

Turgonyi Zoltán

Mihelics Vid és az aggiornamento a Vigilia húsz évfolyamának tükrében

A jeles magyar katolikus gondolkodó és politikus által a *Vigilia* szerkesztőségében eltöltött csaknem két évtizedes korszak elején az Egyház és az ateizmus (különösen a marxizmus) viszonyát a legélesebb szembenállás jellemezte, de a katolicizmus és az általában vett nyugati modernitás kapcsolata sem volt minden tekintetben felhőtlen. Az, hogy e korszak végére mindkét vonatkozásban enyhült a feszültség, nem kis részben annak az Egyházban zajló korszerűsödési folyamatnak köszönhető, amelyet az immár közkeletű olasz *aggiornamento* szóval szokás jelölni. E kifejezést mai jelentésében valószínűleg Roncalli bíboros (a későbbi XXIII. János pápa) használta először az 1957 novemberében tartott velencei egyházmegyei szinóduson.¹ Magának e folyamatnak a gyökerei azonban korábbi időkre nyúlnak vissza, s bizonyos előzményei – mint majd látni fogjuk – hamarabb nyertek hangsúlyt Kelet-Közép-Európában, s ezen belül Magyarországon, mint tőlünk nyugatra. Ezért az alábbiakban nemcsak azt vesszük szemügyre, miképpen jelenik meg maga a szűk értelemben vett *aggiornamento* Mihelics Vidnek a *Vigiliában* publikált cikkeiben, hanem azt is megvizsgáljuk, hogyan bukkannak föl az említett hazai előzmények szerzőnk ugyanezen lapban közölt korábbi írásaiban. Terjedelmi okokból természetesen el kellett tekintenünk attól, hogy az *aggiornamento* valamennyi részterületét kimerítően tárgyaljuk. Mindenekelőtt az Egyház és a nem hívők kapcsolatának alakulására összpontosítjuk figyelmünket, különös tekintettel a vallásszabadságra és a katolicizmusnak a marxizmussal való viszonyára.

Ha valaki egy az 1945 és 1990 közötti korszak magyar szellemi életével kapcsolatos témát vizsgál, könnyen hajlamos lehet arra, hogy az akkori szerzők írásait csak korlátozott mértékben tekintse őszintének és autentikusnak. Hiszen e csaknem fél évszázadnyi időben hazánk területén végig egy idegen hatalom megszálló csapatai állomásoztak, s a kor túlnyomó részében ráadásul ugyanezen hatalom magyar kiszolgálói gyakoroltak nyílt diktatúrát. Nem nehéz tehát úgy vélni, hogy az ilyen körülmények között született publikációk közül legfeljebb a szépirodalmi alkotások mondhatták ki – áttételes módon, a maguk sajátos eszközeivel – az igazságot, míg a filozófiai, társadalomtudományi, politikai, közéleti tárgyú írások szerzőinek kezét szinte teljesen megkötötte a cenzúra, s csak nagyritkán sikerült a sorok között olvasni tudókhöz burkolt módon olyan

¹ Frank J. Coppa, *The Modern Papacy since 1789*. Routledge, Oxford – New York, 2013. 212. o.

üzeneteket eljuttatniuk, amelyek hű képet festettek a valóságról ill. a hatalom birtokosainak szemléletével ellenkező értékeket közvetítettek.

A helyzet azonban ennél bonyolultabb. A kommunista uralom – természetesen képviselőinek szándékától függetlenül, sőt sokszor ennek ellenére – némely vonatkozásban pozitív hatással is járhatott ellenfelei számára. Bizonyos értelemben éppen ez történt a bennünket most érdeklő Mihelics Vid, ill. általában véve az Egyház modernizálását pártoló katolikus értelmiség esetében: a marxizmussal való kényszerű szoros ismeretség sok tekintetben megkönnyíthette egyes az Egyház tanításából amúgy is logikusan adódó feladatok felismerését és/vagy ösztönözhetette az ilyen feladatok minél gyorsabb megoldására való törekvést. A modernitással ugyanis a katolicizmusnak előbb-utóbb mindenképpen szembe kellett néznie a – tág értelemben vett, tehát a kelet- és közép-európai katolikus területeket is felölelő – nyugati világban, s le kellett vonnia a XIX. században és a XX. század első felében lezajlott (vagy legalábbis jól érzékelhetően megindult) társadalmi és kulturális változásokból adódó következtetéseket. Mármost a modernitás bizonyos elemeit, amelyek a nyugati civilizáció egészében olykor csak tendenciaszerűen érvényesültek, a marxizmus különösen markáns formában és radikálisan képviselte. Ilyen volt pl. az állam laicitása vagy az ateizmus. Mindezek ugyan az általában vett nyugati fejlődésben is jelen voltak már az 1945 előtti időszakban, de a háború után a szovjet megszállás alá került országokban hirtelen, brutális nyíltsággal jelentek meg, méghozzá zömmel olyan társadalmakban, amelyek a vasfüggöny másik oldalán elhelyezkedőknél kevésbé voltak szekularizáltak, több premodern vonást őriztek meg, s ezért élesebben kivehetők voltak az új elemek jellegzetességei, továbbá, mivel a politikai hatalom egyértelműen ezen új elemek mellé állt, az itteni kereszténység egyszerűen nem kerülhette el a tudomásulvételüket, s élet-halál kérdése volt a számára, hogy valamiképpen meghatározza hozzájuk való viszonyát.²

² Gondoljunk arra, hogy ugyanekkor még sok nyugati országban létezett államvallás; olykor az állam és valamely keresztény felekezet intézményi egysége is megvalósult legalább szimbolikus formában, azzal, hogy az uralkodó egyúttal egyházfő is volt; de sok olyan nemzet esetében is, ahol elvben szétválasztották a két intézményt, gyakorlatilag szervesen belefonódott a vallás a közéletbe (közismert pl. az a nagy szerep, amelyet az Egyesült Államokban játszott a kereszténység; akkoriban még nem keltett megütközést, ha egy politikus kijelentette, hogy „Amerika keresztény ország”, sőt a közvélemény természetesnek tartotta ezt); működtek már ugyan a mélyben azok az erők, amelyek korunkra teljesen átalakították a nyugati konszenzust, de ez főként fokozatosan, nehezen észlelhető módon történt (legalábbis a szimbolikus korszakhatárt jelentő 1968-as események előtt), míg a szovjet megszállási övezetben a szekularizáció, a laicizáció, a militáns ateizmus leplezetlenül és szinte minden átmenet nélkül robbant bele a nyilvánosságba és kezdte meg türelmetlenül és viharos gyorsasággal a társadalom átforgatását. Természetesen vannak különbségek országok között: már 1945 előtt mások voltak pl. a helyi adottságok a társadalom szekularizáltságának tekintetében a Balkánon, mint Németországban, ám ez utóbbin belül is csak a szovjet zónából kialakított NDK lett ateista kommunista által vezetett pártállam (a „szocialista tábor” többi országához hasonlóan), miközben az NSZK 1949-es Alaptörvényének preambuluma, mint az közismert, tartalmazza az „Isten

Mindezek alapján érthető tehát, hogy a katolicizmus kelet-közép-európai hívei – köztük, mint majd látni fogjuk, Mihelics Vid is – talán valamivel hamarabb és intenzívebben reagáltak a modernitás bizonyos kihívásaira, mint a tőlük nyugatra élők. Az *aggiornamento* nagy törekvéseivel is valamivel könnyebben tudtak azonosulni, mint a látszólag szerencsésebb nyugati katolikusok.³

Mihelics Vid maga is tudatában volt e ténynek. Az általunk vizsgált korszak vége felé, 1967-ben, Saád Bélának a II. Vatikáni Zsinatról szóló könyvét ismertetve pl. illúzióknak minősítette azt a korábbi reményt, hogy visszaállítható az évszázadokkal korábbi helyzet, amelyben a kereszténység még áthatotta a társadalom egészét, s hogy ehhez elegendő az Egyháznak egyszerűen elítélnie a modernitás fejleményeit; és, mint írja, ezen illúzió felszámolását, amely „világviszonylatban a zsinatra hárult, a magyar katolikus egyház a maga részéről már jóval előtte elvégezte”.⁴

A következőkben ebből a szempontból fogjuk vizsgálni Mihelics Vidnek a *Vigilia* számára 1949-től haláláig készített írásait. Elsősorban azt a lapszemle-rovatot vesszük szemügyre, amelyet előbb (1949 júliusától) *Kérdések és távlatok*, majd (1951 szeptemberétől) *Eszmék és tények* címen vezetett, hiszen a szó szoros értelmében vett saját tanulmányai mellett nyilvánvalóan az is az ő értékrendjét, szemléletmódját tükrözi, hogy melyik az a néhány írás, amelyet hónapról-hónapra a világsajtó hatalmas anyagából kiválaszt és bemutat a magyar olvasóknak.⁵ (Kiválóan jelzi pl., hogy a világegyházban létező különböző szellemi irányzatok közül melyiket érzi a saját felfogásához közel állónak.)

Két részre bontva fogjuk vizsgálni a *Vigilia* évfolyamait, külön tárgyalva egyfelől a II. Vatikáni Zsinat előtti, másfelől a zsinat alatti és utáni időszakot.⁶ Elsősorban azért érdemes ezt a tagolást alkalmazni, mert a második korszak fontos újdonsága, hogy immár két irányból is intenzív visszajelzés érkezhetsz Mihelics Vidnek a zsinat előtti törekvéseire. Egyrészt maga a zsinat – ill. általánosságban az Egyház által hivatalosan is vállalt *aggiornamento* – igazolhatja nagy mértékben e törekvéseket, másrészt az ugyanekkor hirtelen felélénkülő katolikus-marxista

és ember előtti felelőssége tudatában” kifejezést, azaz a nyugatnémet állam legalább ebben a szimbolikus formában közösséget vállalt a vallással.

³ Ez utóbbiak azért voltak csak látszólag szerencsésebbek, mert a liberális demokrácia viszonyai között abban az illúzióban ringathatták magukat, hogy szabadon gyakorolhatják vallásukat, s így kevésbé voltak immunisak a fogyasztói társadalomban létező számos manipulációval, a régi hitet és erkölcsöket fenyegető, fokozatosan terjedő új korszakkal szemben, mint az ugyanezek elleni nyílt és brutális támadásokkal szembesülő kelet-közép-európaiak.

⁴ Mihelics Vid, „A zsinat budapesti szemmel”, *Vigilia*, 1967/9., 626. o.

⁵ E lapszemlének egyébként hallatlanul nagy jelentősége volt, hiszen jó darabig csak ilyen és ehhez hasonló csatornákon lehetett tájékozódni arról, hol tart a világegyház szellemi élete (vagy általában a nyugati szellemi élet).

⁶ Itt jegyezzük meg, hogy a zsinati dokumentumok idézésekor a következő szövegkiadást használjuk: Cserháti József – Fábián Árpád (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Szent István Társulat, Budapest, 1975.

párbeszéd is alkalmas rá, hogy általa mintegy „teszteljük” az első korszakban megfogalmazott kezdeményezéseket és reményeket: most már közvetlen személyes kapcsolatokon keresztül is megismerhető a marxisták válasza arra, hogy a katolicizmus – Mihelics Vid és persze számos más katolikus értelmiségi szavain keresztül – a maga modern arcát és békülékeny oldalát mutatta és mutatja felénk.

Mielőtt azonban magukat a *Vigiliában* megjelent írásokat vizsgálánk, néhány az Egyház és a modernitás viszonyával kapcsolatos általános problémakört kell szemügyre vennünk, amelyek nagy mértékben meghatározták Mihelics Vid – és persze a többi szerző – mozgásterét, lehetőségeit.

Az új hatalomnak való kiszolgáltatottság következtében a katolikusok legsürgősebb gyakorlati feladata természetesen az Egyház pusztta létezésének és működésének biztosítása volt. Mihelics Vid és más katolikus értelmiségiek ennek érdekében megkísérelték elnyerni a kommunisták jóindulatát, egyrészt együttműködésre való készségük kinyilvánításával, másrészt azzal, hogy a katolicizmusnak egy tág értelemben vett „haladással” való összeegyeztethetőségét igyekeztek hangsúlyozni, mindeközben cáfolva azon közkeletű vádakat, amelyek szerint az Egyház lényegileg tudományellenes, mereven konzervatív, nincs érzéke a történetiség iránt, egyoldalúan a túlvilági életre koncentrál, nem tartja fontosnak az evilági emberi tevékenységet, a civilizáció építését, ha pedig mégis a földi valósággal foglalkozik, elsősorban az a gondja, hogy ideológiát szolgáltatson a mindenkori kizsákmányolók számára uralmuk igazolásához. Emellett a vallásszabadságra is próbáltak hivatkozni, amelyet hivatalosan a kommunista vezetésű államok is elfogadtak, noha, mint tudjuk, a gyakorlatban meglehetősen sajátosan értelmeztek. (E kérdésre később még visszatérünk.) *Mutatis mutandis* nagyjából ugyanezt tette később (nem csupán a kommunisták, hanem általában véve a modern világ felé) az Egyház egésze is a II. Vatikáni Zsinaton (s persze számos nyugati katolikus szerző – akik közül többekre Mihelics Vid is hivatkozik, ahogyan majd látni fogjuk – már a zsinat előtti években). A jelen sorok szerzőjének meggyőződése, hogy mindez egyik esetben sem pusztán a kommunista államok ill. a liberális demokráciák erőfölényének tudomásul vételéből adódó kényszerű taktikai engedmény volt, hanem végső soron a katolicizmus lényegi sajátosságaiból fakadt vagy ezeknek legalábbis nem mondott ellent.⁷ Ez utóbbi állításunk igazsága azonban a zsinat

⁷ A modern tudomány és a hit összeegyeztethetősége egyebek között az isteni együttműködés (*concursum divinum*) régi katolikus tanán alapul (amelyre még visszatérünk). A földi valóság pozitív keresztény értékeléséről ld. pl. Jacques Maritain, *Az igazi humanizmus*. Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, Sárospatak – Budapest, 1996. Ami az Egyház szociális érzékenységét illeti, elegendő XIII. Leó *Rerum novarum* kezdetű enciklikájára és a pápák további számos, az Egyház szociális tanítását kifejtő dokumentumára gondolni. Mindezek a katolicizmus lényegéből adódnak. A vallásszabadsággal kapcsolatos hivatalos egyházi álláspont valóban

előtt még nem minden vonatkozásban volt egyaránt nyilvánvaló sem a hívek, sem az egyházi vezetés számára.

