

VIGILIA

2006 / 11



Vallásközi párbeszéd

NEMESHEGYI PÉTER: **Vallások közötti párbeszéd**

KRÁNITZ MIHÁLY: **A vallások teológiai értékelése**

PATSCH FERENC: **Karl Rahner és a nem keresztény vallások**

SZŐKE PÉTER: **Emberek és vallások találkozása**

Darida Veronika és Halmai Tamás esszéi

KOVÁCS ERIKA: Pilinszky János és ifjúkori barátai

Győrffy Ákos, Szegedi Szabó Béla és Vasadi Péter versei

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Ami erősebb a halálnál	801
----------------	------------------------	-----

VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD

NEMESHEGYI PÉTER:	Vallások közötti párbeszéd	802
KRÁNITZ MIHÁLY:	A vallások teológiai értékelése	812
PATSCH FERENC:	Karl Rahner és a nem keresztény vallások. A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján	822
SZŐKE PÉTER:	Emberök és vallások találkozása. A béke zarándokútján Assisiből II. János Pál pápa nyomában	834

SZÉPÍRÁS

DARIDA VERONIKA:	A dramaturg színháza (<i>esszé</i>)	844
VASADI PÉTER:	Késlekedem; Életmű; P. J.; Lábjegyzet (<i>versek</i>)	849
TANDORI DEZSŐ:	„A 20. század két legnagyobb magyar költője talán...”	852
KOVÁCS ERIKA:	Pilinszky János ifjúkori barátai. Vallomások, emlékek	854
SZEGEDI SZABÓ BÉLA:	Kövek I. (<i>vers</i>)	859
HALMAI TAMÁS:	Merőleges déli meleg. A fény filozófiája Pilinszky János költészetében (<i>esszé</i>)	860
GYÖRFFY ÁKOS:	Monolit; Cédula egy kerítésen; Öt álmodott mondat; Egzisztencia (<i>versek</i>)	866

MAI MEDITÁCIÓK

GIOVANNI MARIA VANNUCCI:	A felébredés (<i>Péli Zsófia fordítása</i>)	869
--------------------------	---	-----

KRITIKA

PETNEKI ÁRON:	<i>Terrena et coelestia</i> . A <i>Regula oculorum</i> című kiállításról	872
---------------	--	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	874
---	-----

A 852. és a 853. oldalon Tandori Dezső kézírása és rajza

Ami erősebb a halálnál

Szeretet és halál — a két szó látszólag egymástól távoli, sőt egymással szemben álló valóságokat jelöl. A szeretet — az emberélet talán legnagyobb értéke, az emberi boldogság legfőbb forrása. Aligha akadhat bárki is, aki ne vágyódnék rá, aki ne érezné olykor a hiányát: akár abban, ahogy őt körülveszi mások szeretete, akár abban, ahogy benne meg-megroppan a szeretet mások iránt.

A halál viszont az emberélet legnagyobb ellensége, végső soron biztos legyőzője, az emberi fájdalmak és félelmek legfőbb oka. Nincs olyan élő ember, akit előbb-utóbb el ne érne, s aki már életében meg ne tapasztalná, hogy szereteteit sorra elragadja tőle a halál rettenetes kényszere. A halál az a hatalom az élők világában, amellyel szemben végérvényesen veszteségre van ítélve minden élő. Vagy mégsem?

Ez a két valóság rejtelmesen és hatalmasan mégis összekapcsolódhat, és olyankor fölsejlenek életünk és halálunk legmélyebb mélyei. „A szerelem erős, mint a halál”, kiáltja az Énekek éneke. A „halálos szerelem” példáival nemcsak a művészetben találkozunk, de a valóságban is. Az igazi szeretet le tudja győzni a halált: aki igazán szereti a másikat, az kész akár meghalni is érte. Végességünk velejárója, hogy a szeretetből vállalt halál minden nagyszerűsége ellenére tragédiába fullad: az egymást szeretők nem tudnak többé együtt lenni az élők világában.

Egyszer fordult elő a történelemben, hogy a halált is vállaló szeretet végül örömbé, boldog és teljes, immár halált többé nem látó életbe fordult: Jézus Krisztust az Atya feltámasztotta a halálból. Isten szeretete erősebbnek bizonyult a halálnál. Ezért remélhetjük, hogy legyőzi szeretteink halálát, egykor pedig majd a miénket is.

Ez a tény azonban nem csupán a halált helyezi új megvilágításba, hanem az életet is. Joseph Ratzinger írta: „Csak ha valakinek a szeretet értékesebb az életnél, ha tehát valaki kész az életét szeretetből a szeretet mögé helyezni, akkor képes a szeretet legyőzni a halált, akkor bizonyul erősebbnek annál. Csak akkor nőhet fölébe a halálnak, ha előbb erősebb a pusztta életnél.” Ha ez megvalósul, akkor a szeretet hatalma kiemelkedett a pusztta biológiai erők világából, és azokat a szolgálatába állította.

Egyedül a halálnál erősebb szeretet valósága és reménye indíthat arra, hogy fölébe helyezzük a szeretetet a saját érdekeinknek, indulatainknak. Az élet szeretete a szeretet életében válhat új valóságot teremtő hatalommá — már itt a földi életünkben is.

Vallások közötti párbeszéd

NEMESHEGYI PÉTER

1923-ban született Budapesten. Jezsuita szerzetes, teológus. 1956-tól 1993-ig a tokiói Sophia Egyetem Hittudományi Karának professzora volt. Legutóbbi írását 2005. 4. számunkban közzöltük.

A katolikus egyház a béke előmozdításáért

Az Ószövetség és az Újszövetség tanítása

1981. február 25-én II. János Pál pápa meglátogatta Hirosimát. Innen intézte az egész emberiséghez békeszózatát. Idézzük legfontosabb szavait: „A háború az ember műve. A háború elrabolja az emberek életét. A háború maga a halál. Különösen érezzük ezt Hirosima földjén. Üzenem minden ország kormányának, politikusainak, gazdasági vezetőinek: esküdjünk fel az igazságosságon alapuló békére! Erőszak és gyűlölet helyett ápoljuk a bizalmat és együttérzést. Fejtsük ki minden erőnket, hogy soha többé ne legyen háború!”

II. János Pál pápának a béke iránti elkötelezettsége egész működése alatt sokszor megnyilvánult. Elment a Szentföldre, hogy az izraeliták és muzulmánok között évtizedek óta elhúzódó viszályban a békére buzdítson. Minden év január 1-én, a Béke-világnapján fontos üzeneteket tett közzé a világ békéjének védelme és építése érdekében. Az Irak elleni háborús készülődés közepette pedig minden eszközt felhasználva a leghatározottabban állt ki a háború elkerülése mellett.

Tehát a katolikus egyház vezetője éppen vallási meggyőződése alapján törekedett minden erővel a béke előmozdítására. Az a tény azonban, hogy a pápa — sajnos kevés eredménnyel járó — békeközvetítése éppen a palesztinai izraeliták és muzulmánok, az Isten akaratára hivatkozó Bush elnök és az Allah nevében terrorcselekményeket elkövető muzulmánok közötti ellentétet igyekezett fékezni, mutatja, hogy a vallások bizony nagy szerepet játszottak és játszanak a háborús cselekmények előidézésében.

A háborúknak természetesen sok oka van. Ezeket az erőszakos konfliktusokat sokszor támasztották alá vallási motívumokkal. Az ókori Közel-Keleten a népek istenségeik nevében folytattak népirító háborúkat. A középkorban a mongolok az általuk legfőbb istenként tisztelt Ég felhatalmazására hivatkozva hódították meg kegyetlen háborúkkal a népeket Kínától Magyarorszáig.

Az egyistenhívő vallások követőinél a vallás és a háborúsoklás összekapcsolása különösen szembetűnő. Az ószövetségi Szentírás számos szövegében jelenik meg Isten harcokként. Különös élességgel fogalmaz a Messiás királyról szóló 2. zsoltár: „Odaadom neked a népeket örökségedül, s osztályrészedül a föld határait. Kormányozd őket vasvesszővel, cserépedényként törd össze őket” (8–9. vers).

Jézus viselkedése és tanítása teljesen eltért ezektől a felfogásoktól. Az ellenségszeretetet (Mt 5,43–48) és az erőszakmentességet (Mt 5,38–41) hirdette. Demonstratív módon, a béke királyaként számárháton vonult be Jeruzsálembe (Mt 21,1–9). Pilátusnak mondja: „Ha az én országom ebből a világból volna, szolgáim harcra kelnének, hogy a zsidók kezébe ne kerüljek. De az én országom nem innen való” (Jn 18,36).

Jézusnak e felfogása a kereszténység első évszázadaiban meghatározta a keresztényeknek a háborúskodásra vonatkozó felfogását. A hívőknek tiltották a katonáskodást, az üldözésekkor pedig tiltották az üldözők elleni erőszak alkalmazását. E háborúellenes felfogás azonban fokozatosan megszűnt, amikor a római császár keresztény hitre tért, és a kereszténység a birodalom államvallása lett. Alig szűnt meg a keresztények üldözése, máris ők lettek üldözőkké. Püspökök az államhatalom erőszakos fellépését követelték a pogányokkal és az eretnekekkel szemben.

A kereszténység és az iszlám viszonya

Tovább fokozódott a keresztények háborús hangulata, amikor megindult az Iszlám támadása a keresztény országok ellen. Az arabok, később pedig a törökök, Allah nevében indították „szent háborúikat” a keresztény országok ellen. A keresztények számára pedig a muzulmánok lettek a „pogány” ősellenség, akik ellen minden eszközzel harcolni kell. A csatamezőkön Jézus, illetve Allah nevét kiáltva csaptak össze a seregek. Közben a keresztény országokon belül is megkezdődött a vallási motívumokkal alátámasztott háborúskodás. A pápák keresztes háborúkat hirdettek a franciaországi katarusok, a boszniai bogumilok, a cseh husziták ellen. E folyamat akkor érte el tragikus tetőpontját, amikor a jézusi kinyilatkoztatás eltérő értelmezésére hivatkozva indultak katolikusok és protestánsok egymás ellen háborúra.

A II. Vatikáni zsinat szerint Isten kegyelme kezdte megváltoztatni ezt az áldatlan helyzetet a keresztények között. Idézzük a zsinat szavait: „A századok Ura, aki irántunk, bűnösök iránti kegyelmének tervét bölcsen és türelmesen valósítja meg, napjainkban az egymástól különvált keresztényekre bőségesen kezdte árasztani a megbánás lelkét és az egység vágyát. E kegyelem szele a világon sok embert megmozgatott, és a Szentlélek kegyelmének ihletésére különvált testvéreink között is napról napra szélesebb körben mozgalom kezdődött a keresztények egységének helyreállításáért” (UR 1). A zsinat „örömmel látta” ezt, és a katolikus egyházat erőteljesen ráállította az ökumenizmus útjára.

A felekezetek és vallások közötti párbeszéd kezdete

E mozgalom hatására indult meg, és folytatódik a *keresztény felekezetek közötti párbeszéd*. Egyre jobban ráébredünk közös kincseink értékére, a különbözőségeket pedig egymást megértve igyekszünk áthidalni a közös Evangélium alapján. Ma már elképzelhetetlen, hogy katolikus és protestáns hadseregek vallásukra hivatkozva hadat indítsanak egymás ellen.

Ez az eredmény felbátorít arra, hogy nekilássunk a *nem keresztény vallások követőivel folytatandó párbeszédnek*. E párbeszéd azért is fontos napjainkban, mert Huntington ismert könyve szerint századunkban a különböző kultúrkörök közötti összezapások veszélye fenyeget, az egyes kultúrkörökben pedig, a szociológusok felmérése szerint, növekszik az ottani vallások befolyása. Tehát nagyon szükséges lenne, hogy ezek a vallások ne egymást támadják, hanem igyekezzenek egymást megérteni, egymáshoz közelíteni, és ennek érdekében baráti párbeszédet folytatni.

A keresztények számára ez nem könnyű feladat. Az izraelita vallás kizárólagossága ugyanis erősen befolyásolta a keresztényeknek más vallásokra vonatkozó felfogását. Az izraelita prófétákat követve, a keresztények a más vallásoknál található istenszobrokat utálatos bálványképeknek minősítették, tisztelőiket pedig poklot érdemlő bűnösöknek tartották. A nem keresztény országokban működő misszionáriusok a legsötétebb képet festették a helybeli vallásokról, és minden vallási szokásukat babonának minősítették. Fehér holló számba mentek azok a keresztény gondolkodók, akik, mint Raimundus Lullus és Nicolaus Cusanus, a muzulmánokkal való párbeszédet szorgalmazták. Még a jezsuita misszionárius előjáró, Alessandro Valignano is, aki a japán kultúra értékeinek befogadását kötötte a misszionáriusok lelkére, csak becsmérlő szavakkal tudott szólni Buddháról és a buddhizmusról. A Kínában működő nagy jezsuita misszionárius, Matteo Ricci is azért fogadta be a konfucianizmus számos elemét és a kínai társadalmi szokásokat, mert azokat nem tekintette vallásos megnyilatkozásoknak. Az ő óvatos megközelítését később elítélték a pápák, és e téves döntést csak a 20. században revideálták.

A II. Vatikáni zsinat tanítása

Ezért a katolikus egyháznak más vallásokkal való viszonyában korszakalkotó változást jelentett a II. Vatikáni zsinat. E zsinat elismerte, hogy Isten kegyelmével nem keresztények is üdvözülhetnek (LG 16), állította, hogy „az Isten Fia megtestesülésével valamiképpen minden emberrel egyesült” (GS 22), és Krisztus „pászka-misztériumának”, vagyis üdvhozó halálának és feltámadásának megvallása után így folytatta magyarázatát: „Mindez nemcsak a krisztus-hívőkre érvényes, hanem minden jóakarátú emberre is, kiknek szívében láthatatlanul működik a kegyelem. Mivel ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt, és minden ember végső hivatása azonos, tudniillik isteni hivatás, vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek föl kínálja a lehetőséget, hogy Isten által ismert módon kapcsolódjék e pászka-misztériumhoz” (GS 22).

E megállapítások alapján, a zsinat a más vallásúakkal való viszonyról szóló Nyilatkozatában a következőket mondja: „A katolikus egyház semmit sem utasít el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent. Őszinte tisztelettel szemléli ezeket az élet- és magatartásformákat, tanításokat és erkölcsi parancsokat, melyek sokban különböznek attól, amit ő maga hisz és tanít, mégis

nem ritkán tükrözik annak az Igazságnak sugarait, aki megvilágosít minden embert. De szüntelenül hirdeti és hirdetni is kell Krisztust, akiben az emberek megtalálják a vallásos élet teljességét, és akiben Isten mindeneket kiengesztelt önmagával. Buzdítja tehát gyermekeit, hogy okosan és szeretettel folytatván a *párbeszédet* és az együttműködést más vallások követőivel, tanúskodjanak a keresztény hitről és életéről, és ismerjék meg, becsüljék és támogassák az önük található lelki és erkölcsi javakat, valamint társadalmi-kulturális értékeket” (NAe 2).

