

## ESZMÉK ÉS TÉNYEK

Írja Mihelics Vid

„A régebbi marxista nemzedék előtt a ‚katolikus’ annyit jelentett, mint ‚ellenség’. A katolikusok számára ugyanakkor a ‚marxista’ annyi volt, mint ‚sátáni.’ És ha még ez az utóbbi felfogás hatja is át a spanyol államot és annak törvényeit, és ez irányítja a spanyol egyházi hierarchia többségi magatartását is, a valóság immár egészen más társadalmunkban és életünkben” — mondotta a Mariánské-Laznéi párbeszéd során Manuel Azcarate professzor, a Párizsban megjelenő *Realidad* marxista folyóirat főszerkesztője, majd ekként folytatta: „A marxisták szemében még nem is olyan távoli időben a katolicizmus úgy tűnt fel, mint a kapitalista rendszerbe beilleszkedő tömb. Ma e tekintetben a dolgok döntő módon megváltoztak. A zsinat munkája megkönnyítette azoknak a katolikus áramlatoknak kristályosodását, amelyek egyre világosabban és formálisabban elítélik a kapitalizmust, és támogatják a szocialista megoldásokat társadalmi, gazdasági és politikai téren. Mi több, nálunk a katolikus gondolkodók egyre nagyobb számban a kapitalista struktúrák megszüntetésének szükségét vallják és nem egyszerűen azt, hogy egyes szerkezeit másokkal kell felváltani... Amikor néhány évvel ezelőtt a dialógusról kezdtünk beszélni, ez ‚kalandnak’ látszott akkori körülményeink között. Ma viszont tanúsíthatjuk azoknak a kapcsolatoknak gazdaságát, amelyek szervezeti és politikai síkon, egyetemi és értelmiségi szinten, nagyon gyakran a börtönben szövődnek katolikusok és marxisták között. A spanyol kommunista párt nyíltan és nyilvánosság előtt kijelentette — s ez bizonyos meglepetést keltett más országokban —, hogy a katolikusok jelentik Spanyolországban a lefőbb erőt, amely a kommunisták oldalán részt vesz a demokráciáért folytatott küzdelemben.”

Granni is annak a nézetének adott kifejezést, hogy bár a világra vonatkozó felfogásaink különböznek és össze nem egyeztetethetők, vannak újabbban jelek, amelyek arra mutatnak, hogy a kommunisták és a keresztények mindenképpen egyetérthetnek közös érté-

kekben és karöltve törekedhetnek ezeknek az értékeknek megvalósítására. Kiemelte, hogy megítélése szerint a *Populorum Progressio* enciklikában is „a fővádlott már nem a kommunizmus és a szocializmus, hanem — ha bizonyos mértéktartással is — a kapitalizmus, a kolonializmus és az a liberális szemlélet, amely ideológiailag igazolja a kapitalizmust”. Erősen lecsökkent a kapcsolat is a termelési eszközökre vonatkozó magántulajdon és a természetiog között, amelllett az enciklika hangsúlyozza nemcsak a lehetőségét, hanem bizonyos esetekben egyenesen szükségességét a kisajátításnak és a mélyre nyúló gazdasági és társadalmi reformoknak. Végeredményben pedig azt is fontolóra kell venni, hogy a katolikus egyház nem tekinti többé feladatának a gyakorlati megoldások meghatározását, hanem inkább csak arra tart igényt, hogy a saját elvei alapján ítéletet mondhasson napjaink társadalmi valóságairól.

Katolikus részről helyeslően erősítették meg ezt a fordulatot. Alexander Schwan, a nyugatberlini egyetemi jogi karának professzora, hangoztatta, hogy nincs egységes és kötelező keresztény szociális tan, amelyre konkrét módon rá lehetne építeni valamiféle ‚kereszténynek’ minősíthető társadalmi berendezést: magának az egyháznak e tekintetben az a feladata, hogy a szeretet üzenetét hirdesse és híveit szociális felelősségre nevelje. Sokoldalúan és részletekbe menően világította meg Metz ezt a kérdést. A keresztény vallás evilági hivatása az — mondotta —, hogy ébítő bírálatot gyakoroljon a mindenkori társadalom fölött, nem pedig az, hogy egy „keresztény társadalmi rend”, illetve szociális tan alapján államot vagy gazdasági szisztémát próbáljon létesíteni. A keresztény szeretet központi harcában „szociálkritikai potenciál” rejlik, s az egyházat is így kell felfognunk, mint „a konstruktív társadalomkritika intézményét”. A müncheni teológusnak ezek a szavai nagy helyeslésre találtak, s Garaudy sietett megjegyezni: „Ez a legfontosabb, amit eddig hallottunk, mert ezzel egészen új ajtók nyílnak előttünk.”

