

antropológia kidolgozása, melyre egy modern, az ember felé forduló teológia felépülhet. Nem éppen az antropológia az, amiben a kereszténység a legothonosabban mozoghat? Nem a kereszténység-e az emberré lett Isten vallása, aki azért lett ember, hogy „az ember Istené legyen”?

A szocialista társadalomban, ahol az emberek közötti viszony azt fejezi ki, hogy „mennyre vált emberivé az ember természetes magatartása”, a keresztény etika régtől hirdetett elvei a megvalósulás stádiumába juthatnak. Az emberi lényeg a maga valóságában itt teljesebben ki, az akarat szabadsága, azaz a hozzáértéssel való döntés képessége itt szélesedhet társadalmivá, mivel „a szabadság nem lehet pusztán gyümölcse, eredménye a fejlődésnek, hanem be kell következnie a fejlődés azon mozzanatának, ahol már a szabadság lesz az előre vivő erők egyike, és jelentőségének mint előre vivő erőnek fokozódnia kell mindaddig, ameddig el nem jön az a pillanat, amikor teljesen átveszi az immáron emberivé vált társadalom irányítását, amikor vége szakad „az emberiség előtörténetének” és kezdetét veheti az igazi történelem” (Lukács György). Az egyenlőség ún. arany szabálya itt válhat igazán erkölcsi szükségletté: „Amit akartok, hogy az emberek tiveletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek velük.”

Történelmileg és teológiailag egyformán fel lehetne vetni a kérdést, milyen isteni rendelkezésből eredő különleges szerepe van a kereszténységnek az emberiség jövőjének megszerkesztésében. Mert föltehető, sőt tapasztalható, hogy a keresztények Istene, aki a történelem Istene, sok mindent nem a keresztényekre bíz a történelmi-társadalmi fejlődés folyamán, hanem másokra ruházta a feladatokat, akik azonban mégiscsak a történelemnek a végrehajtói, amelyet Isten irányít és vonz magához. Ami végső soron azt jelentheti, hogy az ember, bár történelmet csinál, vagyis szüntelenül újjáteremti önmagát, e törekvésében mégsem önmagáé, hanem a szeretet titkáé.

*Jegyzetek:* A tanulmányban meg nem nevezett forrásmunkák: Yves Congar: *Réflexion crétiennne et monde moderne*, Centre Catholique des Intellectuels Français, Paris, 1966; Gecse Gusztáv: *Vallástörténelmi kislexikon*, Kossuth, 1971; Jurij Levada: *A vallás társadalmi természete*, Kossuth, 1969; Lucien Sève: *Marxizmus és személyiségelmélet*, Kossuth, 1971; Holzer Gyula: *A Szabolcs-Szatmár megyei katolikus papok békemozgalmának tanácskozása a keresztény és marxista értékeléséről* (kézirat), 1967; Maurice Dufrenne: *Pour l'homme*, Ed. du Seuil, Paris, 1968; Heller Ágnes: *A szándéktól a következményig*, Magvető, 1970; Henri de Lubac: *Athéisme et sens de l'homme*, Les Editions du Cerf, Paris, 1968; Robert Coffy: *Teilhard de Chardin et le socialisme*, Chronique Sociale de France, Lyon, 1966.

HERMANN ISTVÁN

## A BENSÖVÉTÉTEL LEHETŐSÉGEI

A kiindulópont természetesen az elidegenülés ténye. Az elidegenülés — röviden, általánosan és sematikusan — azt jelenti, hogy az ember tevékenységének eredményei, sőt maga az emberi tevékenység is előbb közönyössé válik magával az emberrel szemben, majd később a tevékenység, illetve a termékek uralkodni kezdenek az ember felett. Szinte ellenséggént áll egymással szemben ember és tevékenysége, ember és az általa teremtett objektív világ. Jelenti tehát ez a munka, az érzelmek, a tárgyak és a társadalom szembefordulását az emberrel, az ember szükségleteivel, fejlődésével és szellemi képességével.

Még súlyosabb azonban ez a jelenség akkor, ha az elidegenülés általánossá válik. A régi elidegenülés annyit jelentett, hogy az ember, aki megteremtette az értékeket, a gondolatokat, a környező anyagi és szellemi világot, ugyanaz az ember egyúttal nyomorban tengette életét. Ez jellemezte a klasszikus kapitalizmust és

jellemezte egyúttal a klasszikus kapitalizmuson belül a mindennapi életért küzdő tudós vagy művész sorsát is többnyire. S nem jelentős ilyen szempontból, hogy akadtak kivételek is, hogy József Attila igen nehéz körülmények között élt, de Ady viszonylag jobb személyes körülmények között, mert az utóbbinak is meg kellett küzdenie a „disznófejű nagyúrral”, és ez a küzdelem egy életen át folyt.

