

## SZEKULARIZÁCIÓ ÉS TRANSZCENDENCIA

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

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

Három gondolatot fűznék Lendvai fejtegetéseéhez. Az első: lehet, hogy a kereszténység nem egyedüli forrása a szekularizációnak, nem vonható azonban kétségbe a kereszténység tényleges szekularizáló hatása. A második gondolat az, hogy a jelenkori ateizmust a szekularizáció termelte ki, és nincs elvi ellentmondás a keresztények és marxisták közös gyakorlatában. A *közös gyakorlat* alapján — s ez a harmadik gondolat — kialakítható az elméleti összhang anélkül, hogy bármelyik fél is feladni kényszerülne a létről, életről, világról vallott elvi felfogását.

### Természet, prózában

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

A szekularizálódás könnyen kelthetett olyan látszatot, hogy a tudás kisa-játítja a hitet, az állam az egyházat, az ideiglenes földi cél a végleges örök

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

Aligha vonható kétségbe, hogy a keresztény eszme *ténylegesen* szekularizálta — s nem véletlenül, hanem saját belső dinamikájánál fogva — azt a világot, amelybe beletestesült. A görögöknek „isteni” volt a világ és az ember. Hésziodosz szerint azonos a theogónia és a kozmogónia. „Mindent betölt az isteni” (*Thalész, Diels A 22*), „lépjetek be, itt is istenek vannak” — mondja Hérakleitosz (*Diels A 9*), s ez az itt a leghétköznapibb környezetet jelenti. A világ „az oly nagy látható isten” (*Arisztotelész, Ross 18*), „az érzékelhető isten” (*Platon, Timaios 92b*). *Arisztotelész* „isteni”-nek mondja a csillagok szabályos járását (*Met. 1072a*). *Cicero* és *Plinius* szemében a „világ isteni”, „mundus sacer”. Ez a szent, isteni, numinózus világ öleli körül s őrzi meg az embert, aki nemcsak *Homérosz*, hanem *Platón*, *Arisztotelész* és a sztoikusok szerint is „isteni”, „istenhez hasonló”, „olyan mint az isten”. A római császárok apotheózisa fejezi ki legszemléletesebben az isteni és az emberi azonosítására irányuló ókori törekvést. Bár *Hegel* azt írja, hogy „a görögök nem istenítették, hanem szellemivé alakították át a természetet” (*Geschichtsphilosophie*, 578. o.), nem tagadja azonban, hogy ezt a hellén istenek valósították meg. „Teljes következetességet ugyanis nem várhatunk ezektől a görög istenektől” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 583. o.).

A zsidó-keresztény kinyilatkoztatás összeroppantja a szakrális görög kozmoszt. A kozmosz többé nem a hérakleitoszi örökkétartó világ, hanem az egyetlen Isten alkotása, aki nem tűr idegen isteneket (*Ex 20,2*). Mindenható szavának köszönheti létét minden: „Mert mondottad és lettek” (*Jud 16,17*). A Teremtőbe vetett hit könyörtelenül átfunkcionálja az asztrális vallások istenségeit (*Gen 1,14*), a nagy tengeri szörnyet (*Gen 1,21*), s *Tiamat*, a két babiloniai őserete a Bibliában mélységgé (tehom) zsugorodik (*Gen 1,2*). A világban nincs semmi imádsárra méltó: „Meg ne tévedjeteek tehát valahogy, és ne csináljatok magatoknak valamilyen faragott hasonmást, képmást férfiúról vagy asszonyról, hasonmást valamely baromról, mely a földön vagy a madárról, mely az ég alatt repül, vagy csúszó-mászóról, mely a földön mozog, vagy halról, mely a föld alatt a vízben vagy. Ha fölemeled szemedet az égre és látod a napot, a holdat s az ég minden csillagát, meg ne ejtsen valahogy a réve, és ne imádd és ne tiszteld őket” (*Deut 4,16—19a*).