Metz ezután azt a véleményét fejtette ki, hogy éppen a társadalomkritika terén lenne fölöttébb szükséges az együttműködés a keresztények és a nem-keresztények között. Nem ugyan elsősorban a társadalmi folyamat pozitív meghatározása, a jövő szabad társadalmának meghatározott tartalmú elképzelése okából, mert e tekintetben mindig meglesznek az eltérések. Az együttműködés alapját mindenekelőtt a negatívumok tapasztalása adhatja meg, amilyen a fenyegetett emberségnek, a szabadság, az igazságosság és a béke fenyegetettségének tapasztalása. Ezeknek a negatívumoknak tapasztalását semmiképpen sem becsülhetjük alá, mert ez egymagában is kívánatos teszi a szolidaritást. „Ha közvetlenül és egyenesen nem is tudunk megegyezni abban, hogy pozitív értelemben mi a szabadság, a béke és az igazságosság, arról mindannyiunknak hosszú és fájdalmas tapasztalata van, hogy mit jelent mindezeknek a hiánya. A negatívumok tapasztalása így módot ad az összefogásra, kevésbé abban az irányban, hogy milyen legyen a szabadság és az igazságosság, mint sokkal inkább az ellenállásban a rabság és az igazságtalanság terrorjával szemben.”

Ezzel a negatívumokat aláhúzó véleményével Metz már meglehetősen magára maradt. Végtere is a dialógus a gyakorlati és pozitív együttműködés lehetőségeit és módjait kívánta vizsgálni, s mint *Kellner* már elnöki megnyitójában felhívta a figyelmet: „Az ilyen együttműködés igen kérdésesnek látszik, ha különválasztjuk azoktól az elméleti problémáktól, amelyek nyitva állnak a keresztények és a marxisták között.” Egyik ilyen sarkalatos probléma tudvalevően a termelési eszközöknek magántulajdonként való birtoklására vonatkozik. Általános megelégedésre éppen *Girardi* világított meg ezt a problémát, igen behatóan és félreérthetetlenül.

A keresztény erkölcstannal teljes összhangban van az a követelmény — állapította meg *Girardi* —, hogy a gazdasági javakat az összesség szolgálatába kell állítani, olyan tényleges ellenőrzés mellett, amely nemcsak az elosztás egyenlőtlenségeit zárja ki, hanem megakadályoz minden uralmat, amelyet e javakon keresztül emberek gyakorolhatnak emberek fölött.

Bizonyos-e már most, hogy ennek az erkölcsi követelménynek az a gazdasági rend felel meg a legjobban, amely a magántulajdonra épül? Más-ként mondva: magántulajdon, vagy kollektív tulajdon célszerűbb-e hozzá? „Nehéz eldönteni, vajon a kereszténység lényegesen össze van-e kapcsolva a probléma ilyen vagy olyan megoldásával, akkor is, ha történetileg egész általánosságban a magántulajdont védelmezte. Mert ha egyik oldalról azt hiszik, hogy a szocializmus végzetserűen magával hozza a diktatúrát, akkor mások azon a meggyőződésen lehetnek, hogy a magántulajdon rendszere végzetserűen gazdasági és politikai leigázáshoz vezet. A történet elegendő érvet szolgáltat mindkét meggyőződés számára. Ha egyesek azon a nézeten vannak, hogy a magántulajdon rendszere olyan átalakulásra képes, amely minden embert hozzájuttat a gazdasági javakhoz, akkor mások amellet érvelhetnek, hogy ilyen átalakulások csak a szocialista rendszeren belül lehetségesek. A jövő fog erről dönteni. A keresztényeknek ma szabadságukban áll, hogy saját felelősségükre egyik vagy másik értelemben döntsenek, anélkül, hogy ezzel az egyház tanítását egy meghatározott társadalmi modellhez kapcsolják.” A kereszténység csak egy általános rend elveit követeli meg és elvileg bármiféle gazdasági rendszert elfogadhat, amely biztosítja ezeknek az elveknek megvalósulását. A nehézségek végeredményben nem a tanban, hanem a gyakorlati rendben fekszenek. „Nincsenek különleges nehézségek a szocializmus tekintetében sem — jelentette ki *Girardi* —, még akkor sincsenek, ha a szocialista országokban a vallási tudatot gyakran súlyos sérelem éri.”

