Ez az ember nem az Egyházzal, hanem tanával küszködött.

### A hiányzó bizonyíték

Nem volt lázas felfedező. Mert a felfedezők is olyanok, mint az emberek. A zsenialitás mellett az egyik lázas, a másik türelmes, vagy szorgalmas, vagy ráérő. Ráérő volt például Tycho de Brahe, akinek hatalmas és pontos megfigyelési adathalmaza nélkül Kepler aligha talált volna rá a bolygók mozgásának törvényeire. Kepler viszont a szorgalmas, fáradhatatlanul számoló tudósok közé tartozott, egy percig sem tartva attól, hogy megelőzik. Nem úgy, mint a türelmetlen Galilei, aki felfedezéseit igyekezett minél gyorsabban publikálni. S a tudománytörténeti legenda szerint egyszer elfogta a türelmetlenség Newtont is. Amikor az alma-eset kapcsán megfogalmazódott benne a gravitáció eszméje, eredménytelenül próbálta ezt a Hold mozgásával igazolni. Évek múltán aztán, amikor a Föld-Hold távolság új mérési adatáról értesült, állítólag olyan türelmetlenség fogta el, hogy képtelen volt számolni. Egy barátja végezte el helyette a szükséges műveleteket — és elképzelése beigazolódtott.

Erre a legendás pillanatra várt a kanonok egy egész életen keresztül. A bizonyítékra.

A Commentariolusban még minden olyan egyszerűnek látszott. Bár már akkor is tisztában volt vele, hogy tanítása ellene mond a látszatnak, és nem bizonyítható.

Egy perdöntő bizonyítéka lett volna, a *parallaxis* jelensége. Ennek megtalálása lett volna az a newtoni pillanat, amelyre hiába várt egész életében. Pedig addig nem akarta kinyomtatni művét.

Tanítása szerint a bolygórendszer az állócsillagok szféráján belül mozog. Mint ahogy költői lendülettel írja könyvének az *Égi pályák rendjéről* című fejezetében: „Legfőül helyezkedik el az első szféra, az állócsillagoké... Az egésznek a közepén pedig a Nap trónol. Vajon helyezhette volna-e bárki is jobb helyre a lámpást ebben a gyönyörűséges templomban, mint ide, ahonnan egyszerre be tudja világítani az egészet?” Elképzelésében tehát az állócsillagok éppen úgy a Naptól kapják a fényüket, mint a bolygók. Márpedig a bolygók fénye ugyancsak változik aszerint, amint a Föld közelebb kerül hozzájuk vagy eltávolodik. A csillagok fényénél ilyen eltérés nem tapasztalható, pedig egy félév alatt ezt észre kellene vennünk. Továbbá — és ez sokkal lényegesebb — a Föld pályájának két szembenfekvő pontján egészen máshová kerül az ég kupólája alatt. Hogyan lehetséges, hogy mégsem más csillagzatok állnak ilyenkor felettünk? Miért látjuk a csillagokat mindkét pontból ugyanabban az irányban?

Kétségtelen, hogy megtalálta és világosan meg is fogalmazta az egyetlen lehetséges magyarázatot: „Ennek oka az — magyarázza —, hogy az állócsillagok szférája tőlünk mérhetetlen távolságban van. Emiatt nem észlelhetjük a Föld évi körpályáját, illetőleg annak vetületét az állócsillagok gömbjén. Bizonyos távolságon túl ugyanis a látható dolgok is észrevehetetlenné válnak, amint azt az optika tanítja. Hogy a legkülső bolygótól, a Szaturnusztól az állócsillagok szférájáig még igen nagy a távolság, azt egyébként az állócsillagok fényének pislákolása is bizonyítja.”

A magyarázat alapjaiban tökéletes. De mennyi ez az „igen nagy távolság”? Feltételezése szerint a Naptól 1142 földgömb sugarányira vagyunk, ami az akkori számítások szerint nagyjából 7,7 millió km-nek felelt meg — a valóságos 150 millió km helyett. De öt már ez a nem egészen 8 millió km is nyugtalaníthatja. Milyen messze kell akkor lennie az égboltozatnak? Kaphatnak ott még a csillagok fényt a Naptól?

Korának világegyeteme még szelíd, „háztáji” jellegű volt térben és időben. Nézetük szerint a világ teremtése pár évezrede történt, s jól tudjuk, hogy Kolumbusz is jóval kisebbnek vélte a valóságnál a földgolyót. Kopernikusz sematikus ábrázolásán a bolygópályák koncentrikus köreit meghitt közelségben borítja be az állócsillagok szférája. De miért nem lehet mérni a parallaxist, a csillagoknak azt a bizonyos félévi elmozdulását?

Kopernikusznak e problémája fölött nem szabad elsiklanunk. Említettük, hogy a heliocentrikus tan az idő tájt már „a levegőben volt”, s a többi csillagászok emiatt a nehézség miatt rettentek vissza a kopernikuszi lépéstől. Az égboltozat féléves eltolódását nem lehetett észlelni. A feladatba több mint két évszázad múltán még olyan kiváló megfigyelőnek is beletört a bicskája, mint Herschel, s csak a múlt század tökéletesebb műszereivel sikerült ezt a féléves eltolódást először megfigyelni. De hová lett már akkorra a heliocentrikus rendszer meghitt családiassága, amelyben az egész világegyetemet a Nap világítja be?

### Az érettségiző középkor

Ami azonban a legfeltűnőbb Kopernikusz egész életművében, hogy úgy látszik, mintha nem is kereste volna *minden erővel* ezt a bizonyítékot. Egészen biztosan eszébe jutott, hogy pontosabb műszerekkel nagyobb lenne az esélye. Miért nem szerzett be ilyeneket?

Mint mondtuk, neki tanával kellett harcolnia. Ez azt is jelenti, hogy ebben a zárkózott, magányos óriásban lezajlódozt kora tudományosságának nagy küzdelme: a skolasztikus, humanista és természettudományos gondolkodás összeüt-közése. Nagy műve valójában a középkor érettségije. Bemutatta, hogy mire képes a fegyelmezett pályákhoz szoktatott gondolkodás. Mint Funck-Brentano írta róla műszerei láttán: „Nem annyira a megfigyelés és számolás, mint inkább a gondolat ereje volt az, aminek segítségével ez a lángeszű pap felfedezéséhez eljutott, s modern műszerek hiányában nem is tudta rendszerét bizonyítani más-sal, mint az összetevő részek tökéletes összhangjával.”

Mert hallgassuk csak meg, hogyan érvel könyvében: „Mivel a mozdulat-lanság nemesebb és magasabb állapot, mint a mozgás és változás, úgy vél-jük, hogy ez utóbbi inkább illik a Földhöz, mint a nagy világmindenséghez.” Nekünk már vannak jobb bizonyítékaink — neki még csak jobb ellenvetései voltak, s igazat kell adnunk Burtt angol tudománytörténésznek: „Ha mai empiri-kusaink a 16. században élnek, ők lettek volna az elsők, akik a világmindenség új elméletét megcáfolják.”

Két évvel ezelőtt felkerestük Regensburgban a múzeumnak berendezett Kep-ler-házat. A lelkes vezető Kepler életművének ismertetése közben mellékesen megemlítette, hogy felfedezéseiből „még olyan lényegtelen mozzanat is”, mint a bolygók ellipszis alakú pályája, milyen fontosságot nyert korunkban a műholdak pályaszámításánál. E megnyilatkozás rendkívül jellemző. A bolygópályák ellip-tikus alakját hajlandók vagyunk mellékesnek tekinteni, holott ebben rejlik meg-értésüknek kulcsa. Beleesett ebbe a kelepcebe nem kisebb ember, mint Galilei is, aki csúnya modern kifejezéssel „oda sem figyelt”, amikor Kepler levélben hívta fel figyelmét e körülmény fontosságára. Egyébként már Kopernikusz Krak-kóban hallhatott az ovális alakú bolygópályáról, mert az ottani híres csillagász, Brudzewski felvetette ennek eszméjét.

Arisztotelész tanítása szerint a bolygók mozgása, az „abszolút mozgás” csak köralakú és egyenletes lehet. Ezt a valóságnak — és így természetesen a megfi-gyelésnek is — ellentmondó követelményt csak úgy tudták megmenteni, ha fel-tételezték, hogy a bolygók nem egyszerűen kör mentén, hanem a körön tova-vándorló kisebb kör, az ep ciklus mentén haladnak. S ahogy a megfigyelések tökéletesedtek, úgy kellett ezeknek az ep ciklusoknak a számát egyre szaporítani a ptolemaioszi világtébben. Kopernikusz sem tudott szabadulni tőlük. A Com-mentariolusban még azt ígéri, hogy számukat 34-re csökkenti, de kéziratába már



48 lopakodott be, holott a 15. század elején Peurbach 40 epiciklussal meg tudta magyarázni a geocentrikus rendszer mozgásait.

Helyesen mutatott rá Kepler, hogy Kopernikusz új nézetével is inkább Ptolemaioszt akarta megmagyarázni, mint a természetet. A Commentariolus szerint valóban azért kezdett el foglalkozni a heliocentrikus eszmével, mert az arisztotelészi princípiumoknak ellentmondó hibát akart korrigálni. Mint ahogy az elején olvashatjuk is: „Gyakran gondolkoztam azon, hogy nem lehetne-e a körök ésszerűbb elrendezését megtalálni... amelyben minden egyenletesen mozog saját központja körül, amint azt az abszolút mozgás törvénye előírja”. Kepler igazát bizonyítja Kopernikusznak az a nevezetes levele, amelyet Johannes Werner csillagász ellen írt. Ebben kifogásolja, hogy Werner kétségbe merete vonni Ptolemaiosz és Timocharisz megfigyeléseinek megbízhatóságát. „Illő, hogy szigorúan kövessük a régiek módszereit — írja —, és szorosan tartsuk magunkat megfigyeléseinkhez, amelyek szent örökségként szálltak ránk. Aki azt gondolja, hogy e tekintetben nem bízhatunk föltétlenül bennük, annak számára a tudás kapuja minden bizonnyal zárva marad.” 1524-ben írta e sorokat, amikor már egy évtizede dolgozott kéziratán és építette bele saját megfigyelései helyett a régiek megbízhatónak vélt adatait. Ezáltal a Commentariolus csillgó elképzelése egyre roshtagabb lett — és vele az egyetlen bizonyíték is: az összetevő részek harmóniája. A Werner-elleni levél után tíz évvel Rheticusnak bevallotta, hogy a régiek rászédtek, „mert ők sem voltak elfogulatlanok, és sok megfigyelésüket aszerint módosították, hogy egyezzen a bolygók mozgásáról alkotott elképzelésükkel.” (Később Kepler ugyanezt az eljárást észrevette Kopernikusz munkásságában is.)

Nem csoda, hogy nem sietett a kiadással.

### Nagy trauma?

Sigmund Freud szerint az újkori természettudomány három nagy traumát okozott az emberiségnek. Az első Kopernikusz, amikor a Földet kidobta a világmindenség középpontjából; a másodikat Darwin, amikor az embert az állatvilág egyik szerencsésen alakult fajtájává degradálta; a harmadikat ő, amikor rámutatott, hogy az ember a megmaradt kis portáján sem szuverén úr, tetteit tudatalatti tényezők befolyásolják.

Anélkül, hogy megállapításával vitába szállnánk, le kell szögeznünk, hogy Kopernikusz könyvének megjelenése semmiféle traumát nem okozott a kortársaknak. A *De revolutionibus* tulajdonképpen minden idők egyik legnagyobb „anti-bestsellerje” lett. Az első kiadás ezer példányának egy része a kiadó nyakán maradt. Az elkövetkezendő 400 év alatt mindössze még négyszer adták ki. Rheticus, aki az első kiadás körül bábáskodott, s méltán tekinthette volna magát a nagy mester szellemi örökösének, csendben elhallgatott. Kopernikuszról írt életrajzát nem adta ki, s egyik későbbi munkájában síkra szállt amellett, hogy a német egyetemeken Proklosz ptolemaioszi kommentárjait tanítsák. A következő nemzedék legnagyobb csillagásza, Tycho de Brahe csak azzal a feltétellel adta oda hatalmas megfigyelési anyagát Keplernek, ha nem kopernikuszi szellemben dolgozza fel. Mégis Kepler volt az első tudós, aki síkra szállt a heliocentrikus tan mellett, 54 évvel a mű megjelenése után. Addig — táblázatai miatt — inkább asztrológusok használták a művet.

És a művelt nagyközönség? A következő két nemzedéket egyáltalán nem érdekelte. Ahhoz a mű — címlapja szerint „csak matematikusoknak” — túlságosan tudományos koncepciójában alig követhető volt. Világából eltűnt a képzeletnek biztos támaszt adó szilárd központ, eltűnt a „fent és lent” arisztotelészi kategóriája, de ugyanakkor hiányzott még belőle a newtoni általános tömegvonzás összetartó ereje. Az alapelveket ismertető első fejezetek után a mű 90 százaléka a világos elméletet oly bonyolulttá tette, hogy még a szakemberek sem olvasták, vagy legalábbis semmivel sem találták egyszerűbbnek Ptolemaiosz rendszerénél.

Az általános közönyből az Egyház sem maradt ki. Nem sokkal a kanonok halála után ült össze a tridentí zsinat (1545-1563), hogy világosan megfogalmazza a reformáció következtében megrendült Tant. A heliocentrikus rendszerrel kapcsolatos állásfoglalásra „nem merült fel igény”.

Kopernikusz életműve körül később kezdtek el kavarogni az emberi indulatok. Az ezekből felszálló füst pedig megnehezítette a tisztánlátást. Megindult körülötte a sovíniszta versengés is. Ma már tudjuk, hogy lengyel volt, de a németek szerették volna maguknak megszerezni. A vita hevében mindenki úgy érezte,

hogy ha már egyszer bebizonyította nemzeti hovatartozását, a fáradozás jutalmául a babért is kizárólagosnak szerették volna: *egyedül ő volt a heliocentrikus rendszer feltalálója, és ő rajzolta meg a helyes világméretet.*

Ennél kevesebből és többről van szó. Kevesebből, mert ő is elmondhatta volna magáról, amit Newton, hogy azért látott olyan messzire, mert óriások vállán állott; továbbá megkockáztathatjuk a frivolnak hangzó megállapítást, hogy egyetlen negatívumon kívül — *nem a Föld a világmindenség központja* — sora dőltek összes tételei. A világmindenség középpontjában már régóta nem a Nap áll, a bolygók nem kör alakú pályán keringenek, s hová tűnt már az állócsillagok szférája, amely a Naptól kapja a fényét?

De többről is van szó. Kiváló matematikai felkészültséggel összefoglalta mindazt, ami a középkortól tellett. A hagyomány és tekintély tiszteletében olyan szintézist alkotott, amely rámutatott a megoldásra váró kérdésekre. Szándékolatlanul az egyik legjelentősebb rést ütötte az arisztotelészi filozófia hosszú ideig hasznos, de korára már idejétmúlt és sokat támadott középkori épületén. A görög bölcs tekintélye éppen a világmindenség topográfiájában élt legtovább a maga pontos leltárával, s régóta esedékessé vált már új leltár felvétele. Ezt kezdte el korszakalkotó módon Kopernikusz, s ebben rejlik nagysága.

## Lélekharang

*A kék hang száll, hegyet-völgyet bejár.  
Akinek szól, szegény nem hallja már!  
Szeress engem, ismeretlen halott:  
bármely pillanatban meghalhatok.  
Itthagynom Ot, ki most szélből zilált  
fővel hallgatja a harang szavát,  
s nem sir majd értem! Egy marék követ  
dob a síromba, egy szál ibolyát,  
s az átkozott temetőből jövet  
szökellve lép horpadt sírokon át —*

*Ő is meghalhat bármely pillanatban!  
Akkor zokoghatsz, kék lélekharang:  
iszonyú gyászommal magam maradtam.*

*A bakacsimba vont téli világon  
 eget-földet betöltő zene zeng,  
 jajgat a tér a vérző, vak hiányon,  
 mit oktalan eltűnése teremt,  
 túljajgatja keserű zokogásom.*

*Vésőt ragadva minden földi szobrász  
 helyett faragni kezdek egy követ,  
 melyen nem fog se porladás, sem oszlás;  
 szive fölé roppant fát ültetek  
 kétezer évig élő cédrus-örjást.*

*S vigasztalódva a lombsuttogáson,  
 melyből némult ajakkal ő üzen  
 a törzsbe majd e két sort belevágom:  
 NE SÍRJATOK! A LELKE ODAFENN  
 BEATRICE MELLETT A MÁSVILÁGON*

JÉKELY ZOLTÁN

# HOGYAN LETTEM KATOLIKUS

Írta GRAHAM GREENE

Fordította RAÁB GYÖRGY

Vivien\* római katolikus volt, de számomra a vallás nem jelentett mélyebbet az iskolai kápolnában énekelt érzelgős himnuszoknál. Az egyetlen díj, amit az iskolában nyertem, külön kítűzött pályadíj volt a legjobb „képzeletdús” dolgozatra. Ezt egy idős tanártól kaptam, aki az első világháborúban elesett fia emlékére alapította. Akkor osztották ki először, és a tanár úr, mélyen vallásos ember lévén, szomorúan tüntette ki „képzeletdús” dolgozatomat, amely egy öreg, szenilis Jehováról szólt, akit magára hagytak a kihalt mennyországban.

A lánnyal, aki később a feleségem lett, úgy ismerkedtem meg, hogy egy levélkét hagyott a Balliol-kollégium kapusának fülkéjében, tiltakozva pontatlan szóhasználatom ellen. Egy filmkritikámban ugyanis a katolikusok Szűz Mária-kultuszával kapcsolatban „imádatról” írtam „tisztelet” helyett. Érdeklődni kezdtem az iránt, akit e képtelen teológia árnyalati különbségei valóban érdekelnek, és nemsokára személyesen is megismerkedtünk.

Azután az is eszembe jutott a hosszú, üres reggeleken, hogy ha katolikus lányt vennék el feleségül, legalábbis meg kellene ismernem vallott hitének természetét és korlátait. Legalábbis ennyit meg kellett tennem, mivel ő tudta, mi-  
ben hiszek: azaz, hogy nem hiszek semmi természetfeletiben. Különbösen is — gondoltam — elütöm ezzel az időt.

Egy nap sétálni vittem Paddy kutyámat a kormos, neogótikus Katedrálishoz. Ez mindig valami komor varázsszal hatott rám, mert a felfoghatatlant és az elképzelhetlent testesítette meg. Fafülkéje is volt, én pedig bedobtam egy cédulát, és instrukciókat kértem. Aztán visszamentünk lazackonzervet uzsonnázni és Paddy megint okádott. Egyáltalán nem akartam az Anyaszentegyházba befogadást nyerni. Hogy ez megtörténhessék, előbb meg kellett, hogy győződjem igazságáról — és ez akkor még távoli lehetőség sem volt számomra.

Még lehetetlenebbnek tartottam akkor, amikor egy hét múlva visszamentem a Katedrálisba és találkoztam Trollope atyával. Az ezután következő hetek során nagyon megkedveltem Trollope-ot, de első látásra mindazt látni véltem benne, amit az egyházzal vallott személyes nézeteim értelmében gyűlöltem. Magas, nagyon kövér ember volt, sima tokával, amelyet mintha sohasem kellett volna borotválni — nagyon hasonlított azokra a figurákra, amiket a Piccadilly rosszabbik oldalán lévő képkereskedők boltjaiban lehet látni a tizenkilencedik századi festményeken: szerzetesek és kardinálisok élvezik pénteki böjtjükét úgy, hogy hatalmas rákokat szabdalnak szét és öblös serlegekben hajtják le a bort. Szegény Trollope, a megjelenése valósággal önrágalmazó volt. Hiszen nagyon is aszketikus életet élt és egyik legnagyobb megpróbáltatást az a tilalom jelentette neki, amely — ebben az időben — a színelőadások látogatására vonatkozott. Trollope atya ugyanis azelőtt színész volt a West Enden, nem csillag, csak egyike azoknak a hasznos, megbízható színészeknek, akikre mindig szükség van a másodrangú szerepekben. Előbb katolikus hitre tért, majd valami belső kényszer arra készítette, hogy a papi hivatást válassza. Könyvespolcán a teológiai munkák között sok darabot láttam — képzeletével így juthatott el legközelebb a színházi reflektorokhoz.

Jó néhány hét eltelt, míg elmondta nekem a történetét, és mintha figyelmeztető kéz nehezedne a vállamra. „Látod, milyen veszélyes, ha az ember túl messzire kerül?” — csengett ki történetéből fenyegetően. „Vigyázz, nagyon vigyázz. Maradj önnön mélységed határain belül. Kinn a tengeren veszélyesek az áramlatok, és elsodorhatnak, akármerre.” Trollope atya bizony jó messzire elsodródott, de a háborgó tenger még nem tudott végezni vele. Magas tisztet töltött be Not-

\* Az író későbbi felesége.

tingham katolikus társadalmában: ő igazgatta a Katedrális, s ez a hely különösképp alkalmas volt rá, hogy előrejusson a rátermett embereket méltányló hierarchiában. De Trollope atya mélységesen elégedetlen volt minden olyan pályafutással, amit sikernek lehet tekinteni: még nem hozott elég áldozatot. Néhány évvel később, amikor már elhagytam Nottinghamot, megírta, hogy belép egy rendbe, abba, amely nekem mindegyik közül a legkevésbé vonzó: a Redemptoristákéba. Mi köze lehetett a színházi festék szagáért és az összecsapódó függönyök suhogásáért rajongó volt színésznek ezekhez a barátokhoz, akiket a kötelesség arra szólít, hogy minden prédikációban, minden meditációkor a pokol valóságával foglalkozzanak? Talán egyedül az a vágy, hogy alábukjanak.