A modern kapitalizmus több tekintetben változtatott ezen a szituáción. Az az ember, akinek munkája, szellemi vagy fizikai tevékenysége teremti meg a tőle elidegenülő értékeket, már nem érzi közvetlenül a saját bőrén az elidegenülést. Új elidegenülési jelenség lép fel: az elidegenülés a luxusban. Közvetlenül, fizikailag ez korántsem annyira érzékelhető, mint az elidegenülés régebbi formája. A luxus el-takarja az elidegenülést. Az ember dolgozik, alkot, néhány évtizeddel ezelőtti szín-vonalhoz képest jómódban és komfortban él. S a modern társadalom ezt biztosítja is számára. Biztosítja számára azt, ami a régi közmondás első fele: „Quid-quid agis, prudenter agas”, de megfosztja a közmondás második felének akár a lehetőségét is: képtelen eljutni odáig, hogy: *respice finem*, vagyis hogy serény tevékeny-ségének következményeit átélhesse, átláthassa. S hogy ez a következmény inter-kontinentális rakéták vagy felhalmozott hidrogénfegyverek formáját ölti-e, politi-kai sakkhúzások alátámasztására szolgál, távoli népek szabadságmozgalmának meg-fojtásába torkollik-e, vagy pedig esetleg csak a mindennapi manipulációba, amivel „társadalmilag”, tehát az uralkodó osztály érdekeinek megfelelően manipulálják a gondolatot, a célkitűzéseket — ez már teljesen független az ember személyes indí-tékaitól. Belekerül egy mechanizmusba, mely biztosítja a viszonylagos jólétet, és a mechanizmus törvényszerűségeit sem át nem láthatja, sem pedig nem változ-tathatja meg, ha magát a mechanizmust nem kérdőjelezi meg.

Így jön létre, hogy a modern korszak — szemben a fél évszázaddal ezelőtti-vel — nem szükségképpen és mindenütt durva. Az irányítás nem mindenütt köz-vetlenül erőszakos, hanem a pszichológiai trükkök során keresztül manipulált. A régebbi korszakban az emberek még fölteheték maguknak a kérdést, mivel az el-idegenülés kínjait közvetlenül érezték, és a polgári hatalom csak a választ erősza-kolta rá propagandájával, agitációjával és a hatalom más eszközeivel az embe-rekre. Ma azonban már a kérdés is hamis. Nem az a probléma, hogy van-e szük-ségem valamire, hanem az, hogy az adott piacon melyik árut válasszam — függet-lenül a szükséglet valóságától. Nem a válaszok irányítottak, hanem a kérdés-feltevések, nem a válasz hazug, hanem a kérdés, nem a döntés hamis, hanem az alternatíva felvetése. Egy amerikai író, Jack Gelber *A kapcsolat* című darabjában egy heroinista klubot mutat be. És az egyik heroinista ezt a kérdést veti fel: Miért vagyok én rosszabb, mint az utcán siető emberek? Én a következő heroinadagot várom, ő a következő dollárt. Van-e itt lényegi különbség? S Jack Gelber hősének igaza van, a futás a következő dollár után és a következő heroinadag után az em-beri fejlődés, az emberi gondolkodás és szellemi világ szempontjából azonos ér-tékű. Röviden ennyit az elidegenedésről.

### **Az interiorizáció fogalma**

Az elidegenüléssel szemben a küzdelem igen sokak szerint abszolút remény-telen. Mégis akadnak, akik nem tartják sziszifuszinak az elidegenüléssel szembeni küzdelmet. E küzdelem lényege az interiorizáció, vagyis az elidegenült világ, az átláthatatlan valóság átláthatatlanságának és elidegenülésének visszavétele. Ben-sővé változtatása, visszaváltoztatása az emberi akarat, az emberi fejlődés céljainak megfelelően mindannak, ami végső soron az emberi fejlődéssel szemben ellensé-gessé vált. Ismét csak summázva ezt jelenti az interiorizáció, a bensővé változtatás, és a mai viták filozófiában, szociológiában, valláskritikában egyaránt végeredmény-ben ebben a problémában összpontosulnak: lehetséges-e az interiorizáció, vagy re-ménytelenül ki vagyunk szolgáltatva az elidegenülésnek? S ebből következik a má-sik probléma, ami az interiorizáció módszertanára vonatkozik: hogyan lehetséges egy elidegenült világban megőrizni az emberi magot, az emberi tartalmakat, mi-

képpen lehetséges át nem adni magunkat az elidegenülésnek, és ebből kiindulva miképpen lehetséges társadalmilag végrehajtani az interiorizációt.