E tekintetben a vallásszabadság kérdése jelentette talán a legbonyolultabb, a hagyományos katolikus szemlélet alapján a legnehezebben megoldható problémát, méghozzá részben, paradox módon, éppen a tanításában a természetes emberi észnek juttatott fontos szerep miatt, azaz a katolicizmus egy olyan vonásának következtében, amely önmagában véve inkább rokonszenvessé tehetné volna e vallást a nem hívők szemében. A hagyományos katolikus felfogás szerint ui. a kereszténység igazságainak egy része (Isten létezése, a lélek halhatatlansága, a természetes erkölcsi törvény tartalma stb.) ésszel belátható,⁸ de a misztériumok és a tételes isteni törvény elfogadása sem észszerűtlen, mert az ezeket velünk közlő Isten tekintélyén alapul,⁹ az pedig, hogy Ő szólt az emberiséghez, s hogy a kinyilatkoztatást éppen a Katolikus Egyház őrzi hiteles formájában, megint csak észérvekkel kimutatható.¹⁰ Ráadásul e kinyilatkoztatásból – amelynek hihetőségét így ésszel alapoztuk meg – azt is megtudhatjuk, hogy a keresztség az üdvözülés feltétele. Ám ha mindezt következetesen képviseljük, teljesen jogos az Egyház arra irányuló törekvése, hogy a lehető legtöbb ember megkeresztelkedjék, majd gyakorló katolikus legyen, s ehhez *minden* lehetséges eszközt igénybe kell venni, beleértve azt is, hogy a katolicizmus megkülönböztetett állami elismerésben és támogatásban részesüljön, *mutatis mutandis* ugyanúgy, ahogyan egy gyakori halálos betegséget megelőző védőoltás beadásának az állam részéről történő előmozdítását is indokoltnak tarthatják az illetékes szakemberek, ha ennek az oltásnak a szükségességéről az adott kornak megfelelő tudományos megalapozás nyomán őszintén meg vannak győződve. Az Egyház tehát e hagyományos felfogás alapján okkal vélte úgy, hogy – noha senkit nem szabad a megtérésre kényszeríteni – mindenkit tájékoztatni kell az Egyház létéről és isteni eredetéről, valamint a hozzá való csatlakozás szükségességéről, s hogy mindezt akadályozza, ha a bizonyíthatóan egyedül igaz katolicizmuson kívül más világnézetek is az övéhez hasonló szabadságot élveznek a maguk nézeteinek terjesztésében (hiszen megtéveszthetik az embereket), s ezért az államnak joga és kötelessége a nem katolikus szemléletet képviselők szólásszabadságának korlátozása, ami tulajdonképpen nem jelent méltánytalanságot velük szemben, hiszen a korábban

jelentősen módosult a II. Vatikáni Zsinaton, de ehhez sem volt szükség – s persze lehetőség sem – arra, hogy tévedhetetlen formában kimondott tételeket visszavonjanak. E problémával kapcsolatos álláspontomat ld.: Turgonyi Zoltán, „Gondolatok az inkvizícióról”, in Kudari Enikő (szerk.), *Az Igazság szolgálatában. In memoriam Szigeti József O. P.* Kairosz Kiadó, Budapest, 2017. 103-137. o.

⁸ Ld. pl. DH 2441, 2765-2769, 3004, 3026 – A DH rövidítés itt és a továbbiakban a következő könyvre utal: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bányterenyé – Budapest, 2004. A DH-t követő számok e mű megfelelő bekezdéseit jelölik.

⁹ DH 3008, 3032

¹⁰ DH 3009, 3013, 3014

mondottak alapján legalább a természetes vallás és a természetes erkölcsi törvény felismerése minden épelméjű felnőtt esetében vélelmezhető (még ha a kinyilatkoztatást nem ismerné is), az ezeket el nem fogadó emberről tehát rendes körülmények között okkal gondolhatjuk, hogy rosszhiszeműen jár el, bűnös; s ugyanezt lehetett feltételezni mindazokról, akik a kinyilatkoztatott vallás létezéséről is kielégítő módon értesültek, és mégsem akarnak csatlakozni hozzá.

Az Egyház, mint tudjuk, évszázadokon keresztül őszintén és jóhiszeműen vallotta a fentieket, meg volt tehát győződve róla, hogy helyesen, az emberek valódi érdekét szem előtt tartva jár el, amikor állami támogatást és előjogokat követel magának. S el kell ismernünk, hogy mindaddig, amíg komolyan vesszük a természetes istenismeretről, a kinyilatkoztatás elfogadásának észszerűségéről és a keresztség szükségességéről mondottakat, s igazságukat egyenrangúnak tekintjük a profán tudományok tételeivel, nehéz mindebből levezetni a mai értelemben vett vallásszabadságot. Nagyon súlyos érvekre van ehhez szükség, pl. a keresztség szükségességével kapcsolatos hagyományos szemlélet szigorának radikális csökkentésére, vagy komoly méltánylást érdemlő mentő vagy enyhítő körülmények keresésére azok esetében, akiket nem győznek meg a kinyilatkoztatás észszerűsége melletti érvek vagy éppenséggel még a természetes istenismeret is hiányzik belőlük. Látni fogjuk, hogy mind a zsinat, mind pedig ezt megelőzően már számos katolikus szerző ilyen és ezekhez hasonló lépéseket tesz a vallásszabadság igazolhatóságának érdekében.

Természetesen ugyanezek a körülmények akadályozzák a katolikusok és marxisták közötti párbeszédet, s még inkább a közös tevékenységet. Hogyan is tudnánk őszintén, bizalomteljes légkörben dialogizálni vagy együttműködni olyan emberekkel, akikről azt kell vélelmeznünk, hogy tudva és akarva bűnös módon tagadják Istent, akinek a létezése pedig olyannyira nyilvánvaló?! E vonatkozásban is szükséges tehát, hogy valamiféle mentséget vagy enyhítő körülményt találjunk esetleges ateista partnereink számára.

Így tehát a katolikusoknak nemcsak azon kellett munkálkodniuk, hogy módosuljon a róluk alkotott negatív kép a marxisták (ill. általában az ateisták) körében, hanem egyúttal a maguk ateista-képét, sőt általában véve a nem katolikusokról alkotott képüket is meg kellett változtatniuk, hogy a szemükben a nem katolikusok egyáltalán erkölcsileg elfogadhatókká váljanak. Ma már nagyon távolinak látszik ez a probléma, de az általunk vizsgált korszak kezdetekor, az 1940-es évek vége felé még az volt a katolikus teológusok körében az uralkodó nézet, hogy az Egyházhoz nem tartozó személyek az esetek túlnyomó

többségében felelősek a saját nem-katolikus voltukért, s így bűnösségüket kell vélelmezni.¹¹

A hivatalos katolikus álláspont az általunk vizsgált korszak elején a feljebb mondottaknak megfelelően még valóban a kiváltságos jogállás követelése volt az Egyház számára, s ez így is maradt egészen a II. Vatikáni Zsinatig. S nem pusztán arról volt szó, hogy csak „megfeledeztek” a hagyományos álláspont módosításáról, amelyet a gyakorlatban már nem képviseltek. Explicit módon volt még jelen a Vatikán különböző megnyilatkozásaiban az a nézet, hogy a katolicizmusnak mint az egyedül igaz vallásnak normális körülmények között megkülönböztetett állami védelem jár. E szemlélet egyik legismertebb dokumentuma Ottaviani bíborosnak, a Szent Offícium titkárhelyettesének (és majdani főtitkárának) 1953. március 2-án tartott előadása.¹² De említhetjük magának XII. Piusz pápának bizonyos megnyilatkozásait is, amelyek közül többre egyébként az Ottaviani-előadás is hivatkozik. Emellett hivatalosan is felléptek az állam laicitását igenlő katolikus gondolkodókkal szemben. Az amerikai John Courtney Murray S. J. például, aki később a *Dignitatis Humanae* egyik „szellemi atyja” lesz, az ötvenes években még meglehetősen erőteljes elutasításba ütközött Róma részéről, amikor az Egyház és az állam elvi szétválasztásának következetes igenlése mellett szállt síkra. Sőt azt is tudjuk, hogy a XX. század egyik legnagyobb katolikus gondolkodójának, Jacques Maritainnek a hivatalos megítélése sem volt egyértelműen pozitív, főként éppen a „nouvelle chrétienté” koncepciója miatt, amelynek lényegi velejárója egy *de jure* laikus állam, amelyben csak *de facto* játssza a katolikus szellem a vezető szerepet.¹³

A zsinat előtti korszak hivatalos katolikus álláspontja szerint tehát az a kívánatos állapot, amelyben a katolicizmus előjogokat élvez minden más felekezettel és vallással szemben, ám ha ez nem lehetséges, akkor is védelmeznie kell az államnak a természetes vallást, amely nagyjából egy a kereszténység természetfeletti tartalmát, misztériumait nélkülöző monoteizmusnak felel meg, vagyis, ha ezt a szabályt következetesen alkalmazzuk, a nem katolikus

¹¹ Vö. Jacques Maritain, *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*. Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, Budapest, 1999. 116-118. o.

¹² Alfredo Ottaviani, „Doveri dello Stato cattolico verso la religione”, *Cristianità* n. 52-53., 1979. <https://alleanzacattolica.org/doveri-dello-stato-cattolico-verso-la-religione/?pdf=32393> Legutóbbi hozzáférés: 2019. április 19.

¹³ A Murray elleni támadásokról ld. Joseph A. Komonchak „The Silencing of John Courtney Murray”, in A. Melloni – D. Menozzi – G. Ruggieri – M. Toschi (szerk.), *Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*. Società Editrice il Mulino, Bologna, 1997. 657-702. o. E tanulmány az egyházi vezetésben ekkor még erőteljesen jelen lévő „antimaritainizmusról” is közöl adalékokat. Ez utóbbiról ld. még: Vittorio Possenti, „Di Umanesimo integrale e di lontani eventi”, in *Quaderni Biblioteca Balestrieri. (Rivista semestrale della Provincia dei Frati Minori di Sicilia.)* 23., Anno XVI, 1-2/2017. 310-316.

országokban bizonyos *vallási* pluralizmus megengedhető ugyan, de az ateizmus propagálása nyilvánvalóan itt is tilos. Ebbe tehát aligha fért bele pl. a marxizmust képviselő pártok, mozgalmak legális működésének engedélyezése.

Érthető, hogy ez a légkör nem kedvezett a marxistákkal folytatott dialógusnak, még kevésbé a velük való együttműködésnek. 1949. július 1-jén a Szent Officium kifejezetten meg is tiltotta a katolikusoknak, hogy a kommunistákat bármilyen formában támogassák.¹⁴ Természetesen ezt a lépést nem csupán – és az adott helyzetben nem is elsősorban – az ateisták mint ilyenek bűnösségének vélelmezése indokolta, hanem sokkal inkább a kommunisták által Oroszországban már 1917 óta, a szovjet megszállás alá került országokban pedig 1945 óta folytatott vallásüldözés. Ne feledjük, hogy a Szent Officium fenti döntése néhány hónappal a Mindszenty-per után született, ez pedig, mint tudjuk, csak „a jéghegy csúcsa” volt, hiszen papok és szerzetesek tízezrei estek áldozatul a régóta tartó és még az ötvenes években is folytatódó atrocitásoknak, nem beszélve az elnyomástól szenvedő világi hívek tömegeiről.

Az utóbbi mondottak nyilvánvalóan csak fokozták a magyarországi (és általában a szovjet blokkban élő) katolikusok helyzetének bonyolultságát, hiszen fennállt annak lehetősége, hogy „két tűz közé kerülnek”: miközben a marxisták ellenszenvét igyekeznek megszüntetni, a Vatikán rosszállásával is találkozhatnak, ha sorsuk javítása érdekében *annyira* igyekszenek a katolicizmusnak a modern világgal való összeegyeztethetőségét bizonyítani, hogy nemcsak a földi valóság fenti értelemben vett önértékét és relatív önállóságát hangsúlyozzák, hanem a vallásszabadság elfogadására és a kommunistákkal kialakítandó együttműködésre való készségüket is. Pedig a vallásszabadság önmagában véve kiváló hivatkozási alap lehetett volna a kommunista államhatalommal szemben, hiszen ez utóbbi formailag deklarálta az egyházak és az állam teljes szétválasztását, és szavakban a vallásgyakorlás szabadságát is elismerte. Az Egyház akadálytalan működésének biztosítása érdekében a katolikusoknak egyszerűen csak számon kellett volna kérniük a marxistákon e deklarált elvek következetes érvényesítését. Amíg azonban a hivatalos vatikáni álláspont a vallásszabadság elvetése volt, a katolikusokat könnyen az a vád érthette, hogy kettős mércét alkalmaznak: ha elnyomott helyzetben vannak, teljes szabadságot követelnek maguknak, miközben ugyanezt, ha módjukban áll, megtagadják más világnézetek híveitől. Érthető tehát, hogy Mihelics Vid munkásságában korán megjelenik a modern értelemben vett teljes vallásszabadság és a következetesen laikus, világnézeti kérdésekben semleges állam melletti érvelés.

¹⁴ DH 3865

Mihelics Vid munkásságában a fent említett témakörök (vallásszabadság, pluralizmus, az Egyház haladása a korrallal, az evilági lét fontossága, szekularizáció, ateizmus, laikus állam, a vallás szociális szerepe, viszonya a társadalmi problémákhoz stb.) mind megjelennek, még hozzá többnyire már jóval a II. Vatikáni Zsinat előtt. Ráadásul az ő esetében kifejezetten bizonyítható, hogy nem az 1945-ben gyökeresen megváltozott politikai helyzet készítette e témák felvetésére (noha természetesen e helyzet nagy mértékben meghatározta mozgásterét, megszólalási lehetőségeit), hiszen már a háború előtt és alatt is sok tekintetben a reformok híve volt, s kifejezetten szorgalmazta pl. az Egyház szerepvállalását bizonyos szociális problémák megoldásában. Rokonszenvezett a zsinat előtt progresszistának számító (és ezért, mint arra már utaltunk, az Egyház akkori vezetésének sok képviselője által gyanakvással figyelt) Jacques Maritainnel¹⁵, és már a második világháború előtt késznek mutatkozott a politikai baloldallal (nevezetesen a szociáldemokráciával) folytatandó párbeszédre¹⁶.

Lássunk mindezek után néhány konkrét példát arra, miképpen valósulnak meg Mihelics Vid munkásságában a fenti törekvések! Először az 1949 és 1962 közötti korszakot vesszük szemügyre, és – az eddigiekben mondottaknak megfelelően – három nagy témakörre bontva vizsgáljuk az írásokat: először azt nézzük meg, hogyan próbálja szerzőnk a katolicizmust a kívülállók (természetesen főleg a marxisták) számára rokonszenvesé tenni, majd azt, mit gondol a nem hívők állapotáról, ezen állapotért való felelősségükről, végül pedig azt, milyen gyakorlati lépéseket tart szükségeseknek ill. lehetségeseknek a katolikusok és a többiek (mindenekelőtt a marxisták) kapcsolatának alakításában, különös tekintettel a vallásszabadság kérdésére. Természetesen e három témakör nem választható el mereven egymástól, hiszen pl. a vallásszabadság szorgalmazása nemcsak egy gyakorlati lépés a katolikusok és a kívülállók viszonyának alakításában, hanem egyúttal annak a katolikus önképnek is része, amelyet közvetíteni akarunk a többiek (főként a marxisták) felé: „Íme, a katolicizmusnak a lényegéhez tartozik, hogy tisztelni akarja mindenkinek a lelkiismeretét!”

