

Válság és megújulás

A mai magyar katolikus bölcselet új vonásai

A vallás a szocializmusban is az egyik legbonyolultabb társadalmi, ideológiai jelenség. Kialakulásának, fennmaradásának okai, lényege és társadalmi szerepe valamennyi történelmi korban élénken foglalkoztatta az emberiséget. Korunk sem mentes ettől, sőt az elmúlt évtizedek „világot átalakító”, felgyorsult társadalmi változásai — mindkét oldalon — inkább növelték, mint csökkentették volna az érdeklődést a vallásosság és az egyházpolitika kérdései iránt. Ez szinte természetes is, mert a szocializmus viszonyai között is ma még beláthatatlanul hosszú időszakon át kell számolnunk a vallás létezésével. Elhalásával kapcsolatos értelmezéseinkben éppen ezért semmi illúzióknak és semmi türelmetlenségnek nincs helye. Lényegét és fennmaradásának okait csak akkor érthetjük meg, ha reálisan tudomásul vesszük Marxnak és Leninnek az ezzel kapcsolatos álláspontját, — azt, hogy a vallási szükségletek maradéktalan megszűnéséhez csakis az emberi elidegenedést szülő gazdasági-társadalmi viszonyok teljes felszámolása vezethet.¹

A kérdést bonyolulttá teszi az a tény is, hogy a vallás a társadalmi tudat egyik legkomplexebb, az érzelmekhez mélyen kötődő eleme, ezért az átformálásra, illetve megszüntetésére irányuló meggyőzőmunkában számolni kell a nemzedékek által egymásba örökített hagyományok és lelkület szívósságával, bonyolult korunk elbizonytalanító hatásaival, s a kereszténység esetében még a kétezres év alatt megszilárdult, de a mai világban is szüntelenül megújulni kész és képes tradíciókkal is.

Hazánkban alkotmányos jog a lelkiismereti szabadság, ami minőségileg lényegesen több, mint a vallásszabadság. Szocialista társadalmunkban minden állampolgár — világnézeti meggyőződésének megfelelően — szabadon választhat a marxista—leninista elkötelezettség, illetve a vallásos hit között. Nem lehet és nem is szabad senkire sem rákényszeríteni sem az egyik, sem a másik világnézetet. Ez politikánktól is idegen, s az ember megbecsülésének forrása sem ez, hanem a szocializmusért végzett munka értéke.²

Az is természetes, hogy a lelkiismereti szabadság nem jelentheti egyetlen világnézet kizárólagos szabadságát, hanem — a lenini normáknak megfelelően — a különböző világnézetek közötti szabad választás lehetőségét biztosítja. Igazi lelkiismereti szabadságról akkor beszélhetünk, ha az ember minden kényszer nélkül, szabadon választhat a számára leginkább elfogadható meggyőződés között. Ehhez azonban *kritikailag kell tudnia értékelni azt a világnézetet is, amely ellentétes a saját beállítódásával.* Többek között ezért is fontos számunkra — éppen a marxizmus—leninizmus hegemoniájának biztosítása érdekében —, hogy kellően tisztában legyünk a vallásos ideológia lényegével és megújulási törekvéseivel is.

Részben ezeknek a kérdéseknek a mélyebb — de természetesen korántsem a teljesség igényét vállalni merő — átgondolási szándéka inspirált e néhány — olykor talán fésületlennek is tűnő — gondolat lejegyzésére, másrészt pedig az, hogy az elmúlt időszakban több igen jelentős, a mai magyar katolikus bölcsélet útkereső törekvéseit reprezentáló mű látott napvilágot hazánkban, amelyek — jelentőségüknél fogva — nemcsak megérdemlik, hanem meg is követelik a marxista filozófia, illetve a világnézeti nevelőmunkát végzők nagyobb odafigyelését, korrekt, tudományos reagálását.³

Azon természetesen hosszasan lehetne pro és kontra vitatkozni, hogy létezik-e önálló magyar katolikus filozófia? Ebben a kérdésben maguk a teológusok sem egységesek, s konkrét és átfogó értelemben nem is használják ezt a terminust, helyette egy-egy gondolkodó „a filozófiailag érdekelt keresztény ember számára mondja el mindazt, ami ma világnézetiileg vitatott lehet az Istennel, az emberrel és a vallással kapcsolatban”.⁴

Egy ilyen szerény, vázlatos — egy későbbi alaposabb vizsgálódáshoz problémafelvetésnek szánt — írás nem is vállalhatja fel, hogy ebben a bonyolult tudományelméleti és -történeti kérdésben állást foglaljon. Helyesebb tehát, ha a hazai katolikus teológusok elméleti tevékenységét és műveiket összefoglalóan egyfajta sajátos bölcséleti rendszernek fogjuk fel, természetesen nem egy teljes, egységes rendszert értve ezen.

* * *

*„Keressétek inkább azt, ami egyesít,
nem pedig azt, ami szétválaszt!”*

*(XXIII. János pápa
végrendeletéből.)*

A második világháború felszabadító harcaiban létrejövő, s a negyvenes évek végére megszilárduló szocialista világrendszer léte és meghatározó nemzetközi-politikai tényezővé váló ereje nemcsak az addig megváltoztathatatlanak hitt kelet-európai társadalmi-történelmi viszonyok forradalmi átalakulását eredményezte, hanem a mély gyökerű „ezeréves” ideológiai-etikai értékrend totális válságát, s egyben minőségi megváltozását is előidézte. Az átalakulás olyan robbanásszerű volt, hogy az emberek jó részének nehezebb volt átélnie a hagyományos, beidegződött értékek és eszmények devalválódását, mint a tudajdonvesztés, illetve -nyerés minden kínját és örömet.