Különböző kiindulópontból a különböző filozófiai irányzatok ezekre a kérdésekre kutatják a választ. S legyen szó akár a legelvontabb filozófiai kategóriákról is, az értelmezés mélyén, az értelmezés tartalmában így vagy úgy ez a mai világ-probléma húzódik meg. A marxizmus és az egzisztencializmus, a neopozitivizmus és az új szkepticizmus különböző válaszokat, különböző utakat kínálnak a kérdés eldöntésére, s nyilvánvaló, hogy csak azé az irányzaté lehet a jövő, mely az előbb említett problémákra megragadó, konkrét és reális választ ad.

De tovább bonyolítja a helyzetet két mozzanat: az egyik a tudományos és technikai forradalom, mely egyre kevésbé átláthatóvá teszi — egyesek szerint — a társadalmi viszonyokat. Mások viszont éppen ellenkezőleg, azon a véleményen vannak, hogy az új korszakban az ember önmagával találkozik a világban, vagyis a világ a technikai fejlődés segítségével egyre átláthatóbbá válik. Werner Heisenberg például a következőképpen jellemzi a modern situációt:

„Hogyha megkíséréljük a modern természettudomány situációjából kiindulva a mozgásba jött alapelveket megvizsgálni, akkor az a benyomásunk támad, hogy a viszonyokat talán nem is egyszerűsítjük le túl durván, ha azt mondjuk, hogy a történelem folyamán a földön először csupán önmagával kerül szembe az ember, hogy többé nem talál más partnert vagy ellentétet. Ez egész banális módon vonatkozik az ember külső veszélyekkel való harcára. Korábban az embert vadállatok, betegségek, éhségek, hideg és más természeti erők fenyegették, és ebben a harcban a technika minden bővülése az ember helyzetében haladást jelentett. Korunkban a föld egyre sűrűbben lakottá válik, ezáltal az életlehetőség korlátozása és a fenyegetettség csak más emberek részéről léphet fel, akik jogot formálnak a föld javaira... Az a tétel, hogy az ember csak önmagával áll szemben, még szélesebb értelemben érvényes a technika korában. A korábbi korszakokban az ember a természettel állt szemben... A mi korunkban azonban egy, az embertől teljesen átváltoztatott világban élünk, úgy hogy mindenütt — akár a mindennapi élet készülékeivel dolgozunk, akár pedig egy gépek segítségével elkészített élelmet veszünk magunkhoz vagy pedig egy ember által megváltoztatott tájon megyünk át — mindenütt ismételtén az ember által létrehozott struktúrákba botlunk, úgyhogy bizonyos mértékig mindig önmagunkkal találkozunk.” (Werner Heisenberg: *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, 1955, 18—19.)

Heisenberg gondolatmenete világosan mutatja, hogy szerinte a technika megoldja az emberi problémák egy részét, és a technika szellemében kellene megoldani az emberi problémák más részét is. Azonban a technika problémája éppen az, hogy a technika nem alkalmas az emberi problémák megoldására, mert nincs olyan technika, amely képes volna az embert a maga individualitásában követni, utánozni, sőt „bemérni”. Az emberi viszonyok sokfélesége semmiféleképpen nem redukálható a kvantitásra, amelyre a technika segítségével redukálni lehet — és egyedül erre lehet redukálni —, s ennek következtében az interiorizáció a technika révén egyedül megoldhatatlan. (Ami nem jelenti azt, hogy az interiorizációnak nem lehetnek technikai segédeszközei.)

A másik lehetőséget egy modern értelemben vett vallás ajánlja. Felkínál egy olyan bensőséget és egy olyan módon felfogott intézményrendszert (nem érintem most az egyházi intézmények beépülését az elidegenülés világába), mely adott esetben a külvilágtól és a külvilággal szemben bizonyos védelmet jelent. Ez a lehetőség vitathatatlanul megvesztegetőnek tűnik. A vallás minden formája kiemel és elszigetel a mindennapi élettől. Nagyon jól fejezte ezt ki már *Kierkegaard*, aki így vallott:

„Mert ez a fogalom ‚keresztény’ polémikus fogalom; keresztények csak másokkal ellentétben, vagy pedig ellentétes módon lehetünk.” (Sören Kierkegaard: *Angriff auf die Christenheit*, Stuttgart, 1896, 239.)

A hit polemikus jellege objektíve igen sok irányú lehet. Ez a polemikus jelleg a történelem folyamán nemegyszer a felvilágosodás, a tudomány ellen irányult, míg

más esetekben ugyanez a polemikus jelleg a fejlődés különböző irányú és különböző közvettségű támogatójává vált. Vagyis a polemikus jelleg nem meghatározott irányú, a keresztény lét oppozíciós volta önmagában korántsem determinálja a haladáshoz való általános viszonyt. Elég lesz megemlíteni például azt, hogy olyan kitűnő hívő emberek, mint Simone Weil éppen úgy hordozták magukban ezt a polemikus jelleget, mint ahogy a faszizmussal kapcsolatosan nagyon is problematikus módon fellépő hivatalos Vatikán.