Ami az első témakört illeti: józan ésszel nyilvánvalóan arra lehetett számítani, hogy a marxisták kedvezően értékelik egy vallásban, ha ez a szó legtágabb értelmében „haladó”, tehát nyitott a modern társadalomban tapasztalható folyamatokra, fontosnak tartja az evilági létet, elfogadja a tudományos fejlődés eredményeit, képes korszerűsíteni tanítását, szociális érzékenységet mutat, és így tovább. Számos olyan cikket találunk, amely láthatóan a katolicizmus efféle vonásait igyekszik kidomborítani, sokszor persze csak közvetve.

¹⁵ Ld. Frenyó Zoltán, „Jacques Maritain magyar hatása”, in Frenyó Zoltán – Turgonyi Zoltán, *Jacques Maritain. Tanulmányok*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006. 99-108. o., különösen 102-104. o.

¹⁶ I. m., 102. o.

E közvetett eljárás talán legjobb és leginkább szembeötlő példája a természettudományos és technikai témák feltűnően erőteljes jelenléte a *Kérdések és távlatok*, ill. utóbb az *Eszmék és tények* rovatban. Ez nyilvánvalóan azt kívánja sugallani, hogy a katolicizmus összeegyeztethető a modern tudománnyal, s egyúttal értékeli is az evilági lét tökéletesítését. Egyszerre fejezi ki tehát a földi valóságok autonómiáját és a teremtett világ (relatív) önértékét.

Az ezzel kapcsolatos írások egy része csak közvetve utal erre, magának a tudomány iránti érdeklődésnek a tényével, amelyet az ilyen tárgyú cikkek nagy száma demonstrál. A madarak tájékozódásától¹⁷ a kibernetikán¹⁸ át a dohányzás és a tüdőrák kapcsolataig¹⁹ szinte minden érdekes és fontos téma szóba kerül.

Találkozunk azonban annak közvetlen kinyilvánításával is, hogy a modern tudomány összeegyeztethető a katolicizmussal. Kitűnő példa erre annak hangsúlyozása, hogy a hívek elfogadhatják az evolúció tanát, amíg a lélek közvetlen isteni teremtését nem vonják kétségbe.²⁰ Ugyanezt az üzenetet hordozza a Galilei-ügyről szóló cikket ismertető lapszemle, amely leszögezi, hogy a teológia nem illetékes természettudományos kérdésekben.²¹

Szerzőnk az ilyen témák tárgyalásakor többször kifejezetten hangsúlyozza mintegy általános tanulásként is, hogy a természettudományos kutatások messzemenően helyeselhetők, s hogy eredményeik nem okozhatnak zavart a hívők számára, mert a valóságnak egy más síkjára vonatkoznak, mint a vallási igazságok. Az egyik – egyebek között a geokémiát mint újkéletű tudományt bemutató – lapszemlében pl. „teljesen észszerű és elengedhetetlen törekvés”-nek nevezi a tudósok arra irányuló igyekezetét, hogy behatoljanak „a mindenség titkaiba”, és siet hozzátenni: „Azokra a végső dolgokra, amelyek a keresztény hívőt legelsősorban foglalkoztatják, úgysis csak a teológia adhat kielégítő feleletet.”²²

A tudománynak a keresztények számára való fontosságát húzza alá az az írás, amelyben Mihelics szorgalmazza a papság tudományos műveltségének fejlesztését.²³

Olykor a természettudományos téma arra is alkalmat nyújt szerzőnknek, hogy azt sugallja: bizonyos társadalmi, erkölcsi értékek már az emberalatti világban nyerhetnek egyfajta megalapozást. Egyik írásában, mely az anyag részecske- és

¹⁷ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1954/11. 594-599. o.

¹⁸ Mihelics Vid, „Kérdések és távlatok”, *Vigilia*, 1951/4. 201-209. o.

¹⁹ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1954/2. 259-262. o.

²⁰ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1954/2. 98. o.

²¹ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1957/2. 100. o.

²² Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1956/10. 547. o.

²³ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1958/11. 685-686. o.

hullámtermészetéről és a mezőelméletről szól, megjegyzi: az anyag „szociálisabb”, mint hittük.²⁴

E cikkek hangvétele egyébként igen lelkes (különösen annak a mai olvasónak a szemével, aki már nagyon is tisztában van a tudományos-technikai fejlődés árnyoldalaival), s alapvetően optimista. Mindezek szemléltetésére talán elegendő egyetlen példa: említést nyer ugyan már az a folyamat, amelyet ma „globális felmelegedés” néven ismerünk, de Mihelics Vid (persze az általa bemutatott írások szerzővel együtt) ennek elsősorban a vélt és remélt *pozitív* hatásait hangsúlyozza, egyebek között arra utalva, hogy hamarosan búzát lehet majd termesztetni Alaszkában, valamint Kanada és Szibéria északi részén, ami jelentősen segíteni fogja a világ élelmezési gondjainak megoldását.²⁵

Kifejezetten az evilági emberi tevékenység fontosságát húzza alá Mihelics Vidnek Jacques Leclercq egy tanulmányát ismertető cikke (amelyre még visszatérünk, mert más szempontból is lényeges), úgy határolódva el azonban az egyoldalú vertikalizmustól, hogy egyúttal az ellenkező irányú – horizontalista – túlzástól is óva int. Ahogy e szerző nyomán írja: „Korunk keresztényeire [...] az a nagy feladat vár, hogy »rehabilitálják« a kereszténységet, megmutatva, hogy a túlvilággal való törődés a földiek tekintetében is átalakító cselekedet. [...] Kötelességünk, hogy hangsúlyt helyezünk erre a földi tevékenységre, ugyanakkor természetesen kötelességünk marad az is, hogy soha el ne veszítsük szemünk elől a földiek és az örökkévalók kapcsolódását. Mert a kereszténységnek lényegi célja nem az, hogy átalakítsa ezt a világot, a lényegi cél változatlanul az örök élet; ahhoz azonban, hogy oda eljussunk, már itt a jelenvalókban kell cselekvőknek lennünk. Ebben van éppen a keresztény szintézis.”²⁶

Különösen szerencsésnek mondható olyan témák fölvetése, amelyek, miközben a tudományos haladásnak és/vagy az evilági lét önértékének a katolicizmussal való összeegyeztethetőségét állítják általánosságban, ezt egyúttal sokakat foglalkoztató erkölcsi kérdések megoldásával is összekötik, mintegy jelezve, hogy a látszólag pusztán elméleti problémáknak milyen fontos hatásuk lehet a hívek mindennapi életére. Mihelics Vid lapszemléje pl. foglalkozik a szülés fájdalommentessé tételének kérdésével, és magának XII. Piusznak a szavait idézi egyrészt annak érzékeltetésére, hogy a katolikus tanítás nemcsak megengedi, hanem kifejezetten bátorítja a tudományos-technikai haladást, másrészt azon esetleges aggályok eloszlatása végett, amelyek szerint a szülés fájdalmas voltát, lévén ez a bűnbeesés után kiszabott isteni büntetés része, tilos enyhíteni. A pápa a következőket mondta ezzel kapcsolatban 1956. január 8-án egy római

²⁴ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1953/12. 654. o.

²⁵ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1955/3. 155. o.

²⁶ I. m. 377. o. Mihelics Vid, „Kérdések és távlatok”, *Vigilia*, 1951/7. 371-377. o.

nemzetközi nőgyógyászati kongresszuson: „Amikor Isten ezt a büntetést az ősszülőkre és leszármazottaikra kiterjesztette, nem akarta megtiltani és nem is tiltotta meg az embereknek, hogy a teremtés minden gazdagságát kikutassák és felhasználják, s ezáltal egyre tovább fejlesszék a kultúrát; hogy a kultúra segítségével elviselhetővé és szebbé tegyék ennek a világnak életét, megkönnyítsék a munkát, csökkentsék a szenvedést, a betegségeket és a halálozást; röviden, hogy uralmuk alá hajtsák a földet. Mi több, Évát megbüntetve Isten nem akarta eltiltani és nem is tiltotta el az anyákat attól, hogy igénybe vegyék azokat az eszközöket, amelyek a szülést könnyebbé és kevésbé fájdalmassá teszik. Az Írás szavai akkor is igazak maradnak abban az értelemben, ahogy a Teremtő értette azokat: az anyaság súlyos terheket helyez az anya vállára.”²⁷ A következő évben szerzőnk az általában vett orvosi érzéstelenítés kapcsán idéz lényegében hasonló üzenetet hordozó szavakat a pápától.²⁸

Az evilági lét és tevékenység általában vett pozitív keresztény értékelését konkrétan a gazdasági fejlődés vonatkozásában igenli a következő (Johannes Schasching „Szociológiai gondolatok nagybőjt idején” című tanulmányának ismertetéséből vett) idézet, amely egyúttal arra is rávilágít, hogyan kell az e fejlődéssel látszólag szemben álló aszkézist korunkban értelmezni: „Az egyház [...] nem is utasítja el az anyagi haladást. A nyomor sem keresztény életeszmeny. Isten felhívását az alkotásra: »Vessétek uralmatok alá a földet!«, nem érthetjük csupán a létminimumra. Felszólítás ez a kultúra optimumára, és pedig az anyagiak tekintetében is. A megtartóztatás és a lemondás követelése sem jelentheti tehát a visszasüllyedést a primitív életformákba. Nem jelenti az emelkedett életszínvonal megvetését, sem azoknak a gazdasági törvényeknek megvetését, amelyek az életszínvonal emelkedését lehetővé teszik. Elvileg így nem is fenyegeti ez a követelés a gazdaságot. Ahol és amiben a megtartóztatást és lemondást a mai fejlett gazdaságban és társadalomban is gyakorolnunk kell: elsősorban az ösztönök és szenvedélyek megnevelése és leküzdése az élet megnövekedett kényelmességei közepette és azok ellenére; a belső szabadság megőrzése az anyagi dolgok ráhatásaival szemben; némely élvezetek önkéntes elhárítása magasabb, vallási okokból, jelöl a bűnbánatnak és az erkölcsi jobbulás akaratának; érett ítélet formálása az emberi élet számára adódó értékek és célok helyes rangsoráról.”²⁹

A fentiekhez hasonlóan nyilvánvalóan a katolicizmus és a mindenkori „kizsákmányolók” szövetségével kapcsolatos vádak kivédésére szolgálnak az olyan írások, amelyekből az Egyház szociális érzékenységének, az igazságosság

²⁷ Idézi: Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1956/4. 202-203. o.

²⁸ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1957/3. 157-165. o.

²⁹ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1958/3. 161. o.

iránti elkötelezettségének, az elnyomottak melletti kiállásának – mint a baloldal által várhatóan pozitívan értékelhető vonásának – régebbi és újabb konkrét példáit ismerhetjük meg. Ide tartozik egyebek között a történelem azon jelentős katolikus személyiségeinek bemutatása, akik a társadalmi igazságtalanságokkal szálltak szembe valamilyen vonatkozásban. Mihelics Vid foglalkozik pl. Lamennais³⁰ és Ozanam³¹ munkásságával.

A történetiség problémájával is találkozunk, pl. a már említett Jacques Leclercq „A történeti érzék és a keresztény gondolat” című tanulmányának ismertetésekor, amely egyebek között azt is hangsúlyozza, hogy tudnunk kell különbséget tenni a katolicizmus állandó és változó, korfüggő elemei között.

„A mai katolicizmus is történeti katolicizmus, vagyis a kereszténységet olyan emberi értékek együttesének keretében nyújtja, amelyek el fognak múlni. Ebből hárul reánk a feladat, hogy iparkodjunk különválasztani az emberi részt, amely esetleges és átmeneti, és az isteni részt, amely folyvást megtalálható a történet bármely szakaszában. Világos, hogy ez csak akkor sikerülhet, ha nagyon szorosan tartjuk magunkat az Újszövetséghez és ha állandóan tanulmányozzuk az egyházat a maga történeti fejlődésében. Száz évvel ezelőtt az volt az általános benyomás, hogy az egyház belső kiépülése véget ért, már csak a pogányok megtérítése van hátra. Ma a figyelem »a menetelő egyház alkalmazkodási problémáira« terelődött, ahogy egy minap kiadott könyv címe is mondja. Az egyház »menetel«, s ez a kifejezés nemcsak a katolikusok számbeli növekedését jelző mennyiségi, de a belső, a minőségi fejlődésre is utal. Megállás nincsen és nem is lehet. Az egyház örökösen fejlődő szervezet, amely állandóan új elemeket hasonít magába szünet nélkül igazodva az új körülményekhez és új kérdésekhez, amelyeket az emberi és társadalmi alakulás minduntalan hoz magával. Küzdenie is örökké kell, mert az emberek soha nem lesznek tökéletesek.”³²

Noha a jelen tanulmány az *aggiornamentó*nak elsősorban azt az oldalát kívánja vizsgálni, amely az Egyház és a világ kapcsolatára vonatkozik, röviden a belső megújulás kérdését is érintjük, hiszen ez is jelezheti a külvilág felé a katolicizmusnak a reformok iránti nyitottságát. Ráadásul az egyik ide tartozó fontos kérdés, a laikus hívek szerepének növelése, szorosan összefügg az Egyház és a világ viszonyával is, hiszen elsősorban ők azok, akik mindennapi életük során folytonosan szembesülni kénytelenek a modern kor kihívásaival, ezért fontos, hogy e vonatkozásban felkészültebbek, tudatosabbak legyenek, mint amennyire ezt a múltban várták el tőlük, amikor egy gyakorlatilag egészében keresztény közegben élván nem találkoztak sűrűn a hitük tanításával ellentétes nézetekkel. E

³⁰ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1954/9. 478-482. o.

³¹ Mihelics Vid, „Ozanam emlékezete”, *Vigilia*, 1953/7. 339-347. o.

³² Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1951/6. 321. o.

téma kapcsán Mihelics Vid egyebek között az *Osservatore Romano* két cikkét ismerteti,³³ amelyek a laikusok szerepének növelését sürgető törekvésekkel szemben fogalmaznak meg bizonyos fenntartásokat, de rögtön bemutatja e bírálat bírálatát is, ugyanebben a lapszemlében számolva be a *Tablet* című angol katolikus folyóirat két írásáról, amelyek, éppen az előző kettőt kritizálva, kifejezetten szorgalmazzák, hogy a világiak még nagyobb teret kapjanak az egyház tevékenységében. Mind a négy cikk tartalmát tárgyilagosan ismerteti, de sejthető, hogy az utóbbiakkal szimpatizál. E módszer mindenesetre alkalmas arra, hogy a „két tűz közé kerülés” már említett veszélyét elhárítsa. Hasonló helyzettel találkozunk a Francesco Olgiatinak a *Vita e Pensiero* című milánói katolikus folyóiratban megjelent tanulmányát ismertető cikkben is.³⁴ Olgiati írása egyes – sem általa, sem Mihelics által meg nem nevezett – francia katolikus szerzők³⁵ „keresztény humanizmusának” bizonyos veszélyeire hívja fel a figyelmet; az olasz gondolkodó szerint ez az irányzat egyoldalúan optimista, túlbecsüli az ember evilági tevékenységének értékét, nem eléggé teocentrikus, felesleges engedményeket tesz a modernitásnak. Mihelics Vid itt sem fejezi ki direkt formában a saját véleményét, de megjegyzi, hogy a vita nincs lezárva, mert Olgiati tanulmányának visszhangja nem volt egyértelműen pozitív, amint erre maga a *Vita e Pensiero* szerkesztősége is rámutat.