Az is bizonyos — folytatta *Girardi* —, hogy a mondottak értelmében a katolikus gondolkodóknak felül kell vizsgálniuk a tulajdon kérdését, mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásaiban. A tulajdon minden formáját, akár magántulajdon, akár kollektív tulajdon, elsősorban abból a szempontból kell felülvizsgálni, vajon a gazdasági javakat valamennyi ember szolgálatába állítja-e avagy csak egyeseket, illetve meghatározott csoportokat és alakulatokat részletet belőlük. Az irányazonosságok a keresztények és

a marxisták között tehát a magántulajdonra vonatkozó jog tekintetében is további fejlődésre képesek. Hangsúlyosan hozzáfűzte még Girardi: „Ha a termelési javak magántulajdonára vonatkozó természetjogot sem a zsinati konstitúció, sem a *Populorum Progressio* enciklika nem hangsúlyozza, akkor ez nem ok nélkül történik.”

Utóbbira Congar is kitért: „Nem lehet beszélni természetjogról abban az idealisztikus és rögzített formában, ahogyan eddig cselekedték. Sokkal helyesebb „fejlődő tartalmú” természetjogról beszélni, amely a kultúra szintjén irányítja a lelkiismeretet s így maga is eszköze ennek a kultúrának. Az emberi természet — mint már Szent Tamás hangoztatta — nem változhatatlan, miként az isteni természet. Éppen ezért a természetjog maga is változik a különböző emberi feltevéleket és állapotokat szerint.”

\*

Ha azonban hitelesen katolikus gondolkodóknak már a fejlett tőkés országokban is az a meggyőződésük, hogy nem lehet erkölcsi természetű és elvi kifogásokat emelni a szocializmusnak, mint társadalmi és gazdasági rendszernek elfogadása ellen, s magának az egyháznak ezzel a rendszerrel kapcsolatban is csupán társadalomkritikai szerepe lehet, mi több, a kereszténység és a szocializmus között messzebbmenő eszméi meggyezések állapíthatók meg, mint a kereszténység és a kapitalizmus között — akkor mi magyarázza mégis azokat a fenntartásokat vagy éppen elutasításokat, amelyekbe lépten-nyomon ütközünk? *Girardi* szerint történeti tények játszanak itt közre. Ilyen tény a vallásnak és az erkölcsnek az a hosszú időn át beidegzett individualisztikus felfogása is, amely könnyen beilleszkedik a liberálisan értelmezett magántulajdon keretébe. Ilyen a bizalmatlanság minden olyan tan irányában, amely a fennálló rendnek akár erőszakos megdöntését is célozza. Mindenekelőtt pedig a vallásellenes magatartás, amelyet a kommunizmus tanúsít. „Az individualizmust vagy a szociális konzervativizmust ma már igen sok keresztény túlhaladta — jelentette ki *Girardi* —, de még a társadalmi haladás tekintetében nyílt keresztények sem tehetik magukat túl azon, hogy a szo-

cializmus célkitűzéseit külön ne válasszák a szocializmus történeti megvalósításától, amit a személyi, ideológiai és vallási szabadságot korlátozó zónának tartanak.”