Párbeszéd +és hithirdetés

¹A dokumentum teljes francia nyelvű szövegét lásd: *La documentation catholique* 88 (1991) 874–890.

Ezek egészen új hangok a katolikus egyház részéről, és alapvető szemléletváltozást követelnek meg híveitől. Különösen kérdés a megértő párbeszéd és a krisztusi hithirdetés közötti viszony helyes megfogalmazása. Ezért nagyon öröndetes, hogy 1991 pünkösöd napján a Vallások közötti Párbeszédet szorgalmazó Pápai Tanács és a Népek Evangelizálását szorgalmazó vatikáni Kongregáció közös dokumentumot adott ki *Párbeszéd és hithirdetés*¹ címmel.

E dokumentum két részből áll. Első részét az említett Tanács, második részét pedig a szintén említett kongregáció fogalmazta meg. Minthogy ez a dokumentum, tudtommal, nem jelent meg magyar nyelven, az alábbiakban összefoglalom, illetve lefordítom a párbeszéddel foglalkozó első rész legfontosabb szakaszait.

Bevezetés

„25 év telt el a II. Vatikáni zsinat *Nostra Aetate* kezdetű, az egyháznak más vallásokkal való viszonyát tárgyaló Nyilatkozat kihirdetésétől. E nyilatkozat hangsúlyozta a vallások közötti párbeszéd fontosságát. Ugyanakkor emlékezetünkbe idézte, hogy az egyház feladata Krisztus, az Út, az Igazság és az Élet maradéktalan hirdetése, akiben minden nép megtalálja kiteljesedését.”

„A jelen dokumentum, először is, e két elem mindegyikének a sajátosságát fejt ki, ezt követően a két elem kölcsönös viszonyát tárgyalja. Nem azért tárgyalja előbb a párbeszédet, mintha fontosabb lenne a hithirdetésnél. E sorrend egyszerűen abból adódott, hogy a párbeszéd a Vallások közötti Párbeszédet szorgalmazó Pápai Tanács elsőrendű feladata, és e Tanács kezdeményezte a jelen dokumentum előkészítését.”

„1987-ben II. János Pál pápa a Vallások közötti Párbeszédet szorgalmazó Tanács tagjainak összejövetelén a következőket mondta: »A vallások közötti párbeszéd folytatása az egyház küldetésének egyik eleme. A Jézus Krisztus által végbevitt Isten üdvözítő művének hirdetése pedig e küldetés másik eleme. Szó sem lehet arról, hogy csak az egyik elemet válasszuk, a másikat pedig elhanyagoljuk vagy elvessük.«”²

²*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 1. kötet (1987) 1449–52.

A) A vallási hagyományok keresztény értékelése

„A II. Vatikáni zsinat nemcsak a más vallásúak egyedi vallási életében, hanem az ő vallási hagyományaiban is pozitív elemek jelenlétét ismerte el. A zsinat ezen értékek jelenlétét Istennek Igéje általi tevékeny jelenlétének tulajdonította (AG 11), és jelezte a Szentlélek

egyetemes működését is (GS 22). Az *Ad Gentes* határozat azt állítja, hogy »a Szentlélek kétségkívül már Krisztus megdicsőülése előtt működött a világban« (AG 4). Ebből látható, hogy ezen elemek, az evangélium előkészítéseként, gondviselészerű szerepet játszottak és játszanak az isteni üdvrendben. Ennek elismerése indítja az egyházat arra, hogy »párbeszédet folytasson és együttműködjön más vallások követőivel« (NAe 2). A keresztények »tanúskodjanak a keresztény hitről és életéről, és ismerjék meg, becsüljék és mozdítsák elő a más vallásúaknál található lelki és erkölcsi javakat, valamint szociális és kulturális értékeket« (NAe 2)."

**„Isten minden néppel
szövetséget kötött...”**

„Az Ószövetségi Szentírás első lapjaitól kezdve tanúságot tesz arról, hogy Isten minden néppel szövetséget kötött (Ter 1–11). Ez azt mutatja, hogy csak egy üdvtörténet létezik az egész emberiség számára. Az »Istennel járó« (Ter 6,9) Noéval kötött szövetség szimbolizálja Isten közbelépését a nemzetek történelmében. Az Újszövetségi Szentírás az Ószövetségben említett nem izraelita személyeket ehhez az egy üdvtörténethez tartozóknak tekintti. Ábel, Hénok és Noé a hit példaképeiként szerepelnek benne (vö. Zsid 11,4–7). A nem izraelita Melkizedek megáldja Ábrahámot, minden hívő atyját (vö. Zsid 7,1–17). Ez az üdvtörténet éri el végső beteljesedését Jézus Krisztusban, akiben megkötött az új és végleges szövetség minden nemzettel.”

„Jézus a samariai asszonnyal beszélgetve mondja, hogy eljön az idő, amikor az istentisztelet már nem valamilyen meghatározott helyhez kötődik, hanem »az igazi imádók Lélekben és Igazságban fogják imádni az Atyát« (Jn 4,23). Jézus így a helyhez kötöttséget meghaladó új egyetemes horizontot tár fel, amely krisztológiai és pneumatológiai természetű. Az új szentély ugyanis az Úr Jézus teste, akit az Atya támasztott fel a Szentlélek erejével.”

„Az Apostolok Cselekedeteinek könyve mutatja Pálnak a nemzetek iránti pozitív és nyitott beállítottságát, mind a likaóniaiakhoz (ApCsel 14,15–17), mind az athéniakhoz (17,22–34) intézett beszédében. Ez utóbbiban Pál dicsérte az athéniak vallásos lelkiületét, és azt az Istent hirdette nekik, akit ők ismeretlenül is tiszteltek.”

„A második században, valamint a harmadik század első felében működő egyházatyák, Justinus, Irenaeus és Alexandriai Kelemen, vagy kifejezetten, vagy hasonló szavakkal beszélnek azokról a magokról, amelyeket az Isten Igéje vetett el a nemzetekben.³ Irenaeus az Isten által az emberiségnek adott négy szövetséget különböztet meg: az Ádámban, Noéban, Mózesben és Jézus Krisztusban adott szövetséget.”⁴

„Ennek a hagyománynak alapján mondta II. János Pál pápa, hogy »a más vallásúaknál található szilárd hit az Igazság Lelkének gyümölcse, aki Krisztus Misztikus Testének látható határain túl is működik.«⁵ Az Assisiben tartott béke-ima világnap után a római kúriához intézett beszédében II. János Pál a Szentlélek egyetemes jelenlétét emelte ki, és azt állította, hogy »minden hi-

³Justinus: 1. *Apologia*, 46,1–4; 2. *Apologia*, 8,1; 10,1–3; 13,4–6; Irenaeus: *Adv. Haer.* 4,6,5–7; 4,7,2; 4,20,6–7; Kelemen: *Stromata*, 1,5; 6,8; 7,2.

⁴*Adv. Haer.* 3,11,8.

⁵*Redemptor hominis*, 6.

teles ima a Szentlélek ösztönzésére történik, aki titkosan jelen van minden ember szívében, akár keresztény az illető, akár nem». Ugyanebben a beszédben a pápa, túllépve az egyes egyének perspektíváját, felsorolta azokat a főbb elemeket, amelyek együttesen képezik a más vallási hagyományokkal való foglalkozás és a vallások közötti párbeszéd teológiai alapját. Először is, az egész emberi nem egy családot alkot minden ember közös eredete révén, akiket Isten a maga képére teremtett. Ezért minden embernek közös a hivatása, vagyis az Istenben való élet teljessége. Az egész emberiség számára csak egy üdvrend létezik, amelynek központja Jézus Krisztus, »aki megtestesülése által valamiképpen minden emberrel egyesült« (GS 22). Végül meg kell említeni a Szentlélek tevékeny jelenlétét más vallási hagyományok követőinek vallásos életében. Mindebből a pápa azt a következtetést vonta le, hogy »a vallási tanok különbözősége ellenére titokzatos egység létezik«, amely világosan megmutatkozott Assisiben».⁶

⁶*Insegnamenti di Giovanni Paolo II, IX, 2. kötet (1986) 2019–29.*

Kegyelmi elemek más vallásokban

„A Szentléleknek az egyének életében megmutatkozó gyümölcseit, akár keresztények, akár nem keresztények az illetők, könnyű felismerni. Sokkal nehezebb viszont felfedezni más vallási hagyományokban azokat a kegyelmi elemeket, amelyek képesek híveiket segíteni az isteni meghívásra adandó pozitív válasz megadásában. Azok az őszinte emberek, akiket Isten Lelke érintett, bizonyára hatást gyakoroltak saját vallási hagyományaik megalkotására és továbbfejlesztésére. Ebből azonban nem következik, hogy ezekben a hagyományokban minden jó. A bűn ugyanis működik a világban, és ezért a vallási hagyományok, pozitív értékeik ellenére, a néha rossz választásra hajlamos emberi szellem korlátjait is tükrözik. A más vallási hagyományok iránti nyitott és pozitív megközelítés nem hagyhatja figyelmen kívül azokat az ellentmondásokat, amelyek esetleg fennállnak e hagyományok és a keresztény kinyilatkoztatás között.”

B) A vallások közötti párbeszéd helye az egyház evangelizáló küldetésében

„Az egyház az a szakramentum, amelyben titokzatosan jelen van Isten országa. Más vallások követői ehhez az egyházhoz »vannak rendelve« (LG 16). Ők — amennyiben a lelkiismeretükben felismert isteni hívásra válaszolnak — Jézus Krisztusban elnyerik az üdvösséget, és így bizonyos módon már részesednek abban a valóságban, amelyet az Isten Országa jelent. Az egyház szerepének egy része abban áll, hogy felismerje az Isten Országának kezdeti valóságát az egyház határain kívül, például más vallási hagyományok azon követőiben, akik megélik az evangéliumi értékeket, és nyitottak a Szentlélek működésére.”

„Az isteni kinyilatkoztatásra vonatkozólag a zsinat azt tanítja, hogy »az Istenről és az ember üdvösségéről kinyilatkoztatott legmélyebb igazság Krisztusban ragyog föl, aki az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége« (DV 2). Az apostolok, Krisz-

tus parancsa nyomán, hűségesen tovább adták ezt a kinyilatkoztatást. Mégis, »ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével fejlődik az egyházban. Növekszik ugyanis az áthagyományozott dolgok és szavak megértése, mind a hívők szemlélődése és tanulmányai révén, akik a szívükben el-elgondolkoznak róluk, mind a tapasztalt lelki javak bensőséges megértése révén, mind pedig azok igehirdetése révén, akik a püspöki utódlás által megkapták az igazság biztos karizmáját. Az egyház ugyanis a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, míg csak be nem teljeseznek benne Isten igéi« (DV 8). Ez semmiképpen sem mond ellen az egyház isteni alapításának, sem pedig a Jézus Krisztusban adott isteni kinyilatkoztatás teljességének, amely az egyházra van bízva.”

„A mondottakból könnyebben megérthetjük, hogy miért és milyen értelemben képezi a vallások közötti párbeszéd az egyház evangelizáló küldetésének integrális elemét. Az egyháznak a párbeszédre irányuló folyamatos elkötelezettségének alapja nem pusztán antropológiai, hanem első sorban teológiai. Isten a századokon át folytatódó párbeszédrel felajánlotta és most is felajánlja az üdvösséget az emberiségnek. Ezen isteni kezdeményezés iránti hűségből az egyháznak is az üdvösség párbeszédét kell folytatnia minden emberrel.”

„A párbeszédben a keresztények és a többiek arra hivatottak, hogy elmélyítsék vallásos elkötelezettségüket, egyre őszintébben válaszoljanak Isten személyes hívására és kegyelmi önátadására, amely keresztény hitünk szerint mindig Jézus Krisztus közvetítése és a Szentlélek működése által történik.”

C) A párbeszéd formái

A fenti teológiai megalapozás után a dokumentum gyakorlati kérdésekre tér át. Felsorolja a párbeszéd különböző formáit. Ezek: 1) Az élet párbeszéde, amely abban áll, hogy különböző vallású emberek barátságban élnek egymással, és megosztják örömeiket és bánataikat. 2) A cselekvés párbeszéde, amely abban áll, hogy különböző vallások követői együtt tevékenykednek az emberek fejlődése és felszabadítása érdekében. 3) A teológiai dialógus párbeszéde, amelyben szakemberek mélyítik el kölcsönös ismereteiket és értékelik egymás lelki értékeit. 4) A vallásos tapasztalat párbeszéde, amelyben különböző vallási hagyományok követői megosztják egymással lelki kincseiket, például az ima és a szemlélődés terén. A párbeszéd tehát sokféle lehet, de különböző formái kapcsolatban vannak egymással.

Különösen fontos szerepe van a vallások közötti párbeszédnek a kultúra terén. „Célja az, hogy a különböző vallási kultúrák jobb megértése révén kiküszöbölje a feszültségeket, konfliktusokat és konfrontáció-lehetőségeket. A párbeszéd segítheti a kultúrák megtisztítását emberellenes elemeiktől, és így átalakulásokat hozhat létre. Segítheti azonban bizonyos kulturális hagyományok

A párbeszéd
folytatásához
szükséges
tulajdonságok

mányok fennmaradását is, amelyeket a modernség és a megkülönböztetés nélkül ellaposító nemzetköziség fenyeget.”

A következőkben a dokumentum felsorolja a párbeszéd folytatásához szükséges tulajdonságokat. A résztvevők legyenek kiegyensúlyozott személyek. „Se ne legyenek naivak, se pedig túlzottan kritikusok, hanem legyenek nyitottak és befogadók. Késznek kell lenni az igazság közös keresésére, és arra is, hogy a találkozás által magunk átalakuljunk. Ez nem azt jelenti, hogy a párbeszéd partnerei tegyék félre vallásos meggyőződéseiket. Pont az ellenkezője az igaz: az őszinte vallások közötti párbeszéd megköveteli, hogy a résztvevők mindegyike saját sértetlen hitével vegyen részt rajta. A keresztény résztvevőnek azonban, aki szilárdan hiszi, hogy Jézus Krisztus az egyetlen közvetítő Isten és az emberek között, tudnia kell azt is, hogy Isten önmagát bizonyos módon kinyilvánította más vallási hagyományok követőinek is. Ezért befogadásra kész lelkülettel közelít mások meggyőződéséhez és értékeihez. Azon kívül, a Jézus Krisztusban kapott igazság teljessége nem garantálja az egyes keresztények számára, hogy ők teljesen megragadták ezt az igazságot. Végso sorban az igazság nem valami dolog, amit birtokolunk, hanem Valaki, akitől birtokolni hagyjuk magunkat. Ez egy soha véget nem érő folyamat. A keresztényeknek, sértetlenül megőrizve önazonosságukat, késznek kell lenniük arra, hogy másoktól és mások által azok hagyományainak pozitív elemeit megtanulják és befogadják. A párbeszéd arra vezetheti őket, hogy feladjanak megrögzött előítéleteket, felülvizsgáljanak megrögzött ideákat, és egyes esetekben engedjék, hogy saját hitük megértése megtisztuljon.”