Mint már jeleztük, a második fontos vizsgálandó téma a nem-hívők felelőssége abban, hogy nem ismerik fel Isten létezését; hiszen a dialógust és az együttműködést igencsak megnehezíti, ha közben a keresztény fél nem tételezheti föl az ateista partner jóhiszeműségét, s persze a mind a vallás, mind az ateizmus akadálytalan hirdetését, képviselését felölelő gondolatszabadság igenlése is egyszerűbb, ha az ateizmust nem kell bűnös döntésnek vagy tudatlanságnak tulajdonítanunk. E vonatkozásban, amint majd látni fogjuk, inkább 1962 után történik előrelépés, míg az első korszakban, különösen ennek elején Mihelics Vid vélhetően még arra a hagyományos szemléletre hajlik, amely szerint Isten megismerésére rendes körülmények között igen könnyen el lehet jutni.

Mindössze néhány hónappal a *Kérdések és távlatok* rovat megindulása után olvashatunk ebben egy amerikai felmérésről, amelyet egyetemi hallgatók körében végeztek el, s célja annak vizsgálata volt, hogyan viszonyulnak a valláshoz. Az ismertetést Mihelics a következőképpen vezeti be saját szavaival: „Ha műveletlen ember kérkedik a hitetlenségével, legfeljebb sajnálkozunk rajta. Szegény feje nem is sejti, hogy mennyire a hitből él, amikor bizonyossággként emléz be olyan dolgokat, amelyeknek vallásához nagyobb hit kell, mint Isten létének és a

³³ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1954/12. 649-656. o.

³⁴ Mihelics Vid, „Kérdések és távlatok”, *Vigilia*, 1950/6. 333-338. o.

³⁵ Bár Mihelics egy megjegyzése alapján sejthető, hogy ezek egyike Maritain.

keresztény tanításnak elfogadásához. Komollyá a kérdés csak akkor válik, amikor olyanokkal kerülünk szembe, akik a tudomány világánál valóban az igazságot keresik, s mégis a tagadásnál kötnek ki.”³⁶ E szövegrész azt sugallja, hogy értelmes, tanult emberek esetében az a természetes, hogy felismerik Isten létezését, s e felismerés hiánya az, ami magyarázatra szorul. Ezt az állásfoglalást erősíti az ugyanezen lapszemle következő szakaszában ismertetett tanulmány, amelynek szerzője Ulrich A. Schöndorfer. Ez utóbbi egyebek között azt állítja, hogy korunk ateizmusának okát nem a modern természettudományban kell keresnünk, hanem „a filozófia irányvesztésében és az irányvesztett filozófia hatásában”.³⁷ Őszerinte – és nyilvánvalóan az ő gondolatait tolmácsoló Mihelics szerint is – a következőről van szó: „[A] filozófiában érvényesülő dogmatikus monizmus jutott el a pantheizmuson keresztül Isten tagadásához. Ahhoz azonban, hogy tartása legyen, értelemkeresésének ürességét lepleznie kellett, vagyis véges létezőt kellett istenné vagy bálvánnyá emelnie. Mert sem ember, sem világnézet nem állhat meg egy legmagasabb létező, egy legfőbb jó nélkül. [...] Az utolsó évtizedek legtöbb monista bölcselője számára az ember, vagy az emberek valamely közössége [...] az istenpótlék. [...] Ma már azonban ennek a századnak csak két nagy európai gondolkodója van, aki atheistának vallja magát. Az egyik Martin Heidegger, a másik Nicolai Hartmann.”³⁸ A továbbiakban, még mindig Schöndorfer nyomán, arról ír Mihelics, hogy a kor nagy természettudósai szinte mind eljutnak Isten felismeréséig. Idézi Richard Woltereck német biológusnak nem sokkal halála előtt tett kijelentését: „A Teremtőt ma már csak a tudatlan tagadhatja.”³⁹

A mondottak egyébként természetesen fontos adalékot jelentenek az előző témakörhöz is, hiszen a vallás és a tudomány összeegyeztethetősége melletti érveléssel is szolgálnak.

Szintén a vallás magától értetődő voltát alátámasztó gondolatokkal találkozunk Nicola Turchi *A világ vallásai* című könyvének ismertetésében: „Kitűnik a könyvből, hogy az újabb felfedezések és kutatások kivétel nélkül és növekvő mértékben igazolják a vallásosság általános és természetes voltát. Az emberek mindenkor és mindenütt szükségét érezték, hogy imádkozzanak, segítséget kérve valahonnan a magasból, miután észlelték önmaguk elégtelenségét és azt az ürességet bensejükben, amely betöltésre vágyott. [...] A könyvnek – mint egyik ismertetője, Raimondo Spiazzi rámutat – katolikus szempontból legnagyobb értéke, hogy konkrét adatok tömegével bizonyítja a megváltás és kiemeltetés

³⁶ Mihelics Vid, „Kérdések és távlatok”, *Vigilia*, 1949/11. 743. o.

³⁷ I. m., 745. o.

³⁸ Uo.

³⁹ I. m., 747. o.

vágyának egyetemességét. Ez a vágy tehát természetes mozdulása az emberi léleknek. Nyomában a kereszténység mind történeti, mind lélektani tekintetben úgy jelenik meg előttünk, mint ennek a legmélyebb emberi vágyakozásnak beteljesítője.”⁴⁰

A fentiek nyomán arra következtethetünk, hogy Mihelics az ateizmust elsősorban a tudatlanságnak vagy a következetes gondolkodás hiányának tulajdonítja ebben a korszakban. Ettől függetlenül képes azonban elismerni a marxista tudomány teljesítményeit, és még egyfajta dialógusra is késznek mutatkozik, éppen a tudomány terén. Továbbá – ami a korábban mondottak alapján teljesen érthető – már ebben az első korszakban is igyekszik hangsúlyozni a vallásszabadság gondolata iránti nyitottságát. Ezzel már áttértünk a harmadik nagy témakörre, a katolikusok és az ateisták viszonyával kapcsolatos gyakorlati teendőkre.

A vallásszabadsággal és a kommunistákhoz való viszonnyal kapcsolatos kérdésekben Mihelics nagyobb önállóságot mutat a hivatalos vatikáni állásponthoz képest. Nem sokkal a Szent Officium említett 1949-es rendelete után két olyan írást is publikál, amelyek akár a dialógus kezdeményezésének is felfoghatók. Andics Erzsébet és Lukács György egy-egy előadását méltatja,⁴¹ amelyek a hazai történettudomány ill. irodalomtudomány megújításával kapcsolatosak. Mihelics mindkét esetben kifejti, hogy a marxizmus érdekes új szempontokkal gazdagíthatja a magyar tudományos életet.

A kor talán legfontosabb kérdését, a vallásszabadságot Mihelics egy 1950-es írásában vizsgálja a legrészletesebben, több francia tanulmány bemutatásán keresztül, amelyek a kereszténység és a laicitás viszonyával foglalkoznak. Nem titkolja, hogy a szóban forgó írásokból levonható tanulságokkal maga is egyetért: „Ez az eszmetisztázás mifelénk is fölöttébb időszerű és szükséges, s voltaképpen mindazt, ami belőle leszűrődik, magunk is régen elmondhattuk volna.”⁴² Úgy véli, el kell ismernünk, hogy napjainkban „a társadalmi együttélés már a vallási sík alatt, a tisztán természetes értékek szintjén halad, [...] a múlttal szemben, amikor a keresztény hit, legalább is nyugaton, a nemzeti közjó elengedhetetlen kellékének számított, s e hit elvesztése a polgári életből való kizárást is magával vonta.”⁴³ A mai világban „nem szükséges hívőnek lenni ahhoz, hogy franciának, vagy magyarnak érezzük magunkat, s a közösségben nem mint vallásos emberek foglalunk helyet, hanem egyszerűen emberi életünket éljük benne, úgy ahogy azt állampolgári és személyes jogaink meghatározzák.”⁴⁴ Mint írja, a katolikusok

⁴⁰ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1951/9. 498. o.

⁴¹ Mihelics Vid, „Kérdések és távlatok”, *Vigilia*, 1949/7. 448-450. o. és 1949/8. 533-536. o.

⁴² Mihelics Vid, „Kérdések és távlatok”, *Vigilia* 1950/9. 486. o.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Uo.

hagyományos viselkedése gyanakvást kelthetett a kívülállókban: „Ahol a katolikusok politikailag gyengék voltak, ott okosabbnak tartották, ha igényeiket nem kifejezett nyíltsággal jelentik be. Az enyhítések, az árnyalások és a finom meghatározások mögött azonban megmaradt a tény, hogy a katolikusok, ahol csak lehetővé vált, olyan államra törekedtek, amely Isten és a katolikus egyház jogait hivatalosan elismeri és megerősíti. S tetejében a figyelőnek nem lehetett más benyomása, csak az, hogy a katolikusok ezzel csupán engedelmisségüket tanúsítják a katolikus hierarchia tanítása és a vallási igazság megkerülhetetlen követeléseire. Az állam laicitása eszerint még a legjobb esetben is csak a »kisebb bajnak« tekintendő, amit a katolikus elviselhet ugyan, de [...] csupán a vegyes hitvallású országokban. [...] Így azután érthető is, hogy a laicizmus szószólói bizalmatlanul és ellenségesen néztek minden katolikusra.”⁴⁵ Ugyanakkor vannak katolikus szerzők, akiket ez a régi felfogás már nem elégít ki. Ilyen pl. Joseph Vialatoux, aki ebben a szemléletben „a türelmetlenség csíráját” látja: „Érezzük, gátol minket abban, hogy nagylelkűen, hátsó gondolatok és bizalmatlanság keltése nélkül a végsőkéig együtt dolgozzunk hitetlen honfitársainkkal.”⁴⁶ A továbbiakban Mihelics – a francia szerzők nézeteinek ismertetésén keresztül – arra kíván rámutatni, hogy az állam laicitását éppen a kereszténység valódi szelleme követeli meg. „Amikor azt mondjuk, hogy az állam világi, [...] ez szorosan véve azt jelenti, hogy a polgártól ahhoz, hogy lojálisnak számítsa és a közösségi életben teljes jogállással bírjon, nem szabad megkövetelni a vallásos hitet. Azt jelenti, hogy az állam és az egyház körét élesen szétválasztja a hit aktusa, vagyis az a lényegesen szabad aktus, amely maga a szabadság leglényegesebb meghatározója. [...] Az egész természeti és időbeli rend teszi az állami közjó tartalmát. Az egyház viszont a hit aktusával járó élet kifejeződése. A laicitás így a jogszerű kifejeződés magának a hit-aktus szabadságának számára.”⁴⁷ Ha a laicitás nem érvényesül, vagyis ha az állam egy bizonyos vallással azonosul, „akkor mindazok, kik nincsenek ezen a hiten, jogilag a nemzeti közösségen kívül állnak. Az államnak tagadják meg az engedelmisséget, engedetlenségük az állam illetékességi körébe tartozik, s az állam eszközeivel büntethető. Észszerű következetességgel visz ez az inkvizícióhoz, annak módszereihez és a vallásháborúhoz.”⁴⁸ Ha mindezt megfontoljuk, Mihelics szerint igazat adhatunk a *Témoignage Chrétien* egyik cikkírójának, Garail-nak: „Az állam laicitása a maga szellemében keresztény követelményeket valósít meg: a lelkiismeret tiszteletben tartásának és az ebből adódó türelmességnek követelményét.”⁴⁹ Vagy, ahogyan Jean Rolin az *Études*-ben

⁴⁵ I. m. 487. o.

⁴⁶ I. m. 488. o.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo.

fogalmaz: „A laicitás pontosan megfelelni látszik az Isten és a császár megkülönböztetésére vonatkozó evangéliumi parancsnak.”⁵⁰ A szóban forgó francia szerzők szerint e vonatkozásban azért ment tévútra a kereszténység, mert a kezdeti idők és a mi korunk között „volt egy *Konstantin*, egy *Nagy Károly* és egy *keresztény középkor* is”.⁵¹ Mindezek során „[a]z egyház és az állam függésbe került egymással. Konstantin alatt inkább az egyház épült bele a régi államba, a népvándorlás idején és a római birodalom bukásakor inkább az új államok épültek bele az egyházba, majd a középkor folyamán a két társas alakulat mindinkább egymás mellé rendeződött akként, hogy intézményeiken keresztül szolgáltatokat végeztek egymásnak, ha nem is ment ez minden zavar és kölcsönös túlkapások nélkül. Az egyénre pedig mindez azzal a következással járt, hogy köteles volt mindkét közösség tagjának lenni.”⁵² Valójában azonban, mint láttuk, éppen az állam laicitása felel meg a kereszténységnek, noha e laicitásnak is megvannak a maga veszélyei, amelyekre utalva Mihelics lényegében a kommunista állam valláspolitikájával szemben fogalmaz meg közvetett bírálatot: „Mert ki sem tagadhatná – s mi a legkevésbé –, hogy a modern társadalom laicizálódása nem mindig s nem éppen a vallási szabadság megerősítését hozta magával. A laicitás burka alatt *nagyon gyakran ellen-vallás kapott lábra*. Látják ezt francia íróink is. A történeti esetlegességek azonban – felelik rá –, bármennyi is köztük a kedvezőtlen, nem ronthatják le a felismert igazságnak igazság-voltát. A laicitás, amikor türelmetlenséget kendőz, a saját lényegéhez válik ezzel hűtlenné, ahhoz a lényegéhez, mondhatni lelkéhez, amely hajtó és legyőzhetetlen erejét tette. S nekünk, a mai katolikus elitnek, ha befolyást akarunk nyerni korunk szellemiségére, *legfőbb feladatunkként éppen arra kell törekednünk, hogy a laicitás pozitív eleme kristályosodjék ki a maga teljes tisztaságában*. [...] A laicitás az állam számára egyet jelent az *önkorlátozással*, a határok elismerésével. Hiszen [...] ellenkező esetben az állam csak leplezné magát világinak, s a valóságban vallási szervezet igényével állna elő. Holott az államnak nem feladata s nem is lehet feladata, hogy polgárait ennek vagy annak a vallásnak követőivé tegye. Nyilvánvaló azonban, hogy ugyanakkor *megnehezítenie sem szabad* azt, hogy polgárai tökéletes függetlenségben és tiszta tudattal dönthessenek vallási kérdésük megoldásáról. [...] Ahhoz persze, hogy a laicitásnak ez a pozitív tartalma a maga tisztaságában és teljességében érvényesüljön, a katolikusoknak és az összes többi keresztényeknek is *becsületesen és lojálisan együtt kell dolgozniuk* a közösség minden intézményében és minden munkájában a hitetlennel.”⁵³ A következőkben viszont az akkori hivatalos egyházi álláspont

⁵⁰ I. m. 488-489. o.