A lelkekben végbemenő változás alapjaiban rázta meg a világnézet addigi legbefolyásosabb formálóját, a vallást és az egyházakat is. Az elmúlt négy évtizedben erősödő szekularizáció és presztízsvesztés, s az ezekkel járó ezernyi nemvárt csalódás különösen a legnagyobb tömegbefolyású hazai egyházat, a római katolikusot érintette súlyosan. De az is tény, hogy ez az egyház volt az, amely a „legtöbbet veszítés” terhe mellett is képes volt konzekvens és rugalmas megújítási program kialakítására; filozófiájában pedig teológiaiileg megalapozott választások keresésével reagálni a társadalmi változásokra és a robbanásszerű tudományos fejlődésre.⁵

A kereszténységnek nem ez az első válsága, de a korábbiak egyike sem járt ilyen súlyos megrázkódtatásokkal, mint a jelenlegi. Egyik sem érintette ugyanis a vallás objektív alapjait, s ezért nem járt ilyen méretű tömegvesztéssel. A kereszténység kétezeréves történelme folyamán azonban eddig még mindig meg-

találta a válságot legésszerűbben áthidaló kompromisszumot. Napjaink egyházának beilleszkedési törekvései legátfogóbban a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban fogalmazódnak meg. A célokat, a zsinatot összehívó XXIII. János pápa programadó gondolata fejezi ki legtalálóbban: „A zsinattól azt várom, hogy friss levegő áramoljon be az egyházba. Le kell már végre rázni a császári idők porát, ami Szent Péter trónjára Nagy Constantin óta lerakódott.”⁶

A legnagyobb gondot napjainkban az jelenti az egyházak számára, hogy a társadalmi viszonyok fejlődésének természetes velejárójaként — a tőkés országokban is — szélesedő szekularizáció és az erősödő materialista világnézet visszafordíthatatlan folyamatával szemben szinte teljesen tehetetlenek. Ez a történelmi tény a papság körében a szkepszis és a dogmatizmus mellett a szélsőségek felerősödését is eredményezi. A konzervatívok és a modernisták egyházon belüli éles harcát jól példázta a II. Vatikáni Zsinat is, de jelzik a szakadárrok, a szekták, illetve — a többnyire mélyen érzelmi indíttatású — „bázisközösségek” szaporodása is.⁷

A római katolikus egyház számára *Magyarországon is* a „lelkek feletti hatalom” elvesztése, az állam és az egyház szétválasztása jelentette a legnagyobb csapást. Erre a megrázkódtatásra az adott történelmi situációnak megfelelően reagáltak. A felszabadulás utáni első időszakban a nyílt konfrontáció, majd a belső emigrációba vonulás volt a jellemző. Ennek a korszaknak a Mindszenthiféle összeesküvés leleplezése vetett véget. Ezután a „túléléses várakozás” taktikája következett egészen az 1956-os ellenforradalomig. A néphatalom törvényes megerősödése után azonban a magyar katolikus egyháznak is rá kellett végevényesen döbbsennie a szocialista realitás megváltoztathatatlanságára.

1957-től — a szocializmus konszolidációja és alapjainak lerakása közepette — a kölcsönös korrektség alapján kibontakozó együttműködés küzdelmes, de mind több szilárd eredményt hozó évei következtek.

Az állam és a katolikus egyház viszonyának rendezésében döntő volt az a történelmi jelentőségű megállapodás, amely a Vatikán és a Magyar Népköztársaság között 1964. szeptember 15-én született. Azért tekinthető ez mérföldkönek, mert a Vatikán és egy szocialista ország között először került sor írásban is rögzített megállapodás megkötésére, s ez a szocialista társadalmi rendszer egyházi elismerését jelentette. De azért is kiemelkedő jelentőségű, mert ezzel a római katolikus egyház is elismerte az állam beleszólási jogát az egyházat érintő politikai kérdésekbe, s belenyugodott a papok alkotmányos állampolgári esküjébe. Ezzel megteremtődött a békés egymás mellett élésen és a közös célon: a szocializmus építésének elfogadásán alapuló nemzeti egység kibontakozásának lehetősége.

A párt elmúlt negyedszázados politikájának hitele és a szocialista építés eredményeinek meggyőző ereje következtében az egyházak beilleszkedtek társadalmi felépítményünkbe, s a papság meghatározó többsége a szocializmust építő nép szolgálatát választotta, s nem azért, mert nem volt számukra más alternatíva. Jól demonstrálja ezt a Magyar Katolikus Püspöki Kar hazánk felszabadulásának 30. évfordulójára kiadott pásztorlevelének központi gondolata: „Az egyház a néppel együtt megtalálta új helyét a szocialista társadalomban és a néppel együtt vállal teljes sorsközösséget a jövőben.” (Esztergom, 1975. március 11.)

Az állam és az egyház közötti első megállapodás (1950. augusztus 30.) létrejöttének 30. évfordulóján kiadott nyilatkozatában a Magyar Katolikus Püspöki Kar — többek között — így jellemzi a fejlődést: „Mai visszapillantásunk arról győzhet meg bennünket, hogy 30 év folyamán az egyház valláserkölcsi és evangéliumi küldetésének tudatában a hívők egyre inkább hozzájárultak a szocialis-

ta társadalom célkitűzéseire, a teljesebb demokrácia, az emberibb emberségre való törekvés elősegítésének akarásában. Így alakulhatott ki a mai állapot, amely az egyház és az állam viszonyának értelmezésében már túljutott azon a kezdeti fogalmi megjelölésen, hogy az egyház és az állam között kölcsönös jó viszony áll fenn. . . az egyház és az állam viszonyát a magyar haza javáért küzdők közösségének kölcsönös megértése és felelőssége fejezi ki. . . A harminc évvel ezelőtt megindított közös útnak meg volt az értelmes megalapozása és az egész emberért síkraszálló cél megjelölése. Ma megnyugvással azt könyvelhetjük el, hogy eredményes úton járunk. Bízunk abban, hogy mindazok a tényezők, amelyek az egyház saját területén saját erkölcsi befektetését elősegítették, a jövőben is egyre jobban megvalósulhatnak. Az egyház és állam viszonyának alakulásában az elmúlt harminc évet, mint a kibontakozáshoz vezető közös és küzdelmes erőfeszítést kell felfognunk, melynek eredményéért olykor türelmesnek kellett lennünk. Ma már tisztultabb légkörben ismét fel akarjuk mérni a teendőket, és egymással kezét fogva igazi szövetségi politikában, testvéri együttműködésben kívánjuk építeni új, boldogabb jövőnket.”⁸