Mint már az előző találkozókön, most azonban határozottabb és konkrét formában, így lépett ezúttal is a dialógus homlokterébe a vallásszabadság problémája. „Ha a vallás alkotó értékeket hord magában az emberi társadalom számára, és pedig nemcsak a haláltól és a feloszlástól való aggodalom legyőzése okából, s ha ezt marxista oldalról is elismerik, akkor hogyan lehet a vallástól elvitatni a szabadságnak azt a mértékét, amelyre szüksége van ahhoz, hogy teremthő erejét az emberi társadalom haladása érdekében hatásosan kifejtsse?” — fordult a marxisták felé *Kellner*. „Ha elismerjük, hogy mind a marxizmusban, mind a kereszténységben jogos emberi dimenziók vannak, s hogy ez az emberi dimenzió megvalósulásra hivatott, mint szükségesség ahhoz, hogy az ember kibontakoztassa magát — mondotta *Fries* —, akkor a vallás és a keresztény hit számára meg kell adni a szabadság terét.” S idézte magának Marxnak a szabadsággal kapcsolatos tételét: „Az embernek birtka kell azzal a lehetőséggel, hogy összes emberi minőségeit kibontakoztassa.” Ha tehát a marxisták is elismerik — folytatta *Fries* —, hogy a vallásnak és a keresztény hitnek lényeges vonatkozása van az alkotó humanizmushoz és a jövő formálásához, akkor nekik sem lehet más álláspontjuk, mint az, hogy a keresztényeknek emberileg, azaz szabadságban kell élniük hitüket és vallásukat. „Ez pedig azt jelenti, hogy a teizmus a szabadságnak ugyanolyan lehetőségeivel és kilátásaival rendelkezzék, mint az ateizmus.” *Jürgen Moltmann*, a tübingeni egyetem evangélikus teológiai karának professzora, mindenesetre helyesen állapította meg, hogy vallásszabadságot értelmesebben csak „a szabadság vallása” igényelhet magának. „A keresztények csak akkor érvényesíthetik szabadság-igényüket, ha maguk is sikkra szállnak az egyetemes szabadságért. Szabadság sohasem követelhető mások szabadságának rovására.”

„A probléma így azonos módon lép fel Keleten és Nyugaton — adta elő

**Girardi.** — Fontos ezt megállapítanunk, mert mi valamennyien, keresztények éppúgy, mint marxisták, ki vagyunk téve annak a kísértésnek, hogy a problémát pragmatikus módon kezeljük, elvekre tehát akkor hivatkozunk, ha ez kedvező nekünk, viszont látatlanba vegyük azokat, ahol ellenünk szólnak. A keresztények az egyenjogúság alapján együtt akarnak dolgozni a kommunistákkal ott, ahol a kommunisták hatalmon vannak, Nyugaton viszont vitatják az együttműködés jogosságát ezen az alapon, és normalisnak találják, hogy a kommunista pártok törvényen kívül álljanak. Másik oldalon a kommunisták együtt kívánnak dolgozni a keresztényekkel Nyugaton az egyenjogúság alapján, ott azonban, ahol hatalmon vannak, a megkülönböztetés politikáját gyakorolják.

Mint az idei párbeszédnek minket, keresztényeket, egészen közvetlenül érintő legnagyobb eredményét rögzíthetem, hogy azok a marxisták, akik felszólalásaikban a kérdéssel részletesebben is foglalkoztak, kivétel nélkül az emberi alapjogok értelmében vett tényleges vallásszabadság mellett foglaltak állást.

„Nekünk meggyőződésünk — jelentette ki *Jiri Cvekl* —, hogy valamennyi eddigi bölcsélet közül a marxizmus az ember felszabadulásának legtöbb oldalú és leggyökeresebb elmélete és legtervszerűbb gyakorlata. A marxizmus azonban mégis alá van vetve minden emberi cselekedet elmentmondásos voltának, miszerint motívum és cél, szándék és eredmény, eszköz és cél között nincs előre megállapítható összhang. Annak a tannak, amely mindenegyes ember totális felszabadítására irányul, osztályharcban és szociális forradalomban kellett kollektív mozgalmat teremtenie, szigorú, sőt katonai fegyelemmel, amely olyan nagy volt, hogy eszközei és útjai a múltban nem ritkán s olvkor még ma is önállóulnak, ami a cél és az eszköz megfordítására vezet... A kereszténység a maga katolikus formáiban alakította az emberek társadalmi, politikai és történeti életét, főleg a középkorban, a marxizmus a jelenkor átalakító szociális és szellemi ereje lett a szocialista országokban és egyike annak a két irányvonalnak, amely előtt minden ország áll. Am éppen eb-