⁵¹ I. m. 489. o.

⁵² Uo.

⁵³ I. m. 490-491. o.

részesül óvatos bírálatban: „Nagy hiba volna [...], ha továbbra is a hitetlenek monopóliumának hagynák a laicitás védelmezését és szervezését. [...] Mi katolikusok meg vagyunk győződve arról, hogy a katolikus válasz az egyetlen igaz válasz az Isten-problémára, de meg vagyunk győződve arról is, hogy ennek a válasznak csak akkor van értéke, ha *szabadon* hangzott el, hogy az egyház is ezt a szabadságot kívánja, s hogy éppen az állam laicitása jelenti e szabadság állami elismerését. Mi egyenesen ellene vagyunk annak, hogy az állam már feleljen is erre a kérdésre. Éppen ezért nem elegendő azt mondani, hogy az igazi laicitás *elviselhető* az egyház számára. Ezzel csak pusztán negatív állást foglalnánk s azt a látszatot keltenők, hogy amíg gyengék vagyunk, a rosszhoz is jó képet vágunk, de várjuk a napot, amikor a vallás nevében másokat megint elnyomhatunk. Ki kell nyíltan mondanunk s nemcsak szavakkal, de tettekkel is be kell bizonyítanunk, hogy az igazi laicitást mind az emberi-kulturális életre, mind a vallásos életre áradó előnyei *miatt őszintén kívánjuk és őszintén akarjuk*.”⁵⁴

Mihelics itt, az általa idézett francia szerzőket követve, az állami laicitást és a vallásszabadságot szemmel láthatóan egyszerűen a „hit-aktus” szabad voltának követelményéből vezeti le, és *minden korban érvényesnek* tartja, aminek következménye, hogy a konstantini fordulatot és az ennek nyomán kialakult (az Egyház által hivatalosan még az 1950-es években is vallott) szemléletet valamiféle sajnálatos átmeneti torzulásnak kell tartania. E kérdésre még visszatérünk. Az is problémát jelent azonban, hogy a hit melletti döntés szabadságának hangsúlyozása miképpen hozható összhangba a gyermekkeresztséggel (a keresztség feltétlenül szükséges volta miatti) megkövetelendőségétől szóló katolikus tanítással. (Hiszen az újszülött nem maga hoz döntést a keresztség mellett vagy ellen.) Ez utóbbi kérdés megoldhatóságát sugallja azonban több olyan írás, amely a keresztelestől meghalt kisgyermekek üdvözlésének lehetőségét valószínűsíti. Ilyen pl. E. Boudes, F. Puzo és F. H. Drinkwater⁵⁵, valamint F. S. Krösbacher⁵⁶ e témával kapcsolatos gondolatainak ismertetése.

A „konstantini” és „középkori” modell, az állam és az Egyház közötti szoros összefonódás elvethetőségét Mihelics oly módon is próbálja érvekkel megtámogatni, hogy rámutat: az egykori keresztény társadalom, a népegyház korszaka, amely iránt ma hajlamosak vagyunk nosztalgiát érezni, valójában talán kevésbé volt keresztény, mint a mi korunk. Egy szintén Leclercq egyik (általunk korábban már említett) tanulmányát ismertető írásának⁵⁷ bevezetőjében pl. ezt

⁵⁴ I. m. 491. o.

⁵⁵ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1953/6. 318-323. o.

⁵⁶ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1953/7. 363-367. o.

⁵⁷ Mihelics Vid, „Kérdések és távlatok”, *Vigilia*, 1951/7. 371-377. o.

olvassuk: „Gyakran hallani azt a nézetet, hogy a modern világ egyre kereszténytelenebbé válik”, valójában azonban „a világ sohasem volt keresztény: azokban az időkben, amikor a kereszténység a legvirágzóbbnak tűnik fel, a hit nem lépte túl Európának, a legkisebb kontinensnek határait. A [...] szentségekhez járulások száma még az egyes országok egész népességéhez arányítva is messze nagyobb napjainkban, mint a kereszténynek mondott műveltség történelmi fénykorában, egy Szent Lajos Franciaországában vagy az Árpád-házi szentek Magyarországon. Nem kétséges az sem, hogy az olyan papi vagy szerzetesi hivatások, amelyeket kizárólag a személyes szentség eszménye hevít, sokkal, de sokkal tömegesebbek ma, mint századokkal ezelőtt.”⁵⁸ Maga e Leclercq-írás a vallás mint olyan válságával vet számot. Rámutat, hogy korunkban már nem is a vallásellenesség az igazi probléma,⁵⁹ hanem az, hogy egyre növekszik a vallás igaz voltának kérdését már fel sem vető emberek száma: valamiképpen evidenciának veszik, hogy a vallás immár csak a múlt egy – talán tiszteletre méltó, történeti tanulmányozásra érdemes, de valódi, komolyan vett világnézetnek már nem alkalmas – maradványa.

„A katolikusok túlnyomó része egyáltalán nincs tudatában a dolgok ilyen alakulásának – állapítja meg Leclercq. A mi szemünkben annyira nyilvánvaló, hogy a kereszténység mindenekelőtt igazság, hogy ha meg is tudjuk érteni ennek az igazságnak vitatását, az már valósággal érthetetlen számunkra, hogy valaki nyugodt meggyőződéssel állíthassa, nincs miről vitázni, nem azért nincs, mert a kereszténység nyilvánvalóan igaz, hanem mert fel sem merülhet a kérdése annak, vajon igaz-e, ugyanúgy nem, mint ahogy nem vitázunk immár a régi görögök vallásáról. Pedig hogy megérthessük ezt a szellemi magatartást – fejti ki Leclercq –, elég, ha emlékezetünkbe idézzük a mi saját magatartásunkat más vallásokkal szemben. Hány keresztény humanista rajong, még papok is, a klasszikus mitológia finomságaiért, ír lelkes tirádákat az isteni Zeusról és az isteni Athénéről anélkül, hogy a létezésükben vagy istenségükben való hit egy pillanatra is megkísértené.”⁶⁰ A helyzet alapvetően más, mint régen, amikor legalább a vallást mint olyat mindenki szükségesnek tartotta. „Vitatkoztak az igaz vallásról, a vitákból még háborúk is kerekedtek, de senki sem vonta kétségbe, hogy van egy vallási igazság és hogy a vallás lényeges kelléke az életnek. Ma viszont a vallások egy mélyreható és tevékeny mozgalommal találják magukat szemben. amely azt is tagadja, hogy egyáltalán léteznék vallási kérdés, és fennen hirdeti, hogy az emberi nem további haladása megköveteli a vallással való törődés teljes elhagyását. A megszokott szellemi magatartás nem is segít itt semmit. Hasztalan

⁵⁸ I. m. 371. o.

⁵⁹ Hozzátehetjük: legalábbis az akkori *nyugati* világban, hiszen a marxista vezetés alatt álló országokban természetesen más volt a helyzet.

⁶⁰ I. m. 374. o.

magyarázgatnók azt, hogy miként kell helyesen felfognunk a kereszténységet, ha nem feleltünk meg már előbb arra a kérdésre, hogy szolgál-e valami jóra egyáltalán a kereszténység, nem inkább ártalmas-e, és hogy azon az állomáson, ahová az emberiség eljutott, nem túlhaladott szakasz-e már az egész kereszténység. Ebben a kérdésben és a rája adandó válaszban látja Leclercq a tulajdonképpeni ugrópontot, amely az összes keresztény hitközösségek számára ugyanaz. Mielőtt Krisztus üzenetének hiteles értelmezése felől perbe szállnának katolikusok és protestánsok, előbb meg kell szerezniük a »polgárjogot« Krisztus részére a modern világban.”⁶¹ A megoldást Leclercq – és persze Mihelics is – a *tanúságtételben* látja: „Meg kell mutatni, hogy mire jó a vallás. Azoknak, akik azt állítják, hogy nincs szükségük rá, meg kell mutatnunk, hogy mit nyer vele az ember. *Megmutatni!* Nem beszélni és érvelni, hanem életünkkel, annak megtapasztaltatásával bizonytságot nyújtani. Tényekkel igazolni a kereszténység hatóképességét ezen a földön. Hatóképességét nem egyedül abban, hogy megnyitja számunkra a mennyeket, mert hiszen olyan emberek közt élünk, akik tagadják a mennyeket, sőt erénynek tartják, ha nem is törődnek vele. Hogy ezek lelkét felserkentsük, azt kell megmutatnunk, hogy a kereszténység eleven kovász a földön. Hogy az égbe is elvisz, azt később elmondhatjuk, de pedagógiaiilag ez nem lehet az alapvető állítás és semmikép sem lehet az első.”⁶²

Az evilági lét pozitív értékelését a gazdasági és életszínvonalbeli fejlődés igénlésével és az igazságos elosztás szorgalmazásával is összekapcsolja szerzőnk a Johannes Schasching „Szociológiai gondolatok nagybőjt idején” című tanulmányát ismertető írásban.⁶³ „A félreértések sorában, amelyekkel találkozunk, gyakran halljuk azt, hogy a kereszténység az elvi szegénység vallása. Eszménye az igénytelen ember, az aszkéta, aki annyira be van állítva a túlvilágra, hogy elhanyagolja az itteni világot. Állítják, hogy a kereszténység egyáltalán nem tulajdonít értéket az emberek anyagi haladásának, s ezt a haladást inkább bíráló szemmel nézi, mert úgy véli, hogy az anyagi érdekeltség eltéríti az embereket örök céljuktól. Kétségtelenül igaz – írja Schasching –, hogy a Szentatya szavait idézve »az anyagi kultúra és teljesítmény példátlanul magas fokát a vallási érzék fogyatkozása, a hit erősségének és a természetfölötti iránt való fogékonyságnak gyöngülése kísérte«, de ahogyan a pápa kifejezetten hangsúlyozza, ez a jelenség »nem belső szükségszerűségből« folyik. Az okok egész sora felelős érte. [...] Ennek a társadalomnak jóléte, mint tudjuk, az egyének millióinak szerves összefüggésében múlik. Ez pedig feltételezi, hogy a maga szabad elhatározásait lehetőleg mindenki alárendelje az együttes érdekeinek és senki se engedje, hogy cselekvéseiben vak ösztönök vagy kiszámíthatatlan szenvedélyek vezessék«.

⁶¹ I. m. 372. o.

⁶² I. m. 374. o.

⁶³ „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1958/3. 159-166. o.

Mert minél egységesebb szervezetté válik a társadalom, annál nagyobb szükség van arra, hogy a társadalom tagjai belátásos önuralmat és önellenőrzést gyakoroljanak. S ez az, amire az egyház a megtartóztatás és lemondás követelésével igyekszik ránevelni híveit. Az egészséges társadalmi együttműködés feltételezi továbbá, hogy se az egyének, se a csoportok ne igényeljenek maguknak többet a javakból és a jogokból, mint amennyi a tényleges teljesítményük fejében jár nekik. Annak is elejét kell venni, hogy egyeseket túlságosan vagy méltánytalan módon megterheljenek. Mindez pedig megkívánja a társadalom tagjaitól s főleg a vezetőktől az önuralomnak azt a változatát, amely az igazságosság magasabb szellemi értéke kedvéért a pillanatnyilag kínálkozó saját anyagi előnyökkel is képes szembefordulni. Tisztán szociológiai szempontból is mérhetetlen jelentősége van tehát annak a keresztény követelésnek, hogy tartsuk erkölcsi kötelességnek a lemondást olyan esetekben, amikor magasabb jót szolgálhatunk vele. Nem képzelhetünk végül együttműködésen alapuló igazságos társadalmat az emberi méltóság elismerése és megőrzésének lehetősége nélkül. Minthogy pedig ez a méltóság a szellemi-erkölcsi lény-voltunkban gyökerezik, elengedhetetlen, hogy a társadalmi haladás és gondoskodás a szellemi-erkölcsi javak gyarapítására és mindenki által való megszerezhetőségére is kiterjedjen.”⁶⁴

Áttérve a következő – 1962 és 1968 közötti – korszakra, először is a folytonosságot kell hangsúlyoznunk: továbbra is találkozunk olyan írásokkal, amelyek a katolicizmusnak a világ iránti nyitottságára, szociális érzékenységére, a tudományokkal való összeegyeztethetőségére stb. mutatnak rá. Ugyanakkor új szempontként figyelembe vehetjük – amint erre már utaltunk – a nézeteit igazoló (vagy éppen cáfoló) történeteket is: egyfelől a zsinat eseményeit, másfelől a meginduló dialógus során kifejtett nézeteket.

Nézzük először az 1962-ig tartó korszak vonatkozásában vizsgált témáknak a cikkekben való további jelenlétét!

A katolicizmusnak a modernitással, a haladással, a tudománnyal, az evilági dolgok pozitív értékelésével és relatív autonómiájával stb. összeegyeztethető voltát – amely, mint láttuk, azért is fontos volt, mert ezzel remélhették elnyerni a marxisták rokonszenvét – természetesen továbbra is hangsúlyozzák a *Vigiliában* megjelent cikkek. A felsorolt témák már csak azért is kikerülhetetlenek, mert a *Gaudium et spes* is beszél róluk, márpedig ezzel és a többi zsinati dokumentummal, valamint megszerkesztésük folyamatával, az ezzel kapcsolatos vitákkal stb. igen sűrűn foglalkozik a *Vigilia* az 1962 és 1965 közötti időszakban.

⁶⁴ I. m. 161-162. o.

Mihelics Vid élénk figyelemmel kíséri a zsinati eseményeket; írásaiból érezhető, hogy a progresszistáknak nevezett erőkkal szimpatizál, s hogy az ő hatásukat tükröző egyházi dokumentumokban mintegy saját addigi tevékenységének igazolását látja.

Ugyanakkor bizonyos területeken szerzőnk messzebb megy, mint maga a zsinat. Érzésünk szerint ilyen például a természetjog és a magántulajdon kérdése. Ezek kapcsán nem sokkal a zsinat után a következőt írja: „Itt van a természetjog problémája általában, különösen ami a termelési javak és eszközök tulajdonjogát illeti. Vajon egy modern ipari társadalomban, ha már teljesen kiépültek és kielégítően működnek benne a szociális biztosítások, az ilyen javak és eszközök egyéni birtoklása valóban kelléke-e az emberi személy szabad kibontakozásának?”⁶⁵ Indirekt formában (pl. az Ozanamról szóló feljebb említett cikkben) már az előző korszakban utalt a közösségi tulajdon magasabbrendű voltának lehetőségére, most viszont közvetlenül, saját véleményeként veti föl ugyanezt, ami különösen azért figyelemre méltó, mert egy jóval korábbi, közvetlenül a második világháború után megjelent művében⁶⁶ még határozottan kiállt a termelőeszközök magántulajdona mellett. (A zsinat is ezt tette, de árnyalva a korábbi katolikus felfogást, hangsúlyozva a javak közösségi rendeltetését, a tulajdonos társadalmi felelősségét stb., amit egyébként maga Mihelics is megtett a most említett írásában, amelyben azonban odáig még nem ment el, hogy a termelőeszközök magántulajdonának teljes elvetését is lehetségesnek tartsa.)