Népi demokratikus fejlődésünkben egyre jelentősebb eredmények születnek a hívő és nem hívő rétegek együttműködése nyomán az új társadalom építésében. Ebben az egész nép legalapvetőbb érdekeit megvalósító folyamatban az MSZMP következtetett politikája mellett komoly történelmi érdemei vannak azoknak a haladó szellemű egyházi vezetőknek is, akik a felekezeten belüli végbement pozitív politikai változásokban különösen nagy szerepet játszottak. Lojális, illetve progresszív közreműködésük nélkül jóval nehezebb lett volna kialakítani a mai megnyugtatóan rendezett, kölcsönös jóviszonyt. Ennek is köszönhető, hogy ma már eljutottunk oda, hogy a Püspöki Kar képes önmaga szembefordulni az egyház egységét, illetve az állam és az egyház viszonyának alakulását veszélyeztetőkkel.⁹

A felszabadulás óta eltelt időszak egyházpolitikáját értékelve az *MSZMP XII. kongresszusa* komoly vívmányként állapította meg, hogy: „Társadalmunk kiegyensúlyozott helyzetét tükrözi az állam és az egyházak közötti rendezett viszony is, amely sok figyelmet igényelt és igényel mind az államtól, mind az egyházaktól. Az állam az alkotmány szellemében biztosítja a lelkiismereti szabadságot és az egyházak autonóm működésének feltételeit. A vallásos emberek egyenrangú állampolgárként vesznek részt a szocializmus építésében, a közéletben. Az egyházak tiszteletben tartják államunk törvényeit, támogatják az országépítő munkát. Az egyházak vezetői éppen a közelmúltban állapították meg, hogy az állam és az egyházak kapcsolata az utóbbi években tovább fejlődött, és ma már nem egyszerűen rendezett viszonyról van szó, hanem a nép javára végzett közös munkáról. Az állam és az egyházak rendezett viszonya a közösen kialakított megállapodások korrekt megtartása alapján jött létre, és így fejlődhet tovább a jövőben is. A magunk részéről, elvi alapokon, ezen az úton kívánunk tovább járni.”¹⁰

A nép javára végzett közös munka tehát hazánkban ma már lehetővé teszi, hogy a marxisták és a hívő emberek, valamint a szocialista állam és az egyházak ne ellenségesen álljanak szemben egymással, hanem az egyetértés, az együttműködés lehetőségeit keressék az emberért, az emberiségért és a világ békéjéért érzett közös felelősség felismerése alapján.¹¹

Egyházpolitikai gyakorlatunk további gazdagításának fontosságát érintve nem kerülhető meg, hogy két szemléleti problémáról ne szóljunk. Az egyik gon-

dot az jelenti, hogy a közvélemény, illetve inkább a kevésbé felkészültek, tájékozatlanabbak egyrésze egyoldalúan ítéli meg egyházpolitikánkat, így lényegét nem is érti meg kellően. Gondolkodásukban olykor egybemosódik az állam és az egyház közötti jóviszony és az ideológiai szembenállás; s elvétve olyanok is akadnak, akik — indokolatlan türelmetlenségükben — engedménynek tekintik a jó együttműködés érdekében esetenként elengedhetetlen kompromisszumokat is.

Mindebben nagy szerepe van a másik problémának, annak a kedvezőtlen ténynek is, hogy az emberek többségének vallástörténeti és valláselméleti felkészültsége még ma is alatta van annak a nívónak, amely szükséges lenne az egyházak tényleges történelmi szerepének, illetve a vallás elhalási folyamata bonyolultságának megértéséhez, — nem is beszélve mindennek a nemzeti, anyagi és termelési kultúra fejlődésével való összefüggéseiről. Tapasztalataink szerint különösen az ifjúság nevelésében jelent ez gondot. A humán műveltség olykor indokolatlanul mostohán kezelésének, illetve a történelemoktatás hányatottságának negatív következményei ennél a rétegnél érzékelhetőbbek ma a legerőteljesebben. (Arra pedig nem is jó rágondolni: hogyan értik meg a mai 14—18 évesek Ady Endre vagy József Attila költészetének igazi mélységeit, vagy hogyan tudják élményszerűen elolvasni Thomas Mann klasszikus műveit a Biblia progresszív művelődéstörténeti értékeinek ismerete nélkül.)

* * *

„Korunkban, különösen a II. Vatikáni Zsinat befejeződése óta az Egyház gyökeres megújhodást él át — ezt minden kereszténynek nyomon kell követnie nagy örömmel, s az evangéliumhoz híven.”

(II. Általános Püspöki Szinódus, 1971.)