Néhány év múlva Trollope atya meghalt rákban.

Csak jóval később jöttem rá, hogy első benyomásom róla teljesen hamis volt, és tulajdonképpen a felfoghatatlan jószág állott velem szemben. Hetente egyszer-kétszer fölkerestem Trollope atyát útbaigazításért és legnagyobb meglepetésemre egyre inkább vártam ezeket az alkalmakat, és csalódást okozott, ha elfoglaltsága miatt olykor azokat el kellett halasztanunk. Néha különös helyeken hangzottak el az instrukciók: például az evangéliumok kronológiájáról egy emeletes villamos tetején kezdtünk beszélgetni, mialatt az kidöcögött Nottingham valamelyik külvárosába, ahol Trollope atyának dolga akadt, és Josephus Flavius jelentőségével fejeztük be egy kolostor ájtatos, szurokfenyőkkel díszített fogadótermében.

Már elejétől fogva becsaptam azzal, hogy nem mondtam meg neki, miért is kérek útbaigazításokat, vagy hogy római katolikus lányt jegyeztem el. Kezdetben azt hittem, hogyha elárulnám az igazat, túlságosan is könnyű prédának tartana, később pedig attól kezdtem félni, hogy bizalmatlan lenne megtérésem őszintesége iránt, ha a sors netalán úgy hozná, hogy az egyház kötelekébe fogadtatom. Ez a „ha” egyre kevésbé volt valószínűtlen néhány heti komoly vita után. Gore püspök nagy művében a vallásos hitről azt írta, hogy az elsődleges nehézséget az isteni szeretetbe vetett hit jelentette számára; az én elsődleges nehézségem pedig magában az istenhitben rejtett. Az evangéliumok keletkezésének időpontja, a történelmi bizonyítékok mind egy emberi Krisztus létezése mellett szólnak: mindezek felettébb érdekes témák, de semmi közülük sem volt hitetlenségem magvához.

Én nem Krisztusban, hanem Istenben kételkedtem. Tudtam, ha egyszer meggyőződöm egy legfelsőbb, mindenható és mindentudó erő létezésének bármilyen távoli valószínűségéről is, már semmi sem lehetetlen. Én a dogmatikus ateizmus talajáról harcoltam, és pedig nagyon keményen. Mintha csak az életemért harcolnék.

Barátnőm, Antonia White, sok esztendővel később elmondta nekem, hogy amikor édesapja temetésén vett részt, miként próbálta egy öreg pap, aki gyerekkora óta ismerte őt, visszavezetni az egyházhoz. Végre, bizonyára azért, hogy örömet szerezzen az öreg papnak, Antonia azt mondta: — Hát akkor, Atyám, idézze föl nekem az Isten létezését bizonyító érveket.

— Valamikor tudtam, de már elfelejtettem — vallotta meg hosszú habozás után a pap.

Én is ilyen emlékezetzavarban szenvedek, csak arra emlékszem, hogy 1926 januárjában egyszerre megvilágosodott előttem, hogy bizonyosan létezik az, akit Istennek hívunk — noha ma már nem szeretem ezt a szót, antropomorf képzetársulásával és inkább választom Teilhard de Chardin „Omega-pontját”. S hitem nem az olyan erőtlén, meddő filozófiai viták során támadt, mint amilyeneket *Látogatás Morinban* című novellámban gúnyoltam ki.

Hiszen — mondhatnák — afféle fiatalember nem is lehet egyenrangú ellenfele egy képzett papnak. Pedig, huszonkét éves koromban, éppen elvégezvén az Oxfordi Egyetemet és némi jártasságra téve szert a szellemi gyakorlatokban, sokkal inkább tudtam vitába bocsájtkozni valamely elvont kérdéssel kapcsolatosan, vagy disputálni ilyen vagy olyan történelmi tényről, mint ma. Lehet,

a hosszú élet segít ráéreznünk az emberi természetre, de az emlékeknek és asz-  
szociációknak az a tömege, amit magunkkal cipelünk, mint valami túlsúlyos  
táskát utazáskor, ma már túl súlyos teher lenne az olyan vitákban, mint  
ilyenekben. akkor élvezetem telt. Ma már nem fárasztom magam az emlékezés-  
sel — egyszerűen elfogadok. A halál közeledtével egyre kevesebbet törődöm a  
vallás igazságával. Már nem sokáig kell várnom a revelációra, vagy a sötét-  
ségre.

Noha csak 1926 február elején fogadtattam be az egyházba, néhány héttel  
korábban kellett döntésre jutnom, mert januárban írtam anyámnak egy levelet,  
amelyben — sok más dolog után — hányavetin megjegyeztem: „Gondolom, rá-  
jöttél már, hogy magamra üttetem a skarlát betűt.”\* A könnyedség megjátszott  
volt; a szellemi erőfeszítés élvezete pedig már véget ért. Bejártam véges-végig  
a földet és a tenger várt rám, hacsak nem akartam visszafordulni. Nevettem,  
hogy ne veszítsem el a bátorságom.

A feltételes megkeresztelést megelőző első gyónás, amely kiterjed az ember  
megelőző életének teljességére, megalázó tortúra. Később már megkeményedve  
hozzászokhatunk a gyónás formuláihoz és önmagunkkal szemben táplált kételyeink-  
hez: talán csak félig akarjuk megtartani tett ígéreteinket, míg állandó balsike-  
rünk, vagy magánéletünk körülményei végül is lehetetlenné tesznek bármiféle  
ígéretet, és sokan közülünk elmaradnak a gyónásról és az áldozásról, hogy csat-  
lakozzanak az egyház idegenlégiójához és olyan városért harcoljanak, amelynek  
többé már nem teljes jogú polgárai. De a megtért, az első gyónáskor egészen  
hisz önnön ígéreteinek. Úgy vittem le őket én is magammal a Katedrális egyik  
kihalt, kora délután már sötétedő zugába, mint súlyos köveket, és megkereszte-  
lésemnek csak egyetlen tanúja volt: az asszony, aki a padokról törölgette a  
port. Tamás nevét vettem fel — a Kétkedő után — s aztán visszamentem a  
*Nottingham Journal* szerkesztőségébe a totóeredményekhez és sült krumpliból ál-  
ló vacsorámhoz.

Nagyon tisztán emlékszem, hogy milyen érzelmekkel léptem ki a Katedrá-  
lisból: nem volt bennem öröm, csak valamiféle ünnepélyes aggodalom. Az el-  
ső lépést kötendő házasságomért tettem meg, de a föld már megnyílt lábam alatt  
és félttem, hogy merre ragad majd az ár. Még a házasságom is bizonytalannak  
tűnt. És ha fölfedezem magamban a vágyat — mint ahogy Trollope atya is haj-  
dan felfedezte magában — a papi hivatás után... — hiszen ez korántsem lehe-  
tetlen! Csak most, több mint negyven esztendő múltán tudok mosolyogni e fé-  
lelmen és ugyanakkor némi szomorú nosztalgiával is gondolok vissza rá; hiszen  
többet veszítettem, mint amennyit nyertem, amióta ez a félelem már visszavon-  
hatalatlanul a múlté.

\* Utalás Nathaniel Hawthorne amerikai író (1804-1864) regényének címére.

## Életrajzi töredék

*Jézus jajt kiáltott a képmutatókra és nem bocsátott meg nekik.  
Wolfgang Amadeus Mozart udvari muzsikusként volt. „Muzsikusként cseléd” — mondta  
gazdája, a hercegérsek.  
És mert nem szolgálta őt, mint cseléd, az érsek kidobta;  
az udvarmester meg akkorát rúgott belé, hogy legurult a lépcsőn.  
Az érseket akkor Hieronymus Colloredónak hívták (ma már kit érdekel!)  
Mozart kutyája sok csontot — néha még húst is — kapott az érseki konyhán.  
Az érsek nagy állatbarát volt.  
Különösen kedvelte a kutyákat.*

BALÁSSY LÁSZLÓ

# UTAZÁS

## (Romok. Színek. Madarak. Görögország.)

Írta KERÉNYI GRÁCIA

ÁRPÁDNAK

Valaha, barátságunk kezdetén, gyanakodva kérdeztelek, vagy inkább kértelek: ne az intellektusom legyen fontos neked, ne a tudományos ismeret-anyagom, inkább az „emberi tapasztalatom”, amit humanitásnak nevezek. Te akkor válaszol — s tán épp azok a legigazibb válaszok, amelyek nem töltik ki pontosan a kérdés kontúrjait, inkább a válaszadó megfogalmazását, variánsát adják a kérdező témájára —, azt mondtad: te a másik emberben „izgalmat” keresel — milyen fiatal vagy, milyen szívszorítóan fiatal! — a „teljesség” az, ami vonz. A másik ember teljessége: nem azonos a „tökéletességgel” — hisz benne vannak a hibák, a diszharmóniák is! — s megintcsak szívszorító a ráismerés, amikor Apám hajdani görögországi naplóját olvasom: a „teljesség” és a „tökéletesség” fogalmával birkózik ő is, amikor először jár, és akkor is, amikor nem először, Hellas tájain.

Nem programszerű, inkább antitézis ez az én útinaplóm, mert nem az; tudatlanságom, ismereteim fogyatékoságának belső elfogadása a kiindulópont, mert nem lehet más: s mert nekem, Apám-Anyám lányának, s mint aki „magam is klasszika-filológus volnék”, nagyon sokat kellene tudnom, nem lenne szabad dilettánsként, az antikvitás parvenűjeként ezt a földet járnom: beismerem, előjáróban, hogy nem készülhettem föl, csak nagyon is tökéletlenül, erre az eleve hézagos, teljességtelen utazásra.

Utamat Anyámmal teszem meg, Apám a svájci szanatóriumból még csak tanácsait sem küldheti; nem közvetlenül járom nyomait, „nem akarom befolyásoltatni magam”, mondhatnám; s az izgalom ingerét — hátha tudok még fiatal lenni? — talán növelem a distanciámmal. Anyám negyvenkét év után látja viszont „szellemi szülőföldjét”, én pedig az elmúlt huszonöt év alatt nagyon másfelé kanyarodtam „szakmailag”, a görög könyvek refrénként térnek vissza csak, öt-tízévenként, életembe; most hát hadd legyek anti-sznob — idézze fel a tudatmélyi rétegekbe lesüllyedt a frissen-látott —, én, aki három-négyéves koromban a vendégek örömeire a görög ábécét szavaltam, és a családi krónika szerint Poseidónt „vízi Jézusnak” neveztem... elég az exhibicionizmusból? ha levél ez, amit írok, elbíra a műfaj, s különben is, szükségszerűen személyesebb önvallomás lesz, hisz Hellas nekem eredet (ha másért nem volna: már Apámért és Anyámért is), s mindegyre megvalósítandó feladat, ha azt mondom: az európai kultúra bölcsőjénél járok — ezért kell Krétára is elmennem —, s ha épp ez az, amit azzal a bizonyos humanizmus-eszménnyel el szeretnénk érni — miért ne használjuk így a szót, azzal a nemes töltetével, amit épp a mi József Attilánk avatott ranggá, éspedig Thomas Mann ürügyén —, elérni, megőrizni és továbbadni: az európaiságot?

\*

Az Akropolison az első, ami meglep: a pipacsok. Világosak és vidámak, akár a Parthenon márványa, s emberibbé teszik, előbbé: a romokat. Jó szó-e a rom? Szeretem, hogy így állnak, az oszlopok, a töredékek, hogy nem színezték őket újra, nem korszerűsít és nem rekonstruál itt a tudomány propaganda-apparátusa. Athéna istennőt sosem szerettem túlságosan, az Arachné-eset csak egy volt a feszélyező történetek közül, miért vette annyira komolyan önmagát? Mégis az ő városa, ne legyek hát elfogult ellene: ez az egész, a teljes harmónia körülöttem, a sokszerűségében, az élő-rózsaszínű oszlopok, a kék ég és a fehéren kibomló, terjeszkedő város alatt és amerre csak ellát a szem, a hegyek körben és amott a tenger is, szinte bagatellizáltan, a távolban: mindez okosan van így, s hogy az egész világ turistái? Az öreg amerikai nénik (az „öreg” és a „fiatal” dialektikája vonzhatja őket: hisz az öreg itt, ami a legfiatalabb) s a németek, mint mindenütt? De athéni iskoláslányok is, tanulmányi kirándulás, hát persze, mosoly: de jó, hogy épp itt vannak, az akropolisi múzeumban, az archaikus szob-

rok, a mosolyokkal! A nagyképűség, a fontoskodás ellen: ne számúzzétek a művészetből a humort — a bürokrácia átka? A szép nem bürokratizálható!

A perzsa háborúikig, magyarázza Anyám, az archaikus mosoly, azután tűnt el (az én „archaikus mosolyom” nem Auschwitz után tűnt el, ahhoz más, nemközösségi, csak-nekem szóló kínlódás kellett, „kínlódás, kis szünetekkel”, neurozisos) — de megmaradtak a színek, a színek örökkévalók, s a mai görögök is mosolyognak, a negyedik évezred derűje? Ígéret, biztatás, nekünk? Ami ma látszik és nem látszik: a folytonosság a jelenvaló, a megszakitottságok elmosódnak, csak az ész próbálja meghúzni a vonalat, a törésekkel együtt. Az ész, mely fogalmakkal dolgozik, pedig ez nem a fogalmak világa. De elbírja csikorgás nélkül a fogalmakat: ó görög filozófia! ilyen talajon könnyedebb voltál, hogy is ne szeretteted volna meg magadat, ezen a hegyen? ilyen agorán?

A pipacsok a lengyel katonák dalát idézik: Monte Cassino pipacsait, s ez megkönnyebbül, mert hiányoznak itt a lengyelek, nekem, még itt is rájuk gondolok, s nem hallok, hacsak én nem mondom, lengyel beszédet: bár Slowacki hamarosan „bejön”, a lengyel romantika, a verses utazása, Nápolyból a Szentföldre, Görögországon át, 1836-ban; őt fogom idézgetni, bár nem itt, az Akropolison; a pipacsok után a földön, a kövek között kúszó kamillák Miront „hozzák be” nekem, a varsói felkelésről írott könyvéből, ahogy az Óváros macskakövei közt, még mielőtt rom romra, amikor még kő kövön volt, s a macskaköveken gyerekek játszottak, negyvennégy augusztusában: ilyen kamillák, s azután jöttek a megmosolyoghatatlan romok —

„Rom, rom és rom. S úgy érleli magát rommá a ház, a város, a világ, ahogy gyümölcsé érik a virág” — kevesen ismerik ezt az Illyés-verset, Teleki Pál öngyilkossága után írta; lehet a rom szép és attól még rom marad, s Athéna fensége után lenézni a Plaka háztetőire, egy, nem, tucatnyi Szentendre, fölülről, felnagyítva, a távolságok is: két fehér galamb, hirtelen, a szúrós agavék fölött majdnem-fölrepülnek, Aphrodité, az „édes” Aphrodité madarai — a Plaka élete, pedig itt is volt, háború, de mennyi, és azért mégis mosolyoghatunk, és szépek itt a töredékek, itt fent, és lent a múzeumban is, a talpazathoz tapadt lábfejek, de jó: nem idéznek már iszonyt, az iszonyat is leülepedett, és „Athén virágzóbb, mint valaha”...

\*

Nem szereted, ha „moralizálok”, azt akartam javasolni egyszer, mi lenne, ha a „jó” és „rossz” helyett mindig „szépet” és „csúnyát” mondanánk? De itt most te is konfliktusba kerülnél: hisz minden csak nem lehet szép? Kosztolányi egyszerűen azt mondta: „jaj, minden oly szép, még a csúnya is, a fájdalom, a koldusgúnya is” és azután ezt időnként rossz néven vettük tőle; más itt a hiba: a szép megintcsak — dehogyis „érdek nélkül tetszik”! — emocionális kategória, mert például az a csúnya bérház Krétán, Iraklion velencei kikötőjével szemben, akár terézvárosi is lehetne! Ha szép a rom, ha szép a töredék, s a teljességben benne van néha a sivár, a kietlen is, mi csúnya akkor? Kiderül-e ez is, mire az utazásom végére érek?

\*

A folytonosság: szavak és nevek. A szavaknál: az eredeti jelentés megmaradása visszamosolyog absztraháló kultúrtudatunkra, a görögországi utazók ujjongó felfedezései, hogy a Patyolatot katharzinak hívják és a Tefut metaforának, kétfelől „ütnek vissza” ránk: hisz a „Patyolat” meg a „Tefu” is absztrahálás, nemcsak fenséges görögnevi fogalmaink! A neveknél: a „történeti”, irodalmi és mitológiai rétegek teljes harmóniája, három évezred tudatának összemosódása, az egyenjogúság szelid igényét támasztva sznobisztikusan csak-antik felé forduló átlagműveltségünkkel szemben: igen, Apollón utca és Hermés utca, Athéna és Aiolos utca, Euripidés és Sophoklés, Miltiadés és Themistoklés, Harmodios és Aristogeiton utcája, de: Kolokotronis és Venizélos utca is, ezekről mit tudok, tudok-e egyáltalán? És megintcsak Slowacki, a romantikus lengyel költő hellénizmusának megejtő „teljessége”, — igaz, jókor is született, 1809-ben, így hát amikor gyermekként Hektórt siratta és elhatározta, hogy a dicsőséggel jegyzi el magát — a háttérben: az irodalomtörténész apa, s az első, gyermeki szerelem lángolása és csalódása —, az Ilias hőseivel egyszerre ismerte meg Kanaris, Miaulis,

Botzaris nevét, tudatában egymás mellé került Thermopylai és Missolungi... Nekem? Byron — Chatakvéla — Szentirmai Rudolf, Jókai. És a mai görög beszéd? Slowacki is tudott görögül pszómit és kraszit, kenyeret és bort kérni, s nyilván többet is; Apám nemcsak szóbaáll a görögökkel, meg is érti, amit mondanak neki, az ország bármely vidékén; nekem nem az első egyetemi évem nyelvleckéit idézi, inkább az első alkalmazást: auschwitzi görög barátnőimet, Vaszót és Katinát, Olgát és Evtichiát... Huszonegyen voltam, görög politikaiak, nők, a brzezinkai táborban, tizenháton Szalonikiból, kommunisták, és öten Kritiből, Krétáról, „anglofilia” miatt; Vaszóval rögtön összebarátkoztam, költő volt és egyetemi hallgató, akárcsak én, és számomra hozzáférhető nyelven mesélt a gestapó-kihallgatásáról, s később szeptemberben, amikor kérdeztem, hol a szemüvege? hogy eltört, mert nem tudott jól aratni és a „germanos” pofonvágtá; amíg egy blokkon laktunk, esténként „kaliniktával” búcsúztunk egymástól — és csókkal is? nem tudom, Istenem, elfelejtettem, hogy megcsókoltuk-e egymást minden este! — és megtanultam a laccímét, „örökre”, Thessaloniki, Tzimiski 59, beleírta a versébe is, amit rólam, rólunk írt, elküldte később, tán 47-ben, azóta se tudok róla... És Olga, a mindig biztató, nagyszerű latrina-híreivel, a félig-görög, félig-orosz Olga, ahogy rákezde: polemós glichora telon echi, hamarosan vége lesz a háborúnak...

Akadémia Platónos, Platón akadémiaja: a 62-es busz büszkén viseli ezt a végállomás-nevet, filozófusnevű külvárosi utcákon kanyarog velünk a távolsági autóbusz-pályaudvarig. Az akadémiaának nem találjuk nyomát, viszont megvehetjük a jegyet a peloponnésosi járatokra, például Mykénébe. De másnap, reggel nyolckor, mégis valami iskolaféleség: fiatalemberek mennek föl az új állomás-épület emeletére, kezükben nagyalakú füzet. Sikerül megfejtenem a rövidítést, ELTA-szakiskola, Ellenika Tachydromia: postások tanulnak itt — megint valami atavisztikus, nekem: postás-gének, mondaná Apu, a nagyapámat, dédapámat emlegetné: hogy nem véletlen ez sem...

\*

Olvasom Apám 1935-ben írt peloponnésosi útinaplóját, most, utólag olvasom, s megintcsak összeszorul a szívem, ahogy kinyílik a baedekere, és az utazó búcsús parasztasszonyok kinevetik, a préselt virágaiért. Önkéntelenül követem Aput, a virágtépő mozdulataim spontánul jöttek, mindenütt. Az első: ez a két vörös pipacs, bíborvörös volt, nem világos, Mykéné ridég kőszivatagában; a füzetem lapjai közt azóta lilává, csaknem feketévé patinásodtak. Nem tehetek róla, mindenképp kiontott vérről beszélnek, Agamemnón és Klytáimnestra vére, s ez a táj, köröskörül, a riasztó kopárság és tágasság is, a messi hegyek sem zárják le a perspektívát, s a kövek már rég hasonultak, alig ismerni föl: mi az, amit a természet lökött ki magából, és mi többezeréves épület omladéka. Itt mindenképp Slowacki mondja a versét bennem, Agamemnón sírját, Lator fordításában is: „Az Atreidák vére e szomorú hely falaira száradt...” „Kő alatt búvó tücsök dala szól itt... Cirpelő zene, szava síri mélynek, csend-szülte himnusz, jelenéses ének...” Azután megejtő, ide nem illőn lágy alliterációk:

*Így hát a sorsom: ülni horpadt halmon,  
Törékeny, lenge bánatokra várván,  
Trónt ülni csendes álombirodalmon,  
S csak holtak hallják hangnélküli hárfám...*

De a leginkább mégis a természeti környezet hasonlósága és különbsége, s az ismerős, spontán mozdulat:

*Fenn a sír ormán lomb borul a kőre,  
Egy kicsi tölgyfát nevel a sír dombja,  
Veréb vagy galamb volt az ültetője,  
Sűrű a fácska haragoszöld lombja:  
Nem tűz a sírba egy szemernyi fény sem.  
Egyik kis ágról egy levelet téptem...*

Most nem nő kicsi tölgyfa a felső kö-háromszögből, s nekem tücsök se cirpelt, bár égve tűzött le a nap; de a madarak csiripeltek, be-berepültek a sír-



bolt avagy kincsház hűsébe, meg-megültek a bejáratot szegélyző bokrok galylyain, s hiába kérdeztem a szakszerűen magyarázó őrt: miféle madarak? verebek, fecskék?