Jézus Krisztus végképp megtöri a természet és a sors „erőit és hatalmasságait” (*Kol 1,16; 2,15; Eph 1,21; 1Kor 15,24: 2,8; 1Pét 3,22*). Felszabadítja az embert a „kozmosz elemeinek” a szolgaságából. S amikor majd megvalósul az abszolút cél: „Akkor Isten lesz minden mindenben” (*1Kor 15,28*). Ez a cél már most sem teljesen idegen: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk” (*ApCsel 17,28*). *Hegel* szavaival: a kereszténységgel kezdődik „a természet prózája”, s amit „*Szókratész* csak elvontan ragadott meg” azt a kereszténység konkretizálja (*Religionsphilosophie*, 647. o.).

### A tudomány emancipációja

A világ mitosztalanítását a tudományok önállósulása követi. Bár a tudományos gondolkodásnak a kereszténység hivatalos képviselőivel szemben kellett kiharcolnia a szabadságát, a gondolkodás szekularizációja mégis a

keresztény eszméből sarjadt. A II. vatikáni zsinat a teremtettség tényéből következteti, hogy a világnak, a dolgoknak, az egyes tudományágaknak, s a különféle műszaki eljárásoknak megvannak a maguk saját törvényei és sajátos módszerei. „Ezért csak sajnálkozhatunk, hogy éppen a keresztények között is lábrakapott néha egy bizonyos lelkület, amely nem látva eléggé tisztán a természettudományok jogos önállóságát, civódásokat és összeütközéseket keltett, és sokakkal elhitette, hogy a hit és a tudomány szemben állnak egymással” (*Gaudium et spes*, 36).

Főként protestáns teológusok — a II. vatikáni zsinatot megelőzően — kifejtették, hogy a természettudományoknak és a modern technikának nemcsak eszmei háttere, hanem reális forrása is a teremtésbe vetett hit (*D. Bonhoeffer, F. Gogarten, G. Ebeling, K. Barth*). „A tudomány és a természettudomány szigorú, újkori értelemben csak az antik világ és a kereszténység metszéspontjában válik lehetségessé” (*G. Altner*). Lehet, hogy ezek a teológusok nem menthetők fel eleve az elfogultság vádjá alól, vitathatatlan azonban az, hogy akkoriban még nem láttak apologetikus értéket a szekularizációban. De hivatkozhatunk olyan szerzőkre is, akik igazán nem gyanúsíthatók apologetizáló szándékkal. *A. Kojève* írja, hogy a tudományok keresztény megalapozását fel kellene végre váltani ateista megalapozással. „Alig van más történeti tény, amely olyan kevésbé vitatható, mint a tudományoknak és a modern technikának a kapcsolata a vallással és a keresztény teológiával”. A görögök világa nélkülözötte a valóban matematikai vagy matematika<sup>2</sup>zálható relációkat. A modern matematikai-fizika tiszta ostobaság, sőt botrány lett volna a szemükben. A természettudományok 17. századi előretörésének a megtestesülés keresztény dogmája, a földi és az égi univerzum egységébe vetett meggyőződés volt a rugója — mondja *Kojève (Sciences et l'enseignement des sciences 5 [1964] 37—41)*. Azt írja *S. Sambursky*, hogy az ókori görögök természetellenesnek tekintették volna a fizikai mennyiségeket és a tudomány teljes matematizálását. A görögök mitikus világnézete — amely egyrészt az ég és a föld szöges ellentétét hirdette, másrészt a természetet istenítette — megakadályozta, hogy többet tegyen a legelső lépésnél az a nép, amelyik megteremtette a természettudományokat s a módszeres tudományos gondolkodást. A görög mitológiának visszahúzó erejét csak a kereszténység és az intézményesített Egyház szüntette meg (*The Physical World of the Greeks. London, 1956. 241—42. o.*). A kereszténység szembefordult az animizmussal, s a természet erői racionális használatának nyitott utat (*A history of Technology. Oxford, 1956. 589—622. o.*). Amíg az ember a kozmosz bűvkörében élt, amíg a természet elemei uralkodtak rajta, amíg a természet anyagát „isteni apeiron”-nak tekintette, képtelen volt hozzálátni kívülvilágának technikai-racionális megszervezéséhez. Az a *Platón*, akire *Galilei* hivatkozott, amikor a természet válaszát matematikailag megfogalmazott kérdésre várta, már az „oxfordi *Platón*”. A sokat emlegetett görög geometria is valójában csillagászat. Az ókori tudományeszményben a tudomány tárgya az örök és a változatlan. Mivel az anyag mivoltához hozzátartozik a változandóság és az esetlegesség, azért nem alkalmazható a matematika az anyagi jelenségekre, csak az örök és változatlan csillagvilágra.