Ezután a dokumentum felsorolja az eredményes párbeszéd akadályait. Közülük a legfontosabbak az önelégültség, a védekező vagy támadó beállítottsághoz vezető nyitottság-hiány, a szekták elburjánzása miatti zavarok, a vallási meggyőzések polemikus kifejezésére való hajlam és a vallási türelmetlenség, melyet politikai, gazdasági, faji és etnikai tényezők stb. is erősíthetnek. Ezek az akadályok azonban nem legyőzhetetlenek, és a vallások közötti párbeszédnek már vannak látható jó eredményei. „Ezért a nehézségek ellenére az egyháznak a párbeszéd iránti elkötelezettsége szilárd és visszavonhatatlan.”

A dokumentum második részének ismertetésére itt nem térhetünk ki. Az *Ad Gentes* határozat, VI. Pál és II. János Pál missziós iratainak szellemében szépen fejti ki az egyház változatlan hithirdető hivatását és küldetését, és azt egybeveti a párbeszéd folytatásának kötelezettségével.

A nem keresztény
vallások értékelésére
vonatkozó nézetek

A zsinat utáni években katolikus teológusok között a nem keresztény vallások értékelésére vonatkozólag három nézet alakult ki. Az egyik felfogás, a hagyományos teológia nyomán, azt vallja, hogy az egyes nem keresztény emberek üdvözülhetnek, ha a

⁷Vö. Szabó Ferenc: *Keresztény gondolkodók a XX. században*. Agape, Szeged, 2004, 27–29.

Jézus miatt az emberiségre áradó Szentlélek segítségével lelkiismeretüket követik, és az ősirgalomba vetett hittel igyekeznek szeretetben élni, a nem keresztény vallásoknak azonban nem tulajdonít szerepet az üdvösség előmozdításában. A második felfogás azt vallja, hogy minden vallás, a kereszténységet is beleértve, Isten misztériuma körül kering, és ezért a nem keresztény vallások is, Jézus Krisztustól függetlenül, közvetítik az üdvösséget. E felfogást a Hittani Kongregáció 2000-ben kiadott *Dominus Iesus* kezdetű dokumentuma elvetette. A harmadik felfogás változatlanul állítja, hogy Jézus Krisztus az egyetlen közvetítő Isten és az emberek között, de elismeri, hogy e közvetítő hatása egyetemes, és ezért más vallások tanaiban és gyakorlataiban is találhatók olyan elemek, amelyek a Krisztus miatt egyetemesen kiáradó Szentlélek hatását mutatják, és ezért ezek az elemek e vallások követői számára segíthetik az üdvösség elérését. A fenti dokumentum e harmadik felfogást követi, amelyet én is helyesnek találok.⁷ E felfogás is bőséges alapot nyújt az őszinte vallások közötti párbeszéd számára, amelyet nagyon kár lenne elhanyagolni.

Következtetések

Mi következik mindebből számunkra Magyarországon ma, 2006-ban?

1) Az első és legfontosabb dolog: tegyük magunkévá azt a szemléletváltást más vallásokkal szemben, amelyet a katolikus egyház véghezvitt. Tehát ne tekintsük ezeket a vallásokat ellenségnek, pláne ne ördögi műveknek, hanem szimpátiával tekintsünk rájuk, és igyekezzünk bennük felismerni az isteni Igazságnak és Jóságnak azon sugarait, amelyekből mi is tanulhatunk. Ha minden vallás magáévá teszi ezt a szemléletet, akkor a vallások már nem lesznek konfliktusokat szítók és legitimálók, hanem ki fogják fejteni béketeremtő potenciáljukat. Ennek lehetőségét szépen bizonyítja a Világvallások Parlamentjének 1993-ban kiadott nyilatkozata. E Parlament magánkezdeményezésre gyűlt össze Chicagóban. A legkülönbözőbb vallásokhoz tartozó 6500 résztvevő megfogalmazott egy Világerkölc's Nyilatkozatot, amely az emberi személy sérthetetlen jogait, az erőszakmentességet, az élet tiszteletét, a szolidaritás kultúráját és egy igazságos gazdasági rend kialakításának szükségességét hirdeti. E Nyilatkozatnak sajátos értéke, hogy a résztvevők, ki-ki a maga vallási meggyőződésére alapozva, fogadta el kötelezőnek ezeket az erkölcsi igazságokat. A mai világban a vallási közömbösség, a gyakorlati ateizmus, a korlátlan haszon-, élvezet- és hatalomvágy zülleszt szét a társadalmakat. Ezekkel szemben a vallások a transzcendencia képviselőiként közösen léphetnek porondra.

2) Keressünk alkalmakat a más vallásúakkal való párbeszédre. Magyarországon a legtöbb tagot számláló nem keresztény felekezet az izraelita vallás. A Vallások közötti Párbeszédet szorgalmazó Pápai Tanács fent ismertetett dokumentuma nem tér ki az

izraelitákkal folytatandó párbeszéd sajátosságaira. Ez valószínűleg azért van, mert, furcsa módon, a Vatikánban az izraelitákkal való párbeszéd ügyeit a Keresztények Egységét szorgalmazó Tanács intézi. Mindenesetre, a fent ismertetett dokumentum szellemét erre a párbeszédre is alkalmazhatjuk. E téren biztató tapasztalatokat szereztem az alatt a négy beszélgetés alatt, amelyekben Schweitzer József, nyugalmazott főrabbi, Pásztor János, református teológus és jómagam együtt beszélgettünk, illetve beszélgettünk a zsoltárokról, mint közös imánkról. Sokat tanultunk egymástól.

Más nem keresztény vallások hívői nagyon kisszámúak Magyarországon, de velük is érdemes lenne párbeszédes kapcsolatot teremteni. Arra kell csak vigyázni, hogy szektás csoportok ne próbálják ezt a maguk számára propagandának felhasználni.

3) Ne gyanúsítsuk vallási szinkretizmussal azokat a keresztényeket, akik — a fenti dokumentum nyomán — a vallási tapasztalat párbeszédét kezdeményezik az elmélkedés és ima terén keleti vallásokkal. Igaz, az ilyen „párbeszédhez” okosság, lelki érettség és a kereszténység kontemplációs mélységeinek jó ismerete szükséges, de példák mutatják, hogy gyümölcsözők lehetnek.

4) Óvakodjunk attól, hogy a párbeszéd hangoztatásának ürügyén elhanyagoljuk minden keresztény másik lényeges feladatát: a jézusi Evangélium hirdetését. A fent ismertetett dokumentum mindkét része egyformán fontos és lényeges. Amint szépen fogalmaz a II. Vatikáni zsinat missziós határozata, valamint VI. Pál és II. János Pál missziós körlevelei, a Fiú és a Szentlélek küldetéséből született egyház, lényegéből kifolyólag, evangéliumhirdető küldetésben jár, és az Evangélium hirdetése Isten népének alapvető feladata. Ezt jézusi eszközökkel, szerényen és erőszakmentesen kell végezni, de nem kevesebb meggyőződéssel. Ahogy az Ázsiai Püspökök egyik Konferenciája fogalmazott: a keresztény hitet nemcsak azért kaptuk, hogy megőrizzük, hanem azért is, hogy másokkal megosszuk. Ha valaki számára „drága kincs a hit” (Arany János) és szereti embertársát, akkor a legnagyobb öröme, ha ezt a boldogító hitet másokkal megoszthatja, főképpen azokkal, akik „remény nélkül és Isten nélkül” élnek ezen a világon (Ef 2,12). Elmondhatja mindenki, aki felnőtt korában találkozott rá Jézus Krisztusra és az ő nevét viselő közösségre, hogy ez mekkora jótétemény volt számára. Életét új irányba állította: tudja, hogy miért él, és ezért azt is tudja, hogy hogyan éljen. Ahogyan Isten kinyilatkoztatása, úgy az evangéliumhirdetés is „tettekkel és szavakkal” történik. Tettek kellenek, de szavak is, mert nincs olyan keresztény, aki azt mondhatná másoknak: „Tudni akarod, hogy milyen az igazi hívő keresztény? Nézz rám!” Inkább csak azt mondhatjuk: „Nézz Jézusra és hallgass rá, ahogy én próbálgatok rá nézni és hallgatni, és aztán együtt menjünk a bizalom és szeretet útján Isten és embertársaink felé.” Segítsen ebben a minden ember üdvösségét akaró jó Isten.

A vallások teológiai értékelése

KRÁNITZ MIHÁLY

A vallások értelmezése a II. Vatikáni zsinat előtt

1959-ben született Budapesten. Tanulmányait Budapesten és Rómában végezte, 1989-ben szentelték pappá. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektorhelyettese. Legutóbbi írását 2006. 8. számunkban közzöltük.

A II. Vatikáni zsinatot (1962–1965) megelőző századokban a vallásokkal kapcsolatos teológiai vélemény már számolt az egyéni üdvösség lehetőségével azokban a vallási hagyományokban, amelyek még nem fogadták be a keresztény üzenetet. A zsinati tanácskozás idején egyre inkább bővült a vallások pozitív értékelése és a kereszténységgel való kapcsolatuk számbavétele. 1965 után már kialakult három hagyományosnak mondható paradigma: az exkluzivizmus (vagy egyház-központúság), az inkluzivizmus (vagy Krisztus-központúság) és a pluralizmus (vagy Isten-központúság). A katolikus teológusok pozitív kapcsolatot fedeztek fel a vallások és a kereszténység között. Az őskeresztény korban elterjedt nézet volt, hogy a vallások valamilyen mértékben előkészítenek az Evangélium befogadására (*praeparatio evangelica*). A vallások, felfedezve az emberi személlyel vele született vágyat az Istennel való egyesülésre, rejtett módon képviselik a keresztény kinyilatkoztatásra való készséget. Így érvényes Tertullianus (+220) meghatározása: *anima naturaliter christiana* (a lélek természeténél fogva keresztény).

**A kereszténység
és a többi vallás
kapcsolata**

A vallások mennyiben járulnak hozzá, hogy biztosítsák tagjaiknak a Jézus Krisztusban megvalósuló üdvösséget? Akik Jézus Krisztusban üdvözültek, azok a saját vallásukban vagy azon kívül jutnak-e el ide? Milyen pozitív szerepe van a többi vallásnak abban, hogy tagjait Jézus Krisztushoz, az üdvösség teljességéhez elvezesse? Mondhatjuk-e ezeket eszközöknek vagy utaknak az üdvösség felé? Ha igen, akkor ezt milyen értelemben kell felfogni? Létezik Evangélium nélküli üdvösség? Ezek a súlyos kérdések már a II. Vatikáni zsinat előtti teológusokat is foglalkoztatták. A zsinat után viszont megnyílt a „vallási pluralizmus” időszaka. A kereszténység és a többi vallás kapcsolata nagyon eltérő volt, s a különböző véleményeket két csoportba lehet sorolni.

**A „beteljesedés”
teóriája**

Az egyik látásmód számára a föld különböző vallásai az emberrel vele született Isten utáni vágyat képviselik sajátos kulturális és földrajzi adottságuknak megfelelően. Ebben az esetben Jézus Krisztus és a kereszténység Isten részéről egy személyes válasz erre az egyetemes emberi vágyakozásra. Míg a többi vallás pusztán a *homo naturaliter religiosus* különböző kifejeződései, és így „természetes vallások”, addig a kereszténység — mely Is-

**A „Krisztus jelenléte
a vallásokban”
teóriája**

tennek az emberi keresésre adott válasza — az egyetlen „természetfölötti vallást” jeleníti meg. Ezt a felfogást gyakran a beteljesedés teóriája névvel határozzák meg. Ha az emberi vallásos vágyakozásra adott isteni válasz a Jézus Krisztusban való üdvösség valamennyi vallás tagjai számára, akkor a vallások semmiféle szerepet nem játszanak az üdvösség misztériumában.

A másik felfogás szerint az emberiség különböző vallásai már önmagukban Istennek az üdvösség történetében végbevitt beavatkozásait, sőt kezdeményezéseit jelentik. Ezek a beavatkozások természetesen a Jézus Krisztusban adott végső üdvöseményhez rendelődnek. Lehetőségeik szerint tehát már a Krisztus-esemény előtt is, mint *praeparatio evangelica* (előkészület az Evangéliumra), pozitív szerepet játszottak. A vallásoknak mind a mai napig pozitív értékük van az üdvösség történetében a Jézus Krisztusban adott üdv misztérium aktív jelenlétének erejében, önmagukon belül vagy rajtuk keresztül. Ezt a második felfogást, „Krisztus jelenléte a vallásokban” vagy „Krisztus bennfoglalt jelenléte” teóriaként ismerjük. Az üdvözítő misztérium természetesen egyetlen. De minden más vallási hagyomány kapcsolatba kerül az isteni üdvtervvvel, és részese ennek a misztériumnak, sajátos odarendeléssel vagy gondviselésszerű előkészítéssel. Ezért egyetlen vallás sem pusztán természetes. Minden vallás visszavezethető történetileg a nemzetek életében végbemenő isteni beavatkozásra, és így felfedezhető bennük a Jézus Krisztusban adott üdvösség misztériumának lényegi jelenléte. Így minden vallás több szempontból is természetfölötti.

A vallások beteljesedése

Jean Daniélou

A neves francia teológust, Jean Daniélout (1905–1974) a „beteljesedés teóriája” legfőbb nyugati képviselőjének lehet tekinteni. A 20. század 40-es éveitől kezdve, egészen a 60-as évekig számos tanulmányt írt a vallások kérdéséről.¹ A világ vallási hagyományait Istennek Jézus Krisztusban adott üdvössége szemszögéből tekinti, ahogy ezt a keresztény hit is tanítja. Ebben az összefüggésben Daniélou felteszi a kérdést, hogy mit jelent a kereszténység azoknak a vallásoknak, amelyekkel a múltban találkozott, vagy amelyekkel a jövőben fog találkozni. Gondolkodásmódjának vezérfonala egy olyan történelem elképzelés, amely fokozatosan tárja fel Istent az emberiségnek. Az üdvösség története Daniélou szerint a zsidó-keresztény hagyományra korlátozódik, mely Isten személyes kinyilatkozásával kezdődik Ábrahámmal és Mózesen keresztül, majd végigfut a választott nép történetén, és Jézus Krisztusban éri el a csúcspontját, aki üdvözítő üzenetét az egyházra bízta. Minden, ami Isten személyes megnyilvánulását megelőzi a történelemben, még ha Istennek az emberiséggel való egyetlen tervébe van is beleírva, az üdvösség „előtörténetének” fogható fel. Az

¹J. Daniélou: *Le Mystère du salut des nations*. Seuil, Paris, 1946; *Le Mystère de l'avent*. Seuil, Paris, 1948; *Essai sur le mystère de l'histoire*. Seuil, Paris, 1953; *Les saints „païens” de l'Ancien Testament*. Seuil, Paris, 1956; *Mythes païens, mystère chrétiens*. Fayard, Paris, 1966.