ből a totális igényből és univerzalizmusból ered az a türelmetlenség is, amelyet nemcsak úgy kell mérlegelnünk, mint elvhűséget és tisztelgetet, a kitűzött célok irányában, hanem úgy is, mint amely doktrinális beállítottságával, abszolutizmusával és destruktív következményeivel bizonyos fokon veszélyes is. A keresztények is, meg a marxisták is tisztában vannak azzal, hogy a marxizmus elvileg tisztább, amely tanuk sajátos alkatában rejlik. Ezért is fáradoznak ma az önmagukra vonatkozó reflexión, hogy tisztázzák kapcsolatukat a jelenlegi világhoz és hogy jóvátegyék a tragikus egyoldalúságot, amelynek szimbóluma a kereszténység számára az inkvizíció, a marxizmus számára a sztalinizmus antihumanista gyakorlata.”

„A marxizmus szerint — mondotta *Hollitscher* — az osztálynyomás megszüntetése az alapvető feltétel ahhoz, hogy az emberek elnyerjék további szabadságaikat. Mindjárt hozzá kell fűznöm, hogy a kapitalizmus elleni harcban és a szocializmus építése során olyan sérelmek estek a szabadság-igényeken, amelyek ennek a harcnak követelményeivel nem igazolhatók. Ezek ugyan történetileg feltételezettek voltak, de nem történetileg szükségesegek.” Ezt a nézetét nyilvánította *Azcarate* is: „Beszélhetünk ilyen vagy olyan megkülönböztetésről ebben vagy abban a szocialista országban, az a történeti keret azonban, amelyben a szocialista országok létrejöttek, egészen más volt, mint a jelenlegi. Ha erről megfeledkezünk, akkor nem tudjuk pontosan értékelni mindazokat az új lehetőségeket, amelyek tegnap még nem voltak, ma azonban megszülehetnek. Szerintünk ugyanis a marxizmus az emberi szabadság kiszélesedését hozza magával, ami természetesen magában foglalja a vallásszabadság biztosítását, a kultusz tisztelgetet, a vallásoktatás jogát, egyszóval ugyanazokat a szabadságokat, amelyeket mi, marxisták igénylünk magunknak. Egyébként sem hűnyhatunk szemet ama tény előtt, hogy az a vallás, amely a katolikusokat a demokráciáért való harcra, a kapitalizmus elleni küzdelemre hajtja, ez a vallás többé nem órium, hanem tárgyi módon a haladás követője. Vannak közöttünk nehézségek, de a kérdés, amely elénk mered: tiszte-

letben tudjuk-e tartani kölcsönösen bölceleti vagy vallási meggyőződéseinket, tudjuk-e kölcsönösen biztosítani hitünk vagy meggyőződéseink teljes szabadságát, meg tudjuk-e tiltani az üldözést és megkülönböztetést vallási vagy filozófiai okokból?" Marxista részről *Machovec* felelt meg rá: „A kereszténység átalakulóban van s nekünk, kommunistáknak is át kell alakulnunk. Mindkét oldalnak szakítania kell a fanatizmussal, a taktikázással és a machiavellizmussal.”

\*

Mind az új keresztény, mind az új marxista gondolatok előtörése jutott kifejezésre az államhatalom „világnézeti”, vagy „bölceleti” avagy „ideológiai semlegességének” tárgyalásában. Ez a probléma ugyanis, amelyről már tavaly sok szó esett, ésszerűen következett a vallásszabadság mellett történt állásfoglalásokból. Nyitánynak tekinthetjük hozzá *Moltmann* referátumát, amelyben amellelt érvelt, hogy „egyetlen társadalmi osztály, csoport és párt sem jogosult arra, hogy mások számára meghatározza, mit kell nekik tartaniok a boldogságukról, a közjóról vagy emberségük igazi természetéről”. Marxista részről *Kalivoda* adta meg a választ: „Teljesen egyetértetek azzal, hogy az ember boldogságát nem lehet rendszabályokba foglalni.”