A magántulajdon csak egy fontos kérdés azok közül, amelyek a fenti idézetben szintén megemlített természetjoghoz tartoznak. Ez utóbbihoz általában véve is igen kritikusan viszonyul Mihelics. Egy 1967-es írását, amelyben Jakob David S. J. természetjoggal kapcsolatos nézeteit ismerteti, a következőképpen vezeti be: „Már a zsinat előtti időkben is nem egy írásomban szóvá tettem, hogy milyen nehézségek elé állítják a szocialista rendszerben élő katolikusokat a pápai szociális körlevelek némely tételei, amelyeket ezek az okmányok a természetjogból származtatnak és kötelezőknek tüntetnek föl. Nem is beszélve ugyanis azokról az elméleti meggondolásokról, amelyek legalább is vitathatónak mutatják a »természetjog« elnevezést, elfogadásra szánt értelmezésének nem egy vonatkozásban maga a társadalma valóság fordult ellene.”⁶⁷ A továbbiakban Jakob David álláspontján keresztül egyebek között azt az üzenetet fogalmazza meg, hogy az Egyháznak nem kellene részletes, konkrét természetjogi – és ezen belül szociális – tanítást megfogalmaznia, hiszen ha egyszer a zsinat hitet tett az evilági valóságok, s köztük a tudományok relatív autonómiája mellett, akkor

⁶⁵ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/5. 331. o.

⁶⁶ Mihelics Vid, *Katolikus tanítás a tulajdonjogról*, Új Ember kiskönyvtára, Budapest, 1946.

⁶⁷ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/2. 112. o.

ennek vonatkoznia kell azokra a problémákra is, amelyekkel hagyományosan a természetjog foglalkozott. E problémáknak is megvannak a maguk – profán tudományokkal foglalkozó – szakemberei, akikre rá lehet bízni a vizsgálódást, eltekintve attól a viszonylag csekély számú esettől, amelyekben a kinyilatkoztatás világos útmutatást tartalmaz, s amelyekről a Tanítóhivatal így tévedhetetlen kijelentéseket tehet. (Ilyen pl. a házasság felbonthatatlansága.)

Mihelics azonban közvetlenebbül is hangsúlyozza, az evilági dolgok öntörvényűségére hivatkozva, a természetjog ill. a szociális tanítás régi, részletekbe menő és egyházilag előírt formájától való elhatárolódás helyességét: „[A] zsinat kinyilvánította, hogy az egyház jelenlétének új formája ezentúl a szolgálat magatartása és a világ autonómiájának tisztelete. Az egyház nem állítja, hogy kész megoldásokat tudna nyújtani társadalmi, gazdasági, vagy politikai problémákra.”⁶⁸

A fentiekkel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy maga a zsinat sem túlságosan sűrűn emlegette *expressis verbis* a természetjogot, sem a természeti törvényt vagy természetes erkölcsi törvényt⁶⁹, de azért a dokumentumokban elég gyakran emlegetik az „objektív erkölcsi rendet”, amelyről azt is megtudjuk, hogy az emberi természetén alapul⁷⁰, ami arra utal, hogy ilyenkor valójában mégiscsak a természetes erkölcsi törvényről vagy a természetjogról van szó. A zsinati dokumentumok megszövegezői feltehetően azért kerülték a hagyományosabb szóhasználatot, mert úgy gondolták, a mai ember már nem értené a régi terminusokat. Ezekkel azonban nem szakítottak teljesen, hiszen már a *Humanae vitae* is megint kifejezetten a természetes erkölcsi törvényre hivatkozik, II. János Pál alatt pedig újra meglehetősen sűrűn fordulnak elő a „természetjog”, „természeti törvény” stb. kifejezések. Mihelics Vid tehát valóban egy kicsit radikálisabb volt e téren a hivatalos egyházi álláspontnál. Abban tulajdonképpen egyet is érthetünk vele, hogy a profán tudósok kompetenciájához tartozhat a természetjog. Kérdés azonban, hogy ki vállalhatná fel az Egyházon kívül az európai természetjogi hagyomány továbbvitelét. *De jure* ugyan ez valóban lehetne teljesen profán terület, a földi valóságok önállóságának jegyében, ám *de facto* ma is főleg katolikus szerzők foglalkoznak a természetjog témájával.

Az 1962-vel kezdődő korszakban egyre gyakrabban találkozunk annak hangsúlyozásával is, hogy a katolicizmus nem azonosul szükségképpen és

⁶⁸ Mihelics Vid *Vigilia*, 1966/10. 688. o.

⁶⁹ A „természetjog” és a „természeti törvény” vagy „természetes erkölcsi törvény” olykor ugyanabban az értelemben szerepel katolikus szerzőknél és egyházi dokumentumokban, olykor viszont a természetjog csak része a természeti törvénynek. Vö. Turgonyi Zoltán, „Kereszténység, nemzet, tulajdon. Horváth Sándor természetjogi munkásságáról”, in Mester Béla (szerk.), *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest, 2016. 308. o.

⁷⁰ *Dignitatis humanae*, 14.

lényegénél fogva egyetlen konkrét társadalmi, gazdasági, politikai rendszerrel sem, illetve hogy a lehetséges rendszerek közül képes elfogadni (vagy éppen kifejezetten preferálni a többihez képest) a szocializmust. Ez az álláspont, függetlenül attól, hogy önmagában véve is igaz (hiszen az Egyház képes volt megtalálni a helyét mind a Római Birodalomban, mind a középkori államokban, mind a kapitalizmusban), nyilván egyúttal arra is alkalmas, hogy rokonszenvet vagy legalábbis bizalmat keltsen a marxistákban a katolicizmus iránt. Azt is fontos azonban hangsúlyoznunk, hogy ez nem jelenti a *valóságos* szocialista rendszer kritikátlan elfogadását Mihelics részéről, hiszen több ízben hangsúlyozza, hogy vannak nehézségek a hívek és a kommunista vezetésű államok kapcsolatában.⁷¹ (S a nehézségek forrása aligha lehet más, mint az állami ateizmus! Ezért lesz ez a dialógus egyik fő témája.)

A mondottakat jól illusztrálja Mihelicsnek az a nem sokkal Sík Sándor halála után, a *Vigilia* 1964. évi januári számában közölt, új főszerkesztőként írott cikke, amely egyfajta program felvázolásaként is értelmezhető, s amelyre később is visszatérünk még. Ebben olvassuk egyebek között a következőket: „[A] katolikus egyház ma már nem azonosítja magát egyik társadalmi rendszerrel, egyik kultúrával sem. Magának a megváltásnak eddig is egyetemes vallási értéket tulajdonított, most azonban azon fáradozik, hogy vallási tanítását és örökségét be lehessen illeszteni bármelyik kultúrába és civilizációba. Egyformán szót emel a föld minden pontján az emberi testvériségért, az összes emberek egyenlőségéért, amelyet azonos természetük, eredetük és rendeltetésük indokol, hirdeti az emberi személy sérthetetlenségét és szociális jellegét, békés gazdasági és jogi, nemzeti és nemzetközi együttélésük szükségét”⁷²

Arról, hogy kifejezetten a szocializmus is azon rendszerek közé tartozik, amelyekben a katolicizmus megtalálhatja a maga helyét, Mihelics így ír egyik cikkében: „A katolikus vallásosságnak az az új modellje, amely a két utolsó pápa megnyilatkozásaiból és a II. vatikáni zsinat okmányaiból kirajzolódik, immár nem a »szociológiai« vallásosság, nem a társadalmi konformizmus tartozéka, hanem a hit mellett való személyes döntés és elkötelezés, valamint az egyházért való személyes felelősség átérezése. S elmondhatjuk, talán sehol sem alakult ki még olyan megfoghatóan ez a modell, mint nálunk és a többi szocialista országban. Itt már többé-kevésbé valósággá lett az egyház jelenlétének új formája, mikor is az egyház főleg világi híveinek keresztény tanúságtevésén keresztül gyakorol befolyást.”⁷³

⁷¹ Ld. pl.: Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/5., 327. o.

⁷² Mihelics Vid, „Amire törekszünk”, *Vigilia*, 1964/1. 1. o.

⁷³ Mihelics Vid, *Vigilia*, 1966/10. 689. o.

Ez az idézet egyébként „a vallásosság új modelljére” való utalásával is a kívülállók – főleg a marxisták – rokonszenvének felkeltésére való törekvés példái közé tartozik. Ez teljesen egyértelművé válik, ha az idézetet közvetlenül megelőző szövegrészt is elolvassuk: „elsősorban alighanem azon kell fáradoznunk, hogy az egyházon kívül állók az egyház olyan megújulásáról szerezzenek tapasztalatot, amely az agresszív vallásellenesség elejtésére készíti őket”.⁷⁴

Lássuk most a második fontos témakört, az ateisták (és általában véve a nem katolikusok) megítélését! Ez, mint már említettük, azért lényeges, mert mind a nem hívőkkel való dialógus és együttműködés, mind a vallásszabadság elfogadása sokkal könnyebb, ha feltételezhetjük, hogy a nem katolikus partnerek ill. a saját nem katolikus vallásukat gyakorolni akarók jóhiszeműen járnak el, s nem tudatosan tagadják le vagy fojtják el magukban a természetes Isten-ismeretet vagy a katolicizmus igaz voltáról való tudásukat.

Fontos adalék ehhez Giovanni Casanova írása.⁷⁵ Azért említhetjük meg e cikket, mert megjelenésekor már Mihelics Vid a *Vigilia* főszerkesztője, tehát bizonyos érelemben a lap teljes tartalmáért felel, s így feltehetően nem véletlenül került közlésre ez az írás, amely valószínűleg Mihelics nézeteitől sem áll távol. Casanova kifejezetten vélelmezi a modern ateista jóhiszeműségét, aki „becsületesen meg van győződve arról – mindegy, miként jutott erre a meggyőződésre –, hogy a vallásos hit tudományosan és bölcséletileg nemcsak nem bizonyítható, de egyben olyan magatartást is jelent, amelyet a történet félretolt és túlhaladott”.⁷⁶ Casanova sem tagadja meg a hit értelmes voltáról szóló hagyományos katolikus felfogást, de ez nála most elsősorban annak hangsúlyozásában jelentkezik, hogy az Egyház, akárcsak a modern ember, a racionális bizonyíthatóság *igényével* terjeszti elő a maga világnézetét és bocsátkozik bele a dialógusba: „A dialóguspartnerek mindketten bíznak abban, hogy álláspontjukat, bármennyire különbözzön is az, be tudják bizonyítani. Az egyház nem vár senkitől sem »vak hitet«, hanem »értelmes hitet«; a világ is úgy gondolja, hogy az egyházzal szemben »észokokkal« rendelkezik. A társalgófelek kölcsönösen tisztelik az értelmet, vagyis az emberi szellem természetes világát.”⁷⁷

Mihelics Vid a szokásos lapszemléjében is bemutat olyan katolikus álláspontot, amely a hit hagyományos racionális megalapozásának mai nehézségeit ismeri el és amely ezzel összefüggésben azt hangsúlyozza, hogy a világnézeti döntést napjainkban a régi értelemben vett bizonyítás lehetőségének hiányában kell

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Egy olasz katolikus szerzőről van szó; nem tévesztendő tehát össze francia kortársával, a korzikai származású kommunista Antoine Casanovával, aki egyébként szintén foglalkozott egyes műveiben a katolicizmussal.

⁷⁶ Giovanni Casanova, Párbeszéd az Egyház és a világ között. *Vigilia*, 1965/11., 645. o.

⁷⁷ I. m. 648. o.

meghozni, s a hit melletti előzetes elköteleződés azzal igazolódik utólag, hogy értelmet ad életünknek. Rahner *Észbeli becsületesség és keresztény hit* című erről szóló írását ismerteti, amelyből a bennünket most érdeklő vonatkozásban a nagy német teológus által kifejtett gondolatokat a következőképpen foglalja össze:

„Az észbeli becsületesség fogalmát, mutat rá Rahner, meg kell óvni [...] attól a vélekedéstől, hogy ahhoz, hogy vallásosan hinni tudjunk és amellet intellektuálisan egyenesek maradjunk, mindazokat a tartalmakat »adekvát« mértékben »tudományosan« is át kell vizsgálnunk, amelyek a hithez, nevezetesen a keresztény hithez is tartoznak. Hiszen már maga az Istenben való hit is, de még inkább a Jézus Krisztusban, egy konkrét üdvtörténetben és az egyházban való hit a tények, tételek, fogalmak oly beláthatatlan sokaságát rejti magában, hogy valamennyit még a szakteológus sem tudja »tudományosan« felmérni. [...] Ma még az ún. keresztény kultúrkörben a legtöbb hívő számára előzetes adottság a hit. Megkeresztelték és legalábbis a keresztény szellemű családban vallásosságra nevelik. Hite így nem elsősorban az elmélkedő értelem műve, hanem történeti, társadalmi és pszichológiai feltételezettségek eredménye. Merőben más annak az embernek helyzete, aki mellől mindezek hiányzanak. Mindenki nyugodtan elmondhatja: valószínű, hogy magam sem lennék katolikus, ha mások lettek volna életem körülményei, ha nem születek katolikusnak és gyermekségemben nem nevelnek annak. Azt is bizvást bevallhatja, hogy bármilyen behatóan gondolkodjék hitének teológiai alapjairól, a legjobb esetben sem nyerhet abszolút bizonyosságot hitének racionális igazoltsága felől.”⁷⁸

Ha még a filozófus és teológus szakemberek sem képesek hézagmentes racionális érveléssel megalapozni a katolikus hit melletti döntésüket, akkor ebből az olvasó levonhatja a következtetést, hogy mindezt csak annál kevésbé lehet elvárni az átlagemberektől, s így nyugodtan vélelmezhetjük azok jóhiszeműségét, akik nem jutnak el a katolikus hit igenléséig.