	„elő-történet” alkalmazható minden olyan, akár a mai napig meg- lévő vallási tapasztalatra, amely a zsidó-keresztény hagyományon kívül van a világ vallásaiban.
Vallás és: kinyilatkoztatás	Daniélou pontos megkülönböztetést tesz a természet és a ter- mészetfölötti, valamint vallás és kinyilatkoztatás között. A „nem keresztény” vallások a természetes értelem területéhez tartoznak, a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás a természetfölötti hithez. Va- lójában különböző rendekről van itt szó. A kozmikus szövetség Istennek a természetén keresztül való megnyilvánulásával egyen- lő, jöllehet, a valóság konkrét (természetfölötti) rendjében, a tör- ténelemben való személyes megjelenésére irányul. A kozmikus szövetség Istennek a Teremtésben való állandó jelenlétét tárja fel, és a Teremtés könyvében, Noé történetében a szivárvány jeleníti meg azt „az örök szövetséget, mely fennáll Isten és minden élő- lény meg minden test fölött a földön”. ²
² Ter 9,8–17; Lásd v.16.	
Isten megismerése	Istennek a természetben megtapasztalható hűségéről beszél Szent Pál apostol, amikor a Római levélben arról ír, hogy Isten a természetén keresztül megmutatkozott minden emberi lénynek, mint minden dolgok teremője. ³ Pál apostol ehhez még mintegy általános megállapításként hozzáteszi, hogy minden ember bűnös volt, mivel nem ismerte fel Istent az általa teremtetett dolgokban. ⁴ Ők a politeizmus és a bálványimádás bűnébe estek. Daniélou eb- ben a leírásban a nem keresztény vallásokban meglévő helyzetet látja. Számukra Isten megismerése a természet rendjének megis- merésével egyezik, mely hozzájuk vagy a teremtetett világon, vagy a személyes lelkiismeret hangján keresztül jut el. Ha felismerték Istent mint Teremtőt, akkor már egy értékes, természetes ismeret- tel rendelkeznek; ám amennyiben nem ismerték fel Teremtőjüket, értelmük elhomályosodott, és Isten-nélküliek lettek. Az első eset- ben felismerték Istent, még akkor is, ha megismerésük a termé- szet rendjéhez kapcsolódott; a másik esetben „a halhatatlan Isten dicsőségét felcserélték a halandó ember képmásával...” ⁵
³ Róm 1,19–20.	
⁴ Róm 1,20–21.	
⁵ Róm 1,23.	
„Kozmikus vallás”	A világ vallásai, ahogy azokat történetileg ismerjük, az igaz- ság és a hazugság, a fény és a sötétség, a helyes viselkedés és a gonosz magatartás keverékei. Ezek a „kozmosz vallás” rendjébe tartoznak, képviselve ezáltal a „kozmosz szövetséget”. Ez a szövetség még ha Istennek az emberrel és a világgal való tervé- nek a része, a történelemben megvalósuló személyes kinyilat- koztatásnak mintegy a visszfénye. Ezért csak az üdvösség „elő-történetét” jelentik. A kozmikus és a történeti szövetség kö- zött egyfajta folyamatosság áll fenn, mivel az első szükségszerű- en a második alapja. Istennek a történelemben való beavatkozása azonban új rendet vezet be, mely egy még nagyobb távolságot (diszkontinuitás) eredményez a kettő között. A „kozmosz” vallások — a három monoteista vallás, ide soroljuk a zsidóságot, a kereszténységet, és az iszlám kivételével va- lamennyi vallást — pusztán Isten megismerésének a természet

⁶Vö. D. Veliath: *Theological Approaches and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimondo Panikkar. A Study in Contrast.* Kristu Jyoti College, Bangalore, 1988, 76.

**A kereszténység
az üdvösség eszköze
és útja**

⁷P. Pizzuto: *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou: influsso su Dei Verbum e valore attuale.* PUG, Roma, 2003.

⁸R. Voderholzer: *Henri de Lubac begegnen.* Sankt Ulrich Verlag, Augsburg, 1999.

⁹H. de Lubac: *Aspects de bouddhisme, I-II.* Seuil, Paris, 1951–1955; *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident.* Aubier, Paris, 1952.

¹⁰H. de Lubac: *Sur naturel. Études historiques.* Aubier, Paris, 1946.

¹¹H. de Lubac: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme.* Cerf, Paris, 1952.

¹²H. de Lubac: *Catholicisme,* 107–110.

¹³H. de Lubac: *Paradox et Mystère de l'Église.* Aubier-Montaigne, Paris, 1967, 149. Ezen a ponton felidézhetjük

rendjében elnyert emberi kidolgozásai. Mint ilyenek, mind a múltban, mind a jelenben képtelenek arra, hogy elvezessenek az üdvösségre, mely egyedül Isten kegyelmi beavatkozása révén valósulhat meg az egyes személyek életében. Ily módon nem rendelkeznek az üdvözítés hatalmával. Jobb esetben a különböző kultúráknak és az emberi személyeknek az Abszolút Lény felé megnyilvánuló vágyakozását fejezik ki. Ezért az üdvösség történetében kétszeresen is meghaladottá váltak, mert egyfelől a zsidóság előtti korban, majd még határozottabban a Krisztus-eseményben és a kereszténységgel összefüggésben is háttérbe szorultak. Pusztán egy történeti kor „megfakult relikviái” lettek.⁶ Egyszóval ezek „természetes vallások”, amennyiben szemben állnak a kereszténységgel, az egyetlen olyan „természetfeletti vallással”, mely mind a mai napig őrzi üdvözítő értékét. A kereszténység az üdvösség egyetemes eszköze és annak normatív útja. Ha az üdvösség lehetséges az egyházon kívül lévő „nem keresztények” számára is, ez mindig „határhelyzetet” jelent, amelyből nem vezethető le semmilyen következtetés a nem keresztény vallások pozitív szerepére az üdvösség történetében.

A Daniélou által kidolgozott beteljesedés-teória nagy hatást eredményezett, főképp az egyházi tanítóhivatalra, olyannyira, hogy ennek nyomait még a zsinatot követő években is megtalálhatjuk.⁷

Daniélou mellett Henri de Lubac (1896–1991) jezsuita teológus foglalkozott a kereszténység és a buddhizmus összehasonlítása során a nagy világvallásokkal.⁸ Különböző világlátásban, az emberi személy megszabadulásának kétféle, látszólag kibékíthetetlen szemléletét ismerteti.⁹ Műveiben először a természetfeletti títkárról értekezett, majd egy hagyománytörténeti művet írt, és végül egy szisztematikus tanulmányt.¹⁰ A kereszténységet a többi vallással szembesítette, és kimutatta ez utóbbi páratlanságát és egyedülálló jellegét az előzőekkel szemben, mind a tanítás, mind a misztika területén.

Szent Iréneusz (†202) tanításából kiindulva már a *Catholicisme*-től (első kiadás: 1938) kezdve arról az „abszolút újdonságról” ír, melyet a kereszténység az emberiség vallástörténetében betöltött.¹¹ Lubac, Daniélouhoz hasonlóan a világ vallásai és a kereszténység közötti kapcsolatot megfelelteti a természetes és a természetfölötti struktúrának. De mindkettő belsőleg egyesül Jézus Krisztusban. Krisztus nem akar az emberi természet fölé kerekedni, mert sem Krisztus, sem az ő kegyelme nem az emberi természetből származnak.¹² Ezért a vallások és a kereszténység között sem lehet szembenállás. A kereszténység mint Istennek Jézus Krisztusban megtestesült kegyelme a természetfölötti vallás. Ebből azonban nem következik, hogy ami igaz és jó a vallásokban, az hamis lenne, mivel „a kegyelem nem rombolja le a természetet”.

Teilhard de Chardin gondolatát, aki kifejti, hogy az „abszolút” tengely nem a kereszténység vagy az egyház, hanem Jézus Krisztus.

Vö. Th. de Chardin: *Science et Christ*. Seuil, Paris, 1965, 60–61.

¹⁴K. Rahner: *A kereszténység és a nem keresztény vallások; Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához*. In: *Isten rejtelem*. Egyházforum, Budapest, 1994, 51–66, 67–77.

¹⁵K. Rahner: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. In: *Schriften zur Theologie*, V. Benziger, Einsiedeln, 1962, 115–135.

¹⁶G. D’Costa: *Karl Rahner’s Anonymous Christian – A Reappraisal*, *Modern Theology* 1 (1985/1), 131–148; H. U. von Balthasar: *Cordula oder der Ernstfall*. Johannes, Einsiedeln, 1966.

¹⁷R. Panikkar: *The Unknown Christ of Hinduism*. Longmann, Darton and Todd, London 1964.; *L’incontro indispensabile: Dialogo delle religioni*. Jaca Book, Milano, 2001.

¹⁸Vö. R. Panikkar: *Le dialogue intrareligieux*. Aubier, Paris, 1985; *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Barcelona, Herder, 2005.

Amint az emberi természet egyszerre teremtett és bűnös állapotú, úgy a világ vallásai is egyszerre tartalmazzák az „Ige magvait”, de az ellentmondó elemeket is: Isten nyomait, de egyúttal a bűn lenyomatát is. Anélkül, hogy velük rivalizálna, a kereszténység feltárja pozitív értékeit, s azokat átvéve, megtisztítja és átalakítja őket. Krisztus misztériuma eléri a más vallási hagyományok tagjait is, mint az Istennel való egyesülés utáni emberi vágyakozásra adott isteni válasz, de maguk a vallási hagyományok az üdvösség misztériumában nem játszanak szerepet. Henri de Lubac ezen a ponton megjegyzi, hogy ha a vallási hagyományoknak pozitív üdvöztető értékük lenne, akkor elhomályosulna ennek egyedülálló jellege. Az isteni üdvrend rendezett terv: csak egyetlen tengely, egyetlen vonatkozási pont van, ez pedig a kereszténység, az üdvösség egyetlen útja. Azt gondolni, hogy a többi vallási hagyományok pozitív szerepet játszanak tagjaik üdvöztetésében, egyet jelentene az üdvösség több, párhuzamos útjainak felállításával, lerombolva így az isteni terv egységét.¹³

Krisztus jelenléte a vallási hagyományokban

A vallásoknak az üdvösség érdekében betöltött szerepe a jelenlegi vallásközi párbeszéd egyik érdekesebb része. Krisztus rejtett, titokzatos jelenlétének bemutatására alkalmazta Karl Rahner (1904–1984) az „anonim keresztények” kifejezést.¹⁴ Rahner, a teológiai antropológia felhasználásával igyekszik az ember filozófiai-teológiai elemzésére, úgy, ahogy Isten megteremtette és a vele való egyesülésre szánta. Erre a konkrét történeti emberi személyre jellemző a „természetfölötti egzisztenciál”. Ez azonban nem azonosítható egy „engedelmességi képességgel”, vagy az emberi természetben lévő Isten-látás „természetes vágyával”. A valóság konkrét és természetfölötti rendjében többet hordozunk magunkban, mint az Istenre irányuló passzív önmagunk meghaladásának képességét. Egészen pontosan egy ilyen önmeghaladás megvalósítására vagyunk ráirányítva. A „természetfölötti egzisztenciál” Isten felé mozgatja tevékenységünket az isteni kegyelem szabad kezdeményezése által. Ez a mindannyiunkban meglévő alapvető belső felépítettség. Rahner szerint ez nem más, mint Isten „transzcendentális megtapasztalása”. Ez az adottság az emberi személy minden tevékenységére jellemző. Ezért egy bizonyos megvalósulás és természetfeletti módon való felemelkedés megy végbe az emberiség vallási hagyományaiban, a bennük lévő közvetítés révén.

A keresztény misztérium az emberi személyben találja meg gyökereit és sajátos szerepét. Az emberi személy ugyanakkor a Jézus Krisztusban adott isteni önközlés helye és eseménye. Benne Isten történetileg és végérvényesen odaadta önmagát az emberiségnek a kegyelemben és a megbocsátásban. Nem az emberi személy kezdeményezi Isten keresését, mert az isteni önjáradé-

¹⁹H. Küng: *Párbeszéd a hinduizmusról*. Palatinus, Budapest, 1999; *Párbeszéd az iszlámról*. Palatinus, Budapest, 1998; *Párbeszéd a buddhizmusról*. Palatinus, Budapest, 1997; *Világvallások etikája*. Egyházforum, Budapest, 1994; *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*. Piper Verlag, München, 2005.

²⁰Vö. K. Rahner: *A kereszténység és a nem keresztény vallások*. In: *Isten rejtelem*. Egyházforum, Budapest, 1994, 63–64.

²¹Vö. H. Küng: *The World Religions in God's Plan of Salvation*, 51–53. Waldenfels nem fogadja el Rahner álláspontját, mert a keresztényeknek el kell kerülni a „vallásukon keresztül” formulát. Vö. H. Waldenfels: *Ist der Christliche Glaube der einzig wahre*. Stimmen der Zeit 112 (1985), 463–475; *Christus und die Religionen*. Matthias Grünewald, Mainz, 2002; *Buddhist challenge to Christianity*. Dharmaram, Bangalore, 2004.

²²Vö. J. Dupuis: *Le débat actuel sur la théologie des religions*. In: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf, Paris, 1997, 271–306.

kozás forrása Jézus Krisztus. Benne adatott meg számunkra az Isten megtalálásának lehetősége. „Nem keresnél, ha már nem találalak volna meg.” Ebben megerősít Szent Ágoston híres kijelentése. A keresztény kinyilatkoztatás szemszögéből az üdvösség története, mely Jézus Krisztusban teljeseedik be, „egyidős” a világ történetével.¹⁵ Az emberiség történelme folyamán mindenki megtapasztalja az isteni kegyelem felajánlkozását, amelyre az elfogadás szabad cselekedetével kell megnyílni. Ez a felajánlás és maga a kegyelem ajándéka mindig Jézus Krisztusban történik. Rahner újszerű meglátása, hogy az „anonim keresztény” kifejezés közvetlenül Jézus Krisztus misztériumának egyetemes jelenlétére utal. Ez azt jelenti, hogy a Jézus Krisztus által hozott üdvösség mindenki számára elérhető, bárhol éljen is, feltéve, ha akár rejtett módon, de megnyílik Isten előtt. Isten pedig önmagát Jézus Krisztusban közli az egész emberiségnek, titokzatos módon azon vallási hagyomány közvetítése által, amelyhez az egyes ember tartozik. Ez tehát egy fel nem ismert, vagy a vallási hagyományban már meglévő kereszténység. Emellett természetesen megvan a látható kereszténység is. Mindkettő „keresztény”, az őket elválasztó tekintélyes távolság ellenére.