### Világképek interferenciája

A természettudományok felszabadulásával karöltve, a tudományok önértelmezéseként alakult ki a modern ateizmus, amelyhez hasonlót a görög világban nem ismerünk. A közmondásos görög ateisták listáján csak néhány név szerepel (*Melozsi Diagorasz, Kürenei Theodorosz, Messzenei Euthemerosz*). A legélesebb valláskritikus a szofista *Kritiasz*. Az istenhit az okos

politikusok találmánya, akik a titkos vétkekre is megtalálták az ellenszert: „ott fent”, ahol az ijesztő mennydörgést és villámlást tapasztaljuk (*Diels B 25*). *Protagoras* azt írja, hogy istenek nincsenek, s ha lennének, akkor sem ismerhetnők meg őket; mégis egész könyvet szentel az isteneknek (*Diels B 4*). *Demokritosz* nem tagadja, csak a természetmagyarázatból iktatja ki az isteneket. *Epikurosz* az istenek „félelmétől” akarja megszabadítani az embereket. *Szókratészt* azért fogják perbe, mert nem ismeri el a „polis” isteneit. Hasonlóképpen vádolják *Xenophanészt*, *Anaxagoraszt* és *Arisztotelészt* is, később pedig a keresztényeket. *Domitianus* ateizmus miatt száműzi *Flavia Domitillát*, *Julianus* császár a keresztényeket egészen általánosan „ateistáknak” mondja. Szemükre veti, hogy a zsidók ateizmusát vették át. Az ókeresztény apológjáták ezt kezdetben visszautasítják, *Ireneus* azonban már nem védekezik: „Nyíltan megvalljuk, hogy az ilyen isteneket illetően valóban ateisták vagyunk” (*Apol 1,6*).

A mai ateizmus nem a görög gondolkodásnak, hanem elsősorban az újkori természettudományoknak a következménye. A természettudomány annak köszönheti óriási eredményeit, hogy *módszertanilag* eltekint Istentől. Kérdésfeltevése és horizontja kizár minden természetfelettit, Sajat előfeltételei következtében illetéktelen és képtelen metafizikai kijelentést tenni. Tudománytalan és módszertanilag hibás természettudományos törvényekből világnézeti kérdésekre extrapolálni: például Isten léteire vagy nemléteire, az anyag örökkévaló vagy teremtett voltára. A jogos módszertani ateizmusra hivatkozik *Laplace*. Már elhatárolódott *Newtontól* aki „hézagpótlónak” tekintette Istent. *Napoleon* erre vonatkozó kérdésére feleli *Laplace*: „Sire, nekem nincs szükségem erre a hipotézisre”. Az emberi gondolkodásból kiirt-hatatlan azonban a túlságosan korai általánosításra irányuló pszichikai törekvés. *Laplace* kortársa és kollégája *Laland* már elvi ateizmust vall, „mert Isten léte nem bizonyítható” (fizikailag) s „nélküle is megmagyarázható minden”.