A tücskök a knossosi palotában, avagy labirintusban cirpelték, egy kultúrával régebben, — itt, Mykénében a patinás, Schliemann Henrik-látta „Belle Helène” étterem (szemben az Elektra-bár, meg az Orestés-camping) s valamivel följebb: a „Petit Prince” panzió.

A kopárságon nem sokat frissítenek a narancsligetek: afféle porlepte gyümölcsösök, kétoldalt szegélyzik az utat Argosig, Tirynsig, Nafplionig, előttük kint ül a tulajdonos és árul. Argos főtere akár Myslenice Rynekje is lehetne, csak fönt a vár, lejjebb a kolostor, Szent Illés és Héra Akraia... egyáltalán, a várak, várromok, mindenütt: meglepetés, ezeket nem képzeltem bele a görög tájba, a középkor és kora-újkor hazáivá színező rom-jelenlétét.

Helyi buszjáraton be Nafplionba, iskoláslányok mennek haza Argosból a környékbeli falvakba, meg kiskatonák is, szombat van, be a garnizonba; van-e férjem? kérdezi a mellettem ülő, nevetve válaszolom a mindenre jó „den katalavénó”-t, „nemértem”-et; Nafplion nemcsak a várak — három vár, kettő fönt a dombokon, egy a tengerben —, hanem a szobrok városa is: itt változom először szemtől-szembe a „hajógyújtogató” Kanarisszal, Kolokotrónis régi lovasszobrával és Kapodistrias új fehér emlékművével, a „törökfaló” Nikita Nikitarasszal és a fejkendő parasztasszony-Bubulinával. Nafplion főváros volt egy ideig, tudatosítom magamban utólag, mi is volt akkor, amikor Slowacki Görögországban járt? Épp az előző évben költözött Ottó király Athénbe, és Kanaris csak jóval később vállalt tárcát, 1831 után visszavonult (akkor ölték meg Kapodistriást), így került abba a falusi házikóba, „vályogházikó, mint Euander háza”, ahol Slowacki fölkereste. Egyszerű, létra-forma lépcsőn kapaszkodott fel az emeletre, hogy föltegye „a lángok királyának” a sztereotíp lengyel kérdést: Ha majd eljő a népek feltámadása, mi módon lehet majd Lengyelország sírkövévé elgördíteni?

A visszaúton Korinthos előtt bedöglük a busz, a kalauz türelmesen, szinte vidáman fekszik alája, azután bent, a városban, a Mercedes-szerviz előtt mindnyájan kiszállunk és várjuk, míg megjavítják a tőmitést. Csupán a távolból egy pillantás „Archaios Korinthos” felé, — Korinthos: a vendégszerető Aphrodité temploma, emlékeztet apám, nekem: Szent Pál, az első korinthusi levél 13. fejezete, „Szóljak bár az emberek vagy az angyalok nyelvén, ha szeretetem nincs, olyanná lettem, mint a zengő érc vagy a pengő cimbalom...” Édes Aphrodité, ha a szerelmemben nincs szeretet, olyanná lettem, mint... tudta Szent Pál, miért épp a korinthusiaknak...

Birkák, öszvérek. A fanyergen oldalazva ülő, bekötött fejű-állú görög-bizánci Máriák.

A korinthusi csatorna után, a sztráda-sorompónál, szemben: Hungarocamion. Ilyennel hoztam haza a házamat, Zakopanéból Dobogókőre. Fanyerges Mercedes. A sztráda két szélén leánderek.

\*

Ez a két égerfalevél, a bogyókkal: Livádiából. Léthé és Mnemosyné, a Feledés és az Emlékezés forrása ahol egybefoly, ott áll a két fa, terebélyesen, mint a platánok. Elmondhatnám itt is, hogy hol nem voltam: sem Trophónios jószentélyénél, sem Orchomenosban, ahol a Charisok — latinul Gratiok — laknak... de hisz tudtam, hogy így lesz, a lemondás művészete, megint — ahol *nem* voltam, ha mind felsorolnám! Kellott nekem, utazni? ez az újabb megismerés, újabb ismerkedés eddig nem sejtett nosztalgiaikkal? Hisz Thébaiba sem kanyarodtunk be, társas autokárral indultunk Delphibe, reggeltől estig mit ismerhet meg az ember, szervezett kényelemben? Apám lovon járt erre, s gyalog is; lovagolt Slowacki is 1836-ban, s tűnődve-rosszallva emlegette: majdan delizánszonná mennek a Parnasszusra Európa költői...

A Parnasszus turistaútjai? Apám a Korkyrion barlangnál is fönt volt, és hány helyütt még! De hiszen először, nem utoljára járok itt... hallgatjuk, hogyan magyarázza az archaikusan szép csúnya-lány, a kirándulás vezetője: amott a hármaskeresztút, ahol Oidipus Laiost megölte, — találgatjuk, miféle ragadozó madarak keringenek a kopár rétek birkanyájai felett, és a flórát nézem, per sze, a tüskés cserjét, mely sárgállón borít be itt Parnasszust, Helikont, meg a ciprusokat és az alleppói fenyőket, ahogy Apám hívja őket; miért ismerjem a

virágokat itt, a nevüket, hisz odahaza a saját kertem valamennyi virágát sem ismerem név szerint! Mégis letépek néhány szálát, kéket, sárgát, Apollón templomában, Delphiben, és a múzeumra szánt időből csenek el Kasztaliának: a Múzsák forrásánál nem tudom, milyen rítust kövessék, iszoin is belőle, arcomat is megmosom, s megint ösztönös mozdulattal három kavicsot veszek föl, a vízből: egy pirosat, egy fehéret, egy zöldet, s mibe tegyem? Egy fügefalevélbe...

A múzeum termeiben: festőnövendékek, az itteni művésztelepről; másolnak, arányosságot tanulnak, formát adni a vonallal; de ott vannak a forrásnál is, meg fönt, a színházban, az ifjúság nemzetközi külsejét viselve, csak egy fehér fejleplű mohamedán ri ki közülük, a karzaton fekszik. Ez a színház is, idefenn! Szentély felett, szent út felett, forrás felett, a hegyek szétáruuló vállai közt meszszeségbenézőn, — hogy tudtak térbe komponálni, a görögök! Ami az Akropolison oly evidens, megrendít Eginán: a sziget nyergén fent az Aphaia-templom, tengerrel kétfelől. S hát még Sunion, ama szirtfokon Poseidón átvilágító oszlopai, — Byron nevét keresem, Mami 42 évvel ezelőtt megtalálta, — s hozzá még vihar is kerekedik, nemcsak a hagyományos vöröslő naplemente... De nekem a hirnők jár az eszemben, megjött-e Sunionból, ki kell-e már a méregpoharat innod. Sókratés? Egészségedre kell kívánnunk: hiszed, hogy megegészségesülsz, a kakast azért kapja Asklepios.

A színek: a sok fehér, meg a kékség, a fehér házakon kék zsalugáterek, meg a kupolák, a kápolnákon és templomokon, ugyancsak Eginán ragadott meg először, úgyszólván mint magyarázat: az a sok kék, a falfestményeken, a szobrokon és mozaikokon! Hisz tengert, tengert láttak mindenütt, és kék eget. S németek, Eginán, ugyancsak: fiatal házaspár, eléggé tudatlanok, áhitattal hallgatják Anyámat, amint Aphaiát magyarázza nekik, — én meg örülök, hogy nincs „német-komplexusom” és nem magyarázok, nem magyarázom meg nekik a karomon látható, ugyancsak kék, tetovált ötjegyű számot.

Megveszem szent Nektárius emlékérmét, Egina védőszentje, nagyon tetszik nekem, az édes neve; tán itt kezdek először gondolkodni, az édességről, hogy mennyire szeretik, és miért, a görögök, vagy tán a déli népek mind? Mindent szeretnek, ami édes, lukumit, bort és süteményt, de legfőképpen a mézet, az édesség forrását. Az istenek ősbibb eledele, az ambroszia előtt, a méz volt, írta Apám, s a korai kőkorszakban az emberek tápláléka is; mézet áldoztak az isteneknek, s az ősbibb istenek egyike, Kronos, méztől részegedett le, mert akkor, Dionysos születése előtt, még nem volt bor. Az édesség = boldogság, egy krétai felirat megfejtése idézi fel Apámnál a gondolatsort: „a labirintus úrnőjének méze” ... el kell mennem Krétára mindenképpen.

De egyelőre, itt: a kék, s a tenger és a források, ez a kettő: köröskörül, a szárazföldön és szigeteken. A kezdet és a vég?

Argolisban a kiszáradt folyók, és másutt is, kiszáradt patakágyak; mióta, milyen gyakran szárazak? És a hegyek, Peloponnésoson, s másutt is, szerte: mióta koparak? Mert déliek? „A szabadság pestise pusztított erre, irtva embert, erdőt” — írta Slowacki, a szabadságharcok után. Azóta? Vagy: ezen az égővön cáfolni kell, hogy minden, ami déli, mediterrán, buja s termékeny is? (Nem az egész Peloponnésoson: Arkádia más. De én nem voltam Arkádiában.)

A színek: a színházban, Heródes Atticus Odeionjában, az Akropolis oldalán. Diákok adják elő, az egyetem színművészeti tanszaka, Aischylost, teliholdas este, de a reflektorok elhomályosítják odafent Artemist-Selénét. Jó tarkaság: sok a diák, a fiatal, otthonosan ismerősek a felmászó hajas-szakállas, vászontarisznyás fiúk, de „civiliek” is jönnek bőven, mindenféle korosztály: ahogy felnézek, a lépcsőzetes nézőtérre: breugheli színpompa, nagyon mozgalmas és nagyon vídám kép. Alant pedig a vízinövényként-polipként kigyózó Eumenisek kórusa. A koreográfia és a színek kompozíció volt a fiatal rendező számára a legfontosabb: megtanulta az antik hagyományból, hogy a nőalakok fehérek, a férfiak vörösek, — Orestés vörös arca-teste-bőre kékfestésű, és mai kiejtéssel recitálják az ógörög szöveget, s mai az antik zene, amivel aláfestik: mai, hogy mindig muzsikálni, muzsikálni és énekelni kell.

Sok az énekes madár, mindenütt, kalitkában. És sok a sovány macska, kóbor macskák az Akropolison.

\*

Krétába legalább egy hétre menjen, mondja Apu barátja, Prevelákis, az író-költő, Kréta szülőtte és megéneklője, az athéni márványlépcsős házban (a már-

ványt bőven adja a Pentelikon-hegység, több ezer év után is). Egy napra megyek: reggel repülök oda és este vissza, Anyámat nem hagyhatom egyedül Athénban éjszakára. Tehát megintcsak eleve: ízlelgetés, a minimumba besűrűthető teljesség-anyag. Vagyis: nagyon figyelni, mindent megjegyezni, az apróságokat. S a magam módján mászkálni, nagyon kötetlenül és nagyon tervszerűen.

Eginán érzékelttem először, hogy a szigeten-lét elsősorban függetlenség, szabadság, és nem kiszolgáltatottság. A repülőgépen iskoláskori emlékek jut eszembe: ahogy túlnyomórészt németbarát érzelmű osztályom a második világháború éveiben nyugtalan reménységgel leste tanáraink megnyilvánulásait, akik mégiscsak túlnyomórészt a szövetségesekkel szolidarizáltak, — s egyszer az algebrából felelő a táblánál hiába kereste a krétát; a tanár háttérnélküli szellemeskedése: „Nem vagyunk mi angolok, hogy elveszítsük Krétát” — és az osztály harsány elégedett nevetése. Rögtön rá, megint, az auschwitz-i görög lányok: Krétából öten, anglofiláiért.

Iraklion: pálmák, színes vitorlások az öbölben, de rögtön mellettük kezdődik a kopottság, a kis utcák elhanyagoltak, piszkos benyomást keltők. A „loggia” és az orozslános kút alig illik ide, pedig valóságos Velencét idéz, a bazáros környezetben, mint a Mátyás királyé Visegrádon. Knossosba könnyen eljut az ember, városi busz jár ki, ötös; élmény-e Knossos? Az is, meg nem is; öröm, hogy szőlőborította dombok, több lombos fa és árnyasabb fenyők, hogy ennyire otthonos a mi pannón tapasztalatunk számára. Hogy *itt volt*, ami volt; mert a rekonstrukciót nem tudom igazán megszeretni, a falfestmények üvegaltati másolatait, a színes — piros, fekete, terrakotta — festett oszlopokat. De a trón igazi az egyik trónteremben, megpróbálom lefényképezni, siralmas eredménnyel. Rengőtes csoportos kirándulás, percenkint más-más vezető szövegrészletét kapja el fülem, angolul, németül, franciául; a hatalmas korszok, a pithoi, a királyoknak és az isteneknek szánt adományok, a megfajított feliratokon át, a tanújelek: hogy is írta Apám? „hogy a legrégibb Európa e legmesszebb délkeletre fekvő sziget- és hegyvidéki tájain kultúra- és vallástörténetünk elkezdődött már Homéros előtt...”

A kultúra szó szerint művelés, s ezek a legősibb művelések, gondolom: a szőlő, méz és olaj, s amikor egy romrészben sikerül egy kicsit eltévednem, megint csak: el ne felejtsek Bálint Pistiéknek lapot írni, valóban labirintus, és a falfestmények kék alapszínére jól ráfelel, hogy éppen kék virágok burjánzanak a kövek közt, letépek belőlük: talán vad hortenzia? Nem-emberi erők ölében otthonosan, de ugyanakkor kiszolgáltatottan: a minosi kor embere, végül is a földrengések elháríthatatlan döntései után, a keze művében épp így maradt ránk: talányok, de megfejthetőek. A labirintus: tánc és alvilág, a kiindulóponthoz visszatérő, szögletes spirális vonal; a szögletesség az emberi mű, a sziget vonalai lágyak mindenütt. És a mai emberek?

Iraklionban a múzeumra marad még délután idő, azért eleve beterveztem egy teljességgel magánjellegű kirándulást. Egy városkába, avagy faluba, melynek a térképen csak neve van, de nem áll mellette a turistákat és külföldieket csalogató jelek közül egy sem: nincs ásatása, középkori, bizánci műemléke, barlangja, őrháza, kolostora, strandja, campingje, szállodája sem. A térképemen a neve fogott meg rögtön: Agios Miron, Szent Miron; vagyis az én Miron barátom patronusa, a püspök, aki véletlenül benne volt, Szent Jacekkel együtt, a naptárban épp abban az évben, amikor ő Varsóban született, így lett névadója: itt „lakik”, Krétán, a Ida-hegy közelében. Föl kell keresnem, ez lesz a „ráadásom” a krétai úthoz. Hogy egy lapot küldhessek onnan, Varsóba. Hogy amit megismerek, autentikus legyen, másféleképp, magamhoz és Krétához mérve.

Hol van a távolsági buszvégállomás, ahonnan Agios Mironba lehet menni? A megszólított mosolyog az utcán, Iraklionban. A helyi busz (itt egy drachma, Athénben kettő ötven) kalauza ugyancsak mosolyogva ígéri, szólni fog. Nagy, poros téz, a városfalakon túl. Tapolca. Sok üres busz. A váró-irodában franciául beszél, megtudom, hogy félegykor megy, s háromkor jön vissza; addig egy kicsit elcsavargok a bazár-utcában, nézelődöm. Itt még drágább a műanyag a valódinál. Magyar színes-vécék, fürdőkádak. A szőlőművelő vidék ismerős áru: demizsonok, lopótökök. Megint Tapolca. Emitt nagy kosárban három drachmáért kanalak, cinkanalak. Jó volna egy kolát inni. A kávézóban csizmás, bajszos parasztbácsik, inkább sötétszókék, mint feketék. Egy öregebb passziánszot rak, zöldposztós asztalon. A sarokban négyen kártyáznak.

A váróban egy hatvan év körüli bácsikára bíz a forgalmista, az is Szent Mironba megy, s tud franciául. De görög szókészletem szegényessége hallgatásra

indit. A külsőm eléggé nemzetközi, farmernadrág, tornacipő, frotirblúz, s azt hiszem, eléggé kortalan is. Hőség van; a prospektusok szerint Krétán augusztusban sincs harminc foknál melegebb. A prospektusok hazudnak.

A buszban előttem fiatal lányok ülnek, ők is az iskolából mennek haza, a környező falvakba. Csinosak, nem-egyformák, van köztük szőke, barna, nyári ruha, rövid haj, hosszú haj. Szent Miron falu vagy város? Kérdezem, falu: tün 800 lakosa van, mondják. Csak tizenkilenc kilométer Irakliontól, megint élvezetesen otthonos tájban visz az út: ahogy be Szigligetre. Bár más a lankák vonala, másképp illeszkednek egymáshoz a szőlők, s olajliget-parcellák ékelődnek közéjük. A távolban eltűnik a tenger, akár a Balaton, s nem-koporsóforma, komoly hegyek bukkannak fel: az Ida, vagyis Psiloritis, 2456 méter magas, s eléggé erdős, hálisstenek. „A mi kis hegyeinkre gondolok, melyek nyugalmat kínálnak, nem a feladat, az erőfeszítés szüntelen igényét...” — írta Apám 1929 áprilisában, Athénben: most döbbenek rá, ő is feladatról feladatra élt, mint én? A görög hegyekkel ő is úgy volt, mint én; de Kréta más, s nagyon értem, hogy mért szerette meg.

Kicsi falvak, fehér és kőszürke házak, megállunk Pedamodion bekötetőjénél, azután mégis bemegy a busz a faluba, akár Raposkára. Megérkezünk: Agios Miron, a fekvése különlegesen szép, de melyiknek nem? Lány völgyek közt emelkedik két dombon, kétpúpú falu: az egyik domb tetején tornyos épület, kiderül, hogy iskola, a másik domb a megállótól jobbra visszafelé, azon is házak. Bal-felől hegyek messzebb, jobbfelől ugyancsak messzebb a Psiloritis; a barlang, ahol Amaltheia kecske Zeust szoptatta, a túlsó felén van a hegynek. Ahogy leszállok, három fiatal lány megszólít: tudok-e angolul? A bácsi, akire a forgalmista rábizott, franciául rögtön az egyik kávézóba invitál, s családodt, amikor látja, hogy továbbmegyek: a falut magát fedezem föl előbb. Több a kopott ház, mint az új, a nyomorúság-látszat. Az utcák is kőborításosak. A templom fehér, a bejáratára oldalról rózsalugast futtattak fel, körülötte akácok, a törzsük ugyan-csak fehér-kékre festve. Maga a templom újnak látszik — a kapu fölött évszám: 1886 —, de a harangos oromfal gyanúsán régi: tizennegyedik század. Csukva, de ahogy nekiállok lefényképezni innen a falut, látom, szép új kőlépcső vezet le, az alant kanyargó autóúthoz. S odalent: meszelt-fehér kőritésben Szent Miron barlangja. A csoda-barlang, amiről a helység nevezetes. Eléggé szegényes kiállítás, néhány votív-kép, s a mélyben cseppkő-forrás csöpög, a hangját hallom, fölötte egyszerű konyhai bádogg-merőkanál, meg egy műanyag-tölcsérféle is. Ugyan-az, ami a Kasztalianál: tétovázom, milyen ritust? Meríték egy kicsit, megkóstolom, megnedvesítem arcomat-homlokomat. S fényképezek. Hiába, nem sikerül a kép. Sötét van.

Lám, a prospektus ismét becsapott, hogy „nincs itt semmi”, vagy a búcsú-járóhelyek eleve nem számítanak? A templomtól kissé idebb amolyan főtér-féle, új hivatalépülettel, országzászló és szobrok; a község hős szülőtte, Ioannes Makrakis, végigharcolta Kréta összes szabadságharcát, 1872-ben született, 1912-ben esett el, a liapsistesi csatában, harcsabajuszos, övében kés, puska. Újra meg újra tudatomba döbben a sziget történelme: mennyire fel akart szabadulni, és a nagyhatalmak hogyan tiltották meg Görögországnak, hogy támogassa a mozgalmakat, 1869-ben. De Kréta nem nyugszik bele, újabb felkelések, 1896-97, megtanulom: Makrakis, végül 1908-ban egyesülhet Görögországgal, október 6. ezt is jelenti, ezentúl, de a balkáni háború kellett, melyben Makrakis elesett, ahhoz, hogy Törökország végleg lemondjon Krétáról...