Rahner elmélete, szemben Daniélouéval, meglehetősen nagy ellenállásba ütközött.¹⁶ Egyesek sértőnek találták az „anonim keresztény” kifejezést a nem keresztényekre, mert akkor azzal igyekeznünk őket meghatározni, amit tagadnak, ahelyett, hogy saját felfogásukat mutatnánk meg.

A vallási hagyományok értékelése folyamán Raimundo Panikkar (1918–), az indiai származású jezsuita teológus a hinduizmusban lévő ismeretlen Krisztusra irányítja a figyelmet.¹⁷ Határozottan kijelenti, hogy Krisztus élő jelenléte megtalálható a hinduizmusban, mégpedig a hindu vallás megélésében és a társadalmi jelenségekben is. Panikkar e meglátásával meghaladja mindazt, amit a „beteljesedés elmélete” képviselői állítanak. Krisztus minden hiteles vallási tapasztalat forrása, és ő a hinduizmus és a kereszténység létbeli találkozási pontja. Krisztus ugyanis nem csak a kereszténység kizárólagos tulajdona; ő egyedül Istenhez tartozik. Ezért a kereszténység és a hinduizmus is Krisztusé, bár ez az odatartozás két különböző módon nyilvánul meg.

Panikkar szerint a hinduizmus egy olyan vallás kiindulópontja, mely teljességét a kereszténységben éri el, mert már birtokolja a „keresztény magvetést”. Ha a hinduizmus és a kereszténység azonos irányba halad, akkor az egyikből a másikba való átmenet *megtérést* igényel, vagyis az élet és a halál misztériumának *húsvétját*. A hinduizmusnak le kell szállni a keresztség élő vizébe, hogy abból „átalakulva feltámadjon”. Mivel Krisztus elővételezte művét a hinduizmusban, a keresztény kinyilatkoztatás abban áll, hogy legalább részben „feltárja a valóságot”. A keresztény maga-

²³Vö. J. B. Cobb: *Christ in a Pluralistic Age*. Westminster Press, Philadelphie, 1975; J. Hick: *Problems of Religious Pluralism*. Macmillan, London, 1985; E. Hillmann: *Many Paths: A Catholic Approach to Religious Pluralism*. Orbis Book, Maryknoll, New York, 1989; H. G. Coward: *Pluralism in the World Religions: a short Introduction*. Oneworld, Oxford, 2000; N. I. Mbogu: *Christology and Religious Pluralism*. LIT, Münster, 2006.

²⁴A *Dominus Iesus* (2000) nyilatkozat egyik célja éppen a katolikus hitet fenyegető tévedések kiigazítása volt (n. 4). Szent István Társulat, Budapest, 2000, 8.

²⁵J. Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Hawen 1989; *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*. Orbis, Maryknoll, New York, 1987.

²⁶Vö. J. P. Schineller: *Christ and Church. A Spectrum of Views*. Theological Studies 37 (1976), 545–566. Lásd még uő.: *A Handbook on Inculturation*. Paulist Press, New York, 1990; J. Dupuis: *Le débat actuel sur la théologie*

tartás végső soron azt jelenti, hogy Krisztust nem *áterőltetjük*, hanem javasoljuk, hirdetjük és bemutatjuk.¹⁸

Hans Küng (1928–) a vallások teológiájával először egy Bombay-ben tartott konferencián foglalkozott.¹⁹ Mivel a vallások tévedéseket is tartalmaznak, ezért a maguk módján, de szintén az isteni igazságot hirdetik. Híveiknek, ha megtérnek a kereszténységre, nem kell megtagadniuk, ami jó volt e vallásokban, mert az Istentől jött. Véleménye szerint az egyház az üdvösség „rendkívüli” útja, a világ vallásai pedig a szó helyes értelmében, a nem keresztény emberiség számára az üdvösség „rendes” útjai. Isten nemcsak az egyház Ura, hanem az egész emberi faj egyetemes történelmének Ura is. Az egyházon belüli vagy kívüli *minden* történeti helyzet már előre, Isten kegyelmében bennfoglaltan jelen van. Mivel Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, és senki el ne vesszen, hacsak nem a saját hibájából, ezért minden ember rendeltetése, hogy a saját történeti helyzetében találja meg üdvösségét. Ebben az esetben a „történeti helyzet” a sajátos személyes és társadalmi környezetét jelenti, amely alól nem tudja kivonni magát. Jelenti továbbá azt a vallást, melyet a társadalom neki felajánl. Isten ténylegesen akarja az egész emberi faj egyetemes üdvözítését, ezért úgy fogadja el ezeket a *vallásokat, amilyenek*, mint társadalmi struktúrákat. Ezek, jóllehet különböző értelemben és fokon, de „legitim vallások”.²⁰ Mindenkinek abban a vallásban kell üdvözülnie, amelyben őt történeti helyzete meghatározza. Joga és kötelessége, hogy abban a vallásban keresse Istent, ahol a rejtőzködő Isten őt már megtalálta. Mindez természetesen csak addig a napig tart, amíg létét érintő módon nem szembesül Jézus Krisztus kinyilatkoztatásával. Ezek az üdvösség útjai az egyetemes üdvtörténelemben, vagyis, ahogy Küng mondja, az üdvösség általános, *rendes* útjai. Az egyház útja így a nagy útnak, az *üdvösség rendkívüli útjának* tekinthető.²¹

A vallások teológiájától a vallási pluralizmusig

A vallások teológiájával foglalkozó teológusok nagy része elégedetlen a II. Vatikáni zsinat tanításával, mivel az szerintük csak korlátozott értelemben és mértékben tárgyalta a modern kor jelentős kihívását a más vallási hagyományokban lehetséges üdvösséggel kapcsolatban.²² Azt is figyelembe kell venni, hogy éppen az „optimista” teológusoknál a „vallások teológiája” kifejezés eltűnőben van, helyette egyre gyakrabban jelennek meg írások „*vallási pluralizmus*” címmel.²³ Ennek keretében a szerzők bizonyos „*paradigma-váltást*” emlegetnek, vagy arra utalnak, hogy a korábbi elgondolásokkal szemben új szempontokat kell érvényesíteni a vallásokkal való párbeszédben. Különbféle elméletek születtek, melyek a tanítóhivatali megnyilatkozásoktól jelentős mértékben eltérnek.²⁴

des religions. In: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf, Paris, 1997, 276.

²⁷Vö. P. Knitter: *No Other Name? A critical Survey of Christian Attitude towards the World Religion*. Orbis Books, New York, 1985.

²⁸H. R. Niebuhr: *Christ and Culture*. Harper and Row, New York, 1951.

²⁹H. Küng: *What is True Religion? Towards an Ecumenical Criteriology*. In: *Toward a Universal Theology of Religion*. (Ed. L. Swidler.) Orbis Books, Maryknoll-New York, 1985, 231–125.

³⁰J. Dupuis: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf, Paris, 1997; *Ein Testament katholischer Religionstheologie: Gesammelte Aufsätze auf den letzten Lebensjahren 1999–2004/Jacques Dupuis*. (Hrsg. U. Winkler.) Eigenverlag der Sathz, Salzburg, 2006.

³¹H. Waldenfels: *Jacques Dupuis – Theologie unterwegs*. Stimmen der Zeit, 2001/4, 217–218.

³²*Dominus Iesus*, 22.

³³NA 3.

³⁴II. János Pál pápa 2001. május 6-án találkozott Sejk Ahmed

Az 1970-es évektől kezdődően német nyelvterületen az „anonim keresztények” fogalommal együtt került a viták keresztültüzébe a pluralista vallásteológia, melynek kidolgozása John Hick (1922–) nevéhez fűződik.²⁵ A vallási pluralizmus alapkérdése szorosan összefügg azzal, hogy a vallások saját tagjaik számára közvetíthetik-e az üdvösséget. 1976-ban a teológiai véleményeket J. Peter Schineller négy csoportba osztotta a vallási hagyományoknak Krisztussal illetve az egyházzal való kapcsolata alapján: egyház-központú felfogás (exkluzív krisztológiával), Krisztus-központú felfogás (inkluzív krisztológiával), Isten-központú felfogás (normatív krisztológiával) és Isten-központú felfogás (nem normatív krisztológiával).²⁶

Hasonló felosztásokkal találkozhatunk más szerzőknél is. Paul F. Knitter megkülönböztet konzervatív evanglikális modellt (egyetlen igaz vallás van), protestáns modellt (minden üdvösség Krisztustól jön), katolikus modellt (különböző utak, Krisztus az egyetlen norma) és Isten-központú modellt (különböző utak középpontja Isten).²⁷ Knitter nézeteiben megjelennek Helmut Richard Niebuhr (1894–1962) kategóriái Krisztus és a kultúra vonatkozásában: Krisztus a vallásokkal szemben, a vallásokban, a vallások felett és a vallásokkal.²⁸

Hans Küng szintén kidolgozott négy alapvető megjelölést a vallások felosztásában: egyetlen vallás sem igaz; csak egyetlen vallás igaz; minden vallás igaz; egyetlen vallás igaz, és a többi ennek igazságából részesedik.²⁹

Ide kapcsolódik napjainkban Jacques Dupuis S.J. (1923–2004) vallási pluralizmusa, aki a római Gregoriana egyetem professzora. Dupuis 1948–1984 között Indiában élt, ahol 25 éven át teológiát tanított. Talán az ott átélt tapasztalatai is arra indították, hogy a nagy vallási hagyományokban lehetőséget lásson a Szentlélek működésére, és az egyház egyetemes feladata mellett a vallások önállóságát is megfogalmazza a személyes üdvözülés szempontjából.³⁰ A Hittani Kongregáció 2001. február 26-án közzétett „Notificatio”-jában elmarasztalta a jezsuita professzort, aki azonban a Kongregáció nyolc pontos előterjesztését aláírta, elfogadva ezzel az egyházi tanítást, melynek lényegét a *Dominus Iesus* nyilatkozat tartalmazza Krisztus egyetlenségéről és egyetemességéről.³¹ A dokumentum teljességgel kizárja, hogy a vallások között párbeszéd előmozdítása érdekében a keresztény igazságok csorbát szenvedjenek: „az egyház őszinte tisztelettel tekint a világ vallásaira, de radikálisan kizárja azt az indifferens felfogást, melyet vallási relativizmus hat át, és arra a vélekedésre vezet, hogy az egyik vallás annyit ér, mint a másik”.³²

Kuftaro szíriai főmuftival, és ő volt a történelem első pápája, aki moszlimokkal imádkozott a damaszkuszi Omajád mecsetben.

Vö. Die Presse (Samstag/Sonntag, 16./17.9.2006), 2.

³⁵A regensburgi beszédet követően az iszlám világban történt tüntetések első áldozata a Szomáliában meggyilkolt Leonella nővér volt, de templomgyújtogatások is történtek sok helyen.

³⁶XVI. Benedek pápa maga utal a beszédében a forrásra: Manuel II. Paléologue. *Entretiens avec un musulman. 7^e controverse.* (Trad. Théodore Khury.) Sources Chrétiennes 115, Cerf, Paris, 1966; Vö. Th. Khoury: *Der Islam. Sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch.* Herder, Freiburg, 1988.

³⁷A szentatyá német nyelven mondott szavai: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben... durch das Schwert zu verbreiten.”

www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/index_fr.html

³⁸Lehmann bíboros

XVI. Benedek pápa regensburgi beszéde (2006. szeptember 12.) és az exkluzivizmus vádja

A római katolikus egyház a II. Vatikáni zsinattól kezdve elkötelezte magát a vallásközi párbeszédre. Az 1965-ben megjelent, az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatával foglalkozó nyilatkozat írja többek között az iszlámról: „Az egyház megbecsüléssel tekint az iszlám követőire is, akik az egy élő és önmagában létező, irgalmas és mindenható Istent imádják, ki a mennynek és a földnek Teremtőjét, aki szólt az emberekhez, s kinek még rejtett határozatait is teljes szívből engedelmeskedve akarják követni, miként Ábrahám — kinek hitére az iszlám szívesen hivatkozik — engedelmeskedett Istennek. Jézus istenségét ugyan nem ismerik el, de prófétaként tisztelik, szűz anyjaként becsülik Máriát, s olykor áhíttalul segítségül is hívják. Várják az ítélet napját, amikor Isten minden embert föltámaszt és megfizet mindenkinek. Ezért értékeli az erkölcsi életet, és Istent leginkább imádsággal, alamizsnával és böjtöléssel tisztelik. Bár a századok folyamán a keresztények és a muszlimok között nem kevés nézeteltérés és ellenségeskedés támadt, a Szentséges Zsinat mindenkit arra buzdít, hogy a múltat feledvén, őszintén törekedjen a kölcsönös megértésre, és mindenki számára közösen gyarapítsák és óvják a társadalmi igazságosságot, az erkölcsi értékeket, a békét és a szabadságot.”³³ A zsinat óta számos pozitív gesztus történt a Szentszék részéről a vallások felé. II. János Pál pápa különösen is szívén viselte, hogy lelkipásztori útjai során találkozzon a vallások képviselőivel. Egyik emlékezetes találkozója az iszlám közösséggel damaszkuszi látogatása során történt, amikor felkeresett egy iszlám mecsetet.³⁴

Ilyen kedvező előzmények után nagyon váratlanul érte a Vatikánt az a fellángoló tüntetéssorozat, mely az iszlám országokban végigszaladt a földgolyón. A negatív reakciót az új pápa, XVI. Benedek 2006. szeptember 12-i, regensburgi beszéde váltotta ki. Mielőtt bármit is elhamarkodottan megállapítanánk egyik vagy másik oldalról, vizsgáljuk meg a szöveget, mely kiváltó oka volt a nem kívánt atrocitásoknak.³⁵ A pápa utalt arra a dialógusra, melyet II. Paleologosz Manuel, bizánci császár folytatott 1391-ben Ankara közelében egy perzsa filozófussal a kereszténység és az iszlám igazságáról.³⁶ A párbeszéd elsősorban a Szentírás és a Korán hitfelfogásáról szólt, valamint az istenkép és az emberkép összefüggéséről, de mindig szem előtt tartotta a három „Törvény”, a három „Életrend”, vagyis az Ószövetség, az Újszövetség és a Korán kapcsolatát. A császár és a perzsa tudós hetedik beszélgetésében a császár érinti a *dzsihád*, a szent háború témáját. A császár ismerte az egyik szúra tanítását arról, hogy a „hit dolgaiban nincs semmiféle kényszer”. Ez a szúra a kezdeti időszak szúráinak egyike, amikor Mohamed még nem rendelkezett hatalommal, és a fenyegetettség állapotában élt. De a császár is-

szavai: „Ein kurzes Zitat in der Vorlesung, die Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 an der Universität Regensburg gehalten hat, ist von vielen Muslimen als ungerechte Abwertung ihrer Religion interpretiert worden. Manche haben den Heiligen Vater missverstanden, andere wollten ihn missverstehen. Wir sind Papst Benedikt dankbar, dass er keinen Augenblick gezögert hat, den Sinn seiner Rede klarzustellen und allen Missverständnissen den Boden zu entziehen. Nachdrücklich hat der Papst die vitale Bedeutung des friedlichen Zusammenlebens und eines echten Dialogs zwischen Christentum und Islam neuerlich unterstrichen.“ Vö. <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01186/index.html>.

merte a szent háborúra vonatkozó későbbi rendelkezéseket is. A császár végül meglehetősen nyersesen fordul a tudóshoz feltéve a kérdést, mely a vallás és az erőszak közötti összefüggésre vonatkozott: „Mutasd meg nekem, mi újat hozott Mohamed, és csak rossz és embertelen dolgokat fogsz találni, mint az a rendelkezése, hogy az általa hirdetett hitet karddal kell terjeszteni”.³⁷

A kialakult feszültségek csökkentésére 2006. szeptember 19-én Rómában, a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa elnökének, Paul Puopard bíborosnak a vezetésével létrejött egy találkozó a három nagy monoteista vallás képviselői között. Az eseményen részt vett a római nagymecset imámja, Sami Salem, a római főrabbi, Riccardo Di Segni, valamint Andrea Riccardi, a Szent Egyed közösség vezetője és Walter Veltroni, Róma polgármestere. A pápa ezt követően muszlim országok vezetőivel találkozott, és párbeszédre szólította fel a keresztényeket és a muszlimokat, mert, ahogy fogalmazott: „*nagyrészt ettől függ a jövőnk*”. A pápa védelmében szólalt fel Karl Lehmann bíboros, a Német Püspöki Konferencia elnöke is.³⁸

A Szentatya pápasága első napjától kezdve hangsúlyozta, az a vágya, hogy tovább erősítse „a barátság hídjait valamennyi vallás híveivel”. Különösen örömdetesnek tartja a pápa a muszlimok és keresztények közötti erősödő párbeszédet, amely nem fokozható le egy pillanatnyi döntéssé. A vallások és a kultúrák párbeszéde szükséges ahhoz, hogy a vallások a béke és a testvériség világát tudják felépíteni. Ezért rendkívül fontos a párbeszéd a relativizmus világában. A kiindulópont egymás kölcsönös megismerése, majd a közös vallási értékek képviselése.