Szerzőnk más érveket is keres, amelyek – miközben az ateizmus katolikus szemmel való elfogadhatatlanságát természetesen nem szüntethetik meg – valamiképpen érthetővé és talán „megbocsáthatóvá” tehetik az ateisták bizonyos nézeteinek kialakulását. Tipikus ilyen tekintetben az a gyakran előforduló nézet, hogy a marxizmus tulajdonképpen nem a hiteles kereszténységet, hanem ennek ténylegesen létező történelmi formáit bírálja, amelyek egyrészt sokszor összefonódnak igazságtalan társadalmi rendszerekkel, másrészt gyakran egyoldalúan a túlvilágra koncentrálnak, s alábecsülik az evilági lét értékét, az ember földi tevékenységének jelentőségét, röviden szólva a marxisták az eddigi történelemben ténylegesen érvényesülő *társadalmi* hatásai miatt bírálják a

⁷⁸ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/7. 473. o.

kereszténységet, vagyis, ahogyan Mihelics több ízben fogalmaz, „szociológiai természetű kritikát” gyakorolnak felette.⁷⁹ Ez persze azt jelenti, hogy bizonyos értelemben a keresztények történelmi bűnei vagy mulasztásai képezik, legalább részben, a keresztényellenesség és közvetve az ateizmus okát, ami nyilvánvalóan csökkenti az ateisták felelősségét. (Mint ismeretes, a *Gaudium et Spes* is ezen az állásponton volt: hangsúlyozta, hogy maguk a keresztények is hibásak lehetnek, ha vallásukról téves kép alakul ki másokban, akiket esetleg ez vezet el az ateizmushoz.⁸⁰ Abban a tekintetben is árnyaltabb lett a zsinaton az Egyház álláspontja, hogy továbbra sem tartja ugyan mentesnek a bűntől az olyan embereket, „akik szándékkal igyekeznek távoltartani Istent a szívüktől”,⁸¹ másfelől azonban elismeri a bűntelen ateizmus lehetőségét, hiszen megemlíti azokat, „akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére”.⁸²

A harmadik témakört most is – akárcsak az 1962-ig tartó korszak esetében – a katolicizmus és a kívülállók (főként a marxisták) közötti helyes viszony és az ezzel kapcsolatos teendők meghatározása képezi. Mint már említettük, Mihelics Vidnek a *Vigilia* 1964. évi januári számában megjelent „Amire törekszünk” című írása bizonyos értelemben a cselekvési program felvázolását jelenti, érdemes tehát hosszabban foglalkoznunk vele.

Mihelics azonosul azzal a két céllal, amelyeket XXIII. János tűzött ki. „Az egyik, hogy megtörje a jeget a katolikus egyház és a más hitvallású keresztény közösségek között, a másik, hogy hidat verjen Nyugat és Kelet között egy olyan együttélés alapján, amely mindörökre kiküszöböli a hidegháború lassú öngyilkosságát és egy újabb világösszetűzés bennrejlő veszélyét.”⁸³ Ez természetesen nem jelentheti „világnézeti kompromisszumok keresését”⁸⁴, csak azt, hogy az „általános humanizmus”⁸⁵ jegyében az egész emberiséget érintő célokért – amilyen különösen a világbéke és „a folyvást magasabbrendű és igazságosabb társadalom építése”,⁸⁶ az eszmei téren szembenálló feleknek is együtt kell működniük: „a katolikusok a békés együttélés jegyében és ennek az együttélésnek szilárdítása végett dolgozzanak össze a nem-katolikusokkal mindazokban az ügyekben, amelyek hazájuk és az egész emberiség érdekét szolgálják”⁸⁷. Mihelics kijelenti, hogy a katolicizmusnak be kell látnia: „vége annak a reménynek, hogy egyetlen vallási közösségbe, a magáéba foghatja össze

⁷⁹ Ld. pl. Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/5., 327. o. és 1967/6., 403. o.

⁸⁰ *Gaudium et spes*, 19.

⁸¹ Uo.

⁸² *Lumen gentium*, 16.

⁸³ Mihelics Vid, „Amire törekszünk”, *Vigilia*, 1964/1., 2. o.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ I. m., 1. o.

⁸⁶ I. m., 2. o.

⁸⁷ Uo.

az egész emberiséget.” Hozzáteszi: „Ezzel nem azt tagadjuk, hogy a mi megítélésünk szerint a keresztény hit jelentené továbbra is a szellemi integráció eszményét, de tisztában vagyunk azzal, hogy a »katolicitás« csupán vágy és elképzelés, nem megvalósultság, hiszen az emberiségnek csak egy töredéke tartozik hozzánk. Ebből viszont az következik, hogy a hit igazi buzgósa sem öltheti többé azokat a formákat, amelyekkel néhány százada még próbálkozott.”⁸⁸ A katolicizmusnak tehát tartósan be kell rendezkednie a világnézeti pluralizmusra, s mivel maga nem képes az emberiséget egységbe foglalni,⁸⁹ e feladatot másnak kell elvégeznie. „A világnézeti megosztást ma már állandónak és örökösnek kell tekintenünk az emberek között. Figyelemmel azonban bolygónk egységesülésére és szemben a nukleáris veszéllyel, szükségszerű lett mégis az egyetértés az észszerűen lehetséges együttműködés szintjén, Ezt a szükségszerűséget bármely józan elme világnézeti különbség nélkül felismerheti. Változott viszonyaink között azonban azt az egész földre kiterjedő szellemi integrációt, amely elégséges mérvű lehetne, mi katolikusok is elsősorban a tudománytól várjuk.”⁹⁰ Ezzel mintegy új értelmet (is) nyer az a tudományok iránti érdeklődés, amelyet már az előző korszak bemutatása során megfigyelhattunk Mihelics Vid *Vigilia*-beli írásaiban. Immár nem csupán a katolicizmus nyitottságának, korszerűségének demonstrálásra szolgál, hanem az a szellemi tevékenység lesz, amely ma – a vallás helyett – összeköti az embereket: „a tudomány ma olyan nemzetközi nyelv szerepét viszi, amelyet mindenütt megértenek, túl faji, népi és nemzeti különbségeken”, s amely arra hivatott, „hogy közös emeltyűje legyen a haladásnak az egész emberiség számára”.⁹¹ Ám a tudomány „ezt a szerepét csak olyan világban töltheti be, amely el tudja viselni vagy el tudja intézni azokat a megosztottságokat, amelyek kívül esnek magán a tudományon”, ezért szükséges, hogy „ezeknek az antagonizmusoknak képviselői

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ A régi értelemben vett „népegyháznak” tehát, ahogyan ezt szerzőnk a második korszak több más írásában is hangsúlyozza, vége. Ám a mennyiségbeli veszteséget szerinte ellensúlyozhatja a minőségbeli nyereség: a megmaradó – esetleg már csak szórványban létező – keresztény kisebbség sokkal öntudatosabban és következetesebben fogja megélni hitét. Ld. mindenekelőtt a kereszténység jövőjéről szóló posztumusz írást: Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1969/1., 42-47. o. Itt idézi Giuseppe De Rosától a következő sorokat: „Az új kereszténység szemünk láttára van születőben és fejlődőben. Ha sok megkeresztelt ember lelki válságok és sajnálkozás nélkül mond is búcsút a keresztény hitnek, azok, akik megmaradnak, mélyebben ismerik, meggyőzőbben tanúsítják és hitelesebben gyakorolják ezt a hitet. Olyan katolikus megújodásnak vagyunk máris és leszünk még inkább tanúi, amely nemcsak a papságot, hanem a művelt és felelősséget érző világiakat is magával ragadja. Mint minden születésnek, ennek az új keresztény korszaknak is megvannak a fájdalmas vajúdásai: mutatja az a válság, amelyen ma átmegy a kereszténység és amely miatt némelyek a kereszténység végét jövendőlik. Hosszú története során azonban a kereszténység nem egyszer átélte az újjászületés keserveit. Bizonyosra vehetjük, hogy ezúttal sem valami érzélgős és megindító alkony felé tart, hanem új hajnal felé menetel, ha ezidőszert még az éjszakában is.” (44. o.) Némileg vitatható azonban a mindezek igazolásaként Gotthold Hasenhuittel írásából átvett gondolat, miszerint „Jézus sohasem azt mondta, hogy »gyűjtsetek híveket«, hanem azt, hogy »hirdessétek az örömhírt minden embernek, minden teremtménynek.«” (46. o.) Hiszen Jézus kifejezetten a következő parancsot adta az apostoloknak: „Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket!” (Mt 28,19)

⁹⁰ I. m., 3. o.

⁹¹ Uo.

ismerjék, elismerjék és tiszteljék egymást, és dialógust is folytassanak, mert ez a feltétele annak, hogy az ideológiai versengések ellenére emberi harmónia jöjjön létre”.⁹²

Dialóguson itt Mihelics nem csupán a katolikusok és marxisták közötti elméleti eszmecserét érti: valójában „mindazoknak viselkedése és magatartása is, akik kereszténynek vallják magukat, dialógus jellegével bír”.⁹³ Lényegében arról a magatartásról van szó, amelyet a korábban már említett, tág értelemben vett „tanúságtétel” szóval jelölhetünk. Éppen ezzel összefüggésben nő meg a világiak szerepe. „A laikusok ugyanis közvetlenebbül felismerhették azokat a pszichikai-szociális folyamatokat, amelyek meghatározzák a modern embert, közvetlenebbül tapasztalhatták szolidaritásukat is a más világnézeten levőkkel az életkörülmények, óhajok és igények azonosságában. Tömören kifejezve: a laikusok természetesen érzékenyebbek az egyszerűen embernek egyetemessége iránt.”⁹⁴ Arra is ők ébredtek rá legelőször, „hogy a katolikusoknak ezentúl olyan emberekké kell válniuk, akik az igazság keresése és vitatása közben is fanatikusan tisztelik a szellem szabadságát”.⁹⁵ Mihelics ezt „nagyyszerű fejleménynek” tartja, amely „magukra a katolikusokra is termékenyebben hat ki majd, mint az anatómák hosszú korszaka, vagy a módszeres bizalmatlanság mindannak irányában, ami nem iktatható be teljesen a hit belső körébe”.⁹⁶ Szerzőnk ennek kapcsán Sík Sándort idézi, aki szerint olyan „humanista típust” kell kiformálnunk magunkból, aki „amit lát, hall, annak ösztönösen megéli a másik oldalát is, az igazzal szembenálló másik-igazat, a féligazság igazvoltát is, csorbaságát is, kiegészíti másik felét is, de legnagyobbak a folytonos szintézist érzi”.⁹⁷

Mindez természetesen a szűk értelemben vett dialógusra is vonatkozik, amelyet hamarosan a gyakorlatban is ki lehetett próbálni, hiszen már a zsinat vége felé megélénkült a katolikus-marxista párbeszéd. Ennek előmozdításában kitüntetett szerepet játszott a Paulus-Gesellschaft. Az e társaság által szervezett találkozókról is képet alkothatunk Mihelics Vid írásai nyomán. Kiváló alkalmat kínáltak arra, hogy a katolikusok felmérjék, milyen hatással volt az Egyház imázsának említett átalakítása a kommunistákra (különös tekintettel az akkori „létező szocializmus” országaiban diktatúrát gyakorló pártok tagjaira), sikerült-e ezekben némi rokonszenvet kelteni a katolicizmus vagy általában a kereszténység iránt.

⁹² Uo.

⁹³ Uo.

⁹⁴ Uo.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ I. m., 3-4. o.

⁹⁷ I. m., 4. o.

A dialógusról (konkrétan a Herrenchiemsee-ben 1966-ban tartott katolikus-marxista találkozóról) szóló egyik írásában Mihelics Vid maga is *expressis verbis* megfogalmazza az általunk az imént említetteket: a katolicizmus célja javítani azt a képet, amelyet róla a kommunisták kialakítottak, hogy ennek nyomán javuljon a szocialista országokban élő hívők helyzete.⁹⁸ Ám azt is jelzi, hogy ennek nyomán a nemzetközi helyzet is problémamentesebb lesz, és az Egyház is könnyebben teljesítheti küldetését. Leszögezi azt a másutt és mások által is sokat ismételt alapelvet, miszerint „az egyetemes humánumban” találkozhat a két fél, az „ideológiai ellentétek dacára”.⁹⁹

Ebben az írásban is találkozunk az evilági lét pozitív keresztény értékelésének hangsúlyozásával, s azzal a gondolattal, hogy ha a keresztények – ahogy a zsinat alatt és után történik – már következetesen alkalmazzák ezt az értékelést, akkor tulajdonképpen okafogyottá válik az ellenük irányuló marxista bírálat: „A földi világ építése a kereszténység esetében – szemben más vallásokkal – egyenesen *vallási* kötelesség, tehát nem lehet szó »vallási elidegenedésről«. A marxizmus valláskritikája csak az *olyan* vallás ellen irányul, amely Istenre akarja bízni mindazt, amit az embernek kellene elvégeznie, s az embert a túlvilággal vigasztalja. Ezért a marxizmus valláskritikáját *ma már* nem vonatkoztathatjuk magunkra.”¹⁰⁰ Bizonyos értelemben ezt az álláspontot erősíti meg marxista részről Gardavsky, aki szerint „az egyháznak önmagát kell okolnia a munkásmozgalom ateizmusáért”.¹⁰¹ Katolikus részről a dialógus során több olyan – Mihelics által is bemutatott – megnyilatkozás történik, amelyek konkrét példákkal szolgálnak arra, hogy a marxizmusnak valóban nem kell az evilági problémákba való passzív beletörődéssel vagy éppen bizonyos igazságtalan társadalmi struktúrák konzerválásával vádolnia a kereszténységet. Congar – lényegében az isteni együttműködés, a *concursus divinus* hagyományos tanításának jegyében – arra hívja fel a figyelmet, hogy a kereszténység „minden idealisztikus és platonizáló formája ellenére is, amely a múltban annyi időn át elidegenítő hatással járt, olyan hit volt, amely a világ megváltoztatására ösztönzött, mert hiszen a teremtés a keresztény szemleletben nem Isten egyszeri aktusa, hanem állandó folyamat, amelynek cselekvő tényezője a történetben önmagát alakító emberiség. Azok a társadalmi struktúrák, amelyeket a történeti fejlődés hoz magával, nem ütközhetnek a kereszténység által vallott transzcendenciával. Konfliktus csak azok számára keletkezhetne, akik hamis idealisztikus beállítottságukban a transzcendencia kidomborítása végett tagadásba vennék az immanenciát. Amit ugyanis a keresztényeknek igazságként kell elfogadniok, az, hogy az isteni

⁹⁸ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/5. 327. o.

⁹⁹ Uo.

¹⁰⁰ I. m., 329. o.