Most már nekiindulhatok, hogy bejárjam a falu összes utcáit, és lapot keressek. Kávézó van vagy öt, első látásra; ülnek, iszogatnak, a férfiak. A csöpp boltban, amikor képet kérek, a pópához küldenek, egy fiú velem megy. A pápa nénye, vagy felesége illőképpen fogad, s nagy darab öccse vagy fia elindul a kulcsokkal és velem. Megtudom tőle, hogy a falu 400 méter magasan fekszik, kinyitja a templomot, s az ereklyés ládikát is, Szent Miron képe s néhány csont-darab, talán elvárja, hogy megcsókoljam, de nem teszem meg. Amikor kérdeztem, itt élt-e Szent Miron, azt válaszolta, nem; most azt mondja, ez itt a sírja. Veszek tőle képet, meg érmeket, szép pirosalámos, fésült szakállú szent, Agios Miron, Kréta püspöke. A pópafi az életrajzát is eladná nekem, de hát az én anyagi lehetőségeim — megköszönöm s megyek, egy újabb boltot felfedezni, ahol megint csak rózsás lapok vannak, de végül a boltos előssa egy láda mélyéről a nagyon-régi, kéknymásos búcsús-anizot, a templom és a falu képével. Megírhatom.

Úgy szeretném a falut lefényképezni, hogy benne legyen az Ida-hegy is, fölmegyek a másik dombra, mögöttem; félórám van még az autóbuszig. Ahogy a tetőre kiállok, mögöttem kapu nyílik: két vihogó kislány. 8-9 évesek. Az egyiknek nyírott a haja, a másiknak hosszú, sötétszöke, hullámosan kibontott. Ruhájuk tiszta, lábukon zokni, szandál. Egy kis tejet kérek tőlük, a nyelvükön, vihogva hívnak be: az anyjuk — tej az nincs — rögtön ebédrel kínál. Töltike, szőlőlevélben, kenyér és helybeli, krétai sajt. Nehezen nyomom le, pedig nagyon jó. Nincs étvágyam, ilyen melegben. Közben nagynevetve beszélnek, mesél az asszony, a kislányok rögtön előhózzák iskolai térképüket, megkeresni, hol az az Ungaria. Az öreg nyanya horgol, hetvenhat éves, akár az én anyám. Egy tányéron gyömolcsőt rak elém az asszony: narancs, alma, néhány sápadt sárgabarack. Meghámozzam? kérdezi s már hámozza is, felvágja az almát. Nem bírom végigenni, egy töltike ott marad, nem teszi vissza a lábosba, a hulladékba, moslékba kerül. Nincs kecskéjük. Szöllejük annál inkább. Aztán a németekről mesélnek, milyen rosszak voltak, a háborúban; az asszony bátyja is hazajön közben. Megpróbálom a szobából lefényképezni a Psiloritist, jól látni, rajta az ablak keresztfája, előtte a horgoló öreg nyanya. A felvétel sikerül: tisztán látszik rajta a néni, a falon a kanalak, a naptár, s a vízcsap is az ablaknál, a kiszélesített kő-párkány-mederrel, nincs lefolyó, nem pazarolnak itt a vízzel. De a Psiloritis nem jött bele, sőt: még az ablak keresztfája sem, csak nagy-nagy napfény helyettük. Nem tudok fényképezni, ahhoz képest igazán nem rossz, s a másik kép sem, amit az egyik sikátorról készítettem: a szamár farkastul lemaradt róla, de a zsinegen száradó ruhanemű benne van.

Szamáron megy ki a határba dolgozni egy-két ember, asszony; a szamár oldalán vizes sajtárok. Egy másikhoz két kecske odakötte, kétfelől, rézsútosan mögöttük. Fakósárga kecskék, új szín. A legcsinosabb, újonnan épült kávézó előtt kinn ül a pópa is. Idősebb. A fiatalnak, akit induláskor Iraklionban a buszvégállomáson láttam, olyan kontya volt, mint Gergely Mártának.

A buszon mosolyog a kalauz, amikor kiszámoltan adom át a tizenegy drachmát: tudom, mibe kerül a jegy. Félórával később jött, de így is marad az iraklion-i múzeumra másfél órá. Hiszen alaposan megnézni úgysem elég, tán egy hét sem. Mindenütt ez. Már Anyám is belenyugodott: hogy a múzeumokat nem szeretem. Nem jó szó: elfáradok bennük, tőlük. Attól, hogy teljesség-igényt szegeznek nekem. Nem dolgozhatom föl, nincs rá erőm, időm.

Jobban zavar, hogy nem tudok beszélni, nem tudtam ismerkedni igazán. Nem láthattam bele az életükbe, bár kíváncsian bámultam Athénban a hurcolkodó háromkerekű „metaforák” tartalmát. Hogy láthatnék? Hát belelátok-e akár a legkedvesebbjeim életébe is? És az enyémbe hányan látnak bele? Milyen jögon kívánok belelátni? Nem őszintébb így? Hogy ebédet adnak, s lefényképezem az öreg nyanyát? Turista vagyok, nem hipokrita. De talán mégis hozzátartozik, hogy legalább ezen az egy napon azt higgyem: visszajövök még ide?

\*

Mit láttam, mégis? mi az, ami megmutatkozik, a kívülállónak, tizenkét nap alatt, „a mai Hellas életéből”? Az utolsó tíz esztendőben virágzott fel, mondják, akik jól ismerik. A rend, a tisztaság. A munka. A civilizációs fejlődés, az atomkorszak? nem, a tévé-korszak velejárója — mindenütt? európaszerte legalábbis — a politikai rendszertől, a diktatúrától függetlenül; a „szabadság” hiánya, — a kék alapon fehér feliratok, táblák, diadalkapuk az utakon, „Görögország a görögöké, a keresztényeké”, meg: „éljen április 21”, — s a diáktüntetések a „hunta” nemzeti ünnepén, a szervezők katonai bíróság előtt, — de a gyerekek a legeldugottabb falvakban is szandálban, zokniban, de tiszták a vécék, s mindenütt van papír...

Szépek a görög fiúk, szálások, feketék, barátságosak, nem szemtelének. A boltokban, a bazároknak alkudni kell. A madarak a kalitkákban kint a műhelyek, üzletek ajtaja előtt, de még az utcán is, van úgy, szembejön egy férfi, csöpp kalitkában tengelicét visz. Papagáj is van, mégis a kanári a leggyakoribb. Vájon összefügg Kanarisszal, a nemzeti hőssel? elmélkedem, de nem ezt kérdezem meg, amikor egyik boltost faggatom: tán a fiának, vagy öccsének mutatja, most kapta? vette? vagy csak szórakozik vele? a kanáriját; miért tartják? Mert énekel, válaszolja. Szokás-e itt is, kérdezem, áldozócsüörtökön szabadon engedni a rab madarakat? Igen, felelik, de látszik, nem nagyon érdekli őket a kérdésem.

Knossosban fecskék voltak, meg verebek, nem volt nehéz megismernem. Az őr Mykénében nem tudta, furcsállotta, hogy épp ezt kérdezem? milyen madarak? Azt hiszem, ott is verebek, meg fecskék.

Akár itt, Dobogókón. Őket megismerem. De a többit? A kakukkot könnyű. A csalogányt, a csízt, gyurgyalagot? Pedig szeretném. A dalukról, a toilukról. Amíg nem vakulok meg, nem süketülök meg.

Addig nem akarok meghalni, ne félj. Amíg a madaraimat meg nem tanulom.

Aztán már nem bánom, akár le is zuhanhat velem a gépmadár.

Repülni szép.

## TOLDALAGI PÁL VERSEI

### **Akiknek nincs már szerepük**

A véletlen vad nyomorába  
zuhant férfiak, nők között  
ültem és tudtam, csak azt érzik,  
hogy voltaképpen üldözött

mindegyikük; a sors, a végzet  
kergeti őket, rakja le  
egy viskóban a szalmaszákra  
vagy löki ki a semmibe,

mert számukra már nincs szerep, nem  
számítanak, a baldachin

másokat illet, életükhöz  
por alakban tapad a kin,

morzsolódnak a szenvedések  
állandó és szabályszerű  
hullámverésében, és mindegy,  
hogy testükön van-e tetű,

hogy élnek, halnak; üldögéltek  
szétesett arccal, és a szó,  
ami belőlük néha feljött,  
ijesztő volt s zokogtató.

### **Panasz**

Anyám meghalt. A meleg fészek,  
a szeretet nélkül didergek.  
Ki vagyok dobva a világba,  
hol szakadékok vannak, vermek,

kegyetlenség van és kemény harc,  
ellenfelek dulakodása,  
vigyáznom kell, hogy hova lépek,  
ki vagyok dobva a világba,

hogy a vén elkényeztetettet  
megbüntessék és megfenyítsék,  
anyám eddig erejét adta  
százegy éves korában is még,

de meghalt és magamra hagyva  
rábírom magam a panaszra.

### **Majd egyszer**

Amit csinálok, mért csinálom?  
minek élek, ha oly nehéz ez?  
Ritkán kerültem én a mások  
közelébe, mások szívéhez,

csak épp kerülgettük a kását,  
a bizalomig el se jutva,  
csókoktól megtisztított szájunk  
szép hazugságait hazudta,

mikben ott volt a féligazság  
és a reménység, hogy majd egyszer  
kimondunk mindent, nem törődve  
akármiféle felelettel.

### **Kívánatos megtisztulás**

Sírd ki magad és tisztulj meg egészen.  
Ha már ezt sem tudod,  
te vagy az elveszett, ki az utolsó  
vizgán is elbukott,

és nem marad számára más,  
csak az utálkozás, a lázadás  
minden ellen, mindenki ellen,  
palackjából szabadult szellem  
irányítja a tetteit.

Sírd ki magad és légy szelíd.

# Élet és Evangélium

## „LEGYÜNK ŐSZINTÉKI”

Mélyre raktározott gyerekkori emlékem: a stabilizáció évében (egy márek diák) Zalában töltöttük a nyár második felét. Augusztus végén — még forint nélkül — kirándulgattunk az erdő- és szőlőborította dombok között; ismerték és szerettek mindenfelé. Egy portyánkon csemegeszőlőt szüretelő csoport közelében vezetett az utunk. „Lépünk előbbre — ajánlotta valamelyikünk, — ha meglátnak, behívnak.” „Akkor inkább *becsületesen lopjunk!*” — hangzott a hirtelen válasz, egyik legkömolyabb társunk válasza. — „Becsületesen lopni”: aki kelletti magát, hogy meghívják, az szabályszerűen jár el, de mégsem becsületes. A lopás erkölcsösebb; épp azzal, hogy őszintén vállalja az egyenes, bár törvénytisztegető utat.

A „gyerekszáj” egy kor — a mi korunk — erkölcsi világképének talán legjellemzőbb elvét fogalmazta meg. A ma emberének szemében a legnagyobb — hovatovább egyetlen igazi — bűn a hazugság. Ez nemcsak sorrendi újítás, hanem mindent sarkából kifordító forradalom, mert párosul azzal a meggyőződéssel, hogy a régi értelemben vett erény általában hazugság (tehát bűn), s a régi értelemben vett bűn önmagunk őszinte vállalása (tehát erény). Valaha a janzenisták a kegyelem nélkül élő emberről mondták (tévesen), hogy erényei csillogó vétkek. Korunk hitetlen „janzenizmusa” az *őszinteség* „kegyelmét” jelenti ki minden érdem és üdvösség egyetlen feltételének. „Szeress, és tégy, amit akarsz!” — hangzott az ágostoni elv. „Légy őszinte, és tedd, ami jól esik!” — hangzik a mai jelszó filozófusok és tizenévesek ajkán.

Paul Ricoeur Marx, Nietzsche és Freud nevéhez kapcsolja ennek a — századunk egész gondolkodásmódját oly alapvetően meghatározó — őszinteség-igénynek a jelentkezését. Más-más kiindulóponttól, de mindhárman a „hamis tudat” kritikáját tűzték ki célul az illúziórombolás, a mítosztalánítás, a deheroizálás lobogója alatt. Mint Ricoeur írja: „éppen nem a tudat tönkretétele, inkább annak kitégítése-elmélyítése érdekében”. Nálunk 1912. május 23-án Babits disztichonai fogalmazták meg ezt a programot: „Jöjjön az *elhazugsult élet-*

re halálos igazság... Félre vakult csökevény, s ti *koholt ideálok!* Nem játék a világ! Látni, teremteni kell!” A *lelkiismeretek* forradalma akkor már *forradalmi tömegeket* mozgósított.

Az *őszinteség* itélő angyala azóta változó alakban keresztül-kasul járt Európán és a világon. Meg kell vallanunk: nemegyszer pusztító vihar gyanánt. Sartre és Simone de Beauvoir után kezdjük megérteni Kosztolányit, aki a „becsületes városból” sietve hazatoloncoltatta magát. „Sok minden rokonszenvesebb volt ottan — vonja le a képzeltbeli kirándulás tanulságait. — De be kell vallanom, hogy itten mégiscsak jobb. Mert ha az ottani és az itteni emberek körülbelül egyformák, az itteniek javára sok mindent föl lehet hozni. Többek közt azt, hogy ezek itten néha legalább színesen, kellemesen hazudnak egymásnak.” Mi ez a paradoxon? Felelőtlen írói ötlet? Gyáva menekülés az erkölcs és az igazság szigorú tájairól a leleplezett, de nélkülözhetetlen illúziók kellemes kísértései közé? Inkább tán annak fölismerése, hogy az őszinteség-becsületesség abszolutizálása önmagát cáfoló vállalkozás, mert a megvetett „hazugság” néha egy teljesebb és igazabb igazság megfogalmazója.

Az őszinteség tisztító-pusztító viharára, krízisére valóban szüksége volt a világnak, szüksége van a mi lelkiismeretünknek is. Am aki minden más erkölcsi értéket kétségbe vonva *csak* őszinte akar lenni, az újabb, mindenél veszedelmesebb illúzió rabja lett. Mert kényes portéka az ember; s az igazságnak nem a kimondása, hanem a megtalálása nehéz. Bátorság kell ehhez is, de hajlékony, alázatos, türelmes és tapintatos. Olyan bátorság, amely mer keresni, próbálkozni, visszavonulni, és más véleményére is figyelni. Olyan bátorság, amely a részigazság elvakultságával hőiesen szembeszegzi az egészhez való hűség parancsát.

Ha alkalmatlan időben vendégem érkezik, s egy-kettőre kiteszem a szűrét, *őszinte* voltam? Bátran-becsületesen kifejezésre juttattam a részigazságot, pillanatnyi bosszúságomat. De gyáván és vakon elejtettem azt a sokkal fontosabb igazságot, hogy én ezt az alkalmatlan időben érkező embert tisztelen, nem szeretnék neki fájdalmat okozni. Szabad egy élet egész igazságát megtagadni a pillanat parancsára — az őszinteség és a becsület nevében?

Böll írja valahol, hogy szeretne találkozni egy pappal, aki *dadog*. Mert az őszinteség dadogás, és nem betanult mondatok folyékony előadása. Azóta egy lépéssel tovább jutottunk: modornak bizonyult a dadogás is. Az igazságot *keresni* kell, és az őszinteségre *törekedni* lehet. De őszintén csak úgy, ha nem *csak* őszinteségre törekszünk, hanem olyan harmónia kialakítására, amely tiszta tükörré tesz az igazság fénye előtt. És szeretetre, mert az igazság nem a magányos farkas kincse, hanem az igaz én-te kapcsolatban élő emberé. Őszinték *egymáshoz* lehetünk, magunkat *egymás szeme tükreben* lát-

juk meg, az igazságot akkor, ha *egymás között* beszélgetünk róla. Optimális esetben nem dadogva, hanem az emberi nyelv árnyalatokban gazdag szabályai szerint, mert a nyelv nem hazugságra és szemfényvesztésre, hanem épp a nehezen megközelíthető igazság kimondására való.

S ha szeretet, én-te kapcsolat nélkül nincs igazság és őszinteség, akkor az igazság és az őszinteség legnapfényesebb fensíkjaira — nyilván a jó *imádság* kapaszkodója vezet.

TÓTFALUSY ISTVÁN

## *A Szerkesztő levele*

*Ismét vihar támadt a Vigilia ellen. Nem először, és bizonyos, hogy nem is utoljára. De ha egy lap vállalja, hogy következetesen szolgálatába szegődik az újnak, ami egyházi vonatkozásban zsinatit jelent: eleve kiteszi magát annak, hogy időnkint viharok támadnak, máskor meg viharokat szerveznek ellene.*

*Tipusukra nézve ezek a viharok erősen hasonlítanak egymásra. Botránkozás és felháborodás, papi gyűléseken való hangos megbélyegzés, egyházi, sőt világi főhatóságoknál való följelentgetés, suttogó vagy nyílt tekintélyi propaganda a lap ellen, kísérletek bizonyos hatalmi retorzióra (csoportos rendeléseknél egy-egy lelkész vagy plébános 25-50 példányos csoportos megrendeléseket az előfizetők megkérdezése nélkül egyetlen hatalmi tollvonással megsemmisít, mire a kárvallott olvasók sorra bejönnek a lapért a kiadóhivatalba, és csoportos előfizetőkből egyéni előfizetővé válnak): — ezek a főbb jellemző vonások. Érvelés: soha. Bizonyítás: soha. A vádlott vagy vádlottak megkérdezése: soha.*

*Ezek persze nem szép dolgok, nem férfias eljárások, s főként a keresztény szeretetre nem nagyon jellemzőek. Jobb lett volna talán hallgatni róluk. De három éve, mióta szívesen vállalt föladatommá lett a Vigilia szerkesztése, munkaközösségünk annyiszor tapasztalta őket, hogy most már, úgy gondolom, nyilvánossá kell tennem, elsősorban azért, hogy előfizetőink és olvasóink hála Istennek egyre növekvő tábora munkánknak ezt a nem kellemes oldalát is lássa. Annál is inkább, mert ezúttal a vád valóban súlyos, és ha helytállónak bizonyul, valóban elmarasztaló.*

*Dorombly Károlynak, szerkesztői munkaközösségünk egyik tagjának a szeptemberi számban „Hatalom, klerikalizmus és ideológia az egyházban” címmel*



megjelent tanulmányáról van szó, annak is legfőképpen az 557. lapon olvasható következő mondatáról: „Az, hogy Jézus maga nem akart külön papi rendet alapítani, már azért is nagyon valószínű, mert az akkoriban vallási szempontból már nagyon formálissá vált zsidó teokrácia ebből a szempontból nagyon rossz példát mutatott.” Ha ez a mondat valóban a papság szentségének krisztusi eredetét tagadja, mint a vádlók állítják, akkor a Vigilia ebben az ügyben menthetetlen.

Ebben a mondatban azonban, ha valaki figyelmesen olvassa, és azt olvasa, ami valóban írva van, s nem azt, amin botránkozni szeretne, ilyesminek még az árnyéka sem található. Egyébként a világon semmi új sincs benne. Mint ahogy Doromby Károly egész tanulmányában sincs (amivel persze egy jöttányival sem akarom kiváló értékénél alább becsülni ezt a remek írást); aki csak valamennyire tájékozott a Zsinat utáni egyházi irodalomban (ha egyebet nem, legalább a Mérleget és a Szolgálatot elolvassa), az már az első mondatokból kihallja azt a zsinati (vagy Zsinat utáni önvizsgálati) hangot, amely ma a katolikus világ legnagyobb múltú és legtekintélyesebb folyóiratait jellemzi, a *Stimmen der Zeit*-től vagy a Hochland-tól a francia jezsuiták sok-sok éves *Études*-jéig. Ezek nem „holland hőzöngések” (ahogy egy paptól becsmérőleg hallottam), és millió mérföldre vannak mindenféle kontesztálástól. A Vigilia semmi egyebet sem tesz, mint ezt a szellemiséget közvetíti a magyar kereszténységnek nagy óvatossággal és mérséklettel, úgyhogy az említett lapok színeképében inkább képviseljük a konzervatív, mint a haladó árnyalatot.

De térjünk szorosabban a tárgyra. Arra, hogy Jézus „külön papi rendet” akart volna alapítani, sehol semmi nyom sincs. Az ellenkezőjéről viszont, hogy tudniillik nem akart külön papi rendet alapítani, nyilván tanúskodnak az evangéliumok, az apostoli levelek, az ősegyház története. Külön papi rendjei (de hiszen ez világosan benne van Doromby Károly tanulmányában) a pogány vallásoknak voltak: Jézus bizonyára nem ezeknek a szervezetét akarta lemásolni, hanem ellenkezőleg, valami egészen más, nem kasztszerű papságot akart. Amikor a vihar kitörésének hírét vettem, ismét elővettem Doromby írását, valamint a kezem ügyében lévő, a témát érintő vagy tárgyaló, egyházi jóváhagyással megjelent munkákat, ellenőrizendő, ha már csak post festa is, vajon a felelős szerkesztő nem volt-e ezúttal felelőtlen. Meg kell mondanom: semmi lelkiismeretfurdalást sem érzek, amiért Doromby Károly cikkét leadtam. Szeretettel kérném tehát kárhoztatóinkat, nézzenek utána ők is a dolognak: mit is mondott Jézus, hogyan is állt a dolog az első tanúk, az apostolok korában: nem rendi egységről van szó, hanem a közvetlen tanúknál letéteményezett „hagyomány” tiszta megőrzéséről és továbbadásáról, a „minden nemzeteknek”, vagyis mindenkinek szóló tanítás és tanúság minden nemzetekhez való közvetítésében.

Ezek közhelyek a modernebb biblikus és ősegyháztörténeti irodalomban; nem is folytatom tehát ezt az érvelést Doromby Károly igaza mellett, márcsak azért sem, mert nálunk még mindig járja a fölfogás, hogy aki nem végzett teológiát (nincsen papírja róla), annak ezekben a dolgokban hallgass a neve. Nem éppen a Zsinat szellemében: de mégis. Kárhoztatóink bizonyára nagyon megbántódának, ha azt mondanám, hogy a Zsinat ellenére. Így hát ezt inkább nem mondom.