Ezekkel a kijelentéseivel a pápa elhárította az exkluzivizmus vádját, és a nem keresztény vallások iránti megbecsülését hangsúlyozta. Minden teológus számára erős figyelmeztetés volt a pápa beszéde nyomán kirobbant tüntetéssorozat, hogy csakis a kölcsönös megbecsülés és egymás teológiájának, szokásainak, hagyományainak ismeretével lehet előmozdítani a közeledést a vallások között.

Karl Rahner és a nem keresztény vallások

PATSCH FERENC

A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján

„Lehetséges, hogy mindeddig túlságosan rossz szemmel
és túl kevés szeretettel tekintettünk a nem keresztény
vallásokra ahhoz, hogy észrevegyük őket.” (K. Rahner)¹

1. Bevezetés: a mai hermeneutikai szituációból fakadó kérdések

1969-ben született Miskolcon. 1994-ben szentelték pappá, majd a római Gergely Egyetemen tanult. 2000-ben kérte felvételét a jezsuita rendbe. Jelenleg a Collegium Germanicum et Hungaricum spirituális Rómában. Legutóbbi írását 2004. 12. számunkban közzöltük.

¹K. Rahner: *Schriften zur Theologie*. Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962-től (a továbbiakban: SchTh, majd kötetszám és oldalszám), *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. SchTh V, 153.

Ma a teológust talán az idegen vallások állítják a legnagyobb kihívás elé. Ez jelenlegi élethelyzetünkéből fakad: míg az egységesen keresztény kultúrától átitatott középkorban az európai emberek többsége minden nehézség nélkül leélhette az életét anélkül, hogy más vallási meggyőződést valló kortársaival találkozott volna, a helyzet napjainkra lényegesen megváltozott. Az Európai Unió területén ma becslések szerint 15–16 millió muzulmán vallású személy él. „Globális faluban” élünk. A közlekedés, mindenekelőtt pedig a hírközlés terén bekövetkezett forradalmi változások mind több ember számára teszik lehetővé, sőt, egyenesen elkerülhetetlenné annak a kognitív disszonanciának az átélését, amit az idegenséggel való találkozás, a radikálisan más vallási-világnézeti állásfoglalással való szembenézés vált ki belőlünk. Mások vallási meggyőződését sértő karikatúrák sajtóban való felelőtlen leközlése ma globális jelentőségű, akár világpolitika-formáló eseménnyé is válhat. A demokratikus hagyományokat valló, az állam és az egyház szétválasztását mind következetesebben szorgalmazó, a hitet javarészt a magánszférába száműző Nyugat — az elvilágiasodott Európa pedig különösen is — értetlenül szemléli azokat az elemi indulatokat, amelyekkel a számunkra idegen kultúrákhoz tartozó kortársaink válaszolnak vallási identitásuk megsejtésére. Miközben vezető politológusok és közgazdászok a „civilizációk összecsapásától” (Samuel Huntington) tartanak, mindinkább erősödik a meggyőződés, miszerint a mindenkori emberi létezéshez elengedhetetlenül szükséges önazonosság legfontosabb összetevői elsősorban *nyelvi és vallási természetűek*.

Ebben a helyzetben a hívő keresztények számára, így a teológusok számára is egyre gyakrabban és egyre sürgetőbben jelent-

²Vö. K. Rahner: *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*. SchTh XIII, 343–344.

³Bár Rahner számos írásában foglalkozott a témával, lényegében négy tanulmány tartalmazza a vallásokról szóló legfontosabb észrevételeit. Ezek: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* [magy. ford.: *Kereszténység és a nem keresztény vallások*. In: *Isten: rejtetem. Egyházfórum*, Budapest, 1994, 51–66.] (SchTh V, 136–158); *Kirche, Kirchen und Religionen* [Egyház, egyházak, vallások] (1966) (SchTh VIII, 355–373); *Jesus in den nichtchristlichen Religionen* [Jézus Krisztus a nem keresztény vallásokban] (1974) (ez kisebb változtatásokkal megjelent a *Hit alapjai* [1976] című kötetben: SchTh XII, 370–383 = Grundkurs 303–312); végül az *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen* [Nem keresztény vallások üdvözítő jelentőségéről] (1975) (SchTh XIII, 341–350) írt tanulmány. A fenti négy tanulmányt veszi alapul doktori tézisében D. Ziebritzki (»Legitime Heilswege«. *Relecture der Religionstheologie*

keznek bizonyos, a vallásokkal kapcsolatos kérdések. Ki juthat el az üdvösségre? Vajon a nem keresztények ki volnának zárva Isten üdvözítő szeretetéből? Ha azonban nem így áll a dolog, vajon ez egyúttal azt is jelenti, hogy a vallások a kereszténységgel egyenrangú utak volnának az üdvösségre? Esetleg éppen ellenkezőleg, esetükben csupán emberi konstrukciókkal van dolgunk, amiket — alkalmasint ugyan az isteni gondviselés által, ám lényegében csupán „természetes” vallásos alapbeállítódottságuk révén — maguk az emberek fabrikáltak maguknak? Avagy a többi vallás is, a kereszténységhez hasonlóan, valamilyen értelemben „isteni kinyilatkoztatás” eredménye?² Röviden: Jézus, Mohamed és Buddha azonos hatékonyságú üdvösségközvetítők? Máshonnan közelítve: van-e különbség bálványimádás és igazi imádság között? Honnan nyerhetünk kritériumot a megkülönböztetésükhöz? Ki szolgálhat útmutatással ezekben a nehéz kérdésekben?

Karl Rahner vallásokkal kapcsolatos nézetei, jóllehet viszonylag csekély szövegbázisra támaszkodnak,³ az elmúlt csaknem fél évszázad alatt talán a legnagyobb hatástörténetet tudhatnak magukénak. Hogyan tekintette és hogyan értékelte Karl Rahner a nem keresztény vallásokat? Elsőként (A.) erre a kérdésre keressük a választ ebben a dolgozatban. A második részben (B.) arra teszünk kísérletet, hogy — felvillantva az elmúlt bő két évtized teológiai történetének legkarakterisztikusabb három fő áramlatát, melyeket témánkkal kapcsolatban dolgoztak ki — Rahner vallásokról szóló teológiai nézeteit elhelyezzük a kortárs elméletek palettáján. Érvelésünk első fele spekulatív-logikai gondolatsort követ (az elszórt keletkezéstörténeti utalások lábjegyzetbe kerültek); a második részben — értelemszerűen — elsősorban történeti-kronológiai áttekintésre törekszünk.

A) Karl Rahner a vallásokról

2. Egy valláselmélet alapjai: kegyelemtan transzcendentális antropológiai alapokon

„Az ember alapvető létszerkezetébe tartozik, hogy kegyelemtől áthatott”⁴ — ezzel az 1960-ban elhangzott, programmatikusnak is tekinthető kijelentéssel Rahner elhatárolódik az újszolasztika elterjedt kegyelem-felfogásától (az úgynevezett „extrinszcizmustól”), mely szerint a (*natura puraként* felfogott) természet és a kegyelem között csupán a külsődleges egymásra épülés értelmében létezne kapcsolat. Rahner ezzel szemben azt vallja, s a kegyelemtan ezen transzcendentális antropológiai megalapozásának nem eltúlozható a jelentősége a vallások megítélése szempontjából, hogy valójában „minden embert elér az isteni, természetfeletti, Istennel való bensőséges egységet és Isten önközlését kínáló kegyelem befolyá-

Karl Rahners. Tyrolia, Innsbruck, 2002); közülük kettő ismertetésére szorítkozik a Rahner-jubileumi év alkalmából a Pápai Laterani Egyetemen rendezett római konferencián tartott előadásában L. Ladaria (Karl Rahner: *Cristo nelle religioni del mondo*. In: I. Sanna (ed.): *L'eredità teologica di Karl Rahner*. Lateran University Press, Roma, 243–269). Támaszkodunk emellett R. Gibellini kitűnő tanulmányára is: *La teologia di Rahner nel contesto della teologia delle religioni. Dal cristianesimo anonimo a un cristianesimo relazionale*. Itinerarium 12 (2004) 28, 19–32.

⁴„Zur Daseinsverfassung jedes Menschen gehört grundsätzliche begnadung“ (Rahn IV, B, 125) A vallásokról szóló első publikációk közvetlen előzményeként az 1959/60-es tanév téli szemeszterében Innsbruckban Rahner *A vallástörténet dogmatikai principiumai* címmel tartott szemináriumot (vö. Karl Rahner Archiv, Rahn IV, B, 125). A fenti mondat 1960. június 27-én hangzott el.

⁵K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. SchTh V, 145. (magy. ford.: i. m. 57.)

sa, akár az elfogadás, akár az elutasítás moduszában viszonyul is e kegyelemhez”.⁵

A hitnek és a megigazulásnak természetfölötti, Istentől az embernek felajánlott kegyelmét tehát — a teológus szerint — nem úgy kell elképzelni, mintha Isten időnként közbelépne egy önmagában profán világban. Isten egyetemes üdvözítő akaratából kiindulva inkább abban remélhetünk, hogy a szellemi teremtményeknek Isten eleve felajánlott egy úgynevezett „természetfeletti egzisztenciált” (*übernatürliche Existenzial*), amely kegyelemként szüntelenül létezik bennünk, s amely létünket (teremtettségénél fogva) kikerülhetetlenül Istenre (és a Vele való közvetlen egységre) irányítja. Ebből még korántsem következik, hogy az egyén szabadon át is adja magát ennek a lényre legmélyebb hajtóerejét alkotó egzisztenciálnak, mely egész személyes történelmét is áthatja és mindig jelenvaló. Isten kegyelmi ajánlatát vissza is lehet utasítani. Azon azonban senki sem változtathat, hogy meghívást kapott az üdvösségre; lényének legmélyén hallja az Igét, Isten hívását, mely a Vele való végső egyesülésre invitál, s amely csak a halál utáni boldogító színelátásban teljesezhet be. Ezzel Rahner felújítja a középkorban jobbra feledésbe merült meghatározást, miszerint az embernek ingyenesen felajánlott kegyelem végső soron nem más, mint „Isten önközlése” (*Selbstmitteilung Gottes*), valamiképpen Isten maga, mely nem szükséges, hogy reflex és objektív módon tudott legyen, mégis minden ember számára jelen van.⁶

Ha így áll a dolog, akkor — Rahner szerint — félreértés volna úgy tekinteni a nem keresztényt, mint akit Isten kegyelme és igazsága még semmilyen módon nem érintett meg. Sokkal inkább arról van szó, hogy minden ember, éppen embersége folytán, már megtapasztalta Isten kegyelmét, és már azelőtt, hogy hallotta volna az Evangélium örömhírét, egyúttal lehetőséget kapott arra is, hogy elfogadja vagy visszautasítsa ezt a kegyelmet, mivel tárgyilag ugyan nem, de „háttérileg” szükségképpen tud Isten üdvösségre szóló meghívásról, mint minden szellemi tetteinek *a priori* horizontjáról. Ha mindez igaz — véli Rahner —, akkor a kereszténység a kereszténységen kívüli vallásokban élő emberekkel szemben nem úgy lép fel többé, mint akik egyszerűen nem keresztények, hanem „mint aki[k] már ilyen vagy olyan szempontból anonim keresztény[ek]nek tekinthető[k] és tekinthető[k] is”.⁷ Ezennel elérkeztünk Rahner „anonim kereszténység” néven ismertté vált elméletéhez.

3. Az „anonim kereszténység” elmélete

Híres elméletével Rahner arra a tényre keres elfogadható teológiai magyarázatot, hogy — amint azt a vallásközi találkozások tapasztalatai alapján feltételezhetjük — vannak emberek, akik egyrészt a

⁶Rahner ezzel a témával kapcsolatos első cikke az *Orientierung* folyóiratban jelent meg 1950-ben (*Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, 138–141.; 1956–57-ben Innsbruckban szemináriumot tartott a témáról (*Natur und Gnade*, [Rahner IV, B, 105]), majd publikációk sora következett: *Natur und Gnade*. In: SchTh IV, 209–236; *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung*. *Orientierung* 20 (1956) 8–11.; *Zur Theologie der Gnade*. *Theologische Quartalschrift* 138 (1958), 40–77.; *Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche*. *Una Sancta* 14 (1959) 74–81.; *Das Problem der Hominisation* (P. Overhage-val együtt). Freiburg i. B., 1961; vö. még: *Gnade*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. (ed. 2.) 4, 991–1000; *Gnadenerfahrung*, i. v. 1001–1002; *Gnadentheologie*, i. v. 1019–1014. ⁷K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. SchTh V, 154. (magy. ford.: i. m. 63.). ⁸Vö. K. Rahner: *Atheismus und implizites Christentum*. SchTh VIII, 187–212.

katolikus egyház és a más keresztény felekezetek társadalmi szervezésén kívül állnak, akiket tehát a Jézus Krisztusról szóló kifejezett keresztény üzenet nem ért el (vagy legalábbis nem úgy, hogy a kifejezett keresztényi mivolt hiánya Isten előtt súlyos személyes vétket jelentene); másrészt mégis minden jel arra mutat, hogy pozitív, üdvösséges viszonyban állnak Istennel (szokásos teológiai szakkifejezéssel élve tehát feltételezhetően a „megigazultság” és a „kegyelem állapotában” vannak). Ráadásul, úgy tűnik, ilyen emberek azok között is lehetnek, akik magukat ateistának mondják (bár a magukat ateistának tartó „anonim teisták” fogalma és az anonim keresztények” fogalma Rahnernél nem azonos⁸).