Igen szabatosan fogalmazta meg álláspontját *Prucha*: „Magától értetődik, hogy egy olyan állam, amely marxista szocializmuson fáradozik és elkötelezi magát a polgári ideológia ellen, azokat az eszméket fogja hangsúlyozni, amelyek a marxizmus keletkezésével össze vannak kötve. Figyelmét azoknak a bölceleti áramlatoknak fogja szentelni, amelyek a szocializmus keletkezésére és fejlődésére vonatkozó történeti dialektika, a társadalmi megismerés elméleti megalkotása irányában tájékozódnak. Valamely ideológia előnyben részesítése azonban, ami egyébként nemcsak a szocialista államok sajátja, semmi alapot sem nyújt arra, hogy valamely filozófiai irányzatot hivatalos államfilozófiává tegyemek meg és kultúrharcot kezdjenek más világnézeti álláspontok ellen és monopóliumot létesítsenek, ami nemcsak a filozófiai érde-

keknek, hanem az államérdekeknek is kárára van.”

Már nem is a saját, hanem az olasz kommunista párt hivatalos álláspontját közölte *Gruppi*, idézve *Luigi Longónak* a párt XI. kongresszusán elhangzott beszédéből: „Azt gondoljuk, hogy a vallásbélke megóvása konkrét segítséget nyújthat a szocialista társadalom kifejléséhez, mert lehetővé teszi minden hívő számára a lojális és gyümölcsöző részvételt egy kizáskmányolástól mentes társadalom kialakításában. Nyilvánvaló, hogy mi egy valóban és abszolút módon laikus állam mellett vagyunk. Ellene vagyunk a felekezeti államnak éppúgy, mint az állami ateizmusnak. Azt mondjuk ezzel, hogy ellenezünk minden előnyt, amelyben az állam valamely ideológiát vagy filozófiát vagy vallást részesítene, ugyanúgy, ahogy ellenezük, hogy valamely kulturális és művészeti irányzat a többiek rovására érvényesüljön.” Hasonlóképpen nyilatkozott *Azcarate* is: „Az az együttthaladás, amelyet mi kívánunk, nem kicsinyes politikai taktika kérdése. Mi elfogadjuk az ideológiai pluralizmust és az ideológiák szabad szembesítését.”

A kérdéssel kapcsolatban voltaképpen vitáról sem beszélhetünk, mert a lényegét illetően úgyszólván teljes egyetértés bontakozott ki a keresztények és a marxisták között. *Kellner* például a *Paulus-Gesellschaft* felfogását elként tömörítette: „A modern államnak nem szabad sem valamely államvallás, sem valamely állam-ateizmus mellett lekötnie magát. A vallás és az ateizmus számára ugyanazt a lehetőséget kell megadni az emberek meggyőzésére. Az állam ne akarja a vallást se megmenteni az elmúlástól, ha utóbbinak nem sikerül követőt annyira megtöltenie hittel, hogy maguktól megállják helyüket a társadalomban.”

Egy forradalmi eszménynek, amelyik hitelesen emberi — fejtette ki *Girardi* —, semmi szüksége arra, hogy akár egyöntetűen vallásos, akár egyöntetűen ateista legyen. Hívők és nem-hívők kölcsönös megkülönböztetés nélkül kell, hogy megvalósításán fáradozhassanak. Ez azonban nyilvánvalóan csak olyan államban lehetséges, amely sem nem keresztény, sem nem ateista beállítottságú. Az állam

hivatásánál fogva nem lehet sem keresztény, sem ateista. Egyszerűen emberinek kell lennie, mert hívők és nem-hívők egyaránt egész embernek csak így érezhetik magukat. „A keresztény monolitizmus és a marxista monolitizmus kölcsönösen feltételezi egymást — emelte ki Girardi —, és ez a probléma legdrámaibb oldala, de ha tudatában vagyunk ennek, akkor megtaláljuk az utat a megoldás felé is.” *Miano* ehhez azt is alapvető követelménynek mondta, hogy mind az ateistáknak, mind az istenhívőknek azonos lehetőségeik legyenek nézeteik és állásfoglalásaik kifejezésére a sajátban és más tömegérintkezési eszközök útján. „Ettől egyik oldalnak sem kell félnie, feltéve, hogy meg van győződve arról, hogy igaz értékek hordozója.”