Mindenesetre a polemikus jellegnek ez a meghatározatlansága, sőt, mondhatnánk meghatározatlan tartalma is (még abban az esetben is, hogyha minden hívő embernek hitén belül bizonyos közös vonások tagadhatatlanok) annyit jelent, hogy az oppozíciós jelleg meghatározatlan az elidegenüléssel és az elidegenülés új jelenségeivel kapcsolatosan is.

### A „lélek körülbástyázása”

Az elidegenült viszonyok között — mint a fentebbiekből kiviláglik — az interiorizáció alapvető feltétele az emberi mag védelme a manipulált világgal szemben. Helmuth Schelsky, a kitűnő német pedagógus és szociológus így fogalmazza ezt: beilleszkedés vagy ellenállás. S valóban, korunk egyik alternatívája a manipulált világgal kapcsolatban éppen ez a Schelsky által említett vagy-vagy. Ebből a szempontból korántsem véletlen, hogy olyan körülmények között, amikor az élet egész folyamata annyira nyersen, annyira közvetlenül az anyagiasság, a gazdasági érdekek, a személyes meggazdagodás, a presztizsfogyasztás stb. jegyében folyik, vagyis amikor a vallás számára látszólag minden kedvezőtlen, a vallás (legtöbbször egyéniséghez szabott módon) tartja magát a legfejlettebb európai államokban is. Egy tisztán logikai alapon, illetve egy tisztán egyoldalú logika alapján a vallás szerepe hihetetlen mértékben lecsökkent volna a modern kapitalizmus körülményei között. Az, hogy ez a valóságban nem történt meg, igen sok okra vezethető vissza.

Az egyik ilyen ok az, hogy a vallás a modern kapitalizmus romboló hatásával szemben, értékeket megsemmisítő tendenciái ellenében még mindig ragaszkodik a katolicizmus története folyamán felhalmozott értékek megbecsüléséhez. Részben azért, mert saját múltját sem volna helyes megtagadnia, részben pedig azért, mert a vallás és az egyház évezredekken keresztül az élet minden jelenségét, vagy legalábbis csaknem minden jelenségét figyelemmel kísérte, és igyekezett ezeket a jelenségeket a maga erősítésére felhasználni, legalábbis olyan árnyalatot adni nekik, vagy olyan formát kölcsönözni számukra, melyek összefüggést teremtettek és teremthettek a hit és a valóságos élet különböző gyakorlatai között. Ez a megállapítás evidencia olyan esetekben, mint amilyen a házasság, a családi élet és a halál. De vonatkozik ez az esztétikai szféra teljességére is, hiszen a természet szépségének élvezetét, mely az emberi fejlődés folyamán társadalmilag igen komoly szükségletté vált, a zarándoklat, a kálvária-járás stb. éppen úgy „beemeli” a vallásos szférába, mint ahogyan a reneszánsz művészet nemegyszer a hivatalos álláspontra meg nem felelő ábrázolásai is részeivé váltak annak az esztétikai szférának, amely egyfelől az emberi esztétikum fejlődésében, másfelől az emberek jó részének tudatában sokáig összekapcsolódott a vallásos érzéssel.

S ugyanez vonatkozik a nevelésre, az etikumra, valamint természetesen az előbbivel összefüggésben az ünnepélyességre. Egy mise ünnepélyessége, az emberek részvétele az ünnepélyességben akár olyan formában, hogy megfelelően felöltöznek (felveszik vasárnapi ruhájukat), lelkiileg felkészülnek, továbbá részt vesznek aktívan vagy hallgatóként a mise által nyújtott zenei, illetve képzőművészeti élményekben, illetve a felvonulások sajátos esztétikumában — mindezek értékek, melyeket a történelem folyamán az egyház önmagához kapcsolt, és az emberek tudatában rendkívül nehéz ezeknek az élményeknek és a vallásosságnak elkülönítése, szétválasztása. Lehet mindebben elvont racionalista módon egyszerűen mesterkedést látni, én azonban úgy vélem, hogy itt nem mesterkedésről, hanem tör-

ténelmi összefüggés-sorozatról van szó, olyan összefüggésekről, melyek nem szükségszerűen kapcsolódnak össze a maguk természete szerint, hanem amelyek történelmileg alakult összefüggések. De éppen ezek a kapcsolatok adnak a vallásnak lehetőségét a modern világgal szembeni bizonyos „fenntartásokra”.