A teológus gondolatmenete egyszerű szillogisztikus érveléssel összefoglalható: (*maior premissa*) egyrészt ha igaz, hogy minden ember — így az is, aki az egyház missziós küldetésének „tárgya”, mert még nem ért el hozzá az egyházi igehirdetés — már előzőleg, „anonim módon” kegyelmi meghívást kapott az üdvösségre és adott esetben el is érheti azt (azaz mint „pogány” is üdvözülhet); (*minor premissa*) másrészt ugyanakkor az is igaz, hogy az üdvösség, amelyet így elérhet, a kereszténység által hirdetett Krisztus üdvössége, hiszen más üdvösség nincsen (azaz mindenki egyedül Krisztus által üdvözülhet); (*conclusio*) akkor kell, hogy az ilyen embert a Krisztustól neki felajánlott üdvösség öntudatlan várományosának, azaz — nem csak egyszerűen anonim teistának, de — „anonim kereszténynek” nevezhessük (vö. *Ibidem*). Ezért lehetséges, sőt Rahner szerint egyenesen kívánatos is az, hogy a kereszténység a tőle különböző vallásokban élő emberekkel szemben ne csak úgy lépjen fel, mint akik egyszerűen csak nem keresztények, hanem úgy, mint akik már ilyen vagy olyan szempontból *anonim keresztényeknek* tekinthetők. Egy jellemző helyen Rahner így határozza meg a fogalmat: „azt az embert nevezzük »anonim kereszténynek«, aki egyrészt de facto szabadon elfogadta a hit, remény és szeretet által Istennek (...) kegyelmi önfelajánlását, másrészt azonban társadalmilag (keresztségi és felekezeti hovatartozás által) és tárgyilag objektíváló tudatában (a kifejezetten keresztény üzenet hallásából fakadó explicit keresztény hittől) még nem egyszerűen keresztény”.⁹

4. Érvök és ellenérvek a kritika mérlegén az „anonim kereszténységgel” kapcsolatban

Karl Rahner „anonim kereszténységről” szóló elmélete életművének talán legnagyobb hatású és legtöbb vitát kiváltó része. A kontroverziában felmerülő érvek három fő észrevétel köré szerveződnek:

1) A támadások nagy része mindenekelőtt a terminológia kérdésére összpontosít, amennyiben leszögezi, hogy a kereszténység vagy „explicit”, vagy egyáltalán nem is kereszténység. Megjegy-

⁹K. Rahner:
*Bemerkungen zum
 Problem des „anonymen
 Christen“.* SchTh X, 534.
 (magy. ford. in: *Isten: rej-
 telem*, i. m. 69.) Az „ano-
 nim kereszténység” elmé-
 letében Rahnernél fejlőd-
 és is megfigyelhető:
 1962-ben még azt vallja,
 hogy „anonim kereszt-
 ténynek” lehet nevezni
 „lényegében (...) minden
 embert, aki nem explicit
 keresztény” (*Philosophie
 und Theologie*. SchTh VI,
 100), két évvel később
 azonban helyesbít: „Nem
 mehetünk azonban olyan
 messzire, hogy minden
 embert, akár elfogadja a
 kegyelmet, akár nem,
 »anonim kereszténynek«
 nevezzünk. Az, aki alap-
 vető választásával meg-
 tagadná és visszautasítá-
 nán Istenre való irányult-
 ságát, aki végérvényesen
 szembehelyezkednék tu-
 lajdon konkrét lényegé-
 vel, bizony nem volna
 sem »teistának« sem
 pedig anonim »teistának«
 tartható.” (*Die anonymen
 Christen*. SchTh VI, 550).

Vö. még ehhez az
*Atheismus und implizites
 Christentum* című írást
 1967-ből (SchTh VIII,
 187–217) (különösen
 207–212.).

¹⁰K. Rahner:
*Bemerkungen zum
 Problem des „anonymen
 Christen“.* SchTh X, 532.
 (magy. ford.: i. m.
 67–68.).

zendő ezzel kapcsolatban azonban, hogy Rahner — amint ezt
 több alkalommal is nyomatékosan hangsúlyozta — nem tulajdo-
 nított túlzott jelentőséget az általa javasolt terminológiának. Sok-
 kal inkább „magát a dolgot” tartotta szem előtt: arra tett kísérlet-
 tet, hogy egységes teológiai elmélet keretében értelmezési
 modellt dolgozzon ki a nem keresztény vallások követőinek üd-
 vössége reális lehetőségére. Rahner szerint fontos különbséget
 tenni a voltaképpeni szavak és azon kérdés között, hogy az
 „anonim/implicit keresztények/kereszténység” szavak voltakép-
 pen milyen *dolgot* jelölnek. Ami a terminológiát illeti, nyilvánva-
 lóan annak is van jelentősége, de — vélelmezhetően — talán
 nem is mindenki akarja szükségképpen elvetni magát a szóban
 forgó dolgot, azok közül, akik szerint e kifejezés félreérthető
 vagy egyenesen elutasítandó. Ebben az esetben azonban az ille-
 tőnek „javasolnia kell egy másik, szerinte kevésbé félreérthető
 terminológiát, ha csupán az említettet utasítja el”.¹⁰

2) Az ellenérvek másik része azt veti az elmélet kidolgozójá-
 nak szemére, hogy figyelmen kívül hagyja más vallások követői-
 nek önértelmezését, és mintegy kisajátítja, „annektálja” őket a
 maga — és kereszténysége — számára. Ezzel az ellenvetéssel
 kapcsolatban le kell szögeznünk, hogy, Rahner szerint az „ano-
 nim kereszténység” elmélete nem arra való, hogy apologetikus,
 hitvédelmi célzattal érvként szolgáljon a vallásközi párbeszéd-
 ben. Nem arról van szó, hogy „bélyeget ragasszunk” más vallási
 tradíciók követőire: „Lám, ti is csak keresztények vagytok, ha
 nem is tudtok róla!”, hiszen egy ilyenfajta értelmezés sokkal in-
 kább ellenérzést és ellenkezést vált ki, mintsem hogy egyetértés-
 re számíthatna. Az elmélet ehelyett azoknak szól, akik keresz-
 ténynek vallják magukat. Elsősorban a teológián *belüli*
 modellként kíván tehát szolgálni, amennyiben arra a kérdésre
 kísérlet meg választ adni, hogyan illeszkedhet be *minden* ember
 — legyen bár megkereszteltlen vagy ateista — Isten egyetemes
 üdvösségtörténelmébe, az üdv-ökonómiába.

3) Végül, s talán ez a legnyomósabb ellenérv, sokak szerint az
 „anonim kereszténység” elmélete a valóságos és történelmi ke-
 reszténység relativizálásához vezet, valamint elgyengíti annak
 missziós lendületét. Csakhogy, Rahner értelmezése szerint az
explicit kereszténység az *implicit* szemben nemcsak „tudástöbble-
 tet”, de „magasabb létszintet” is képvisel, amely nem engedi
 meg a két valóság nivellálását, azonos létszintre hozását.¹¹ Való-
 jában az, amit Rahner „anonim kereszténységnek” nevez, szük-
 ségképpen utal a konkrét történelmi „explicit” kereszténységre,
 és magától értetődően tartalmazza a misszióra való felhívást is.
 Számos misszióban dolgozó keresztény egybehangzó tanúságté-
 tele szerint az elmélet egyenesen szükséges előfeltétele annak,
 hogy képesek legyenek misszionálni. Így tudják ugyanis nem
 keresztény kortársaikban megszólítani azt az embert, aki belülről

¹¹„Aki (...) nem osztja (...) a [vallástörténeteszek] a priori előítéletét [mely szerint a természetfeletti-nek nem lehet története] (...), annak nem okozhat nehézséget a kereszténység és az összes többi vallás közötti lényegbevágó, minőségi különbözőség megállapítása (...)”

K. Rahner: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie.* (Neu bearbeitet von J. B. Metz.) Kösel-Verlag, München, 1963, 219–220. Magy. ford.: *Az Ige hallgatója.* Gondolat, Budapest, 1991, 191.

¹²Vö. K-H. Weger: *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken.* Herder, Freiburg, 1978, 101–110.;

R. Gibellini: *La teologia del XX secolo.* Queriniana, Brescia, 1999^a, 247–248. Az „anonim kereszténység” körüli viták kritikai összefoglalását lásd még:

H. Röper: *I cristiani anonimi.* Queriniana, Brescia, 1975²; valamint Schwertfegel: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen”.* Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1982.

¹³K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen.* SchTh V, 139. (magy. ford.: i. m. 53.)

már eleve rá van hangolva a kereszténységre, nem kell tehát kívülről „indoktrinálniuk” a tanítást.¹²

5. A vallások „legitim utak” az üdvösségre — de mely pillanatig?

A kereszténység — ez Rahner kiindulása — minden ember számára rendelt, abszolút vallás, amely nem ismerhet el maga mellett egyenjogúnak egyetlen másikat sem.¹³ A teológus szerint ezért ez az üdvösségre vezető út mindenki számára. Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy a többi vallásnak ne tulajdoníthatnánk pozitív szerepet az üdvösség történelmében.

Az eddigiekben, a valláselméleti alapok tisztázása kapcsán láttuk, hogy a nem keresztény vallásokban feltételezhetünk a priori teljesen természetfölötti-kegyelmi mozzanatokat, vagy legalábbis semmi okunk nem lehet arra, hogy eleve kizárjuk ennek lehetőségét. További elgondolkoztató teológiai adat ezen kívül azonban az is, hogy a kereszténységnek mint vallásnak kétségtelenül van egy a történelmen belüli konkrét kezdete. Nem létezett mindig, hanem valamikor elkezdődött: történelmi alakulatként térben és időben pontszerű kezdete a Názáreti Jézus, az egyszeri jeruzsálemi kereszt és üres sír üdveseménye. Eszerint tehát nem mindig és nem mindenütt volt éppen ez a vallás az ember üdvösségének egyetlen útja, legalábbis nem történelmileg megfogható, egyházi szociológiai felépítésében. Rahner szerint ezért a „Krisztus előtti” emberiség konkrét vallásait nem lehet eleve illegitimnek tartani, hanem legalábbis feltételeznünk kell, hogy teljesen pozitív értelmük lehet Isten üdvözítő gondviselésében.¹⁴ Jóllehet nagyon különböző értelemben és mértékben, a nem keresztény vallások a *legitim vallás* igényét támaszthatják, legalábbis addig a pillanatig, amíg a kereszténységgel nem találkoztak. Ha azonban így áll a dolog, akkor a teológiussal elmondhatjuk: „[a] nem keresztény vallások, bármennyire tökéletlen, csírájában maradt és részben romlott valóságok is, belehelyezhetők az üdvösség és a kinyilatkoztatás pozitív történelmébe”.¹⁵

A fenti érvelést követve azonban — Rahner nyomán — még egy további lépést is tehetünk. Sürgetően jelentkezik ugyanis a kérdés: „mikortól »vált« úgymond »kötelezővé« a keresztény vallás a kereszténység előtti népek, konkrét történelmi térségek, kultúrák és vallások számára?” Nyilvánvalóan kevésbé volna logikus ezt a pillanatot abszolút és külsődleges értelemben a Krisztus-eseményhez vagy, adott esetben, mondjuk az első Pünkösd pillanatához kötni. Plauzibilisebbnek és teológiailag helyesebbnek látszik az a megoldás, mely szerint ez a pillanat akkor érkezik el, amikor a kereszténység tényleges, történelmileg valós tényező lesz az egyes történelmeken és kultúrákon belül. Csak-hogy az, ami igaz a népek kollektív történetére, miért ne lehetne igaz az ember egyéni üdvösségtörténetére is! A kereszténység

¹⁴K. Rahner: SchTh V, 147. (magy. ford.: i. m. 58.); vö. még: SchTh VIII, 370; SchTh XII, 373; SchTh XIII, 348.

¹⁵K. Rahner: *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*. SchTh XIII, 348.

¹⁶K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. SchTh V, 140. (magy. ford.: i. m. 54.)

történetiségéből ugyanis az is következik, hogy ennek az abszolút vallásnak, amikor elvben minden ember számára az kezd lenni, nemcsak az egyes népekhez és kultúrákhoz kell történelmi úton eljutnia, hanem az egyes emberekhez is, ha azt akarjuk, hogy velük szemben úgy léphessen fel, mint a számukra legitim és hozzájuk felhívást intéző abszolút vallás.¹⁶ Rahner tehát tudatosan lemond arról, hogy kronológiai pontossággal meghatározza, melyik pillanatban lép életbe a kereszténység abszolút és objektíve kötelező volta minden ember és minden kultúra számára, egyfajta „egzisztenciális pillanat” javára, amely mind a népek, mind az egyének életében elkövetkezik, és általánosságban (ha nagyon különböző fokozatban és mértékben is) „legitim utaknak” (*legitima Heilswege*) tekinti a nem keresztény vallásokat (a mózesin kívül is) addig a pillanatig, amíg az Evangélium valóban belép az adott vallási hagyományt követő személy konkrét történelmi élethelyzetébe, éspedig azzal a meggyőzőerővel, aminek csak személyes bűn árán lehet ellenállni. Hogy ez a tényállás valóban fennáll-e, azt azonban sohasem lehet kívülről megállapítani; ennek egyedüli tudója Isten, aki — a Szentírás tanúsága szerint — a „szívek és vesék vizsgálója” (Jel 2,23).

Az anonim kereszténységről, valamint a vallásokról mint az üdvösség legitim útjairól szóló rahneri modell segítségével — számos más, nagy jelentőségű kérdés mellett — megerősítést nyer a *preparatio evangelii* (az Evangéliumra való előkészület) sokféle módja, újszerű teológiai megalapozást kap a „közvetett misszionálás” létjogosultsága és fontossága, egyúttal azonban feloldhatónak bizonyulnak a kereszteleetlenül meghalt gyermekek természetfeletti üdvösségére vonatkozó aggodalmak, és elkerülhetővé válnak az elhamarkodott megtérések, valamint a keresztelést mágikus szertartásnak tekintő praktikák is — márpedig ezek olyan problémák, melyekre az iskolás teológia nem volt képes kielégítő megoldást találni.