Mély lelki megrázkódtatással járt, s pszichikai fáziseltolódást okozott a kopernikusi fordulat. Értelmesen és racionálisan belátták, hogy az új világkép végtelen terében Istennek nincs kitüntetett helye (a régiék „harmadik ege”, „kilencedik ege” vagy „tűzég”). A lélek mélyén rögzítődött azonban a régi világkép, amelyben minden létezőnek meghatározott „helye” van. Isten „helyének” eltűnése, és ugyanennek a helynek irracionális igénye — a régi és az új világkép interferenciája — Isten *létét* magát oltja ki a tudatban. A régi és az új világkép kétarcú csalóka képpé olvad össze. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy a természettudomány elvi ateizmusa nem a módszertani ateizmus logikai, hanem a világképek interferenciájának pszichológiai következménye (*W. Kern: Zeitschrift für katholische Theologie 91 [1969] 289-321*).

### Sem görög, sem barbár

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

Krisztus vezetett el minket” (*Gal 5,1*) -írja. Krisztus mindenkiért meghalt, hogy mindenkit fölszabadítson s ledöntsön minden válaszfalat, ami az embereket elkülöníti egymástól: „Ő a mi békességünk, aki a kettőt egyesítette és a közbeeső válaszfalat ledöntötte” (*Ef 2,14*). Neki köszönhető az emberi egyenlőség: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban” (*Gal 3,28*). Az emberi egyenlőség eszmei alapjait a kereszténység rakta le azzal, hogy lebontja a válaszfalat zsidó és pogány, görög és barbár között, a kereszténynek pedig megtiltja, hogy a „kinnlévők fölött” ítélkezzék (*1Kor 5,12*).

Az állam és az egyház éles megkülönböztetése a középkori investitúra küzdelem eredménye. Az újkor elején *H. Grotius* már úgy akarja megalapozni a társadalmat, mintha Isten nem is lenne: *etsi deus non daretur (De jure belli ac pacis I,1 § 3)*. A XVI. századi jezsuita teológusok továbbfejlesztik az állam szekularizálását: kifejtik a népfőlség elvét. *Bellarmin* és *Suarez* szerint az uralkodó hatalmát nem Istentől, hanem a néptől kapja. A spanyol *Mariana* szerint a nép jogában áll megválasztani az államformát és az uralkodó személyét. A népfőlség elidegeníthetetlen jog, nem ruházható át senkire, még a nép funkcionáriusára, a királyra sem.

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

A történelmi materializmus ateizmusa sem maradhatott meg módszertaninak. *Marx* olyan egyházzal találkozott, amelynek hivatalos képviselői és gondolkodói a fennálló társadalmi rendet isteninek tartották, s örök törvényekre való hivatkozással védelmezték. *Marx* azt látta, hogy korának emberellenes társadalmi rendjét a vallás képviselői isteni akaratra vezetik vissza. E kétféle szemlélet interferenciájának nem is *lehetett más eredménye* mint a módszertani ateizmus *elvi* kiterjesztése a dialektikus materializmusban. Mindezt megelőzte a tudományok és a társadalom keresztény hitre épülő emancipációja. Az a különös helyzet állt tehát elő, hogy a *Teremtőbe vetett hit tette lehetővé a hit marxista tagadását*.

### „Csak egy csomó tört kép?”

Érthető, hogy a kereszténységen belül is erősen vitatott a szekularizáció. Ellentétben áll az ember és a társadalom természetével; az ember mi-voltához tartozik, hogy élesen megvont határok kerítsék körül a „szent”-et — mondja *Daniélou*. „A szekularizmus minden formájában alapvető eretnekség”. Homlokegyenest ellenkező *Schillebeeckx* nézete: „a keresztény kifejezetten igenelheti a szekularizációt”. A világ vertikális értelmezését a szekularizációban a világ horizontális értelmezése váltja fel. Régebben a

transzcendens valóságot „kezdetben” és „fönt” realizáltuk, az új szemléletben a transzcendens valóságot az emberiség abszolút jövőjeként gondolhatjuk el.