Nagyon érdekes ilyen szempontból *Horkheimer* egyik megfigyelése. Azzal kapcsolatban, hogy egyesek szerint csupán a metafizika adhat az embereknek valami tartást, a következő megjegyzést teszi:

„Ez a felfogás félreismeri a történelmi szituációt. A pozitívizmus valójában a hitetlen ifjúság tudatát fejezi ki, éppen olyan adekvát módon, mint a sport és a dzsessz. Ez a generáció többé semmiben sem bíz, és ezért váltogathatja oly gyakran meggyőződését. De ebben nemcsak ő maga hibás, hanem a dogmatizmus is... A vallás a polgárság számára egyfajta természetvédelmi park volt. Hobbes tanácsának megfelelően tanait, akárcsak a pirulákat, úgy nyelték le, hogy meg sem rágták és sohasem kérdeztek rá igazságtartalmára. A vallás azonban a modern ember számára tendenciálisan gyermekkori emlékké válik.” (ld. Max Horkheimer: *Kritische Theorie*, Frankfurt am Main, 1968, II. 325.)

A valóság azonban sok tekintetben Horkheimerrel szemben bizonyít. Az előbbi történelmileg kialakult kapcsolatok, történelmileg felhalmozott értékekhez való szükségszerű kötődés következtében a modern vallásnak igenis létezik olyan funkciója, amely lehetővé teszi a „tartás” egy formáját. Az emberek nemegyszer önmaguk és a manipulált valóság közé, önmaguk emberi magvának körülbástyázása érdekében beépítik a vallást. A vallás adott felfogások esetén védelmet jelent a manipuláció legkülönbözőbb következményeitől, védelmet például a hippie magatartással, az alkoholizmussal stb. szemben. Persze ez a védelem nem feltétlen és nem is minden esetben eredményes. A vallásosság különböző formái képzelhetőek el, melyek védelmet jelentenek a manipuláció egyik vagy másik tendenciájával szemben, de más manipulatív úton diktált és felkínált lehetőségekkel szemben már nem bizonyulnak hatásos védekezésnek. Így jön létre igen sokszor vallás és modern elidegenedés kapcsolata, s elegendő lesz csak Gabriel Marcel *Lét és bírás* című művére gondolni olyan szempontból, hogy Marcel a maga naplójában milyen hihetetlen gondolati erőfeszítéseket tesz, hogy ezt a problematikát önmaga számára meggyőzően oldja meg.

De mindezek az esetlegességek csupán azt mutatják, hogy a vallás bizonyos feltételek mellett a védekező mechanizmus szerepét játssza, és alkalmas arra, hogy egy olyan védekezésformát kölcsönözzön az embereknek, mellyel az ember egy negative fejlődő külvilág ellenében őrizheti integritását. Ehhez természetesen az kell, hogy lénye ne oldódjon fel teljesen, tehát mintegy misztikus módon a vallásban, hanem magát a vallást is modern értelemben fogja fel és kezelje. Ilyen esetekben a vallásos világnézet mintegy motivációt jelenthet az interiorizáció számára, motivációt határesetekben és motivációt a mindennapi élet szférájában is. Innen érthető meg, hogy olyan gondolkodó művészek, mint pl. Rolf *Hochhut* vagy Heinrich *Böll* a vallás segítségével teremtik meg önmaguk számára az ütközőpontot önmaguk integritása és a manipulált világ között. Ez korántsem jelenti persze azt, hogy akár Böll minden művében, s különösen nem Hochhutban a vallásnak ez a viszonylag előnyös oldala dominál, de az életművek egészét tekintve ez feltétlenül alapvető tendenciának tűnik. És hasonló motívumok kimutathatók olyan gondolkodóknál, mint *Rahner* és mások is.

Természetesen ebben az esetben szükségképpen felmerül a kérdés, vajon a vallást másképp kezeli-e a marxizmus a modern időkben, mint a múltban, vajon nem tekinti-e már elidegenülési termékeknek? Az előbbieket kifejtése korántsem jelenti azt, hogy a helyzet ebben a tekintetben megváltozott volna. Nem szándékozom itt elismételni azt, amit mindenki ismer, hogy tudniillik a vallás minden formájában a materialista világnézettel szemben álló világgép, és kifejlődése az elidegenülés egyik tükré. Ebből azonban az a kérdés következik, vajon hogyan lehetséges, hogy adott esetben egy elidegenülési termék az elidegenüléssel szemben is hathat, anélkül, hogy ezzel elidegenült jellege megszűnnék. Mindenekelőtt látni