Napjaink katolikus bölcseletének értelmezési próbálkozásaiban az jelenti a döntően újszerűt, hogy a korábbi „Az Isten és a világ”, illetve „Az Egyházzól a mai világban” konstitúciók fő kérdéskörei mellett előtérbe kerülnek az ember lényegének, helyének és küldetésének vizsgálata; a „szolgálati papság” új kérdései; valamint a materializmus árnyaltabb megközelítése és a marxista valláskritika kritikája. Ezzel párhuzamosan a vallási gyakorlatban felerősödnek a hitélet élénkítésére és színesítésére irányuló törekvések. Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy a római katolikus egyház rugalmasabbá vált a nemzetközi politika eseményeire történő reagálásában amiben kedvező, hogy napjainkban már a Vatikán síkraszáll, — ha mértéktartóan is, de szinte minden fórumon — az emberiség békéjéért, illetve a fegyverkezési verseny megállítása és a szegénység felszámolása mellett.¹²

A mai magyar katolikus filozófia ember-felfogását az útkereső küzdelem jellemzi: a Szentírás, valamint a II. Vatikáni Zsinat modernitása és a robbanásszerűen fejlődő természettudományok eredményei, mint nehezen cáfolható tények közötti összhang, illetve integráció minél tökéletesebb megvalósítására

irányuló szüntelen törekvés határozza meg. Ebben odáig elmennek, hogy már az evangéliumot sem tekintik többé megváltoztathatatlan törvénynek.¹³

Az egyházi gondolkodóknak is tudomásul kellett venniük, hogy a mai magyar szocialista valóság szilárd társadalmi viszonyai közepette a hitélet megújítására, szélesítésére irányuló törekvések rugalmasabb, a marxizmussal és a tudományokkal jobban számoló, sőt azokra konzekvensebben építő elméleti megalkotást követelnek a teológiában is. A tömegek megtartásáért, s különösen a fiatalok megnyerésért harcoló egyháznak létérdeke egy olyan, az adott nép világnézeti állapotával, lelkületével és nemzeti sajátosságaival számoló, újraértelmezett vallásos ideológia kialakítása, amely a mai bonyolult világban is képes elfogadható választ adni az „Isten, az ember, a tudomány és a vallás viszonyának fő kérdéseire”, illetve ezek társadalmi összefüggéseire. Ezekkel kapcsolatosan elismerésre méltóan korrekt és tudományos igényű próbálkozásokat találunk Nyíri Tamás, Előd István és Bolberitz Pál műveiben.¹⁴

* * *

Az *értelmezési próbálkozások* többnyire abból — a bátran metafizikainak is nevezhető — premisszából indulnak ki, hogy korunk embere „elvi-nyelvi zúrzarvarban él”, s ebből következően „még a vallásos ember sem tudja mindig helyesen eldönteni: hogyan és merre menjen?” Ezért ma, a modern világban az egyház az „útkeresők” segítségét tekinti az egyik fő teológiai-szolgálati feladatnak.¹⁵ Ehhez az ideológiai alapot az isteni lényeg megismerése, az Istenhez való közeledés bibliai követelménye adja: „Én vagyok az út, az igazság, az élet.” (Ján, 14, 6.)

A döntően újszerűt a *hit és a tudás* kibékíthetetlen ellentmondásának feloldására irányuló — a dogmák egy részét is megingató — törekvések jelentik. A teológusok ebben ma már odáig eljutnak, hogy szinte kivétel nélkül elvetik (megkerülik) a „veritas duplex”, a kettős igazság skolasztikus elvét, s úgy vélekednek, hogy a hit és a tudomány — mégha olykor ellentétben állnak is egymással — jól megférnek együtt. „Istenről csak a hit közvetítésével tudhatunk meg valamit, az ész pedig arra hivatott, hogy tárgyilagos észrevételeket nyújtson a vallási jelenségről, és a vallásos irányultságú emberről.”¹⁶ A filozófia fő feladatául ezért az igazság, mégpedig az „egyetlen igazság” keresését jelölik. Az természetesen nem lehet kétséges, hogy mit értenek ezen az „egyetlen igazságon”: Isten kinyilatkoztatott — a pápai tanítóhivatal által megerősített — igazságainak megismerését.

A természettudományok, különösen az orvostudomány és az úrhajózás eredményeinek súlya alatt azonban kénytelenek elismerni, hogy a racionális tudás igazoltan megszerzett ismeret, míg a hittel szerzett tudás kizárólagosan a bizalomra épül, és értelmi igazolása (ami a teológiában nem mindig azonos a tudományos bizonyítással) később történik meg.

A megközelítések megegyeznek abban, hogy az egyik legfontosabb feladatnak „az ember eredete és végső célja” nagy kérdésének megválaszolását tekintik. Honnan van az ember? Merre tart törekvéseiben? Mi magyarázza egzisztenciáját? — stb. Ezeknek a kérdéseknek az előtérbe állítása a katolikus filozófia nagyfokú érzékenységét is jelzi, hiszen napjainkban, amikor egyértelművé vált, hogy a szocialista társadalom építésének sikere nagyban függ a szubjektív tényezőktől, a marxista filozófiai, szociológiai kutatások is a legfőbb termelőerőre és viszonyaira irányulnak.

Az egyház évezredek dogmákat tört széjjel, amikor filozófiájában elismerte, hogy „ma már igen nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy az ember hosszú fejlődési folyamat eredménye.”¹⁷

Természetesen ezt az elismert fejlődést a Teremtőtől származó, s az arra irányuló potenciaként értelmezik. Mégis úgy tűnik, hogy az egyházi gondolkodók többsége eljutott a megváltozhatatlan eleve elrendelhetőség és a fejlődés abszolút ellentmondásának a felismeréséig, s e két principiumot az emberre vonatkoztatva úgy kísérelik meg összeegyeztetni, hogy azt vallják: a fejlődés azért jár ki az embernek, hogy „minden erejével a végtelen és abszolút Lét felé megnyíljon és annak elérését élete és a fejlődés végső céljának tekintse.”¹⁸