Elgondolkodom viszont azon, hogyan, miből, miért keletkezhetett ez a félreértés, egy tökéletesen világos és egyértelmű szövegnek ez a félremagyarázása, vagy mint Pázmány mondaná, elcsűrés-csavarása. Az egyik ok, gondolom, maga a téma. A mi magyar egyházunkban, ahol nem egy szív csücskében él még az elveszett közéleti hatalom vágya; ahol oly szembeszökő még ma is (külföldiek reflexióiban mérhető le a legjobban) az egyház elklerikalizálódása, le egészen az egyházközszégi életig, ahol a világi hívek oly lassan, olyan nehezen tudnak hangot kapni még az elsődlegesen nem a papra tartozó dolgokban is (pl. pénzkezelés); s ahol végül napról napra tapasztalhatjuk még napjainkban is a keresztény taní-

tás elideologizálódását, vagy elideologizálódottságának féltékeny tovább őrzését: — a mi egyházunkban egy tanulmány a hatalmi, a klerikális és ideologizált egyház ellen eleve kihívja a gyanút, az ellentmondást, a botránkozásra való készséget.

Erre az ellenkezésre, berzenkedésre számítottunk is. De hogy az ellenkezők épp ezen a közismert tényeket rögzítő mondaton akadjanak fönn s éppen ebből kavarjanak vihart és kovácsoljanak fegyvert: — ez meglepett. Végül nem gondoltam mást, mint azt, hogy itt egy véletlen vagy szándékos félreértésről van szó, egy nyilvánvaló fogalom-csúsztatásról, amellyel — ügyet sem vetve a megvilágító kontextusra — a „papi rend” fogalmát összecserélték az „egyházi rend” szentségének fogalmával. Így aztán mindjárt könnyebb ráolvasni fejünkre az eretnokséget.

Amiről persze szó sem lehet: más a „papi rend”, mint szociológiai alakulat, és más az „egyházi rend”, mint Krisztus alapította szentség. Doromby Károly tud annyira magyarul, hogy a kettőt megkülönböztesse; egyes olvasói, sajnos, nem tudtak, vagy nem akartak tudni.

Egyre azonban mindenképpen jó volt ez a vihar: kiderül belőle a rend szó súlyos félreérthetősége. Mit jelent a mai köznyelvben a rend szó? Jelenti első-sorban azt, amit a rendetlen fiókban csinálunk, meg ami egy jól vezetett vállalatnál van: itt minden rendben van, s ha netán nincs, rendet kell csinálni. De jelenti a társadalmi rendet is, egyrészt mint osztályt (harmadik rend, azaz polgárság, negyedik rend, azaz munkásság, nemesi rend, stb.), másrészt mint társadalmi-politikai rendszert: szocialista rend, kapitalista társadalmi rend, stb. Ha azt mondom vagy írom: egyházi rend, papi rend — a mai olvasók túlnyomó többsége természetesen az egyháziakat, a papságot külön, elkülönülő társadalmi alakulatnak, külön kasztnak értelmezi. A kifejezés tehát: „egyházi rend”, akár milyen érthető is még azok számára, akik kiskorukban csak úgy fújták, hogy „hatodik az egyházi rend”, meg azok számára, akik mintegy belterjesen használják (papoknak, teológusoknak), végül akármilyen hű, sőt szolgai fordítása is a megfelelő latin terminusnak — gyakorlatilag használhatatlanná vált, mert félreérthető, mert a mai ember számára mást jelent már, mint ami. Ezt a nyelvi változást könnyen észlelhetik (észlelhetnék) a papok is, ha többet forognak (forognának) Isten népe közt és némivel több figyelmet szentelnének a világnak és folyamatainak. Ezt a nyelvi folyamatot, változást tudomásul kell venni, akár tesszik, akár nem. Kivált, ha híven a Jézus elgondolta nem-rendi papsághoz, szót akarunk érteni „minden nemzetekkel”, vagyis mindenkivel, hívőkkel is, de hitelenekkel is. Ezért azt javasolnám tisztelettel: dobjunk el ezt az elavult kifejezést, és találjunk ki helyette valami jobbat. Ment ez minden nehézség nélkül az „ötödik az utolsó kenet” esetében is: ha egyszer a többség reszketett tőle, mint a halálos ítélete végső megpecsételésétől, s az erősítő (tehát inkább gyógyulásra segítő) „kenetet” már-már olybá vette, mint a halálba vezető csúszda megolajozását, az egyház a rossz szóhasználatot nagyon bölcsen megváltoztatta, elejtette a régit és bevezette az újat; lett az utolsó kenetből (extrema unctio) a szentség igazi tartalmát magyarul adekvát módon kifejező betegek szentsége. A példa megvan; mi akadály, hogy ezután a megtévesztő és félrevezető, rossz csengésűvé lett „egyházi rend” helyett a papság szentségéről, vagy még dúsabb értelmű kifejezéssel a papi szolgálat szentségéről beszéljünk?

Ezzel búcsúzom is, kérve azokat, akik eddig is szerették lapunkat és munkánkat, szeressenek minkei továbbra is, hiszen szükségünk van a szeretetükre, s kérve azokat is, akik oly könnyen készek kikiáltani ránk az anatómát, terjeszkék ki ránk is, mielőtt megítélnének, azt a krisztusi szeretetet, amelyről olyan sokat szoktunk beszélni, de tetteinkben sajnos mindannyian oly sokszor megfeledezünk.

A SZERKESZTŐ

# NAPLÓ

## **Ernesto Cardenal AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG**

Mi többé már nem halunk meg. A mi halálunk a keresztség, amely által részesülünk Krisztus halálában, Krisztusban meghalunk. Krisztus meghalt értünk és helyettünk, ezért nem kell meghalunk soha többé. A testi halál nem más, mint az örök élet kezdete, a feltámadás előfeltétele. Akit megkereszteltek, az már túlélte a halált. A másik „halál” már nem halál, hanem találkozás Krisztussal.

Krisztus „az elsőszülött a holtak közül” — mondja Pál. Ez azt jelenti, hogy Krisztus volt az első, aki halottaiból feltámadott, aki a halál testéből elsőként született az új életbe. A többiek pedig követik Őt, mint testvérek, akik az elsőszülött után jönnek világra anyjuk méhéből.

A szerzetesnek, a hitét élő embernek többé nem létezik a halál, hiszen már régen legyőzte azt. És aki Isten közösségében él, jól tudja, hogy a halál immár nem ijesztő.

Telve a világ aggodalommal, hogy olyan hirtelen elröppen az élet. De hiszen mi éppen annak örülünk, hogy elröppen, hogy olyan gyorsan tovatűnnek a napok. Tovasuhan az élet, mint a gyorsvonat, és mi örülünk, mint aki örül, hogy már a vonaton van, és az robog, robog vele a cél felé, a boldog viszontlátás felé. Száguld a vonat — az idő — száguld velünk Valakihez.

Hazudik, aki azt mondja, hogy az élet rövid. Az élet nem rövid, az élet örök. Nem a halál van előttünk, hanem az örökkévalóság. Nem azért születünk, hogy meghaljunk, hanem hogy éljünk, és örökké éljünk. Ne sirassuk a tovatűnő időt, az élet nem szűnik meg, csak az idő szűnik meg (és az idő: a jövő szüntelen áramlása a múltba, folyam, amely a még-nincsből a már-nincsbe tart), és aztán jön az örökkévalóság, a mindig-jelenvaló-jelen, ahol nincs jövő, és nincs múlt, és nincs vég: csak élet az örök jelenben. Nem kell hát félnünk a haláltól. Nem halunk meg, csak átlépünk egy teljesebb — igaz-élettel teljesebb — jövőbe.

Mint a hernyó, amely szunnyad a bábban, és aztán mint pillangó, fölébred.

„Új eget láttam és új földet” — mondja János a Jelenések Könyvében. A világmindenség nem szűnik meg, nincs vég, csak megújulás. Amikor azt olvasuk, hogy „a csillagok lehullanak az égről”, az csak annyit jelent, hogy kialakul egy új világmindenség, egy szerkezetében új kozmosz. És ezen az új világon is lesz élet: új élet. Mi ehhez a világmindenséghez tartozunk, a most fejlődő új világmindenséghez, amelynek első gabonaszeme: a feltámadott Krisztus. („Ő az elsőszülött a holtak közül” és „a holtak zsengéje”). Ez a gabonaszem csíráit hajt és sokszoros termést hoz mindaddig, amíg az új világ el nem foglalja a régi helyét. („Hasonlít a mennyek országa a mustármaghoz...”) Az anyag — a maghasadás és a sejtosztódás által — átrendeződik, mint új és romlatlan matéria, és ennek az új világnak középpontja *Krisztus* lesz, körülötte forog majd az egész teremtett világ, ahogy a Föld és a bolygók a Nap körül. „A városnak nem kell sem napsugár, sem holdvilág: Isten dicsősége világítja meg, fénye pedig a Bárány” (Jelenések Könyve, 21, 23). Ha egyesülünk Krisztussal, egygyé leszünk a világmindenség feltámadásában és megújulásában, és a tavasz kristálytisza forrásából iszunk.

A cikádok lárvá alakban 17 éven át rejtőznek a földbe temetkezve, aztán jön egy tavasz, és ők hirtelen feltámadnak és harsány énekbe kezdenek: ilyen Krisztus feltámadása, és ilyen a mi feltámadásunk. Minden új tavasz: a feltámadás szimbóluma.

## KÖNYVEK KÖZÖTT

Négy esztendővel ezelőtt Faragó Vilmos megkongatta a vészharangot: baj van a mai magyar novellával. Azóta jó néhány kötet megjelent, de talán ma sem oszlottak el még egészen a baljós fellegek, s még az olyan reprezentatív válogatások is mint Thurzó Gáboré,\* vagy az olyan nagy önkontrollal összeállított kötet is, mint Birkás Endréé,\*\* felvet néhány olyan kérdést, amelyre teljesen megnyugtató választ aligha adhat a kritikus. Mert sem Thurzó Gábor, sem Birkás Endre nem ad újat, sőt Thurzónál a régebbi novellákat erősebbeknek érezzük az újaknál, Birkás Endre pedig akkor van igazán elemében, amikor a katonaság léleknyomorító, kilátástalan világát idézi, ugyanúgy, mint az *Elfelejtett emberek* című regényében tette. Természetesen ostoba türelmetlenség volna azt kívánni az igazi írótól, hogy minden írásában új utakat törjön, mindegyikben váratlan meglepetésekkel szolgáljon. Az azonban e két válogatás tükrében is érzékelhető, hogy Thurzó is, Birkás is szűkebb körben mozog, mint korábban, régebbi írásaikban tágabb a perspektíva, priméribb, izgalmasabb az élmény.

Thurzó Gábor három ciklusba osztotta elbeszéléseit. Az első címe: „Szűk körben”, s ezek a novellák valóban meglehetősen kis területen játszódnak. Akad közöttük érdekes, izgalmas írás, például a gyermekkor élményeit nagyszerű beleérző képességgel visszaidéző *Gőzfürdő*, vagy a kegyetlenségében is hiteles *Kifosztjuk Lujza nénit*, java részük azonban inkább tárcsa, könnyed eleganciával, laza kézzel feldobott vázlat. Annál érdekesebbek második korszakának elbeszélései. Ekkor — 1945 után — döbrent rá, milyen felelősség, milyen nehéz hivatás írónak lenni. Eről vall a felszabadulás után először írt *A csontokban*, amelyben Babits Jónásának ihletésére sem nehéz ráismerni; Babits prófétája azonban fenyegető átkokat is tudott szórni a léha városra, míg Thurzó hőse „elszégylette magát egy kicsit, vállat vont, s behúzott nyakkal megindult lassan lefelé a hegyen. Megindult az élet, a tüskés-csalános ajándék felé. És bármennyire is örült, hogy próféta lehetett, kicsit neheztelt Istenre, mert rábízta — mit te-

gyen”. Az író egész egyénisége, ars poeticája benne rejlik ebben a néhány sorban. Mert hisz ő maga az, aki lefelé botorkál a hegyről, s vállat vonva tudomásul veszi, hogy neki magának kell eldöntenie, mit is tegyen az élet és tehetség adományával.

A nagy elbeszélésekben mindenesetre jól sáfárkodott mindkettővel. A *Térj vissza győztesen* nagyszerű leleplezése, a *Rokonok az Angyal földön* emlékező lírája, *Az oroszán torka* félelmetes hitelű felismerése s az *Amen, Amen* remek környezet- és jellemrajza az író életművének jellegzetes csúcspontjai. Különösen izgalmas számunkra *Az oroszán torka* morális kérdése: meddig vagyunk felelősek tetteinkért, milyen határig hagyatkozhatunk az isteni kegyelemre a cselekvés kötelezettsége nélkül. Nemrégén a televízió is sugározta a novella darab-változatát, s akkor szélesebb körben gyűrűztek tovább ezek a kérdések, amelyeknek az is különös feszültséget adott, hogy Thurzó „megélt”, valóságos témát dolgozott fel elbeszélésében, s ha konklúzióját — mely szerint a gyóntató legalább annyira felelős a történelemért, mint az országot a háborúba hajszoló miniszterelnök — meg is lehet kérdőjelezni (hiszen a gyónó eleve cinikusan és bűnös lelkiülettel fogadta a feloldozás szavait, s azoktól csak tettei igazolását várta), vitathatatlan, hogy ebben a novellában — keletkezése idején — Thurzó égető társadalmi problémákat vetett fel, s őszintén, határozottan igyekezett szakítani a múlt egyes káros erkölcsi örökségeivel. (Nem éreztem ezt a szándékot ennyire meggyőzőnek a *Bárány az akolban* című elbeszélésben, amelyben az író a régi katolikus diákegyesületek szellemiségét pellengérezi ki. Kétségtelen, jogos kritika érheti működésüket, de e kritika gyakorlására a szatíra műfaja nem lehet elegendő és alkalmas fegyver, hiszen torzítása erősebb a kelleténél. S ugyanilyen kétségek vetődhetnek fel a *Bognár tanár úr balladájával* kapcsolatban is, bár ennek valóság-magvát sem lehet kétségbe vonni. Thurzónak egyik legnagyobb erőssége, hogy indulattal ír, néhol érezni, ahogy az élmény, a harag vagy keserűség szinte elfulladásztja lélegzetvételt, ám ugyanez a közvetlen élményszerűség az oka, hogy nem mindig és nem mindenütt árnyal eléggé.)

\*Thurzó Gábor: *A rászedettek* (Magvető, 1972)

\*\*Birkás Endre: *Álmatlan nappalok* (Magvető, 1972)

Közhely azt emlegetni, hogy Thurzó a Belváros írója. Sokszor az eldugott Váci utcai házból is egyetemes perspektíva nyílik. Talán az *Amen, Amen* a legjobb bizonyossága ennek. Alig-alig hallatszanak el az Erzsébet-híd roncsain túlra a felzaklatott főváros lövöldözései, s a kis macskabundás öregúr is amolyan divatja múlt figura. Még is szemünk láttára bomlik ki egy élet-és magatartásforma- korszerűtlensége, tarthatatlansága. Finom leírások, igazi írói telitalálatok teszik e novellát a felszabadulás utáni elbeszélés-irodalom egyik legrangosabb, maradandó darabjává. S az lenne a *Négyen a harminc-hatból* is, amelyben az író mai életünk visszasságait igyekszik pellengérré tüzni, ugyancsak rendkívül ötletesen, szellemesen, néhol azonban engedve is a szellem csábításainak, s ilyenkor az ironia erősebb lesz a kelleténél.

Ma, amikor szemünk láttára alakul át az epika, s a hagyományos műfajokba, a regénybe is, az elbeszélésbe is beszüremkedik a dokumentumszerűség vagy az esszé, különösen megbecsülendő, hogy Thurzó, noha állandóan hangsúlyozza a személyes jelenlét tény-szerűségét — majdnem mindegyik művét egyes szám első személyben írja —, szándékosan olvasmányos, fordulatossá akar lenni. Érdeme is ez, de néhány újabb művének tárcaszerűsége figyelmeztet a buktatókra is. „Azt sem hiszik el — mondja az egyik elbeszélésben az író alteregója, a festő —, ha őszinte vagyok. De azt sem, ha hazudom. Hát mit csináljak?” Majdnem ugyanezt a kérdést feltette *A csontok* főszereplője is, s aztán vállat vont, s elindult teljesíteni küldetését. Úgy hisszük, ezt kell tennie az írónak is, aki eddig is mindig túlelmelkedett a válságokon és buktatókon, hogy azután maradandó értékeit alkossa meg mai prózairodalmunknak.

\*

Birkás Endre szomorúan és alighanem jogos keserűséggel viseli az „el-felejtett író” nem épp hízelgő címkéjét. Keveset ír, görcsösen, az íráskészség magától értetődő könnyedsége nélkül. Mégis magával ragadó erejűek elbeszélései. Talán azért, mert mindegyikben magunkra, saját kis emberségünkre, esendő problémáinkra ismerünk. Vagy talán azért, mert az embert sokszor megkísérti az a reménytelenség, kiútatlanság, amely hőseit jellemzi. S ilyenkor talán egy pillanatra még meg-

oldásnak is tűnik a *Csipőficam* író-főhőse, aki a cseresznyepalinka és a sörök kellemes boduliatában oly könnyedén, feltűnés nélkül lendül át a korláton, hogy mindent maga mögött hagyjon, s befejezze reménytelenné vált életét. Persze ez nála is csak ritka kivétel. A többiek élnek tovább, egyik napról a másikra vonszolják mázsásnak érzett kis terheiket, s ha egy-egy pillanatra fel is sejlík tudatuk mélyén, hogy más-ként is lehetne, sosem jön el az az élmény, amelyik kiragadhatná őket a hétköznapok szürkeségéből. Mert Birkásnál soha nincsenek ünnepek. Nincs lazulás. A várva várt nagy bemutatókhoz uzsonnán a gyerekek hanyini kezdenek. Ágnes, aki olyan, mint egy sellő, mint a tündér lebeg a Balaton partján, ám „egy másodperc alatt elnyúlt a földön, hasán elterülve, mint egy béka”. És amikor felállt, mecsúfolva, rémülten, „kiszakadt belőle a zokogás, és vad futásnak eredt”. Nem groteszk elemek ezek, hanem az élet kisszerűségének szüggérői. Mint ahogy végtelenségen reménytelenek azok az elbeszélései is, melyeket a „Katonák” ciklusban gyűjtött össze. Ez a témakör újra és újra feltűnik mai irodalmunkban. Nemeskürty István a *Requiem egy hadseregért*ben inkább dokumentumszerűen idézi fel a második világháború nagy összeomlását, Kónya Lajos önéletrajzi háttérbe oldva. Birkásnál is megvannak az önéletrajzi elemek, de ő maga mégis tapintatosan a háttérben marad, s átadja a nem éppen hálás főszerepet a remekül megformált katonafiguráknak, akik szinte az első pillanattól tisztában vannak helyzetük és sorsuk kilátástalanságával, de tenni nem képesek ellene semmit. Talán Takács, a *Beszélt már Kurtz Richárddal?* című kisregény főszereplője az egyetlen, aki már-már lövésre emeli pisztolyát, hogy végezzen a nyilas tizedessel, „mégis elhibázta a lövést. Hiába, sok éve, tényleges korában lőtt utoljára revolverével. A lőtéren. Meg persze a sok szeszről már nem is látott tisztán. A lövés alig tett kárt a tizedesben, csak a vállát súrolta. Annak, hogy még egy golyót beléeressen, Takács nem látta már értelmét”. Birkás hősei — ha lehet egyáltalán hőseknek nevezni őket — általában képtelenek valamit is tenni, vagy egyszerűen megrekednek a felismerésnél, s az élet értelmetlenségének elfogadásánál. Fejet hajtának a végzet előtt, nem lázadónak, csendesen várják a bárd zuhanását. Van, amelyikükre le is sújt. De van olyan is, aki élhet tovább. Értel-

metlenül, magányosan, a lét peremére vetetten.

Következetes, öntörvényű, nagyon zárt írói világ ez, amelyben többnyire a szürke színek uralkodnak. Majdnem mindegyik szereplőjének arca sovány, sápadt, hegyes. S majdnem mindegyikük lelkében keserű gondolatok kavarnognak. Nem ezt várták az élettől. Kiszemmizettek, csalatkozottak. Paradox dolog ezek után azt mondani, pedig igaz: valahol mégis nagyon igaz, átélt és őszinte amit mond és ahogy elmondja.

## SZÍNHÁZI KRÓNIKA

Szomorj színháza iránti érdeklődésünk várt örömet hozta — a II. József, a Hermelin, a Bella s az Incidens az Ingeborg-hangversenyen felújításai után — a II. Lajos király mostani, Madách színházbeli bemutatója. Hogy mennyire megérdemelte ez a darab a színház értő érdeklődését, azt bizonyította a sikeres előadás, a Mohács-kori történelem szorításában kibomló magánéleti és nemzeti dráma — ez a pazar ékszer Szomorj teljes regiszterrel zengő zenei nyelvének foglalatában.