kell azt, hogy az elidegenülés nem egyszer és mindenkorra értékelő kategória. Az elidegenülésnek vannak olyan formái, melyek bizonyos körülmények között az elidegenülés ellen, más elidegenülési jelenségekkel szemben hathatnak. Elég lesz ilyen szempontból a görög és a keleti mítoszok viszonyát megemlíteni. A keleti mítosz és a görög mítosz egyaránt elidegenülési termék. Azonban a keleti mítosz legfeljebb alkalmilag ad lehetőséget arra, hogy ne csak a természeti erők, hanem az istenek által elrendelt világ is minden szempontból átváltoztatható, átjárható legyen. A keleti mítosz éppen ezért általában a természetet fantasztikus módon tranzitívvé teszi, míg az isteni világ végeredményben megváltoztathatatlanak bizonyul benne. Ezzel szemben a görög mítosz — részben azért, mert a mítosz különböző, heterogén, történelmileg különböző időkben keletkezett rétegeket egyesít — az isteni világot is megváltoztathatónak mutatja be és nemcsak Hermész képes rászedni az isteneket, hanem Odüsszeusz is nemegyszer egymással szemben játssza ki őket. Így a görög mítosz végső soron alkalmassá válik a művészi feldolgozásban arra, hogy az elidegenüléssel szemben hatóerővé váljon. Nagyon világosan mutatja ezt az a véletlen egyezés is, amely a Genézis egyik passzusa és Oidipusz király szophoklészi drámájának egyik mondata között fennáll. A Genézisben szereplő „Vagyok, aki vagyok” (Ehje aser ehje) az Isten szájából hangzik el, és annyit jelent, hogy az istenség megismerhetetlen. Oidipusz viszont, akinek jellegzetessége, hogy „Nekem látni s tudni kell”, így szól: „Végül is vagyok, aki vagyok, úgysem lehetek más, miért féljek hát felfedezni, ki vagyok?” Ott az istenség megismerhetetlenségét, itt az ember önmegismerő képességét és e képesség végtelen mélységét fejezik ki ugyanazok a szavak.

S ahogyan a görög mítosz alkalmassá vált meghatározott feltételek között arra, hogy elidegenülési termék lévén az elidegenüléssel szemben funkcionáljon, úgy igen sok más elidegenülési termék és így a modern monoteista vallások is bizonyos feltételek között hasonló szerepet játszhatnak. A kérdés az, hogy melyek konkrétan ezek a feltételek. Az első pillantásra úgy tűnik, mintha itt a keresztény vallással kapcsolatosan pusztán olyan feltevésről volna szó, melyet a modern kor legfeljebb gyakorlatilag igazol, elméletileg azonban nem. A valóságban elég lesz megemlíteni azt, hogy például George *Santayana* úgy nyilatkozik a vallásról, hogy módszere költői, és amennyiben költői módszerét valaki is tagadni akarná, egyúttal veszélyeztetné a vallás értékeit is. Éppen ezért ajánlja Santayana a különböző vallásokkal kapcsolatban azt az eljárást, hogy ne az igazság vagy hamisság kérdését vessük fel, hanem ehelyett azt, hogy adott praktikus szempontból melyik jobb vagy melyik rosszabb. Ez a *Reason in Religion* című művében kifejtett gondolatmenet arról tanúskodik, hogy ő maga is nagyon jól érzi: a vallás abban az esetben értékelhető, ha konkrét funkciója felől tekintjük, vagyis ha azt a problémát vetjük fel, mennyire alkalmas „az emberi mag körülbástyázására.”

### **Leborulás az emberiség szenvedései előtt**

Ez a funkció az elidegenüléssel szemben talán a kereszténységben sok szempontból evidensebb, mint a vallások nagy többségében. Nemcsak azért, mert a kereszténység az egyetlen olyan vallás tudtommal a nyugati vallások közül, amely nem pusztán elvont istenséget tételez, hanem az emberség-istenség viszonyt a maga módján benső összefüggésében igyekszik szemlélni. Mindezt nagyon jól jellemzi — természetesen a kritikusok számára — a keresztény mitológia is, mely a csodatételek és a különböző dogmák sorozatával igazolni igyekszik egy ember isteni származását, illetve istenségévé válását. Ez a sajátosság lehetővé teszi azt, hogy a kereszténységben tulajdonképpen az a dosztojevszkiji szemlélet is megvalósuljon, melyet Dosztojevszkij a *Bűn és bűnhődés*-ben fejezett ki. Ott tudniillik Raszkolnyikov borul le Szonja előtt és magyarázatként hozzáteszi: Nem előttem borulok le, hanem az emberiség szenvedései előtt. Minden igazi keresztény leborulás mélyén érzésem szerint motívációként ott van az emberiség szenvedései előtti leborulás, mely

szenvedések jelképe ebben az esetben a krisztusi sors. Így az emberiség szenvedései előtti leborulás a modern manipuláció, a luxusban való elidegenedés, az aggodás-érzés terjedése, a szorongás-világ közepette jelentőségteljessé válik. Egyfelől eltérít a pusztán manipulációs tendenciáktól (illetve, mint láttuk, eltéríthet, de nem feltétlenül), másrészt az elvont szorongást, bármennyire csak első lépésben is, de a konkrétság felé közelíti.