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

Egészen másképp értelmezi a vallást *Schillebeeckx*, *Schoonenberg*, *Rahner*, és a többi „nyílt” teológus. (*Die Antwort der Theologen. Düsseldorf, 1968.*) Nem látnak evilág és túlvilág, szent és profán, evilági feladat és transzcendens cél között semmi konkurenciát. A transzcendencia, bár nem azonos az immanenciával, nem is választható el attól. Jézus Krisztusban „elválaszthatatlanul és összekeverhetetlenül” egyesült (nem azonosult!) az isteni az emberivel. A főparancs nem választja el — bár megkülönbözteti — az istenszeretetet és az emberszeretetet. A világ bírása egyedül a szeretetet kéri számon: „amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettetek” (*Mt 25,40*).

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

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

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

### **Az egész az igaz**

A marxisták sem mondanak le a transzcendenciáról. A marxizmus nem egydimenziós világnézet, nem zárkózik be a ténylegességek világába. Azt hirdeti, hogy ezen felülemelkedve „az emberiség a szükségszerűség bi-

rodalmából eljut a szabadság birodalmába”. Néhányan közülük éppen ezért kifogásolják, hogy nem törekszünk eléggé radikálisan a transzcendenciára. A keresztények szerint túlságosan elvont a marxisták gondolkodása. A „szabadság birodalma” nem okozhat különösebb nehézséget annak, aki már hallott „Isten országáról”. Mit értsünk azonban az emberiségen? Az ember „nembeli fogalmát”, mint fogalmat, amelynek csak tudati léte van? A „hűsvér ember” azonban — a történelem hossz- és keresztmetszetében — a meghalt, élő és születendő emberek konkrét összessége. A keresztény eszkatológia nem az ember eszméjének, hanem a konkrétan értelmezett egész emberiségnek ad célt. Az utolsó ítélet arról beszél, hogy ez a cél az összes ember közösségében érhető el: „keresztény létünk értelme attól függ, hogyan álljuk meg helyünket az egészben” (*A keresztény ember küldetése a világban, Budapest, 1968. 129. o.*) Az emberiség: „Nem az emberi egyedek utólagos összeadása, hanem olyan előzetes egység, amelyben minden egyes ember felelős az egészért, és az egészhez való viszonyában válik jelentőssé az egyén is”. (*I. m. 126. o.*) A különítélet figyelmeztet: „Amilyen mértékben teljesítjük ezt a feladatot, olyan mértékben részesülünk mi magunk is az egész értelméből. A keresztény lét azt kívánja meg, hogy kilépjünk az egoizmus szűk voltából az együttlét és az egymásért való lét tágasságába.” (*I. m. 126. o.*) A test feltámadása azt jelenti, hogy az eljövendő örök élet nem elvont túlvilágon, nem az eszmék platóni egében, hanem az ember anyagi, földi valóságában teljesül be. „A megtestesülés nagy kalandja nem gondolható el a többi ember nélkül. Nagy sokaság, egy egész világtörténelem kell ahhoz, hogy beteljesüljön a vakmerő vállalkozás, amibe az Isten belefogott. Jézus és a történelmi küldetésüket híven szolgáló emberek együtt alkotják Krisztus teljességét, ami az idők végén színültig tölt minden ürességet”. (*I. m. 158. o.*)