A lélek eredetének és funkciójának modern, a természettudományokkal is szembenéző magyarázata már jóval komplikáltabb feladat elé állítja a teológusokat. Természetes, hogy a lélek létét nem vonják kétségbe, azt azonban a legtöbb újraértelmező fejtegetés elején tisztázzák, hogy az emberi lélek nem lehet csupán az anyag terméke, így nem azonosítható pusztán a tudattal, hanem „mélyseges kooperációban van a teremtő Istennel”. Ez a bizonyos kooperáció a születésben nyilvánul meg a legszemléletesebben, ekkor ugyanis az Isten a nemző szülők által előkészített hordozó testbe (substratum) beleteremti a szellemi és halhatatlan lelket. A léleknek a testtől függetlenül történő teremtését viszont valamennyien tagadják, s figyelmen kívül hagyják a genetika kihívásait (öröklött tulajdonságok, tehetség stb.) is, — jó érzellemmel csökkentve így a teológia vitatható, illetve tudományosan kétségbe vonható diszciplínáit.

A teremtés és a fejlődés viszonya mellett a másik kulcskérdés a lét és a lélek viszonya, illetve a létezés és a halál problematikája. Az emberi élet megismerhetetlenségének és kiszámíthatatlan végességének tudata súlyos élményként és az egyik fő tételként kíséri végig a keresztény bölcselet történetét. A halál tényével való reménytelen küzdelem, az ebből eredő félelmek, s az ehhez kapcsolódó vigasztalás, a hitélet alapvető kérdései közé tartozott és tartozik ma is. A kizsákmányoló társadalmakban a földi szenvedés végét jelentő, megváltó halál az élet céljává manifesztálódott. A reneszánsz óta azonban — de főként a XX. században — az egyháznak át kellett hangolódnia az emberek túlvilágra történő felkészítéséről a minél teljesebb és boldogabb földi lét szolgálataira. A világ ma már nem azonosítható mindenben a „siralom völgyével”, s az egyháznak is át kell programoznia magát arra, hogy azok ellen harcoljon, akik „pusztasággá” akarják változtatni a Földet. (Pl. atomháború-ellenesség.)

Mindezek mellett természetesen illúzió lenne a mai katolikus bölcselettől azt várni, hogy gyökeresen revidálja a halállal, illetve a lélek halhatatlanságával kapcsolatban korábbi, évezredek karizmatikai álláspontját. Az viszont jól érzékelhető, hogy ezt a problémakört megpróbálják a ma emberének életérzéséből kiindulva megközelíteni. Ehhez az egzisztencializmus sokoldalúan felhasználható elméleti fogódzkodót nyújt számukra. Így válik világossá az a párhuzam, amelyet a halál kérdésében a Szentírás, a nagy egyházatyák, valamint Kierkegard, illetve Heidegger között néhány kérdésben kimutatható: „A földi élet nem más, mint tartós haldoklás.” „Az ember léte nem más, mint halálra ítélt lét.”¹⁹ Végül is így jutnak arra a következtetésre, hogy az emberi egzisztencia abszolút célja a halál; — de ez csak a test halálát jelenti, a lélek legyőzi a tér és az idő korlátait. Így az ember egzisztenciája (létezése) önön mélyében meghaladja az általános lét korlátait, illetve létezésének legmélyén az örök-létben gyökerezik. A halál tehát nem lehet az ember végérvényes végállapota, hanem egy új kezdet, egy új minőség nagy lehetőségét jelenti.²⁰

Ez a megközelítés azonban még így sem több a korábbi álláspontok modernebb, árnyaltabb kifejtésénél. Az egész lét- és nem-lét koncepcióban a gyökereken újszerűt csak a *feltámadással* foglalkozó terjedelem jelentős szűkülése, illetve a kérdés finom megkerülése jelenti. Az újabb munkákban a feltámadás részletezése helyett inkább az *élet értelmének* megragadása kerül előtérbe. A kérdés időszerűségét a plularista értelmezések kritikájának szükségességével, a civilizáció és a jóléti társadalom „embert-torzító” hatásaival, a „hagyományos isteni és emberi értékek veszélybe sodródásával”, s a világot felforgató „nagy mozgással”, vagyis kimondva-kimondatlanul a marxizmus és a szocialista világrendszer létrejöttével és térhódításával magyarázzák. Szerintük a megoldást jelentő válasz hiánya belső ürességet, szorongást, soha nem látott méretű nihilizmust vált ki az emberekben, ami végülis ellenállást szül és eltölti az egész életet.

Úgy vélik, hogy mindezek ma a szocialista országokban is alapvető problémaként jelentkeznek, csak ott Marxra hivatkozva nem akarnak tudomást venni róluk. Marx ugyanis — szerintük — az egyedi ember életének értelmére irányuló mindennemű kérdést a polgári előítéletek továbbéléseként kezelt, amikor az embert a társadalmi viszonyok összességének nézőpontjából értelmezte. Ezért a szocialista ideológia egyik leggyengébb pontjának tartják, hogy az embert — a marxi módszernek megfelelően — történelmi-szociológiai dimenzióban szemléli „csupán”, s csak a haladásban (termelésben) betöltött funkciójára figyel, csekély jelentőséget tulajdonítva a személyiségjegyeknek, illetve az individuális létnek. Ezután felteszik a nagy kérdést: „De mi van akkor, ha valamilyen — teljességgel soha ki nem küszöbölhető — kudarc, nehézség, szenvedés, betegség stb. éri az embert, amikor a társadalom perifériájára szorul?”; vagy „Ha az ember kudarcba fulladt élete nem segíti, hanem éppen ellenkezőleg, súlyosan terheli a közösség életét?”²¹