A II. Lajos király — Szomorj legjobb királydrámája — elsősorban a magánélet tragédiája. De két vergődő ember — Lajos és Mária — drámáját Szomorj a XVI. század eleji nemzeti sors poklává tudta mélyíteni, nemzeti bűnnek és szenvedésnek olyan örvénylő látomásává, amelynek megváltója, nagy katharzisa a mohácsi halál. A Habsburg-drámák nagyoperai szerkesztése, „zengő tumultusai” után Szomorj most bensőségesebben komponál, mélyebb, fájdalmasabb lírát szólaltat meg egy a muzsika minden árnyalatát gazdagon kibontó — kamarazenekar játékával. „A darab minden szótagjában és gesztusában ott a tragikus élmény formája: a várakozás — írta Szerb Antal a II. Lajos király 1922-es, Magyar színházbeli ősbemutatója után. Minden felvonás egy-egy várakozást jelent, majd futarra, majd határozatra, majd megsegregre.” Összekötte két ember drámáját, sorsát a történelemmel, a felajzott várakozás soha meg nem valósuló csodára irányul; futarra, amely nem a reményt hozza, hanem a pusztulás közelségét, határozatra, amely már megszületésekor sem az erő pecsétje, csak a kétségbeesés, és seregre, Szapolyai

S ne feledjük: kevesen vannak irodalmunkban, akik ilyen önkínzó őszinteséggel tárták fel a második világháború embertelen iszonyát. Szavainak épp az ad hitelt, igazságot, hogy mindezt úgy ábrázolja, hogy szereplői élő emberek, s lelkükben nemcsak a rossz él, hanem apró, szinte kivehetetlen gesztusok erejéig a jó is megmutatkozik. S az ellentétek harcából talán egyszer az utóbbi is diadalmaskodhatik.

SÍKI GÉZA

negyvenezer katonájára, amelyet a számító megfontolás nem indít el soha. És ez a meg nem valósuló csoda mint valami nagy, fekete, baljós madár beárnyékolja Szomorj színpadát: kiterjesztett szárnyai alatt, mindegyik felvonás örök éjszakája alatt lobog, vergődik, elfúló futamokba hal a dráma; az első felvonás könnyörgő imává forrósodó énekébe, a második kétségbeesett elszánásába, a harmadik búcsúzó fájdalmába, a negyedik halál utáni dermedtségébe.

A II. Lajos király nem a történelmi erők összeütkezésének drámája. A darab csehovi dramaturgiája a Mohács előtti történelmi vákuumban összeroppanó hősök tragédiáját hordozza úgy, hogy a két vergődő ember szívének dobbanására minduntalan a történelem vészharang-kongása felel. Lajos és Mária fenyegedett, halál árnyékában kibomló szerelmét helyezte Szomorj lírai látomásának fókuszába, de az érzelmek drámájában a nemzeti katasztrófa komponenseit is megmutatta. Lajos emberi tragédiája mögött a királyét, aki nem lehetett „a félhold gyilkos szarva alatt” vérző nemzete megmentője, csak tehetlenségi nyomatéka folytán — annyi társával együtt — a nemes halál önkéntes elfogadója. Vergődő, tétova akaratú körül már készen a háló, mikor Szomorj az első felvonás elvágódás, kapkodás, várakozás feszítette képsorait felvillantja; az író nem előttiünk szövi a tehetlenségnek ezt a gyilkos hálóját, de elejtett mondatokból, vádakból, félszavakból mégis megvilágosodik később a körülményeknek az a királyt bénító láncolata, amely főura és rendek önző, népellenes tetteiből fonódott össze. Mégis, ezek a drámában másodlagos szerepet játszó, de minduntalan jelenlévő társadalmi okok alakítják ki azt a komor történelmi levegőt, amelyben mint különleges hangerősítő közeg-

ben — a nyelvi megjelenítés csodájaként — felerősödik és mély drámát sodor lírai párbeszéd, emlékezés és látomás.

Mint a saját palotájában is üldözött árnykirály, úgy jelenik meg előttünk Lajos a tragédiát érlelő budai éjszakán, aludni nem tud a királynő mellett, mert Mária „hangos álmán átsüvit a Sátán.” Elvágódna Visegrádra, a nyugalom és játék nyári palotájába, a régi béke vadászatainak sólymaként képzeletében Istenig szárnyalna, de „az idő gurítja szennyét” már, a végvidék romlást mutató képe minduntalan szárnyát tépdesi az elvágódásnak. Budán mindenhol mulatnak ezen az éjszakán, sokáig úgy tűnik, csak Lajos hordozza magában a pusztulás fájdalmát és Mária, akire „tornyok dőlnék” álmában, kereszték égnék a húsába. Elvágódás és félelemmel teli várakozás uralkodik mindenben az első felvonásban, cselekvés ami van, csak reményesztett, ziháló kapkodás, mégis, a félelem bugyraiban kivirágzik olykor két ember emlékező és egymást kereső játéknak lírája, röviden lobogó mécsesként az éjszaka végtelen alagútjában. „Az életed egy hosszú csók legyen” — emlékezik Lajos egyik nevelőjének. Burgundi Györgynek tanítására, felvillantva egy hedonisztikus életöröm-élvezés minden szépségét és — az egymás után érkező hírek döbbenetein át — minden bűnét. „Oh aranyzívű Mária, oh Mária! oh Mária! Oh adjad rám fehér ruhám, fehér ruhám, Oh áldjad meg a koronám, a koronám, Az ujjamon kis karikám, kis karikám, Oh aranyzívű Mária, oh Mária! oh Mária! — csendül fel a király és a királynő ajkán az egész darabot átszínező ének, először csak a halált kijátszó varázslatként, aztán, a véres kard körülhordozásakor, a könyörgés felfohászkozó imájaként.

Az első felvonás szaggatottan szerkesztett, érzelmi villódzásokból összeálló képsorai után Szomorly négy egymásba áthullámzó, egymást gondolatilag — érzelmileg erősítő kép dramaturgiai egységére építi a második felvonást. A romlás, pusztulás lírai főjédealma filozófiailag mélyül el a nyitó kép meditációiban: „Úgy tűnik, meghal az Idő maga” — mondja Velius, a költő, a budai éjszaka várakozás-hangulatában. A lírai és gondolati megközelítés után a már-már komikumba hajló tanácskozás-jelenet — a darab egyetlen nagy történelmi tablója — új

színekkel árnyalja-értelmezi a dráma tragikus életérzését: főurak és rendek mint csaholó ebek állnak szemben egymással az éjszakában közeledő török farkascorda árnyékában. Csak Tomory érkezése hangolja át a kétségbeesett elszánás képére a groteszk tablót, az elszánás értelmét azonban már most a reménytelenséggel keríti a vezér Tomory halálvágya, a következő felvonásban kiteljesedő mártírumság-akarása és a háttérből félelmetesen irányító, királyságra törő Szapolyai, aki Szomorly nagy erejű nyelvi jellemzése szerint „tudja, mit sodor ez éj... leszállott rögtön, mint esett baromra” a vergődő királynőre, Lajos Dráva-menti halálának reményében a szerelmen keresztül kívánva elérni a trónt. A harmadik kép bizonytalansága, Szapolyai számító, üresen csengő ígéretése után már a közeleli halál árnyékában teljesedik ki Lajos és Mária szerelmének lírája, a Mária göggyén áttörő vallomás forrósága.

„Az éjjel nagy zsoltára szól”, a búcsúzó élet minden fájdalma, szépsége még utoljára együtt zenél abban a buja lélegzésű kertben, ahol Lajos számot vet életével, szerelmével a csata előtti órákban, a harmadik felvonás Szapolyai seregének megérkezésében reménykedő csodavárásában. „Kik vagytok, hé! A Szapolyai seregei?” — szakad ki Lajosból a bizakodás, majd csüggedés más-más hangján, újra meg újra a kérdés, mely uralkodik az egész felvonáson, de maga is tudja, már minden elvégeztetett, nem marad meg számára más, mint a búcsúzás.

A dráma három felvonása szerves egység, egymásba játszó három lírai futam, a negyedik, a halál utáni dermedtség képe, Szapolyai most már nyílt ostroma koronázása előtt Mária kezéért, — a Szomorly életmű értő kritikus, Réz Pál találó megjegyzése szerint — már csak a „ráadás”.

A drámához méltó a darabban teljesen azonosuló előadás. A rendező Adám Ottó rendkívüli érzékkel nyílt a Szomorly-szöveghez, a színpadot nehezen bíró mondatok kihagyásával, a szöveg lírai töltését ezáltal nem gyengítve, hanem felerősítve — a Szomorly-hasonlatok, -szóképek figurateremtő, drámát sodró erejében bízva — mindvégig egy modern, lírai értelmezésű pártosz magasztalásban tartja az előadást. Szinte Gábor díszlet-elképzelésének királyi palotai megoldásából hiányzik a gazdagságnak és romlásnak az a bonyolult dialektikája, amelyet a Mátýásra

emlékező Jagelló-kori palota képével Szomory éreztetni akart. Móré püspök kerti házának díszlete sem tükrözi a maga puritánságával Szomory gazdag, buja kertjének látomását. A gyász és fájdalom színeivel csak a pozsonyi templom képe művészileg igazán hiteles.

A Magyar Színház ősbemutatójára emlékeztetően — Törzs Jenő és Darvas Lili játszotta akkor a két főszerepet — életkorban és lélekben egyaránt fiatal színészgárda viszi sikerre most is az előadást. Huszti Péter Lajos királya olyan, amilyennek Szomory megálmodta ezt a figurát. Tétova, szorongó, a modern emberi lélek minden húrján játszó királynak, aki feladott játéka után, tragikus, beteljesületlen szerelmének magaslatán, mint eddigi hedonisztikus életét, ugyanolyan könnyedén vállalja a hősi halált. Bámulatos, ahogy a bonyolult emberi lélek rezdüléseit ez a fiatal, szinte már mindent tudó színész valamennyi árnyalatában visszaadja; félelem és bátorság, zengő pátosz és bensőséges líraiság, finom irónia és gon-

dolati izzás anyagából építve fel a figurát. Játékának intellektuális-érzelmi fényei mellett halványabbnak tűnik, inkább csak az összeroppanás árnyalataiban teljes Almási Éva Mária királynéja; „a vad, zord, királyi gyermek” gőgös tartását hiányoltuk játékából. Végig csak nyelvi erővel, visszafogott szenvedélyességgel ország sorsába beleszólni tudó, hatalmas nyers erőt éreztet Koltai János Szapolyai-alakítása. Juhász Jácint Tomory Páljában nem elég meggyőző a mártírumság-akarás dekadenciájának árnyalata. Lehetetlenség volna megemlíteni a nagyszerű előadás sikeréhez hozzájáruló valamennyi színészi játékot; Dózsa László expresszív döbbenetű futár-alakításáról, Újlaki László életerős öreg Bornemisszájáról és Cs. Németh Lajos kesernyes bolondjáról azonban feltétlenül meg kell emlékeznünk.

A dráma Mária-énekéhez és a harmadik és negyedik felvonás közötti tragikus pauzához Petrovics Emil szerzett nagy erejű zenét.

CZÉRE BÉLA

## KÉPZŐMŰVÉSZET

KIÁLLÍTÁSOK BUDAPESTEN ÉS ESZTERGOMBAN. Két magyar származású francia képzőművésznek, a hetvenhárom esztendő Kolozsváry Zsigmond (Sigismond Kolos-Vary) festőnek és a nála egy nemzedékkel fiatalabb Székely Péter (Pierre Székely) szobrásznak közös tárlatát láttuk augusztusban a Múcsarnokban. Kolozsvárytól — egy 20-as évekbeli olajfestményt és néhány 1940 körüli grafikát leszámítva — újkeletű munkák szerepeltek a kiállításon: finom, választékos koloritú nonfiguratív kompozíciók, amelyek tágas térségek — vizetek, mezőségek, égbolt — hangulatát sugallják. Kolozsváry Zsigmond rokonszenves és kultúráltnak művész” hibátlan az ízlése, szépek a felületei, képei között kellemes elidőzni, — az erő, a temperamentum és a kifejezőmód eredetisége azonban nem tartozik az idős festő fő erőnyelvei közé. Néhány műve („Akt” 1926, „Legelő” 1969, „Levitáció” 1971) valódi élményt nyújt, munkáinak többségénél viszont zavaróak a hangzatos, patétikus címek („Ezen a drámai éjszakán”, „Hogy a fény ne haljon meg”, „Interplanetáris dráma”), amelyek súlyos

mondanivalókat sejtetnek, holott a képek artisztikumnál, delikát színharmóniáknál nem adnak többet.

A kiállítás másik résztvevője a negyvenkilenc éves Székely Péter; 1946-ban telepedett meg Franciaországban, 1950 óta készit absztrakt kő- és fémszobrokat, egyházművészeti munkásságot is kifejt. (1966-ban — egy építész társaságában — ő alkotta meg a Valenciennes-i kármelita kápolnát.) Szobrai hol finomra polírozottak, hol rücskös, érdes felületűek, de mindegyik monumentális hatású. Székely is — akárcsak Brancusi vagy Henry Moore — a prehisztorikus idők idolkáiban, menhirjeiben, dolmenjeiben és a primitív népek szobrászatában találta meg a művészetét tápláló forrást. Finomkodástól, szépelgéstől mentes, robusztus munkái egy vérbeli, nagyszerű szobrász alkotásai. Plasztikáinak legtöbbször szimbolikus jelentésű („Kibontakozás”, „Szellem”, „Megújulás”, „Fejlődés” stb.); Székely művei megerősítik Maurice Denis szavainak igazát: „Minden művészet — amely a dolgok felszínénél mélyebbre hatol és a természet belső értelmét fejezi ki — jelképes...” Székely Péter grafikai lapjait sem hagyhatjuk említetlenül: rajzai, litográfiai szobraival egyenlő értékűek.



„VITÉZ JÁNOS ÉS KORA” címmel nyílt szép kiállítás a közelmúltban az esztergomi Bibliotékában — dr. Kovács Zoltán könyvtárigazgató és Mucci András művészettörténész szakavatott rendezésében — az Országos Széchényi Könyvtár, a budapesti Egyetemi Könyvtár, a Nemzeti Múzeum Eremtára, a kalocsai Érseki Könyvtár, az esztergomi Keresztény Múzeum, az esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár és a Komárom megyei Állami Levéltár tulajdonában lévő illuminált kódexekből, ősnymtatványokból, ötvöstárgyakból, oklevelekből, XV. századbeli táblaképek-ből és érmekből. A magyar humanizmus nagy alakja, Vitéz János halálának 500-ik évfordulója alkalmából rendezett tárlat bemutatja azt a szellemi környezetet, amely a tudós főpapot körülvette, azokat a kódexeket, amelyek egykor a Vitéz-könyvtár féltett kincsei voltak (s amelyek közül egyikben-másikban az érsek saját kezű bejegyzéseit találjuk) s azokat az okleveleket, amelyek Mátyás király és Vitéz János kapcsolatairól vallanak. A kiállítás képzőművészeti része is rendkívül gazdag: Pesellinónak, Crivellinek, Palmezzanónak, Pietro Giovanni d’Ambrogio-nak, Matteo di Giovanni di Bartolónak s a Quattrocento más jeles észak-itáliai mestereinek munkáiból állította össze a két rendező a tárlat festészeti anyagát.

GLATZ OSZKÁR (1872—1958). 1872 októberében — száz esztendővel ezelőtt — született Glatz Oszkár, az elmúlt emberöltők magyar festészetének széles körben ismert és becsült alakja.

Amikor emlékét a születési centenáriumon felidézünk, megjelennek előttünk a mester fiatalkori munkái, a magyar naturalista és plein-air festészet művészettörténeti rangú alkotásai, a „Bányászok reggeli imája”, a birkáit legeltető pásztorfiút ábrázoló „Est a havason” (e mű az 1897-98. évi első nagybányai kiállításon indokoltan keltett nagy figyelmet), a „Fahordók”, a megérdemelten gyakran reprodukált „Birkózó fiúk”, a pasztózanus traktált, tűzes színvilágú „Román asszonyok a töröcsvári szorosban”, valamint a Lyka Károlyról, Babitsról, Farkas Zoltán művészeti kritikusról s a kor más prominens szellemi embereiről festett kitűnő Glatz-portrék.

A mester azonban hamar eltávolodott a nagybányai művészet-szemlélettől, s eltávolodott a nagybányaiak legjobb-

jainak — Hollósynak, Ferenczy Károlynak, Réteinek, Thorma Jánosnak — puritán művészerkölcsetől is. A 20-as, 30-as, 40-es években tetszetős, kisigényű rutin-képek hosszú sora került ki a műterméből; e festmények magyar népviseletbe öltözött figurákat mutatnak be érzelmes, sőt édeskés beállításban, a népszínmű-irodalom és a külsőséges népiesség szellemében.

A művésznek ezek a — sajnálatos festői megalkuvást, a konjunkturális körülményekhez való alkalmazkodást tanúsító — vásznai Szőnyi István elgondolkodtató szavait juttatják eszünkbe: „Jóformán minden tehetséges festő eljut egyszer oda, hogy munkái találkozni a nagyközönség ízlésével, s ezt a közönség azonnal honorálja is. Ha a festő megelégszik az elért sikerrel, ha nem törekszik többre, magasabbra, hanem a népszerűség érdekében elkezd önmagát ismételni, — akkor megszűnik a művészet és a helyét elfoglalja a *finom ipar*...”

Glatz Oszkár esetében is a Szőnyi által leírt folyamat játszódott le. A műkereskedelem számára festett, szaporán és önkritika nélkül ontott zsánerképeit azonban szerencsére ellensúlyozzák azok a muzeális színvonalú művei, amelyek a századfordulón születtek s amelyek a nagybányai piktúra dicsőséges történetének fontos és szép fejezetét alkotják.

KOVÁCS MARGIT 70 ÉVES. Ez év november 30-án tölti be életének hetvenedik esztendejét *Kovács Margit* Kosuth-díjas kerámikus és szobrász, a Magyar Népköztársaság kiváló művésze, a jelenkori magyar egyházművészet kiemelkedő egyénisége.

Születésnapja alkalmából tisztelettel és szeretettel köszöntjük a modern magyar agyagművéség úttörő mesterét, változatos ornamentikájú, szemet-lelket felvillanyozó kancsók, tálak, vázák gazdag sorozatának, számos murális munkának (pl. a győri Szent Imre templom portáljának) és megannyi remek figurális kompozíciónak („Kuglóf-Madonna”, „Salome”, „Európa elrablása” stb.) alkotóját, aki humort, derűt, bájít sugárzó, játékos, népmesei ihletű műveivel, kivételes dekoratív érzékről tanúsító, a XX. századi kerámiaművészetben egyedülálló műveivel oly sok örömet és gyönyörűséget szerzett hazai és külföldi hívei népes táborának...

D. I.

## ZENEI JEGYZETEK

(BUDAPESTI ZENEI HETEK — KODÁLY ZOLTÁN CSILLAGZATA ALATT) Ki is állhatna inkább az ország zenei ünnepének középpontjában, mint éppen Kodály Zoltán, aki egész életét és művészetét a magyar zene ügyének szentelte? És kire emlékezhetnénk nagyobb tisztelettel és szeretettel, mint őrá, aki öt esztendeje költözött el az élők sorából, de hiányát ma sem tudjuk megszokni még? Olyan természetes volna, ha egy hangversenyen megjelenne jellegzetes, karakterisztikus arca a Főiskola tanári páholyában, vagy ha egy nehezebb kérdésben ő is megszólalna s lényeglátó, tömör szavaival megfogalmazná az igazságot. Öt éve halott már, s még ma is szorongva fontolgatjuk a megemlékezésnek és számvetésnek azokat a szavait, melyeket Illyés Gyula fogalmazott meg: „Ezekben a napokban világszerte a gyászlobogót Magyarországról emlékezve tűzik ki. De mi árvák vagyunk. Ma megbecsült árvák. De máris szoronghatunk a várakozás ítéletétől: miképp tudunk megfelelni mi a mi korunknak, az ő szellemükben, hozzájuk méltóan”. Igen, kivált a Zenei Hetek figyelmeltetnek Bartók és Kodály példájára, s arra, hogy örökségüket tisztán őrizzük a következő nemzedékeknek. S hogy ez a hagyaték valóban érintetlen és az igazságot kifejező lehet, abban talán Ferencsik Jánosé a legfőbb érdem. Nem véletlen, hogy az ünnepi hangversenyek akkor forrósodnak át igazán, amikor ő lép a karmesteri pulpitusra, mert a közönség érzi és tudja, hogy ő őrzi leghívebben azt a tradíciót, mely Bartók és Kodály életútjának vezérlő csillaga volt. Ezért is arathatott olyan felejthetetlen diadalt a Zenei Hetek első eseménye, a Székely fonó előadása, ezért csapott ránk perzselő forrósággal a Nyári este megszólalásakor annak a csodálatos pillanatra az emléke, amikor az irodalomban Ady, a zenében pedig Kodály és Bartók elindultak valami egészen más, új úton, amely azt ígérte, hogy végre a lényeghez juthatnak el. Ezért válhatott egyetemes vallomássá a Psalmus Hungaricus, amely egyszerre idézi egy nép pokoljárását, de erre ráérezve a dantei tökéletességet is, azt a látomásos, vizionárius ihletést, melyről Tóth Aladár írt felejthetetlen sorokat, amikor Toscanini vezényelte a Zsoltárt. Ezek

az esték választ adhattak a kétkedőknek, akik szerint Kodály nem igazán egyetemes zeneköltő, s hatása szűkebb körre korlátozódik. Ő valóban „a mi nagy patrióta alkotóink közé tartozott — mint Németh László írja —, akiknek önmaguk teljes kifejtésénél fontosabb, hogy amit tudnak, a magyarság javára fordítsák, annál, hogy időszzerűnek, a legidőszzerűbbnek tartásák őket, hogy népük az időben megállhasson”. Már ez az öt esztendő elég lehet annak megállapítására, hogy a „zenei időszámításban” a magyar megállta helyét, s hogy ez így van, így lehet, abban Kodály világot átsugárzó tekintélye is segített.