S ez az a szituáció, amelyben valójában elemezni kell azt, amit Lukács „vallásos szükségletnek” nevezett. A vallásos szükséglet átfogó világnézet híján, illetve átfogó tudományos világnézet nemléte esetén alternatívát ad az elidegenülés új jelenségeivel szemben. Persze ez az alternatíva nem mentes az elidegenülés elemeitől, de másfajta, új típusú, és a gyakorlatban alkalmassá válhat az emberi integritás megőrzésére. Ez a tulajdonképpeni alapja véleményem szerint annak, hogy a modern időben igen különböző világnézetű emberek reálisan összefoghatnak a monopolkapitalizmus elembertelenítő világával szemben, és a békemozgalomban vagy a szocializmus építésében nem értékelő különbség az, hogy valaki vallásos vagy dialektikus materialista, vagy esetleg egzisztencialista. Magában a gyakorlatban az imperializmus elleni harc, a dehumanizáló áramlatokkal szembeni küzdelem, illetve az objektív fejlődés előrevitele az értékelő szempont és nem pedig a mögötte álló világnézet. Ez azonban pusztán a gyakorlatra vonatkozik és nem a teóriára. A gyakorlattól relatíve függetlenül ezek a teóriák egymással nagyon élesen és határozottan konfrontálódnak, és adott viszonyok között ennek a konfrontációnak és a lefolyt vitáknak eredményeként jöhet létre a világnézeti fejlődés.

Mert az emberiség szenvedései előtti leborulás kétségtelenül értékeket rejt ugyan magában, de alapjában mint világnézeti motor, mint a gyakorlati orientáció igazi tartalma, már sok szempontból hátrányban van a marxizmus felfogásával szemben. Mindenekelőtt defenzív jellegűnek érzem mindazokat az ideológiákat, amelyeknek pozitív funkciója a „lélek körülbástyázására” alkalmas. Ez a defenzív jelleg, ez a pusztán védekező jelleg a modern elidegenüléssel szemben nem nyújt igazi lehetőséget ennek az elidegenülésnek mindenoldalú megtámadására és leküzdésére. A szenvedés előtti leborulás sajátos, kettős jellegére és ellentmondásosságára *Corkij* egy Zosczenkóhoz írott levelében utalt:

„Sohasem mert még senki vállalkozni arra, hogy nevetségessé tegye a szenvedést, amelyet oly sokan tekintettek és tekintenek ma is kedvenc hivatásuknak. Nem akadt még ember, akiben a szenvedés az undor érzetét keltette volna. A „szenedő isten” vallása szentté avatta a szenvedést és azóta a prímhegedűs, a vezértéma, az életen végigvonuló akkord szerepét tölti be a történelemben. Pedig mondanom sem kell, hogy nagyon is reális, szociológiai természetű okoknak köszönheti a létezését, ez kétségtelen!

De míg az egyszerű halandók a maguk módján harcba szálltak a szenvedés zsarnoksága ellen — ha másképp nem, hát úgy, hogy egymást kényszerítették szenvedésre, vagy úgy, hogy elmenekültek előle a sivatagba, kolostorokba, idegen tájakra stb. —, addig az írók, a prózában és költészetben egyaránt, rögzítették, elmélyítették, kiszélesítették egyetemességét, annak ellenére, hogy maga a szenvedő isten is megcsömörlött a szenvedéstől, és így fohászzkodott: „Atyám, távoztasd el tőlem e pohárt!” A szenvedés a világ szégyene, s gyűlölni kell, hogy kiirihassuk.” (ld. *Gorkij művei*, Budapest, 1965, XX., 623.)