\*

Az előadottakból, úgy hiszem, világosan kirajzolódott a nyíltságnak, barátságának és a feszültségek feloldásának az a légköre, amelyben a Marianské—Lazné-i dialógus folyt. Már pedig „párbeszéd és együttműködés útján új légkört teremteni a katolikusok és a marxisták viszonyában — vallotta *Azcarate* —, kétségkívül ez annak a történeti időnek egyik legnagyobb lehetősége, amelyben élünk”.

„Az a meggyőződésünk — állapította meg marxista oldalról *Lukács József* —, hogy a jóakarátú keresztények, akiket valóban a béke és igazságosság, a haladás és szeretet vágya vezet, minden világnézeti ellentét mellett is megtalálhatják és meg is kell, hogy találják az utat a türelmes elvi vitára és a közös cselekvésre a nem-hívőkkel. A felelősség a történelem előtt mindkét felet terheli s a lehetőségek is közösek számunkra. Hogy miként használtuk fel ezeket, utódaink számon fogják kérni tőlünk.” Erre utalt *Prucha* is: „A világot valószínűleg kevéssé érdeklik elveink és dogmáink ellentétei. Sokkal inkább azt kérdezi, hogy mi módon visszük át a valóságba elveinket és dogmáinkat.”

„Korunk legnagyobb problémája a béke — szögezte le keresztény részről *Girardi* —, s az életbenmaradásnak ez a problémája egybeesik egy mindig jobb világ építésének problémájával. Azon vagyunk, hogy a keresztények — miként a zsinat is kifejezet-

ten meghagyja — együtt dolgozzanak az összes emberekkel, a nem-hívőkkel is, ennek az emberibb világnak felépítésén és az igazi béke megvalósításán.” Megerősítette ezt maga *Miano* is: „A dialógusnak az egyház részéről nem az a célja, hogy alkalmat adjon az egyház küldetésének, nevezetesen az evangélium hirdetésének gyakorlására, hanem sokkal inkább az egyház és tagjai hozzájárulásának előmozdítása egy emberibb világ tervezéséhez és felépítéséhez.” A kereszténységnek — hangoztatta *Kellner* — „cselekvően” kell elköteleznie magát azok mellett a problémák mellett, amelyek az egész emberiség egyetemes problémái. Ilyenek, hogy csak hármat nevezzen meg közülük: a szabadság, az éhség és a béke ezen a világon.

„Mi hisszük — jelentette ki *Cvekl* —, hogy a jövő civilizációs folyamata a kereszténység számára is új lehetőséget nyithat, ám az elé a szükségeség elé állítja, hogy megértse saját történetiségét és megőrizze az emberiség számára azokat az értékeket, amelyek nélkül az emberi lét a jövőben is elvesztené értelmét.” *Metz* — mintegy válaszul — nyomatékkal kiemelte: „A teológia nagy erőfeszítéseket tesz, hogy komolyan vegye a valóság történeti-társadalmi dimenzióit, amelyek az egyház mindenkori struktúráit is messzemenően befolyásolják.” Ugyanakkor meglepődését nyilvánította, hogy a marxizmus egyre erősebben rátér az emberi személy és az egyéni szabadság kérdéseire, nem érve be az ideológia által eleve megszábotott válaszokkal.

Tekintettel arra, hogy immár mind a kereszténység, mind a marxizmus a kutatás magatartását kívánja tanúsítani, *Girardi* azt a reményét fejezte ki, hogy a kérdések és bírálatok, amelyeket kölcsönösen feltettek, illetve kimondtak egymás irányában, csak fokozni fogják a hűséget önmagukhoz és gazdagítani fogják találkozásukat. „Ez a szembesítés korántsem meddő — állapította meg *Garaudy* —, mert egyikünk sem növekedhet, csak ha felveti magában a kérdést, amelynek a másik a hordozója. Lehet, hogy a mi ateizmusunk és az önk hite csupán két meközelítése a teremtés állandó és átélt tapasztalásának. Egyikünk inkább arra törekszik, hogy semmivel se csökkentse annak az ember-

nek autonómiáját és nagyságát, aki önmagán dolgozik, másunk az embert egy abszolútum másává kívánja emelni, mert úgy véli, hogy az ember túl nagy ahhoz, hogy elégséges legyen önmagában.”