A művek pedig — és a Nyári este nagy sikere arra is figyelmeztet, hogy ebben a csodálatos birodalomban még eléggé fel nem tárt értékek is rejtőznek — mintha egyre tisztulnának, fényesednének az időben. A Psalmus hatalmas vallomása ma is úgy a miénk, mint volt félszázada. A Missa brevis (melyet Forrai Miklós szólaltatott meg ugyancsak emlékezetes sikerrel) ma is a modern egyházzene egyik legtökéletesebb remeke, melyet a keletkezése óta született új darabok sem homályosítanak el. Kodály valóban az a kivételesen szerencsés zeneköltő, aki minden nemzedékben úgy születik újra, ahogy halálakor Keresztury Dezső írta:

Boldogabb volt ő, ki visszatekintre is előre nézett:  
akkor született, amikor meghalt  
Arany: éneklő ifjú  
szívekben születik ő is újra,  
s él, míg él nemzet e hazán.

Valóban jelképesnek kell éreznünk a dátumok e véletlen egybejárását. Amikor Arany János csillagzata kihunyt, akkor fénylett fel Kodályé, hogy megőrizze, és érintetlenül adja tovább azt a szellemiséget, melyet a nagy költő-előd képviselt. S hogy e szellem ebeven erővel él a mában is, öt évvel a Mester halála után, annak ékes bizonyága az a hatalmas siker, mely mindegyik műve előadását fogadta. Persze ehhez a tradícióhoz olyan személyes és lelki szálakkal kötött egyéniség is kellett, mint Ferencsik, aki még a Psalmus tenor-szólistájának bosszantó hibáit is feledtetni tudta, s az egyedi mögött így is éreztetni tudta az általánost, melyet oly csodálatosan fogalmazott meg a Psalmus egyik elemzésében Tóth Aladár: „Kodály valóban a béke harcosa:

mikor egy összetört, elgyötört, sötétségbe hullott, tragikus-heroikus nép profétájaként áll az elnyomottak, kifosztottak, szenvedők élére, akkor is egy diadalmas, boldog nemzet, egy teljesen töretlen teremtő életet élő, nagy és dicső emberiség álma lebeg előtte, és mivel a költő mélyen, rendíthetetlenül hisz ebben az álomban, ez az álom rá-sugározza legkétségesebb küzdelmeire is a beteljesedés fölséges harmóniáját.”

Még jóformán gyerek voltam, amikor egy-egy felejthetetlen zeneakadémiai est után ott maradtunk a bejáráznál, s tisztelő csendben vártuk, míg Kodály kijön az oldalsó bejáraton, s tisztos távolból kísértük, míg eltűnt szemünk előtt a körüti forgatagban. Sokszor gondoltam arra, hogy oda kellene rohanni hozzá, hogy megcsókoljam a kezét, hiszen kimondva-kimondatlanul, úgy tekintettünk rá, mint a legnagyobb élő magyarra. Azóta kihűlt a kéz, de érintését, intését ma is itt érezhetjük, mint valaha...

(LEMEZFIGYELŐ) Nemcsak a Zenei Hetek szervezői állították középpontba Kodály nevét, hanem a Magyar Hanglemezgyártó Vállalat is. Egyre-másra jelennek meg a rendkívül izléses kiállítású, kitűnő sztereó-hatású Kodály-lemezek. Közülük a „magyar parasztszene apothéozisa”, a Székely fonó a legnagyobb esemény. E művében Kodály Sztravinszkijjal egy időben és azonos úton haladva a zenei formanyelv archetipusaiig úsított vissza, s e nyelven próbálta újratereíteni azt a műfajt, amelyet alig-alig lehet definiálni, s amelyhez a társas együttlétnek egy már-már kihalóban lévő formája épp úgy hozzátartozik, mint maga a népdal. A lemezt irányító Ferencsik Jánosnak szinte vérévé vált ez a tradíció, érthető, hogy keze alatt a mű hamvas bája épp úgy érvényesül, mint műzenei tökéletessége. A szólista gárda ugyancsak a teljességre törekszik, a negyven év előtti bemutató énekesei azonban sokkal inkább viszsza tudták idézni az eredetiség varázsát. Vagy talán negyven év alatt a Székely fonó már mindenestől a legmagasabb rangú műzene kategóriájába lépett? Lehet, hogy így van. Palló Imre, Basiliades Mária, Rösler Endre, Báthly Anna, Maleczky Oszkár és Budanovics Mária azonban ma már legendává magasztosult, így hát érthető, hogy a bíráló az ő teljesítményüket, kiejtésüket — mert a dalok „íze” sem lényegtelen! — érzi egyszeri, felülmúlhatatlan csodának, s

e mostani lemez technikai tökéletességéért sem cserélné el azt a valóban magyar hagyományból sarjadó művészi teljesítményt, amely a bemutatót oly nagy eseményé tette. (LPX 11504-05)

Kodály nemcsak a népdalt őrizte eredeti tisztaságában, hanem erre az alapra támaszkodva alakította teljesen új-já a magyar műdalt is. Ezért jelent kivételes értéket a Zenekari dalok című felvétel, amelyen Lehel György bizonyítja be, hogy értője e nyelvnek és törekvésnek. A felejthetetlenül tragikus Kádár Kata, a hűségéről példalódzó Mónár Anna, vagy Ady Sírni, sírni, sírni-ja ma már e megzenésített formában is elidegeníthetetlen része a magyar kultúrkincsnek, s a kitűnő előadás alighanem újabb híveket szerez majd e műveknek. (LPX 11450)

A Kórusművek sorozat hatodik lemezén Vásárhelyi Zoltán vezényli a Rádiókórust (karigazgató: Sapszon Ferenc), s a karmester, valamint a kitűnő együttes a máig élő tradíció olyan újjáélesztésével, olyan új vonásokkal való színesítésével kápráztatja el a hallgatót, mint e sorozat egyik lemezén sem. Igaz, a kodályi kóruskultúra olyan remekeit hallhatjuk, mint a Jézus és a kufárok, az Öregek, A székelyekhez, Mohács. E csodálatos alkotásokat hallgatva újra és újra elkápráztat a zeneköltő egyetemesége, ahogy egyszerre tud az egén, egy egész nemzet, sőt az emberiség legnemesebb eszményeinek szószólója, kifejezője lenni, s a lélek és történelem szintézisében teremt újra az igaz emberi értékeket. (LPX 11522)

Ember legyen a talpán, aki meg tudja mondani, Koródi és Kórody András vezényli-e a Hanglemezgyártó két új Mendelssohn-lemezét.

Kacérkodunk a gondolattal, hogy a két különböző néviratú személy egy és ugyanaz, de ha nem, akkor is elmondhatjuk, hogy Koródi és Kórody is kitűnő értője, ismerője ennek a desztillált romantikának, s rendkívül finoman, izlésesen kelti életre a csipkés zenei szövedéket. A Szentivánéji álom kísérő zenéje rengeteg felvételben ismert, ez a mostani csiszolt eleganciájával kelt hatást. A Skót szimfónia kódos homálya is megtisztul ebben az értelmezésben, s egy szép, kései klasszikus képpé válik. Mindkét lemez sok örömet szerezhet a gyűjtőknek, ha nem is örvendeztet meg új felismerésekkel. De miért is kelene folyvást új ismeretek birtokába

jutnunk? Elég, ha a régieket olyan frissé, pezsgővé tesszük, mint Koródi (és Kórody) e két lemezen Mendelssohn muzsikáját. (LPX 11482 és 11561)

És végül egy csodálatos lemez: Ferencsik vezényli az Erocát. Az ember, minden kor minden embere szenved, gyászol és küzd ebben a zenében, mely-

nek komor gyásza és a végzetbe bele-nyugvó patetikus indulója egyaránt a teremtő génius legnagyobb teljesítménye. És Ferencsik vezényli az Erocát. Mit kell ehhez még mondani...? (LPX 11551)

RÓNAY LÁSZLÓ

## RÁDIÓ MELLETT

### A Vatikáni Rádió Tegnap és Ma

Napról napra fölhangzik az éterben a jól ismert hívójel, a *Christus vincit* dallama. A Vatikáni Rádió hívójele. Különös (vagy nagyon is természetes) érzés, ami ilyenkor föltámad bennem. Nem honvágy, ha a szó általános értelmében vesszük (mint amikor messze idegenből haza vágyódunk), és valamiképpen mégis az, mert a lélek örök honvágya csendül meg benne: nem az évezredekbe, hanem a mán- és tegnapon-túli-Időbe, amelyet nem az évek mértékével mérünk. Az összes rádióállomás közül a Vatikáni Rádió az egyetlen, amely „a lélek hullámhosszán” is szól a hallgatókhoz (mindenekelőtt azon). Ha valaha megírják majd a Vatikáni Rádió történetét, az első oldalon (ahol másutt fölfedezőkről és technikai kezdetekről van szó) itt bizonyára ezek a szavak fognak állni: „Menjetek el az egész világra és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek”. (Márk 16, 15). Az örömhír már közel kétezer évvel ezelőtt eljutott az akkor ismert világ legtávolabbi részeibe (ahová a rádióhullámok sokkal, de sokkal később jutottak csak el — és akkor is fokozatosan!). Nem kellett hozzá sem mikrofon, sem adó-vevő berendezés, és mégis: a Krisztus utáni negyvenes években már hallották Szíriában, Kisázsia-ban, Görögországban és a Római Birodalom (az antik világ) fővárosában: Rómában. Mindez gyakran eszembe jut. Valahányszor fölcsendül a hangszóróban a *Christus vincit* dallama. És eszembe jutott akkor is, amikor a Via della Conciliazionén a Vatikáni Rádió szerkesztőségébe tartottam. (A központi épület — igazgató, legfőbb irányítás — nem itt, hanem a Vatikáni kertekben van. A leadók pedig Rómán kívül, a Santa Maria di Gallerin működnek.)

Három évvel ezelőtt — (akkor jártam először a Vatikáni Rádióban) — még a

szerkesztőség is másutt volt. Ide csak nemrég költöztek át. De 1931-ben — az első rendszeres adások megindulásakor — még a Via della Conciliazione sem létezett. 1936 után építették, a lateráni egyezmény emlékére. (Innen a neve is: „a kibékülés útja”). A Vatikáni Rádió 1931. február 12-én, XI. Pius pápa be-szédével kezdte meg működését. Negyvenegy év telt el. Ott, ahol nincs tegnap és nincs holnap, „ezer év annyja, mint egy nap”, ahogy a zsoltár mondja. De nekünk: egy egész történelem. És az egyház evilági, látható életében: XI. és XII. Pius, XXIII. János — és most — VI. Pál pápaságának éve. Évek (és immár korszakok is), amelyeknek minden mozzanatáról innen, a Vatikáni Rádió stúdióiból is értesült a világ. Az első adó még 12 kilowattal működött és csak rövidhullámon sugározta műsorát: harangszót és pápai misét a Szent Péter bazilikából, egyházi zenét és híreket. Szerény kezdet volt ez, dehát maga az egyház is szerény kezdetekről indult el. Később, ahogy a technika fejlődött, a Vatikáni Rádió berendezéseit is tovább fejlesztették. A régi gépek helyébe újak kerültek, az adótávolság fokozatosan bővült. A távolsági közvetítések sorát — még a 12 kilowattos adó korszakában — a buenos-airesi eucharisztikus kongresszus nyitotta meg. De kicsoda bonyolult módszerrel! Amíg XI. Pius pápa rádióbeszédét a Vatikánból a kongresszusi terembe továbbították, kábelek és rövidhullámú adók egész láncolatát kellett közbeiktatni. Mindez ma már múlt és emlék. Egy fejezet a rádiózás őskorából és a Vatikáni Rádió történetéből. 1937. december 25-én üzembe helyezték az új, „Telefunken” rendszerű, 50 kilowattos adót. Ezzel lehetővé vált Észak-, Közép-, és Dél-Amerika, Kelet- és Dél-Ázsia elérése. Az esztendők során ez is tovább fejlődött, nőtt a teljesítmény erőssége és szélesedett a hatótávolság. A fejlődésben jelentős segítséget nyújtottak a holland katolikusok (1950-ben egy „Philips”, 1961-ben pedig a Frings bíboros által

XXIII. János pápának felajánlott „Te-  
lefunkén” adóátomással), továbbá az  
ausztrálok, új-zélandiak, valamint 1966-  
ban az amerikaiak. A Vatikáni Rádió  
ma közép- és rövidhullámon (utóbbin  
egész sor hullámsávon), a világ min-  
den tája felé, a nap minden szakában,  
megszakítás nélkül sugározza műsoraít.  
De ez már a jelen történetéhez tar-  
tozik, amellyel szemtől szemben magam  
is találkoztam.

A gyorslift nesztelenül suhant föl ve-  
lem a harmadik emeletre, kiléptem és  
— ismerős látvány fogadott: épülő stú-  
diók, szerkesztőségi szobák mindenfelé.  
Mintha csak a budapesti rádióban vol-  
nék, ahol szintén nagy átalakítási mun-  
kálatok folynak. Szemközt a lifttel —  
egy üvegajtón túl —: a külföldi szekci-  
ók. Az első években a Vatikáni Rádió  
csak olaszul (és elég gyakran latinul)  
sugárzott híreket. Ez a szám a harmin-  
cas évek második felében — az új,  
nagyteljesítményű, irányított antennájú  
adó üzembehelyezésével — hat élnyelv-  
re nőtt. Es ma? Hosszú volna elsorolni  
az adásokban szereplő nyelveket (szám  
szerint harmincat), amelyek között a  
magyar éppúgy hallható, mint a német,  
angol, francia, orosz, spanyol, portu-  
gál, arab, három indiai nyelv, kínai, ja-  
pán és így tovább. „Menjetek, tanítsa-  
tok minden népet...” és: „Tanúságot  
tesztek majd rólam... egészen a föld  
végső határáig” (mind az öt kontinen-  
sen, Európától Ausztráliáig és Új-Zé-  
landig).

A rádió irányítói, és általában mun-  
katársai: papok és apácák. VI. Pál pá-  
pa 1971. február 27-én — a Vatikáni  
Rádió fennállásának negyvenedik év-  
fordulóján — kihallgatáson fogadta az  
intézmény valamennyi vezetőjét és  
munkatársát. Hozzájuk intézett beszéde  
elején kiemelte azt a tény, hogy a leg-  
főbb igazgatásban — amely több szek-  
torra oszlik — vezető szerepet tölte-  
nek be a Jézus Társaság tagjai. Közü-  
lük harminchárman irányítják legfel-  
sőbb fokozaton a rádió munkáját. A rend ki-  
zárólag ennek a feladatkörnek ellátá-  
sára ajánlotta fel őket. Az állandó  
munkatársak száma mintegy kétszázhet-  
ven fő, a külső munkatársaké közel  
kétszáz.

A magyar osztály vezetője: Szabó Fe-  
renc SJ, akit ez év elején neveztek ki  
erre a tisztségre. (Teológiai, irodalmi  
cikkeivel a Vigilia olvasói többször ta-  
lálkozhattak már a lap hasábjain.)

Az adások rendszeres műsorideje ál-

talában 14 perc, de az olasz nyelvnek  
több idő áll rendelkezésére. Ezenkívül  
a nagyobb nyelveknek (így a francia-  
nak, spanyolnak és portugálnak, angol-  
nak, németnek, lengyelnek) még továb-  
bi 14 percük van, amely kizárólag a  
műsor ismertetésére szolgál. Az este 10  
órákor kezdődő magyar nyelvű adást  
másnap délben 11,45-kor megismétlik. A  
programban naponta rendszeresen sze-  
repelel rózsafüzér, vásár- és ünnepnapo-  
kon latin és olasz nyelvű szentmise  
(az olasz keretében szentbeszéd is), to-  
vábbá — ugyancsak vásár- és ünnep-  
napokon — szentmise és szentbeszéd a  
keleti liturgia szerint. Hetenként kétszer  
— kedden és csütörtökön — egyház-  
zenei hangversenyt sugároznak. A hír-  
anyag tudósít a Szentatya megnyilat-  
kozásairól, programjáról, valamint a vil-  
lágegyházban történetekről. A szerkesz-  
tőségek közvetlenül a Vatikán illetékes  
forrásaiból, valamint a hírügynökségek  
a világegyház- és egy-egy adott ország  
egyházi sajtójából szerzik értesítéseiket,  
de figyelemmel kísérik a más felekezeti  
és a világi sajtóorgánumokat is. A na-  
pi hiranyag egyébként a szerkesztősé-  
gekre nem kötelező, annak sugárzását  
a hírek fontossága szabja meg.

Minthogy a Vatikáni Rádió a Szentszék  
rádiója, magától értetődő, hogy első-  
sorban a Szentatya beszédeit, tevékeny-  
ségét ismerteti, a Szentszék hivatalos  
megnyilatkozásait sugározza. A pro-  
gramban központi helyet foglalnak el a  
II. vatikáni zsinat tanításai (ezt cé-  
lozzák a teológiai-biblikus-lelkipásztori  
adások, valamint a világnézeti jellegű  
sorozatok). A Vatikáni Rádió állásfog-  
lalásaiban önállóságot élvez, azok tehát  
— hacsak külön nem hangsúlyozzák  
hivatalos jellegüket — a szerkesztőség,  
illetve az előadók véleményét tükrözik.  
Természetesen elképzelhetetlen volna ezt  
az önállóságot bármiféle hitellenességgel  
vagy egyházatlansággal összetéveszteni.  
De a hit és erkölcs normáin belül sza-  
bad például a tudományos, teológiai,  
filozófiai, biblikatutatói, és más teóriák,  
nézetek elfogadása, vagy elvetése, sza-  
bad a vélemény-nyilvánítás politikai,  
szociális, művészeti, stb. kérdésekben.  
Vagyis: a *dialogus*, amit az egyház a  
világgal és önmagával (az egyház tag-  
jaival) folytat. A szerkesztők tehát —  
bizonyos keretek között — önállóan ál-  
lítják össze műsoraikat, a Vatikáni Rá-  
dió adásai — így a magyar adások is  
—: a *dialogus szabad fórumai*. Ennek  
megfelelően alakul a heti műsor rend-  
je is.

A program összeállításában messze-  
menően figyelembe veszik a hallgatók  
igényeit, kívánságait. Persze: mindig  
mindenben és mindenkinek lehetetlen  
a kedvében járni, már csak azért is,  
mivel a beérkező kívánságok gyakran  
ellentmondanak egymásnak. A szerkesz-  
tőségek időnként kikérik a hallgatók  
véleményét. Legutóbb ez év tavaszán  
tettek közé ilyen körkérdest. A vála-  
szok — a világ minden tájáról — azt  
tükrözték, hogy a hallgatók többsége ál-  
talanban meg van elégedve az adások-  
kal, a műsor egészének „profiljával”.  
(Valóban felbecsülhetetlen a segítség,  
amelyet a magyar nyelvű adások hazai  
teológusainknak, hitoktatóinknak nyúj-  
tanak. Ugyanígy — különösen a világ-  
egyház életéből vett dokumentumok, iro-  
dalmi témák — hathatósan segítik ka-  
tolikus újságírásunkat és irodalmunkat.  
És ez a segítségnyújtás, eligazító tá-  
jékoztatás a szerkesztők szándéka is.) A  
magyar osztály munkatársai rendszere-  
sen tudósítanak a hazai egyházi életről,  
eseményekről. Eppen aznap, amikor ott  
jártam, készült interjú Fábián Árpád  
püspökkel, szombathelyi apostoli kor-  
mányzóval (aki éveken át a Pápai Ma-  
gyar Intézet rektora volt). A Vatikáni  
Rádió rendszeresen ismerteti a hazai  
katolikus kiadványokat, teológiai és  
szépirodalmi könyveket. A hétről hétre  
jelentkező irodalmi műsorokban több  
magyar író is megszólalt már, részben

interjú keretében, részben önálló elő-  
adással. Így például Rónay György há-  
rom alkalommal beszélt a mai magyar  
irodalom katolikus vonásairól, interjút  
készítettek a Rómában tartózkodó  
Weöres Sándorral és feleségével, Ká-  
rolyi Amyval, Kiszely Gyula zeneszer-  
zővel, Márkus Lászlóval, a Magyar Ku-  
rír főszerkesztőjével, és így tovább.  
„Lelkipásztorkodás a mai világban”  
címmel a közelmúltban Cserháti József  
pécsi püspökkel, Tomka Ferencel, a  
Pápai Magyar Intézet ösztöndíjasával  
folytattak beszélgetést. Az év elején le-  
zajlott római zárandoklat minden moz-  
zanatáról — szinte percről percre —  
tudósítottak. A zenei műsorban helyet  
kapnak a legmodernebb törekvések, kí-  
sérletek — így a beat egyházi énekek,  
beat-misék — is.

És a jövő? VI. Pál pápa a Rádió hi-  
vatását „az isteni igazság és a keresz-  
tény örömhír hűséges szolgálatá”-ban  
jelölte meg. Ennek szellemében a Va-  
tikáni Rádió továbbhalad a megkezdett  
úton — vagyis az aktív dialógus útján  
—, és amint a Szentszék, úgy maga is  
minden alkalmat megragad a párbe-  
szédre. Adásról adásra tanúságot tesz  
arról, amit Szabó Ferenc így fogal-  
mazott meg: „A hit nem „Isten rabjai-  
nak” kényszerű szolgálata, hanem Is-  
ten barátainak örömben gyümölcöző  
szolgálatá”.