Ezek valóban súlyos és megoldandó kérdések minden társadalom, így a szocializmus számára is. A marxista eszmék, illetve gyakorlat ily módon történő megközelítése azonban enyhén szólva egyoldalú. Alátámasztásul — a részletekbe merülés kerülésével —, csak utalni szeretnék *Marxnak és Engelsnek* a „Feuerbach tézisekben” és a „Német ideológiában” kifejtett álláspontjára; illetve *Kádár Jánosnak* az MSZMP XII. kongresszusán elhangzott előadói beszédének néhány részletére.²²

A mai egyházi gondolkodók azonban az élet értelméről polemizálva még ennél is messzebbre mennek: a kérdést *az emberiség történelmére vonatkozóan* is fölteszik: „A történelmi haladásba vetett egyoldalú optimista hit elnagyolt történelmi szemléletre vall.” — mondják, vagyis a történelmi haladás egyértelműsége, illetve megfordíthatatlansága erősen megkérdőjelezhető.²³

Ezzel a megállapítással kétségbe vonják a dialektika egyik legalapvetőbb fejlődés-törvényének, a tagadás tagadásának érvényesülését az emberi társadalomban, s így teljesen figyelmen kívül hagyják az osztályharc szerepét és jelentőségét is.

A mai katolikus bölcsélet ennél a problémakörnél érzett rá leginkább arra, hogy a szocialista országokban a felszabadulás óta eltelt közel négy évtized alatt még nem alakulhatott ki egy társadalmilag elfogadott, átélt, többé-kevésbé homogén, s „megszüntetve-megőrző” új értékrendszer. Ilyen rövid történelmi időszak nem is képes létrehozni a különböző érték-szubkulturáknak azt a szilárd, belső együttműködését, amely az egyházakban, illetve a XX. századi háborúktól megkímélt polgári társadalmakban — természetesen más ideológiai előjellel — szilárdan megvan. Annak, hogy például nálunk sem alakult még ki az

utóbbi negyedszázadban sem a mindenben szilárd értékconszenzus, megvannak a maga — sajátosan kelet-európai, illetve magyar — okai. Ezt az etikai-tudati értékúrt felismerve szeretnek a polgári és egyházi ideológusok *érték-válságról* beszélni az *érték-váltás* helyett; a szocialista építőmunka során végbemenő útkereső öntisztulást pedig mélyreható, a véget jelző társadalmi válságként feltüntetni; bár ezekben a kérdésekben nagyon óvatosan és homályosan fogalmaznak.²⁴

A katolikus filozófia ember-felfogásának fontos részét képezi az *ember világának újraértelmezése*, különösen a „megváltozott világ megváltozott értelmezése”. Azt azonban látnunk kell, hogy még a legprogresszívebb gondolkodók is óvakodnak attól, hogy bármiféle megközelítésben a világ fogalmán a létező anyagi objektumok és azok viszonyainak összességét értsék. A magyar katolikus filozófusok kiindulásként újabban többnyire a misztikumba hajló *eklektikát*, vagy a *fenomenológiai* megközelítést választják. Gondolatmenetük eklektikus annyiban, hogy a világ fogalmának megragadásánál összemoszák a köznyelvi, többnyire homályos vagy erősen vulgáris jelzőket a világfogalom többretegű és többértelmű filozófiai összefüggéseivel. Szerintük akkor járunk helyes úton, ha a világ fogalmának tartalmát megkíséreljük tárgyilagosan (de ettől még nem biztos, hogy objektíven), minden előítélettől mentesen leírni. Az azonban tisztázatlan marad, hogy mit értenek az előítéleteken; inkább csak sejtethjük, hogy ide sorolják a materialista világnézeti meggyőződést is. Az egyházi filozófia okfejtése ma már sokkal elegánsabb annál, hogy a két világnézet viszonyával kapcsolatosan bármit is támadóan nyilatkoztasson ki, s ezzel kitegye magát a kritikának. A kategóriák árnyaltak, a fogalmak többértelműek, ezzel is igyekeznek a főbb irányzatok igényeit kielégíteni.

A *fenomenológiai megközelítés* (Husserl, Heidegger) a világot nem kozmológiai jelenségként értelmezi, nem úgy, mint az objektív létezők összességét; s különösen nem úgy, mint az anyagi valóság összefüggési rendszerét. *Módszerük lényege: a világot úgy vizsgálni, ahogyan „önmagában fennáll”*. Minden más értelmezést leszűkítenek, egyoldalúnak, mechanikusnak tartanak, s úgy vélik: a világ túlzottan objektív szemlélete megakadályozza, hogy a „világ-jelenséget” a maga teljességében ragadjuk meg. A fogalmi értelmezések sokszínűek: Kanttól Sartre-ig, az antropológiától a hermeneutikai szempontokig mindent figyelembe vesznek, kivéve természetesen a marxizmust. Az a Heidegger-i gondolat azonban szinte valamennyiben fellelhető, hogy a „világ nem más, mint a lét-lehetőségek totalitása, amely a jövőben bontakozik ki”.²⁵

Sokkal nagyobb teret szentelnek az „ember a világban” és az „ember belső világa” lényege részletezésének. Ez a tény is jelzi, hogy az anyagiséget óvatosan megkerülő katolikus világ-felfogás feloldhatatlan ellentmondásokba keveredik, amikor a társadalmi gyakorlatot, a munkát és a történelmet kell értelmeznie, illetve ebben a folyamatban megtalálnia a szubjektum helyét és szerepét. Így válnak érthetővé azok a kínlódó próbálkozások, amelyekkel a teológia az ember és a világ lényegének megválaszolásában küszködik. A nyitott kérdések felvállalása helyett ezért is hívják nagy előszeretettel segítségül *Arisztotelészt*, vagy *Heideggert*: „Gyermetegségre, a műveltség hiányára vall, ha valaki nem látja be, hogy mire kell és mire nem kell bizonyítékot keresnie, mivel teljességgel lehetetlen mindent bizonyítani.” — „Nem tudjuk eldönteni, hogy a lét semmije, vagy a létezők léte alkotja-e az emberi kérdések végtelen távlatát.”²⁶