A marxisták nem fogadják el az abszolút jövőt, szerintük „az anyag örök körforgásban mozog”. *Engels* írja: „De akárhányszor és akármilyen könnyörtelenül megy is végbe időben és térben ez a körforgás, akárhány millió nap és föld keletkezik és múlik is el, akármilyen soká tart is, míg egy naprendszerben a szerves élet feltételei akár egyetlen bolygón is előállnak, akármilyen számtalan szerves lénynek kell előbb létrejönnie és elpusztulnia, mielőtt belőlük gondolkodásra alkalmas aggyal bíró állatok kifejlődnek és egy arasznyi időre életképes feltételeket találnak, hogy aztán ők is irgalmatlanul kipusztuljanak — megvan az a bizonyosságunk, hogy az anyag örökké, minden változásban ugyanaz marad, hogy egyetlen attribútuma sem veszhet el soha, hogy tehát ugyanazzal a vaskövetkezetességgel, amellyel a Földön legfőbb virágát, a gondolkodó szellemet, ismét ki fogja irtani, máshol és más időben újból létre kell azt hoznia.” (*A természet dialektikája. Budapest, 1950. 25. o.*)

A keresztények reménye nem az archaikus körforgás, hanem Isten ígérete. A keresztény is visszatekint a múltba, de csak azért, hogy a már beteljesült ígéretekben a jövő bizonyosságát merítse. Reménye arra a szem nem látta, fül nem hallotta egészen újra irányul, amelyet a jövőtől vár. amelyet történelem valósít meg, nem egyedül a kozmosz, hanem a transzcendens Isten erejéből, aki önmagát ajándékozta a kozmosznak, hogy az megszüntetve-megőrizve-felülmúlva beteljesítse magát.

Úgy tűnhet, hogy a marxisták immanens és a keresztények transzcendens célja között feloldhatatlan az ellentét. Az ellenkezőjére figyelmeztet *Teilhard de Chardin*: „Nézzük meg éppen napjainkban a két szélső álláspontot: egy marxistáét és egy keresztényét. Mindkettő meggyőződéssel vallja saját tanát, de ugyanakkor — mint feltételezzük — mindkettőt mélységesen élteti az emberbe vetett hit. Nem kétségtelen-e, s nem igazolja a hűtköznapi tapasztalat is, hogy ez a két ember — már amennyiben erősen hisz a világ jövőjében (s külön-külön mindegyikük érzi, hogy a másik úgy hisz), mélységes, ember részéről ember felé irányuló rokonszenvet érez egymás

iránt — nem egyszerűen csak érzelmi rokonszenvet, hanem olyan vonzódást, amely arra a megsejtett evidenciára épül, hogy együtt utaznak, s ilyen vagy amolyan módon és minden formula miatt keletkező feszültség ellenére — végül is mindkettő ugyanarra a csúcra fog eljutni?” (*Hiszek az emberben. Rezek Román fordítása*).

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

## FEHÉR JÓZSEF ANDRÁS VERSEI

### VERS KÉTEZERBEN

Igéd ismerem  
Bántani meg  
Nem akarlak ó bölcsesség  
Hátrább  
    vonulj kissé  
Nálad nagyobb van itt  
Már hozzák  
Hozzák a törékeny-gerincű csendet  
Hangtalan  
    gépnyáj kíséri  
Én és ti barátaim  
Egymással  
    nézünk  
        farkasszemet  
Ez a jövő  
A jövőndő szelídeké legyen

### STONEHENGE

Kövek karéneke  
Széthasadozott hegység üteme  
Papok és kövek kérdése és felelete  
Leölt szikla vagyok  
Leölt lábakon égfelé táncolok  
Áldozati kő  
Lélekké csavarodva megindulok  
Kövek karéneke  
Papok és kövek háromszoros felelete  
Leölt véres vagyok  
Leölt lábakon fölfelé  
Táncolok  
Összecsavarodva  
Fölfelé  
Papok és kövek  
Kérdése és felelete  
Széthasadozott hegység üteme  
Lezárt szem  
Száj és szem  
Végső lendülete

### Ő S Z

SZÓLÓ: Fölágaskodnak a fák  
Gyökerükkel a föld  
Méhébe harapva kivárnak  
Csönd támad zokogó  
Testük bordái között

KÓRUS: Lábak futnak futnak  
Csontok csikorognak  
Lábak  
    egy se moccan  
A légtüres habokban