BALÁSSY LÁSZLÓ

### Fétisizáltan...

fétisizáltan  
a mozdulatok  
mozzanatában  
még visszalép  
a halk hang  
aztán továbbsiet  
a zaj között  
a zajtalan homályban  
az árnyék...  
Valami jelzés,  
hogy a ráeszmélt öntudat  
visszajelentsen  
mielőtt letérnék...  
valami jelzés

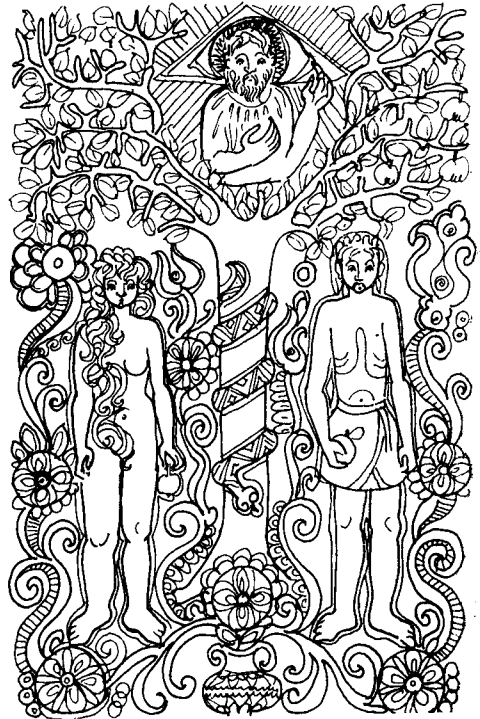
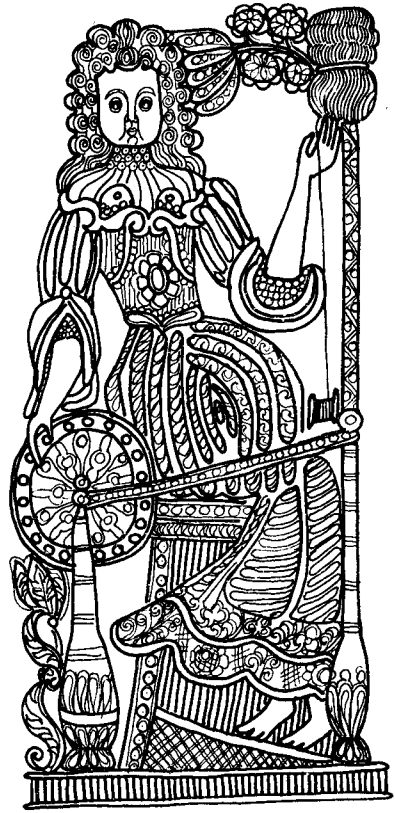
hogy érzékeim  
el ne haljanak  
félíg észrevétel  
az a mozdulat,  
mely belülről  
az elfojtottságon át is  
s u g á r z i k,  
mintha csak zárójelek között  
lapulnék  
s mindez  
érezkeimben  
s én  
a mozdulatok mozzanatában  
bénultan bámulok...

VÉKEY TAMÁS

\*

SINKÓ VERONIKA  
MUNKÁI

\*



Revue mensuelle — Monatschrift Rédacteur en chef — Chefredakteur : György Rónay —  
Budapest, V., Kossuth Lajos u. 1. — Abonnements pour un an — Abonnement für das Jahr: 5,00 US dollars.

## S O M M A I R E

Dans ce numéro, nous publions prépondérément des études, sous le titre „HOMMAGE A KARL RAHNER”, lesquelles présentent les activités considérables de ce fameux théologien-penseur de notre temps. L'article d'introduction fut écrit par Karl Rahner même, destiné à VIGILIA viennent ensuite les études de *Tamás Nyíri* („L'image de l'homme chez Karl Rahner”), de *László Lukács* („La découverte des chrétiens anonymes”), de *Ferenc Szabó SJ* (Rome) („La théologie de la mort chez Karl Rahner”), enfin de Karl Rahner („La théologie des choses quotidiennes”). — *Gellért Békés OSB* (Rome) écrit son étude, sous le titre: „Comment l'homme cherche-t-il Dieu?” — *Ákos Kelecsényi* évoque dans son étude „Le mystère copernicien” le souvenir du grand chanoine et astronome polonais. — Dans la rubrique littéraire, un écrit de *Graham Greene*, „Comment je suis devenu catholique”, les poèmes de *Pál Toldalagi*, de *Zoltán Jékely* et de *László Balássy* sont publiés. — Dans le Journal de notre revue, *László Balássy* présente l'histoire et les activités actuelles du Radio de Vatican, sous le titre: „Le Radio de Vatican, hier et aujourd'hui”. *Grácia Kerényi*: „Voyage”.

## I N H A L T

Unter dem Sammeltitle HULDIGUNG AN KARL RAHNER veröffentlichen wir an der Spitze dieser Nummer einige Aufsätze und Essays die sich mit der Tätigkeit des grossen Theologen und Denkers befassen. Den einleitenden Artikel schrieb *Karl Rahner* selbst für *Vigilia*. Es folgen: *Tamás Nyíri*: Das Menschenbild Karl Rahners, *László Lukács*: Entdeckung des anonymen Christen, *Ferenc Szabó SJ*. (Rom): Die Theologie des Todes bei Karl Rahner, und Auszüge aus Karl Rahners Buch: Theologie des Alltags. — *Gellért Békés OSB*. (Rom): Wie sucht der heutige Mensch Gott? — *Ákos Kelecsényi*: Das kopernikanische Geheimnis. Literarischer Teil: *Grácia Kerényi*: Reise; Erzählung von *Graham Greene*; Gedichte von *Pál Toldalagi*, *Zoltán Jékely*, *Tamás Vélkey* und *László Balássy*.

## KARL RAHNER

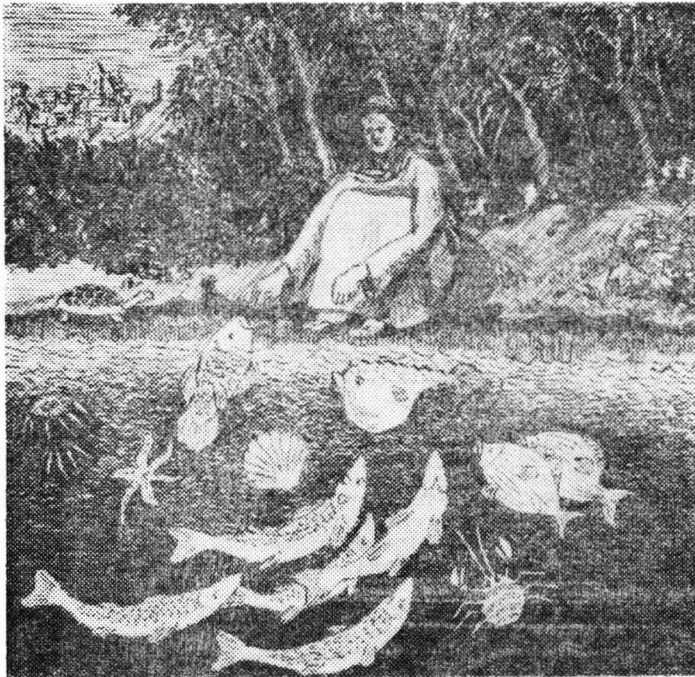
## EINLEITENDE SÄTZE

Man hat mich gebeten, zu dem Heft dieser Zeitschrift, das sich vor allem mit „meiner” Theologie beschäftigt, ein paar einleitende Sätze beizusteuern. Ich will dieser Bitte entsprechen, obwohl sie schwer zu erfüllen ist und meinen eigenen Neigungen nicht sehr entspricht. Denn man kennt sich vielleicht selbst am wenigsten und ich habe mich bemüht, aus meiner Theologie mich selbst, so gut es geht, drauszuhalten. Und damit komme ich schon auf eine Eigentümlichkeit „meiner” Theologie, die ich vielleicht zur Überraschung nicht weniger für sie beanspruche: ich habe gar kein Interesse daran, dass meine Theologie sonderlich den Stempel meiner eigenen Person trägt. Ich möchte die Lehre der Kirche interpretieren, ihr Glaubensbewusstsein reflektieren, ihre Verkündigung zu Wort kommen lassen. Man kann vielleicht davon überzeugt sein, dass auch das eigene Bewusstsein, insofern es in das kollektive Bewusstsein der Kirche vertrauend hineinintegriert ist, einen Beitrag zur weiteren Entfaltung des kollektiven Bewusstseins der Kirche bedeutet; man kann wissen, dass ja man selbst, als der



einzelne, vor Gott nur bestehen und sein Heil wirken kann, indem man selbst glaubt und dies nur kann mit seinem *eigenen* Glauben (allerdings als dem auf den Glauben der Kirche bezogenen). Aber in der Theologie interessiert mich nicht die eigene Individualität einer „originellen“ Meinung, sondern die Frage, ob man den Glauben der Kirche so reflektiere, dass die Kirche ihr eigenes Glaubensbewusstsein in dieser Reflexion erkennen und (wenigstens stillschweigend) als eine legitime Interpretation ihres Glaubens und Lebens annehmen kann. Sollte jemand meiner Theologie eine gewisse Originalität oder Fortschrittlichkeit zubilligen wollen, dann ist in meiner Absicht diese Originalität und Fortschrittlichkeit nur dann sinnvoll und nur dazu aufgebracht, dass ein Mensch von heute die Botschaft der Kirche hören und als glaubwürdig annehmen könne. Dazu, zu nichts anderem. Dabei ist es freilich vielleicht nicht ganz selten notwendig, dem oder jenem anderen Theologen zu widersprechen, der seine Interpretation des Glaubens (und jeder Glaube ist immer alt oder neu interpretierte Glaube) für einfach identisch mit dem Glauben der Kirche erachtet und darum eine Interpretation für kirchlich verbindlich hält, die es gar nicht ist. Ein solcher Widerspruch kann sich auch auf weitverbreitete theologische Meinungen beziehen, auch auf solche, die in dem Köpfen kirchlicher Würdenträger als mehr oder wenig selbstverständlich gelten. Aber immer wird bei solchen Einsprüchen an den Glauben der Kirche selbst, an die von ihr bejahte Freiheit und an ihr größeres Glaubensbewusstsein (als es zunächst zu sein scheint) appelliert und dieser Instanz das letzte Wort gelassen. Das gilt auch noch, wenn einer päpstlichen Enzyklika nach der Lehre der Kirche nur der Verbindlichkeitsgrad zuerkannt und von einem höheren abgegrenzt wird, der ihr wirklich zukommt. Auf jeden Fall will meine Theologie von der Überzeugung ausgehen, dass Wahrheit kein individualistisches Privatvergnügen ist, sondern mit Gesellschaft und sogar Institution etwas zu tun hat, und dass erst recht Theologie nur interessant sein kann, wenn sie kirchlich ist, dass sie kritische Instanz für die Kirche nur in ihr selbst sein kann und keine autonome Größe ausserhalb der Kirche ist. Ob und wie weit diese Absicht „meiner“ Theologie wirklich verwirklicht wurde, muss natürlich von anderen beurteilt werden. Wenn ich noch eine andere Absicht dieser Theologie vindizieren soll, dann wäre es eine „philosophische“. Das Wort muss gut verstanden werden, soll es keine Missverständnisse hervorrufen. Es handelt sich nicht um eine möglichst grosse „Systematisierung“ der Theologie. Schon darum nicht, weil der Grossteil meiner theologischen Arbeit in gesammelten Aufsätzen besteht, die diese Systematik von vornherein gar nicht haben können. Mit philosophischer Theologie ist auch nicht gemeint, dass ein geschlossenes philosophisches System vorausgesetzt wird (auch nicht das der Neuscholastik), mit Hilfe dessen nun alle theologischen Aussagen gemacht werden in einer streng homogenisierten Terminologie, bis am Ende dann die Philosophie über die Theologie herrscht (was auch bei einer kirchenamtlich gar nicht bezweifelten Orthodoxie einer solchen Theologie möglich ist). Mit dem Wort „philosophische Theologie“ ist vielmehr einmal gemeint, dass diese Theologie von der Überzeugung ausgeht, dass der Geist Gottes schon (mindenstens in Modus des Angebotes an die Freiheit) den Menschen begnadet, bevor auf geschichtlichen Weg Wortoffenbarung zu ihm gelangt und Theologie ihn anfordert, dass in dieser Begnadigung schon in fundamentalster Weise eigentlich übernatürliche Offenbarung geschieht (weil Gnade des „transzendente“ Bewusstseins des Menschen verändert), dass also von daher „Philosophie“ (als Zusichselbstkommen des Menschen) schon immer auch ein theologisches Moment enthält (ob man es *reflex* weiss oder nicht) und also (einmal massiv und fast grob gesagt) die Theologie von daher gar nichts anderes sein kann und zu sein braucht als radikal zu sich selbst kommende Philosophie (des *begnadigten* Menschen!), deren radikalstes Zusichselberkommen natürlich primär nicht in einer privaten Reflexion eines einzelnen Menschen geschieht, der sich selbst zum Philosophen und Theologen ernannt, sondern in *der* Geschichte der Menschheit, die wir Heils- und Offenbarungsgeschichte nennen. „Philosophisch“ möchte ich meine Theologie auch darum nennen, weil sie zwar die positive Theologie mit ihrer Reflexion auf die Geschichte der Offenbarung und des Glaubensbewusstseins der Kirche nicht verachtet (wie könnte sie dies auch, wo doch diese Geschichte eben die Geschichte des begnadeten Menschen in seiner Transzendentalität ist?), sogar *auch* zu pflegen sucht, aber doch von der Überzeugung getragen ist, dass ein „Denzingerpositivismus“ eine grosse Gefahr für die Assimilation der einfachen Botschaft des Evangeliums ist, dass man immer neu und lebendig den eigentlichen, einfachen Kern des

Christentums entdecken müsse, von dem aus alle die vielen theologischen Sätze nur verständlich und glaubwürdig werden, dass die „Hierarchie der Wahrheiten“, von der das Zweite Vatikanische Konzil spricht, nicht ein leeres Wort sein dürfe, dass man immer neu alle Glaubenssätze der Kirche und alle Theologumena der Theologen zurückführen (nicht abschaffen!) müsse und könne hinein in das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, das sich selbst als unser Heil in Gnade mitgeteilt hat und diese seine Selbstmitteilung in Jesus von Nazareth geschichtlich erscheinen und unwiderruflich werden liess. Diese Absicht einer vereinfachenden „reductio in mysterium“ steht hinter dem, was man den Transzendentalismus meiner Theologie genannt hat. Dieser will gar nichts als (mit den philosophischen und sprachlichen Mitteln, die mir eben zur Verfügung stehen) alle differenzierte Theologie zurückführen und verstehen von jener Mitte aus, die im Menschen als dem „transzendental“ immer und überall in das Mysterium Gottes Verwiesenen durch die Selbstmitteilung Gottes schon immer als Heil und Offenbarung gegeben ist. Meine Theologie will von der Überzeugung ausgehen, dass der Mensch durch die dauernde Tat Gottes an ihm immer schon viel christlicher ist, als er reflektiert und zugibt, dass also die Theologie dem Menschen nur sagt, was er schon ist, wobei nur die Frage ist, ob er auch in Freiheit annimmt, was er — ob er will oder nicht — ist.



Somogyi György: Szent Antal és a halak (tollrajz)



## ZENEMŰKIADÓ VÁLLALAT

Budapest, V., Vörösmarty tér 1.  
Levél cím: Budapest 5. PF. 322.

Telefon: 296-880, 329-580

### A KÖZELJÖVŐBEN JELENIK MEG

#### Várnai Péter: Oratóriumok könyve

A kiadvány a műfaj mintegy 100 legnagyobb remekét — egyben a magyarországi koncertrepertoár oratórikus részét — ismerteti. A műfaj mai értelmezésének megfelelően magába foglalja a miséket, Requiemeket, Stabat Matereket, Te Deumokat, egyházi kantátákat is.

Ára: kb. 48.— Ft

#### LEGÚJABB EGYHÁZI KOTTÁINK

Dufay—Darvas: Missa „Caput” (partitúra)	Ára: 30.— Ft
J. Haydn—Nagy: Messe in B. (partitúra)	Ára: 60.— Ft
Liszt—Darvas: Krisztus oratórium (kispartitúra)	Ára: 180.— Ft
Obrecht—Darvas: Missa L'homme arme (partitúra)	Ára: 35.— Ft
Ockeghem—Darvas: Missa L'homme arme (partitúra)	Ára: 35.— Ft

**A SZERKESZTŐSÉG KÖZLI:** Kéziratokra, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszéltünk, csak akkor válaszolunk, ha közölhetőnek vagy átdolgozhatóknak találjuk. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Szerkesztőségi fogadóórák: hétfőn és csütörtökön 11-től 17 óráig, a többi napokon (szombat kivételével) 11-től 13 óráig.

## AMOR FATI

Vajon mondhatom-e én, sajnálom, hogy nem születtem Julius Caesarnak. Goethenek, nagy festőnek, keményebb jelleműnek; örülök, hogy nem születtem vaknak püposnak, hindu pártjának, vizilónak, egérnek vagy a Mississippinek?

Semmi esetre sem. Tulajdonságaim, születési körülményeim elválaszthatatlan egységet alkotnak az én soha nem ismétlődő EN-érzésemmel, az **ineffabile bergsonianne**-l.

Ha Julius Caesar vagy Goethe lennék, már másképp ennék és aludnék, másképp látnám a házakat, nem lenne, vagy más típusú lenne a zenéi érzékem, másképp fogadnám a dicsegetet, egyszóval semmi nyereségem sem lenne belőle.

Ha én nem vagyok én, mi közöm hozzá? Tévedés úgy képzelné a dolgokat, hogy Enem a könyv, tulajdonságaim a könyv kötése, amelyet tetszés szerint ki lehet cserélni. Az EN olyan könyv, amelynek, ha a kötését kicseréltük, maga is mássá válik. Más hasonlat-

tal; az EN olyan folyadék, amelyet ha más edénybe töltünk, maga is mássá válik.

**Omne Individuum in effabile.**

Persze én az amor fatit nem valamilyen török fatalizmus vagy epiktetoszi közöny értelmében gondolom, még nietschei értelemben sem. Nem, ha az ember belecsik egy mocsárba, mászszék ki belőle, az égő házból meneküljön ki, belső problémáit próbálja rendezni. Különbséget kell tennünk a Fatum Mohametannum és a Fatum Christianum között, az utóbbi a szabad akaratot is magában foglalja.

Isten semmit sem tett esztelenül, hiába, vágyaimat nem helyezte egy vak, értelmemet egy viziló testébe.

Amint a fizikában az egyik rendszer idejét nem vihetjük át egy másik rendszerre, hanem azt a Lorentz-féle transzformáció segítségével számítjuk ki, ugyanúgy a pszichológiában az egyik ember élményét sem vihetjük át a másikra.

Azt már igenis mondhatom hogy szeretnék a vi-

lág leggazdagabb embere lenni, vagy Új-Zéland császára, mert vágyaim teljesülését elvileg nem lehetetlenek, Enem körét nem lépik át.

De a szubsztancia bilincset — Leibnitz kifejezésével élve — „vinculum substantiae” nem tudom szétörni, ezek vágyaimat, elképzeléseimet is kötik.

Jól tudom, hogy minden emberben nagyon sok lehetőség rejlik, és az egyén nagy erőfeszítéssel elsajátíthat valamelyféle idegen képességet — gondoljunk a dadogó Démoszthenészre. — Ezenkívül sikeres pszichonanalitikus kezelés után az egyén megváltozhat, beállítása, hajlamai átalakulhatnak, rejtett képességek kibontakozhatnak, bizonyos fokig még az érzékség jellege is megváltozhat. — De az EN legbelsőbb magja ugyanaz marad.

A légnagyobb fantázia az, amely a fikciók lehetetlenségét felismeri. Ez a metafizikai pszichológia azt fogja kimutatni, hogy FN csak EN lehettem, a vésső titkok záriát fogja felkattintani, Isten tervét tapintani.

KOSZTOLÁNYI ADÁM

**SZÁMUNK ÍRÓI.** — Hálásan köszönjük *Karl Rahner*nak, korunk e kimagaslóan nagy teológusának, hogy művének szentelt számunkat előszavával személyes jelenlétével is megtisztelte. Nemigen szokott magáról beszélni; ritka kivétel nála az olyan személyes hangú, már-már vallomásszerű írás, mint számunkban olvasható bevezetője. Hogy éppen nálunk szólt ilyen közvetlenül önmagáról, azt külön is köszönjük neki; talán nem tévedünk, ha olybá vesszük, mint lapunk jórészt az ő ösztönzéseit követő munkájának és törekvéseinek méltányolását.

*Graham Greene* írása részlet az író *A Sort of Life* című önéletrajzi művéből. A fordítás az amerikai *Commowal* c. folyóiratban közölt szemelvényből készült.

*Békés Gellért* a római Szent Anzelm egyetem biblikus professzora; *Szabó Ferenc* a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője; *Lukács László* a kecskeméti piarista konviktus igazgatója.

## A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Felhívták rá a figyelmünket, hogy Szakony Ferenc októberi számunkban megjelent „A modern család szerepe” című írásában a szerző szó szerint, vagy majdnem szó szerint átveszi a Lőcsei Pál válogatásában és előszavával megjelent „Család és házasság a mai magyar társadalomban” című családszociológiai tanulmánykötet (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1971) több részletét — anélkül, hogy a szöveget idézte, a forrást pedig megjelölte volna. A szerkesztőség a tanulmány írójának ezt az eljárását a sajtó- és tudományetika követelményeivel összeegyeztethetetlennek tartja, — és a jogaiban sértett szerzőknek ez úton sajnálkozását fejezi ki.