Gorkij szenvedés elleni kirohanása persze nagyrészt a modern, úgynevezett pesszimista vagy hanyatlás-filozófiák és hanyatlás-irodalom ellen szól. Tartalmában azonban, mint ez az idézetből kiténik, a szenvedés minden típusú apoteozisa ellen irányul. És az, amit az előbb, mint a keresztény vallásban rejlő pozitív lehetőséget emeltem ki, éppen ebben a vonatkozásban visszajára fordul. Hiszen az a tartalom, ami az emberiség szenvedései előtti leborulást illeti, kétségtelenül humanisztikusan motivált. De azért, hogy a szenvedés és a sajnálat s általában a charitas, az együttérzés és a jótékonyosság mint alapvető erények tűnnek elő a vallásos világnézetben belül, világos, hogy e világnézet tartalmának nagyon fontos oszlopa az a passzivitás, melyről *Gorkij* oly elféltően beszél. Nem vitás, hogy ez a passzi-

vítás bizonyos aktív mozzanatokkal is társulhat, sőt, az ellenkezőjébe is átfordulhat. De mindaddig, amíg az erények elvontak maradnak, amíg az emberszeretet elvontságának teológiai tartalma van csupán, nem pedig konkrét történelmi tartalma — mert a konkrét történelmi tartalom legfeljebb másodlagos lehet a teológia mellett —, addig igazán átfogó és aktív elidegenülés elleni, vagyis interiorizációs tevékenységről világnézeti értelemben nem lehet beszélni. A teológia mint háttér, mint a cselekedetek mögött rejlő világnézeti tartalom, csupán másodlagosan ölelheti magába a történetiséget, ami pedig az elidegenülés elleni küzdelem egyik leglényegesebb világnézeti alapja. Ugyancsak másodlagosan, mintegy járulékként felveheti ugyan magába a tudományos gondolkodást, de csak mint ilyen és nem pedig mint a tevékenység lényegi és meghatározó alapját.

S itt van az elidegenülés elleni küzdelemünkben a döntő differencia. Világnézeti szempontból — gyakorlatilag, mint láttuk, nem — az interiorizációs küzdelemben a vallás legfeljebb epifenomenonként kezelheti mindazt, ami konkrétan nagyon is evilági, és ami egyedül helyezhető szembe a szinte transzcendens erejűnek tűnő elidegenüléssel. Mindezzel a következtetéssel persze igen sokat mondtam, hiszen gondolatmenetemből világos, hogy a vallás a gyakorlat szempontjából a teológia epifenomenonjaként felhasználhatja mindazokat az eszközöket, amelyeket a dialektikus materializmus, mint világnézetének alapját tart számon. A különbség azonban mégis óriási. A különbség lényege az, hogy a marxizmus az interiorizációt csak a történelmileg alakult, a történetileg tudással és tudománnyal eltöltött embertől várja. Minden vallásos világnézet belekalkulálhatja az interiorizációba ezt az emberi tevékenységet, de a folyamat centrumába mégsem az aktív, a szenvedés ellen küzdő, illetve a szenvedéstől önmagát megszabadító embert, hanem a transzcendenciát állítja.

Véleményem szerint tehát rendkívül helytelen lenne a modern elidegenülés tényeinek viszonylatában egyoldalúan megítélni a vallás szerepét. Részben igaz az, amit Ernst Fischer mond, aki így vall:

„Ha én, aki korántsem vagyok vallásos ember, hatalommal rendelkeznék ahhoz, hogy a vallást megszüntessem, nem tenném meg, mert milliók, sőt, embermilliók utolsó reménysugarát áldoznám fel, akik végső erkölcsi tartásukat vesztenék el és védtelenül kiszolgáltatva lennének az elembertelenedésnek.” (Ernst Fischer *Kunst und Koexistenz*, Hamburg, 1966, 50.)

S ez az igazság egyik fele, de az igazság másik fele a szüntelenül megújuló és feltétlenül szükséges vita. De hangsúlyozom azt, hogy maga a vita csupán előjáték. Nemcsak gondolatilag, hanem az emberi érzés- és értékvilág egész területén az emberi fejlődés ezernyi mozzanatában létezik egy ellentmondásos történelmi kötetlenség, a vallás és emberiség között. Ezeknek a történelmi kötetlenségeknek nem szükségyszerű, nem apriorisztikusan szükségyszerű voltára már utaltam. De csak abban az esetben lehetséges a vallásos szükséglet feloldása, ha a dialektikus materializmus ugyanolyan mélységben, vagy természeténél fogva még mélyebben kapcsolódik össze a történelmi fejlődés és az emberi mindennapok termelte pszichikai és intézménybeli értékekkel. Mindaddig, amíg ez nem történik meg, meglesz az ellentmondásos — és adott funkciójában pozitív — szerepe a keresztény világnézetnek is.

*Aki bajba jutott felebarátjának akár lelki, akár evilági dologban segítségére siet, az az ember többet tett annál, mint aki Kölnből Rómaiáig minden mérföldkőnél szinaranyból egy székesegyházat épít, hogy abban az utolsó ítélet napjáig énekeljenek és imádkozzanak. Mert Isten Fia így szól: nem székesegyházak kedvéért haltam meg, nem is azért, hogy énekeljenek és imádkozzanak, hanem az ember kedvéért.*

Nagy Szent Albert