\*

Érthető, hogy a külföldi katolikus lapok is nagyobb figyelmet szenteltek a *Paulus-Gesellschaft* mostani értekezletének, mint a két előzőnek. S bár adódnak olyan észrevételeik is, amelyeket helytelennek vagy éppen célzatosnak kell tartanom, az eszmecsereét kivétel nélkül pozitívnak ítélték, igazolva Kellner véleményét: „A szimpozion megmutatta, mi lehetséges ma a világban nyílt párbeszéd útján Kelet és Nyugat között.” Köszönet illeti érte a társrendező szervezet, a *Csehszlovák Tudományos Akadémia szociológiai intézetét* is, elsősorban az intézet vallás-szociológiai osztályának vezetőjét, *Erika Kadlecova* asszonyt, akinek a záró ülésen egy katolikus teológus virágcsokrot nyújtva át külön is tolmácsolta a részvevők hála-ját.

„Herren-Chiemsee-től Marienbadig alig több, mint 200 kilométer az út — mondotta záróbeszédében Garaudy —, azzal azonban, hogy a kongresszus először ült össze kommunistáktól vezetett országban, nemcsak egy határt, de egy küszöböt léptünk át. A neandervölgyiek dialógusában a beszélő felek a partner elméletének és gyakorlatának visszataszító elemeivel hajigálják egymást. A széplelkek dialógusában elmo ssák a határokat és mindenben

megegyeznek. Az igazi dialógusban viszont megjelölik ezeket a határokat, hogy egymástól tanuljanak, s azt, ami jó a másiknál, magukévá tegyék. Ebből a mostani dialógusból senki sem távozik úgy, mint ahogyan hozzákezdett...”

Fontos mindenesetre tudomásul vennünk, hogy azok a fejtegetések, amelyek a dialógus során elhangzottak, nem fejezik ki szükségszerűen sem az összes marxisták, sem az összes keresztények felfogását. Az utolsó sajtókonferencián a szövívők egyképpen kiemelték ezt. „A *Csehszlovák Tudományos Akadémia* — mondta *Erika Kadlecova* — kétségtől állami intézmény, de tudományos és nem politikai szervezet, vagyis nem kötelezheti el a kormányt. Ezért vagyunk szabadok és azt mondjuk akadály nélkül, amit gondolunk. Másfelől aktív tagjai vagyunk a kommunista pártnak, de nem vagyunk illetékesek annak nevében beszélni. Amit mi előadtunk, a saját eszménk és kutatásaink.” *Kellner*: „A *Paulus-Gesellschaft*ftnak nincs sem hivatalos megbízatása, sem hivatalos funkciója. Az utóbbi évek tapasztalata felkeltette az egyházi tekintélyek érdeklődését, de ezek nem gyakorolnak semmiféle cenzúrát, és mi sem kívánunk semmi egyházi garanciát.” *Garaudy*: „Mi, nyugati kommunisták, pártjainkkal — nem csupán valamely áramlattal — egyetértésben jöttünk ide. De mint kutatók nyilatkozunk meg és nem a párt nevében beszélünk. Mindaz tehát, amit előadtunk, nyilvánvalóan nem kötelezheti a vonatkozó párt tagjait.”

## A KIS ÚT

„Valaki súlyosan megsértett engem. Megbocsátottam neki, el akartam felejteni a bántást, de a sértéssel együtt annak az embernek az emlékét is kitöröltem a lelkemből — számomra az illető többé nem létezik. Lehet-e viselkedésem ellen a keresztény erkölcs szempontjából kifogást tenni?”

Egy levélből idézem ezt a részletet, amelyben a többi közt még ezt olvasom: „Őszintén meg akarok bocsátani, mert tudom, hogy meg kell bocsátanunk az ellenünk vétközőknek. Nem is haragszom rá, nem gyűlölöm, nem kívánok neki rosszat. Csak azt akarom, hogy az én életemben ne sze-

repeljen többet: nem akarom látni, nem akarok róla hallani. Tőlem el lehet, vagy meghalhat, nekem mindegy, nem veszek róla tudomást.”

A keresztény erkölcs szempontjából arra a kérdésre, hogy helyes-e ez a viselkedés, a leghatározottabb *nem*-el kell válaszolnom. Aki felebarátjával