Az értelmezésekben azonban mindenképpen forradalminak kell tekintenünk a *tapasztalást*, a *gyakorlat* szerepének elismerését. A katolikus filozófusok is

egyértelműen kimondják, hogy a „*mi világunk alapvető alkotó eleme a tapasztalás*”, s az „*emberi világ tapasztalatai világ*”.²⁷ Számukra azonban a tapasztalás kizárólagosan csak a megismerés empirikus szakaszát jelenti, amelybe — ha nagyon akarjuk — beleérthetjük a logikait is. Így végülis leszűkítik a gyakorlatot az érzékelésre, az észlelésre és az ezekre történő reagálásra (aktivitás). Újabban néhányan mindezt olyan folyamatnak tartják, amelynek az ember elengedhetetlen részese, alakítója, főszerelője. A valóságnak az ember által történő birtokbavételének és átalakításának elismeréséről azonban nincs szó.

A tér és az idő objektív tényezőként történő felfogása viszont újszerű, és jelentős előrelépést jelez. Ebben odáig elmennek, hogy — kissé misztikus köntösben, de — *elismerik az ember személyes és társadalmi dimenzióinak központi jelentőségét*. „Valójában csak a többi emberrel való személyes és társadalmi viszonylatban nőhetünk bele a nagy világ-összefüggésekbe, s csak ezeken keresztül tudjuk megérteni a világot...” Nem nyíltan, de eljutnak az emberi lényeg kifejező, determináló társadalmi viszonyok szerepének felismeréséig is, amit „személyes közösségi lét”-nek neveznek. Világfelfogásukban azonban különbséget tesznek a természeti- és a társadalmi szféra között; figyelmen kívül hagyják a tulajdon- és osztályviszonyokat, s csak a felépitmény jelentőségéről beszélnek, melyet az ember alkot, de a „Teremtő megbízásából, az Ő helytartójaként...””, ebből következően természetes, hogy a társadalmak Isten akarata, elképzelései, illetve embert próbáló kísérletei szerint rendezkedhetnek be.²⁸

A tapasztalás alapján kialakuló „tágabb jelentésű világ” létrejöttében *nagy jelentőséget tulajdonítanak a beszédnek, a nyelvi közvetítésnek*. „Az ember világa nyelvilag közvetített és értelmezett világ.” A nyelv lényegét nem a már megismert tudati tartalmak fogalmi megnevezésében látják, hanem abban, hogy a nyelv „szellemi tartalmakat közvetít, s ezáltal egy sajátos világ-megismerési és megértési horizontot tár fel.”²⁹

Fejtegetéseikben helyesen jutnak el a nyelv társadalmi funkcióinak, kultúramegőrző és -áthagyományozó szerepének felismeréséig. A nyelv — s tőle elválaszthatatlanul a fogalmi gondolkodás — kialakulásáról, illetve az abban szerepet játszó tényezőkről azonban bölcsen hallgatnak; s a munka szerepére sem történik mélyebb utalás. Érvelésüket úgy alakítják, hogy abban ne legyen helye, vagy hiánya az ilyen jellegű kérdéseknek. Ehelyett egy hatalmas teoretikai ugrással *összekapcsolják a nyelvet a történelemmel*, eltúlozva a beszéd, illetve az írás történelmi jelentőségét. „Nyelvi létünkkel már adva van emberi világunk történelmi vonatkozása is.”³⁰ Azzal támasztják alá ezt az — egyébként részben igaz — állítást, hogy a nyelv segítségével a valóság meghatározott értelmezést kap és időtlenné válik. A nyelvvel így belevisszük a gondolkodásunkba (kultúránkba) a világ történelmileg kialakított (meghatározott) szemléletét, s ez döntő hatással van egész világértelmezésünkre, vagyis az adott kor emberének adott világnézetére.

Ma már a katolikus filozófia is úgy véli, hogy *az ember nem passzív alanya a történelemnek*, hanem alakítója, mivel mindennapi létéhez hozzátartozik a múlt ismerete és történelmi értékelése, a jelen összefüggéseinek felismerése és a jövő felé tekintés képessége. Szerintük az ember történelemalakító tevékenységében jut érvényre az ember szabadsága, akinek a szabadságban kell megvalósítania önmagát és a jelenen túltekintve a történelmi jövőt kell készítenie. Szabadsága teszi lehetővé azt is, hogy mintegy legyőzze a történelmet, túlnőjön a múlt és a jelen meghatározottságain, és „új világot alakítson ki magának és az emberi közösségnek.”³¹

Ezzel a gyökereiben félreérthetetlenül egzisztencialista okfejtéssel kísér-
nek meg magyarázatot adni korunk egyik legbonyolultabb kérdésére: *a törté-
nelem és az egyén viszonyának lényegére.*

* * *

Ez a néhány — csak igen felszínesen vázolt és olykor talán túlságosan is le-
egyszerűsített — kérdés is jelzi, hogy milyen mélyreható értelmezési problé-
mákkal küszködik a katolikus filozófia. Igyekszik megtalálni a huszadik század
utolsó negyede szellemi áramlatainak és társadalmi változásainak útvesztői
között azt a számára legkedvezőbb megoldást, amely hosszútávon az arany
középutat jelentheti. Ezt a ténnyt — a jelenség fejlődésével párhuzamosan —
tudomásul kell vennie a marxista filozófiának is, s az idézett művek színvona-
lának megfelelő igényességgel kell az értékelést elvégeznie.