¹⁰¹ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/6. 403. o.

kinyilatkoztatás is a történetben és a történet útján megy végbe, és pedig egy teljesen emberi történetben és egy teljesen emberi történet útján. Az embernek Isten nem vetélytársa, aki csak úgy állhat helyt, hogy eltünteteti játszótársát.”¹⁰² Metz pedig azt hangsúlyozza, hogy „[A] szeretetnek nem szabad többé az én-te szigorúan személyközi körére korlátozódnia; nem szabad rajta csupán karitatív, felebaráti segítséget érteni; ellenben társadalmi dimenziójában kell felfogni és érvényesíteni: a szeretet feltétlen eltökéltség az igazságosság, a szabadság és a béke megteremtésére a többiekért. Megkívánhatja ez azt is, hogy a keresztény szeretet társadalmilag mozgósítsa magát, mint feltétlen akarat az igazságosságra és a szabadságra mások irányában.”¹⁰³

A keresztény-marxista találkozóról a *Vigiliában* közölt beszámolóknak nyomán az a kép alakulhat ki az olvasóban, hogy a kommunista résztvevők rokonszenvet mutatnak a napjainkra megváltozott kereszténység iránt. Késznek mutatkoznak arra, hogy a fent említett „egyetemes humánus” szolgálatában szövetségesnek tekintsék a kereszténységet, s ez utóbbi képviselői a maguk részéről élni is akarnak e lehetőséggel.¹⁰⁴ Roger Garaudy mindezek kapcsán nemcsak azt hangsúlyozza, hogy a kereszténység és a marxizmus vállalhatja egymás oldalán az ember teljes felelősségét „ön maga sorsának és jövőjének alakításáért”, hanem azt is kész elismerni, hogy eközben a két eszmerendszer *kölcsönösen tanulhat egymástól*.¹⁰⁵ Keresztény oldalról egyesek akár még elméleti síkon is lehetségesnek tartják az együttműködést. A Paulus-Gesellschaft alapítója és ügyvezető elnöke, Erich Kellner pl. azt javasolja, hogy dolgozzanak ki közösen új antropológiát, amelyet mind a marxizmus, mind a kereszténység elfogadhat.¹⁰⁶

Az, hogy Garaudy és más marxisták immár új módon viszonyulnak a kereszténységhez, részben azon alapul, hogy különbséget tesznek e vallás történetének – Lukács József szavaival élve – „dinamikus” és „statikus” eleme között.¹⁰⁷ Az utóbbi, más marxisták megfogalmazásában, a kereszténység „konstantini” oldalát jelenti, míg az előbbi „a kizsákmányoltak tiltakozásának” vallási kifejeződése¹⁰⁸, azaz a kereszténységnek a történelem során vannak mind az elnyomást szentesítő, mind ellene fellépő formái. Természetesen a marxisták abban bíznak, hogy a „dinamikus elem” kerekedik fölül,¹⁰⁹ s a kereszténység múltjából is ezt az elemet értékelik pozitívan.¹¹⁰

¹⁰² Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/6. 405. o.

¹⁰³ I. m., 406-407. o.

¹⁰⁴ Ld. pl. Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/6. 405. o.

¹⁰⁵ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/5. 330. o.

¹⁰⁶ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/6., 398. o.

¹⁰⁷ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/6. 403. o.

¹⁰⁸ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/5. 329. o.

¹⁰⁹ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/6. 403. o.

¹¹⁰ Uo.

Ha ekképp adott a kereszténység szerepének újraértékelése, az együttműködés lehetősége, akkor természetesen felvetődik a kérdés, vajon még mindig ragaszkodnia kell-e a marxizmusnak az ateista államhoz és törekednie kell-e a vallás elhalásának előmozdítására. E problémát mind maga Mihelics Vid, mind a dialógus más katolikus résztvevői több alkalommal szóba hozzák, természetesen kölcsönösségi alapon, tehát egyszerűen a „hitvallás nélküli államot” javasolva, amely egyetlen világnézet mellett sem kötelezi el magát, tehát nem támogatja kitüntetetten sem a katolicizmust, sem más felekezetet vagy vallást, sem az ateizmust. A marxisták közül többen helyeselték ezt az elképzelést. Cesare Luporini pl. a Herrenchiemseeben 1966-ban tartott találkozón egyetértett azzal, hogy „az állam a közrend keretei közt azonos szabadságot biztosítson minden világnézetnek és vallásnak a maga felfogásának hirdetésére. A marxizmus számára nem az a lényeges, [...] hogy a társadalom ateistává váljék, hanem az, hogy olyan társadalomban éljünk, amelyben nincs kizsákmányolás. A marxizmusban a hangsúly nem Isten tagadásán, hanem az ember felszabadításán és autonómiáján van.”¹¹¹ Ugyanígy az állam világnézeti semlegességét helyeselte Roger Garaudy és a cseh Erika Kadlecova.¹¹² Az ugyanekkor felszólaló Szigeti József viszont ellenezte „a szocialista állam világnézeti semlegesítését”.¹¹³ Ráadásul később – az 1967-es marienbadi találkozón – Garaudy és Kadlecova is hangsúlyozták, hogy csak magánemberként, nem pedig pártjukat hivatalosan képviselve fejtik ki véleményüket a dialógus során.¹¹⁴ Így tehát nem mondható, hogy a katolikusok határozott garanciát kaptak volna a marxistáktól arra, hogy ez utóbbiak a tényleges – vagy majdan esetleg megszerzendő – politikai hatalom birtokában biztosítani fogják a teljes vallásszabadságot. Ez különösen annak fényében sajnálatos, hogy mindeközben Giulio Girardi és Vincenzo Miano, akik katolikus részről a hívők és ateisták teljes esélyegyenlősége mellett kötelezték el magukat, mindezt a vatikáni *Nem Hívők Titkársága* munkatársaiként tették, tehát álláspontjuk akár hivatalosnak is tekinthető.¹¹⁵ Igaz, hogy egy olasz kommunista résztvevő, Gruppi viszont egy az Olasz Kommunista Párt főtitkára, Luigi Longo által e párt XI. kongresszusán elmondott beszédéből idézte – egyebek között – a következőket: „Nyilvánvaló, hogy mi egy valóban és abszolút módon laikus állam mellett vagyunk. Ellene vagyunk a felekezeti államnak éppúgy, mint az állami ateizmusnak.”¹¹⁶ Ezt azonban egy még nem hatalmon lévő kommunista párt vezetője mondja, amely pártnak egy másik neves tagja, Ambrogio Donini néhány évvel korábban képes volt teljes komolysággal leírni a következő sorokat:

¹¹¹ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/6., 399. o.

¹¹² Uo.

¹¹³ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1966/6. 399. o.

¹¹⁴ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/7. 477. o.

¹¹⁵ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/7., 475-476. o.

¹¹⁶ Mihelics Vid, „Eszmék és tények”, *Vigilia*, 1967/7., 475. o.

„Nézzük meg, mi történt a Szovjetunióban, Kínában és a többi szocialista államban, amelyek szilárdan a marxista tanítás talaján állnak. Egyáltalán nem »törölték el« a népek hagyományos vallásait, sőt az egyházaknak a lehető legteljesebb szabadságot biztosították.”¹¹⁷ Ha egy kommunista párt teoretikusa vallásszabadságnak nevezi azt, ami az akkori „létező szocializmus” országaiban ténylegesen megvalósult, akkor nem sok jót lehet várni e párt hatalomra kerülésétől... Longo szavai tehát önmagukban aligha módosítják lényegesen az összbenyomást, amely szerint továbbra sincs igazi biztosíték arra, hogy a politikai hatalom birtokában lévő kommunisták hajlandók lennének világnézetileg semlegessé tenni az államot, s egyenlő esélyeket biztosítani hívőknek és nem hívőknek nézeteik terjesztésére.

A dialógus, bár – ahogy láttuk – felvillantotta annak elvi lehetőségét, hogy a marxizmus elfogadhatja a teljes vallásszabadságot, végül, mint ismeretes, nem eredményezte ennek tényleges megvalósulását az akkori szocialista országokban, sem Mihelics Vid életében, sem a későbbiekben. Mi volt ennek az oka? Miért ragaszkodtak az ateizmus egyoldalú állami támogatásához még olyan marxisták is, akik, mint a már említett Lukács József, egyébként jó – szinte barátinak is nevezhető – kapcsolatokat ápoltak keresztény gondolkodókkal, és szorgalmazták a párbeszédet?

A válasz természetesen önálló tanulmányt igényelne, itt csak egészen tömören szólhatunk erről, éppen Lukács Józsefnek, a dialógus talán legelkötelezettebb hazai marxista hívének gondolatait idézve. Sok más kommunistához hasonlóan ő is hangsúlyozta egyfelől azt, hogy a marxistáknak a közös nemzeti és globális célok megvalósításának érdekében együtt kell működniük a hívőkkel, s hogy ezek zöme a szocialista országokban lojális a rendszer iránt, ám ugyanakkor helyeselte, hogy ezzel egyidejűleg folytatódjék az államilag támogatott ateista propaganda. Úgy vélte, hogy a marxista, amikor „kritikailag lép fel a vallással szemben, ezt elsősorban azért teszi, hogy az emberek ne odázzák el a valóságos kérdések megoldását, ne természetfölötti erőktől várják azt, hanem vállalják felelősségüket a történelem egyedüli szerzőiként és szereplőiként”.¹¹⁸

Nos, egy következetes katolikus erre nyugodtan válaszolhat az isteni együttműködés (*concursum divinum*) hagyományos tanítására hivatkozva: Isten mint Első Ok (*Causa Prima*) mindig másodlagos okok által (*per causas secundas*) mozgatja az evilági létezőket, ezek természetének megfelelően; mármint mi emberek is e másodlagos okok közé tartozunk, akkor is, amikor természetünknek megfelelően végezzük megismerő tevékenységünket s hozzuk tudatos

¹¹⁷ Ambrogio Donini, *Korok, vallások, istenek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1959. 12. o.

¹¹⁸ „Együttműködés és dialógus. Kovács Dénes interjúja”, in Lukács József, *Történelem, filozófia, vallásosság*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 455. o.

döntéseinket; az tehát, hogy hiszünk egy „természetfölötti erőben”, nem jelenti azt, hogy ne tekinthetnénk magunkat immanens síkon egyúttal mégis „a történelem egyedüli szerzőinek és szereplőinek”. Semmivel nem lesz tehát passzívabb és a „valóságos kérdések megoldását” jobban „elodázó” a marxistánál a katolikus, ha a mondottakat figyelembe véve cselekszik, Loyolai Szent Ignác híres mondásának megfelelően: „Úgy imádkozzatok, mintha minden Istenen múlna, és úgy dolgozzatok, mintha minden rajtatok múlna!”¹¹⁹ (Congar fent idézett sorai is e felfogás szellemében születtek.) Ha mindezt a katolikusok következetesen alkalmazzák, akkor az ő vonatkozásukban mindenképpen értelmetlenné válik a vallás elleni eszmei harc Lukács általi indoklása.

Nehezebb problémának látszik a *cél* meghatározása, amelyért a katolikusok ill. a marxisták harcolnak, s amelyet a dialógus során láthatóan különösebb indoklás nélkül közösnek fogadnak el: valamiféle bizonytalan körvonalú humanizmust, igazságosságot, elnyomástól mentes társadalmat stb. emlegetnek. Mindezek eléggé általánosak ahhoz, hogy mindkét fél elfogadhassa őket. Pedig az igazi vita éppen ezekről folyhatna, jelesül arról, hogy konkrétan milyen lesz az a jövőbeli társadalom, amelyért a marxisták küzdenek, s elfogadható lenne-e katolikus szemmel. Gondoljunk pl. a család jövőjére! Egy katolikus saját hitelvei sérelme nélkül aligha mondhat le a hagyományos értelemben vett monogám és felbonthatatlan házasság intézményéről! A marxizmusban nincs ezzel kapcsolatban egységes álláspont, s tudjuk, hogy pl. Oroszországban ill. a Szovjetunióban az 1917-es bolsevista hatalomátvétel után eleinte történtek kísérletek a család felszámolására, a szabad szerelem népszerűsítésére, kommunák szervezésére stb., ám az 1920-as évek második felétől határozott tendencia figyelhető meg a házasság és a család rehabilitálására, később betiltották az abortuszt, megnehezítették a válást, Hruscsov pedig már azt állította, hogy a család intézménye a kommunizmusban is fenn fog állni.¹²⁰

Az, hogy egy homályos „társadalmi igazságosság”-fogalomban mint közös értékben látszott kiegyezni a két fél, marxista szempontból ráadásul még következetlenség is volt. Azt a látszatot keltette, hogy a marxizmus egyszerűen morális alapon támadja a kapitalizmust, s kritikája valamiféle örök erkölcsi értékrenden alapul, noha valójában a marxizmus ilyet (saját lényegéből adódóan) nem ismerhet. Ezt az illúziót erősítette az is, hogy – mint láttuk – részben arra hivatkozva kezdtek pozitív módon közelíteni a kereszténységhez, hogy ennek történetében különbséget tettek a „konstantini” elemek és „a kizsákmányoltak

¹¹⁹ Idézi: *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest, 1994. 553. o. (n. 2834.)

¹²⁰ E témáról bővebben ld. Somlai Péter, „A szabad szerelemtől az ellenőrzött magánéletig. Családpolitika a Szovjetunióban 1917 után”, *Társadalmi Szemle*, 1990/6., 25-40. o. és Horváth Attila, „Szovjet család- és házassági jog”, *Iustum Aequum Salutare*, 2008/3. 55-63. o.

tiltakozását kifejező” elemek között, s ez utóbbiakat értékelték pozitívan. A marxista történelemszemléletből viszont, amely köztudomásúlag elismeri a rossz pozitív történelmi funkcióját, éppen az következik, hogy magának a kizsákmányolásnak is „haladó” szerepe lehet bizonyos korszakokban, akkor pedig a marxisták szerint ehhez „ideológiát” szolgáltató, s az „elnyomó” államot támogató hivatalos egyházak is *éppen „konstantini” pozíciójukban* szolgálják a „haladást”. Láttuk persze, hogy Mihelics Vid és több általa ismerttetett cikk szerzői is úgy vélték: a konstantini fordulatot és a keresztény középkort bizonyos értelemben „eltévelyedésnek” kell tekinteni, az Egyház és az állam túl szoros szövetsége veszélyezteti a kereszténység hitelességét. Természetesen lehet létjogosultsága egy ilyen értékelésnek, a jelen sorok szerzője azonban – a *Gaudium et spes* 76. pontjában foglaltak szellemében – inkább úgy értelmezi a kereszténység és a politikai hatalom egykori szövetségét, mint az adott korban és adott körülmények között a legcélszerűbb eszközt a kereszténység üzenetének minél szélesebb körben való ismertetésére, amely eszköz azonban más korban és más körülmények között nem feltétlenül alkalmazható.

*

Ma már a keresztény-marxista dialógus a történelem része, és látszólag csak mint ilyen bír érdekességgel. Ám a modern világ és az Egyház viszonyának tisztázása továbbra is feladatunk. Ha a jelenlegi Nyugat államai formálisan semlegesek is világnézeti kérdésekben, és törvényeik elvben biztosítják is a teljes vallásszabadságot, tudjuk, hogy a liberalizmusnak a közvéleményt leginkább befolyásolni képes (és az állami politikát is meghatározó) fő vonulata meglehetősen ellenséges a kereszténység – és különösen a katolicizmus – iránt, és emögött sokszor a vallásunkról alkotott olyan elképzelések állnak, amelyek hasonlóak az egykori marxistákéihoz. Ma is volna tehát kivel és miről dialogizálnunk, s ehhez hasznos tanulságokkal szolgálhatna Mihelics Vid életműve.