LÁSZLÓ GYULA

Jegyzetek:

1. Vö.: Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp., 1969. 69—70. old.
Engels: Anti—Dühring. MEM 20. köt. Bp., 1963. 309. old.
Lenin: Szocializmus és vallás. LÖM. 12. köt. Bp., 1966. 137. old.
2. A Magyar Népköztársaság Alkotmánya. 63. § (1), (2) p. Bp., 1979. Kossuth, 27. old.
Lásd még: MKP—SZDP határozatai 1944—1948. Bp., 1967. Kossuth, 28. old.
3. Nyíri Tamás: Az ember a világban. Bp., 1981. Szent István Társulat, 267. l.
Előd István: Vallás és egyház. Bp., 1981. Szent István Társulat, 364. l.
Bolberitz Pál: Isten, ember, vallás. Bp., 1981. Ecclesia, 427. l.
4. Bolberitz Pál: i. m. (A Kiadó ajánlása a kötet belső borítóján.)
5. Vö.: A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. (Különösen „Az egyházzól a mai világban” c.
lelképásztori konstitúció.) DC 1966. február 6. 1464. sz. Róma.
II. Általános Püspöki Szidónus, 1971. (A szolgálati papság. Bp., 1972. Szent István Társulat.)
Bolyki János: A természettudományok és a teológia. = Theológiai Szemle, 1976. 3. sz.
és 137. p.
6. Lásd: Katolikus Szó, XXVI. évf. 2. sz. és Gergely Jenő: A pápaság története. Bp., 1982.
Kossuth, 375. old.
7. A Casanova: A II. Vatikáni Zsinat. Bp., 1971. Kossuth, 176—180. old.
8. Vigilia, 1980. 10. sz. 661. old.
9. A Magyar Katolikus Püspöki Kar 1982. május 16-án hozta nyilvánosságra azt a határozatát,
amelyben helyteleníti Bulányi György, a rend keretein kívül álló piarista atyának, és
Kovács László esztergomi egyházmegyes lelkésznek a pápai és püspöki joghatóságról val-
lott, a hierarchiát támadó nézeteit, s megtiltotta a koncelebrációban való részvételüket.
(Lásd: Katolikus Szó, 1982/11. sz. 4. old.)
10. A Magyar Szocialista Munkáspárt XII. kongresszusa. (Rövidített jegyzőkönyv.) Bp., 1980.
Kossuth, 87. old.
11. Vö.: Csépanyi Ferenc: Részt kérni az emberek napi gondjaiból. = Vigilia, 1982/5. sz.
341—343. old.
Bíró Imre: Készülünk a moszkvai találkozóra. = Katolikus Szó, 1982/9. sz. 3. old.
Cserháti József: Dialógus és egység. = Vigilia, 1979/12. sz. 793—802. old.
12. II. János-Pál: Igazságos békét és kölcsönös megértést! = Katolikus Szó, 1982/10. sz. 1. old.
Az Opus Pacis és az Országos Béke tanács Katolikus Bizottsága intéző bizottságának együt-
tes ülése, Budapest, 1982. március 2. = Katolikus Szó, 1982/5. sz. 1—2. old.
Horváth József: Mindent meg kell tenni, hogy ránk ne szakadjon a nukleáris háború réme!
= Katolikus Szó, 1982/11. sz. 2. old.
13. Vö.: Karl Rahner: A teológia és a tanítóhivatal. = Vigilia, 1980/11. sz. 729—737. old.
14. Lásd a 3. sz. jegyzetnél.
15. Cserháti József: Tovább a nyitott úton. = Vigilia, 1980/10. sz. 651—659. old.
16. Bolberitz Pál: Isten, ember, vallás. 17. old.
17. Vö.: Bolberitz Pál: i. m. 272. old.
Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen, 1972.
Kierkegaard: Vagy-vagy. (Az épületes, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel
szemben soha sincs igazunk.) Bp., 1978. 995—1014. old.

18. U. a. 273—275. old.
Vö. még: A. Tamás: Summa contra gentiles. (III. 22.) Madrid, 1968. La Editorial Catolica.
19. Bolberitz Pál: i. m. 276. old.
20. Vö.: Karl Rahner: Atheismus und implizites Christentum, in: Schriften zur Theologie, Bd. III. Einsiedeln, Benziger, 1967. 187—212. old.
21. Bolberitz Pál: i. m. 290. old.
22. Lásd: Marx: Tézisek Feuerbachról. 4. és 6. p. MEM Vál. 1. köt. Bp., 1975. Kossuth, 71—72. old.
Marx—Engels: A német ideológia. MEM Vál. 1. köt. Bp., 1975. Kossuth, 77—82., 89—95., 117—123. old.
Az MSZMP XII. kongresszusa. (Röv. jkv.) Bp., 1980. Kossuth, 102—114., 176—184. old.
23. Vö.: Bolberitz Pál: i. m. 290—291. old.
Nyíri Tamás: Az ember a világban. 232—247. old.
24. Lásd pl.: Stróhm: Ungarn toleriert Schulen mit christlichem Lehrplan. = Die Welt, 1982. október 27. 5. old.
Reissmüller: Diesen Papst mögen sie nicht. = Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1982. szeptember 9. 12. old.
25. Vö.: Bolberitz Pál: i. m. 280—282. old.
26. Vö.: u. a. és Heidegger: Identität und Differenz, Pfullingen, 1957.
27. Bolberitz Pál: i. m. 282—284. old.
28. U. o. 284. old. és ezt támasztják alá Nyíri Tamásnak a Tökében és a Gazdasági-filozófiai kéziratokban kifejtett marxi munkafelfogásról, mint „közgazdasági bűnbeesés”-ről kifejtett magyarázatai is. (Lásd: Az ember a világban. 188—194. old.)
29. Bolberitz Pál: i. m. 285. old.
30. U. a.
31. U. o. 286. old.
Vö. még: Nyíri Tamás: i. m. 232—247. old.