B) A vallások teológiája a mai megértéshorizonton

6. Néhány alapfogalom a múltból

Teológia-történeti vizsgálódásaink kezdetén mindenekelőtt néhány alapfogalmat kell tisztáznunk. Exkluzivizmusnak nevezzük azt a teológiai álláspontot, mely szerint egyedül a kereszténység az igaz vallás, egyháza az üdvösség kizárólagos közvetítője, ebből az üdvösségből minden más vallás követője eleve ki van zárva. Az inkluzivizmus — vagy „tükör-inkluzivizmus” (Gavin D’Costa) — ezzel szemben azt vallja, hogy — bár a katolikus Egyház az üdvösség egyedüli eszköze — átmenetileg más vallások is lehetnek eszközei, illetve alárendelt közvetítői ennek az üdvösségnek, amennyiben „visszatükrözik” azt, ami jó és igaz abban, ami meg-

található a katolikus egyházban. A múlt század negyvenes éveitől jeles katolikus teológusok sora (például J. Daniélou, K. Rahner, H. R. Schlette) dolgozott annak a történelmi lépésnek az előkészítésén, amellyel a katolikus egyház a II. Vatikáni zsinaton meghaladta a nem keresztény vallások exkluzivistá leértékelésének álláspontját. A Krisztus központi szerepét kiemelő inkluzivizmus győzelmével a teológia fejlődése azonban nem állt meg. A hetvenes és a nyolcvanas években kidolgozott pluralista paradigma képviselői (J. Hick, P. Knitter, R. Panikkar) szerint minden vallás többé-kevésbé egyenértékű út, amely az egyetlen „isteni Valóság” (*divine Reality*), mint középpont felé vezet. Mindent összevéve igaz, hogy míg a vallások pluralista elmélete egyfelől hasznos kritikát gyakorol az olyan elméletek felett, melyek arrogáns módon felsőbbrendűséget követelnek maguknak, másrészt azonban relativizálja a krisztológiát és megfosztja a keresztény teológiát tulajdon önazonosságától, végső soron pedig képtelenné válik arra, hogy építő párbeszédet folytasson a vallásokkal.

7. Egy érdekes kitérő: a posztliberális modell

¹⁷G. A. Lindbeck: *The nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia, Westminster, 1984; magy. ford.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*. Hermeneutikai kutatóközpont, Budapest, 1998.

A nyolcvanas és kilencvenes években, elsősorban az Amerikai Egyesült Államokban új, vallásteológiaiilag sem jelentéktelen teológiai modelleket fejlesztettek ki, amely „posztliberális”, vagy Yale-iskolaként vált ismertté. George Artur Lindbeck, az amerikai Yale Egyetem egykori történelmi teológia professzora, evangélikus teológus *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban* című könyvében¹⁷ a vallási doktrínák „összemérhetetlenségét” (*incommensurability*) vélelmezi.

A dogma természete a vallás nyelvi-kulturális elméletének egy lehetséges teológiai továbbgondolása. Az úgynevezett „tapasztalati expresszív liberalizmussal” (R. Otto, P. Tillich) és kognitív-tételes gondolkodással” (*propositionalism*) (K. Rahner, B. Lonergan) ellentétben a „kulturális-nyelvi” megközelítés azt vallja, hogy a dogmák nem ontológiai igazságokat jelentenek ki, hanem egyszerűen csak a vallás nyelvét (*language*) írják le, és annak nyelvhasználatát szabályozzák. Szabályelmélete értelmében Lindbeck úgy tekint a dogmákra, mint a vallás nyelvtani szabályaira (*grammar of faith*), amelyeknek egyedüli „feladata (...) az, hogy ajánljanak és kizárjanak (...) bizonyos tételes kijelentéseket és jelképesítő cselekedeteket”.¹⁸ Amiként az elsődleges szocializáció során elsajátítjuk az anyanyelvünk használatának szabályait, úgy tanuljuk meg a vallásunkat is, amiként ugyanúgy leszünk képtelenek idővel kilépni is belőle: „Kétéves korában egy írásbeliség előtti kultúra tagja még mindig lehet potenciális Konfucius, Newton vagy Beethoven. Húszévesen soha.”¹⁹

¹⁸Uo. 41.

¹⁹Uo. 106.

Lindbeck úgynevezett *intratextuális* módszere abban áll, hogy — Barth teológiájának örököseként — a szövegértelmezést állítja

a középpontba. A vallásközi párbeszéd eszerint önnön álláspontunk leírására kell hogy korlátozódjék, ami egyúttal legjobban szolgálja a „jósomszédi viszonyt” is, hiszen világos határvonalakkal szolgál. Ennél többet — legalábbis a posztliberális Yale-iskola követői szerint — nem is remélhetünk; azt legjobb lesz egyenesen az eszkatológiára bízni.

A posztliberális modellnek a vallások teológiája számára mutatózó számos előnye mellett (mindenekelőtt nagyfokú tolerancia-készsége; a vallások közti különbségek komolyan vétele; a vallásos szöveg — keresztényeknél a Biblia — mint forrás fontosságának hangsúlyozása az identitás megőrzésének készsége stb.) jelentős hátrányai is mutatkoznak: 1. elitarius megközelítése értelmében a posztliberális teológia — Karl Barth és a nyelvi fordulat (*linguistic turn*) utáni posztmodern filozófusok (L. Wittgenstein, W. V. O. Quine, R. Rorty) nyomdokain haladva — elhagyja a metafizikai megalapozást, ami egyúttal szükségszerűen vezet a kritikus racionalitásról való kényszerű lemondáshoz is; 2. ezzel pedig Lindbeck és iskolája óhatatlanul diszkvalifikálja magát a modernitással és a jelen kultúrával folytatott párbeszédéből.

Amíg, mint a fentiekben láttuk, az inkluzivisták számára a nem keresztény vallások *alárendelt* közvetítések, a pluralisták számára pedig a kereszténységgel *egyenrangú* közvetítői az üdvösségnek (vagy kiegészítők vagy konvergensek), addig a posztliberális teológusok (például Lindbeck, Hauerwas, Placher) számára szerint a vallások egymással *összemérhetetlen* közvetítések, vagyis a köztük fennálló különbség teljességgel legyőzhetetlen.

8. Körkép a kérdés mai állásáról: a relacionális modellek előretörése

Napjainkban további modelleket dolgoztak ki, melyeket összefoglalóan — R. Gibellini nyomán — „a relacionális kereszténység” modelljeinek nevezhetünk. Ezek megpróbálnak köztes utat találni az inkluzivizmus és a pluralizmus között, elkerülve a mindkét részről leselkedő veszélyeket: egyrészt, hogy az idegen vallásokat egyszerűen a kereszténység csatolt részének tekintsük; másrészt, hogy elfogadásukért tulajdon önazonosságunk feláldozásával fizessünk, s ily módon elveszítsük a párbeszédre való készséget. Míg a posztliberális teológia, mint láttuk, az *intratextualitás* módszerét alkalmazza, a pluralista teológia pedig a *radikális kontextualitást*, addig a relacionális modell az *intertextualitás* új útjait keresi.

1) A svájci teológus, Hans Küng, egykori tübingeni professzor — aki a tévedhetetlenséggel kapcsolatban vitába keveredett a Tanítóhivatallal és 1970-ben elveszítette a katolikus intézményekben való tanítás jogát (a *licencia docendi*) — nagyban hozzájárult a vallások teológiája jelen kérdésfeltevésének formálódásához. Küng szerint a vallások utak az üdvösségre, melyeknek a *humá-*

²⁰H. Küng: *Projekt Weltethos*. Piper, München, 1990, 119.
Vö. még G. Zamagni: *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale* (1964–1990). Dehoniane, Bologna, 2005.

²¹G. D'Costa: *Cristo, trinità e pluralità religiosa*. In: G. D'Costa (szerk.): *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*. Cittadella, Assisi, 1994 (az angol eredeti: 1990), 85.

²²G. D'Costa: *The Meeting of Religions and the Trinity*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 2000.

²³J. Dupuis: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Queriniana, Brescia, 2000³ (az eredeti az amerikai kiadás: Orbis Books, Maryknoll, New York, 1997).

²⁴Dupuis ezt írja: „Nehéznek bizonyul annak meghatározása, hogy pontosan milyen értelemben szolgálnak a történelmi vallások a krisztusi titok közvetítőjeként követőik számára. El kell fogadnunk, hogy itt a közvetítés alacsonyabb fokáról van szó, ahhoz képest, ami a kereszténységben és az egyházban zajlik. Nem helyezhetjük mindkettőt ugyanarra a szintre; mint ahogy azt sem mondhatjuk, hogy csak fokozatbeli különbség volna köztük. Valóban más természetű közvetítésekről van szó, amelyek a keresztény üdvösség különböző rendszereit képviselik. (...) Krisztus titkának, Isten titokzatos jelenlétének közvetítése az ember számára mind a kereszténység, mind pedig a többi vallás révén történik, de más és más módon. Az átmenet egy másik vallásból a kereszténységbe tehát valódi újdonságot hoz magával; a keresztény üdv-ökonómia új rendjébe való beilleszkedésről van szó.” (*Vie divine di salvezza o espressioni dell'uomo religioso? L'interpretazione teologica delle religioni mondiali dal Concilio Vaticano II ad oggi*. In: *Cristianesimo e religione*. Glossa, Milano, 1992, 127, 130.)

num szolgálatában kell állniuk, mely azok alapvető ökumenikus és univerzális kritériuma. 1990-ban megjelent könyvében egy Világethosz (*Weltethos*) kidolgozására tett kísérletet,²⁰ melyet 1993-ban mind a Vallások Világtanácsa, mind pedig az ENSZ elfogadott, s amelynek 2001. szeptember 11-e után fokozott jelentősége van. Küng tehát jelentős érdemeket szerzett abban, hogy a teológia elmozdult a felekezeti párbeszédétől a vallásközi párbeszéd, azaz a kereszténységen belüli, *ad intra* ökumenizmustól az egész földkerekségre kiterjedő, globális, *ad extra* ökumenizmus irányába.

2) A katolikus laikus teológus, Gavin D'Costa, aki indiai családban született Kenyában, s miután Birminghamban és Cambridgeben tanult, már első önálló könyvében elszakadt egykori tanárától, John Hicktől, azonban ekkor még egy tisztán inkluzivista álláspontot képviselt. D'Costa szerint ha Isten beszélt a kereszténységen kívül is, akkor a keresztény teológia csak szegényebb lehet azzal, ha tulajdon önmeghatározása során nem veszi figyelembe ezt aényt. A teológus szentháromságos egyháztana szerint jó okunk van feltételezni, hogy a Szentlélek és az Ige jelen van a nem keresztény vallásokban is (és pedig olyan módon, amelyet nem lehet a priori meghatározni). Ha pedig így áll a dolog, akkor az egyház küldetéséhez tartozik, hogy figyelemmel legyen a világvallásokra, miközben hűségeseznek kell maradnia az Igazság Lelkéhez.²¹ Jóllehet a kereszténységnek az önmeghatározásra kell elsődleges figyelmet fordítania, joga van értelmezni és értékelni is az idegen vallásokat. D'Costa, aki utóbbi írásaiban is hűségese maradt az Egyházi Tanítóhivatal álláspontjához,²² intelligens és hermeneutikailag érzékeny megközelítésével alternatívát kíván nyújtani az exkluzivista, inkluzivista és pluralista állásponthoz képest.

3) A belga származású Jacques Dupuis, miután 36 esztendő töltött az indiai misszióban, amiből 25-öt tanított rendje, a jezsuiták Új Delhiben lévő főiskoláján, 1984-ben visszatért a római Pápai Gergely Egyetemre, hogy ott folytassa oktatói tevékenységét. Dupuis teológiai tudományoknak szentelt csendes élete (2003-ban hunyt el) csak *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* [Útban a vallási pluralizmus keresztény teológiája felé] (1997) című könyve²³ megjelenésével vált mozgalmassá, amelynek ortodoxiáját a Hittani Kongregáció megkérdőjelezte. Az új könyvben a teológus korábbi nézetéhez képest, melyet pluralista inkluzivizmusnak nevezhetnénk, most egyfajta inkluziv pluralizmus felé figyelhető meg elmozdulás. Dupuis szerint a nem keresztény vallások *részesegett* (*partecipate*) vagy *kiegészítő* (*complementer*) közvetítések, jóllehet a komplementaritásnak csak *asszimmetrikus* formájában.²⁴ A vallások sokfélesége Isten pozitív akaratát tükrözi, tehát a vallási pluralizmust el kell ismerni nemcsak *de facto*, hanem *de jure* is, hiszen az üdvösség útjai a

²⁵C. Geffré: *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia.*

Queriniana, Brescia, 2002; *Verso una nuova teologia delle religioni.* In: R. Gibellini (ed.): *Prospettive teologiche per il XXI secolo.* Queriniana, Brescia 2003, 353–372.;

C. Geffré: *From the Theology of Religious Pluralism to an Inter-religious Theology.* In:

D. Kendall – G. O’Collins (Editors): *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis.* Orbis Books, Maryknoll, New York, 2003, 45–59.

²⁶C. Geffré: *Verso una nuova teologia delle religioni.* In: R. Gibellini (ed.): i. m. 367.

²⁷C. Geffré: *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia.* Queriniana, Brescia, 2002, 148.

²⁸A. Pieris: *Il Buddha e il Cristo: mediatori di liberazione.*

In: G. D’Costa (szerk.): *La teologia pluralista delle religioni: un mito?*

L’unicità cristiana riesaminata. Cittadella, Assisi, 1994 (az angol eredeti: 1990), 293.

²⁹Vö. R. Gibellini: *La teologia di Rahner nel contesto della teologia delle religioni. Dal cristianesimo anonimo a un cristianesimo relazionale.* Itinerarium 12 (2004) 28, 31.

történelemben és az eszkhatonban összetartanak (*converge*). Bár a több mint három évig tartó vizsgálat nem formális elítéléssel végződött, de mind a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* kezdetű dokumentuma, mind pedig a vizsgálat eredményét összefoglaló *Notificatio* elvetette a teológus fenti tételeit, jóllehet azok megokolásának elgondolkoztató logikáját nem cáfolta minden szempontból meggyőzően. Emellett lényegében nyitott kérdés maradt Dupuis fő tétele is, miszerint a vallásos hagyományok *mint hagyományok* üdvösségközvetítő szerepet tölthetnek be.

4) Legújabbban a francia dominikánus Claude Geffré tájékoztató új perspektívák felé oly módon, hogy egyenesen „hermeneutikai fordulatot” sürget a teológián belül. Geffré arra figyelmeztet, hogy a 21. században a teológia számára a legnagyobb kihívást a pluralista vallásteológia jelenti, valamint sürgeti, hogy korunk megértését összhangba hozzuk a Szentírás és az egyház hagyományának megértésével. Ennek érdekében a francia teológus „vallásközi teológia” megalkotását szorgalmazza.²⁵ Véleménye szerint a kereszténység igazsága „se nem exkluzív, se nem inkluzív a vallásos rend más igazságaihoz képest”, hanem „egyedülálló és relatív az igazság részéről, amelyhez a többi vallás is elvezet”.²⁶ Az ökumenizmus kritériuma az „autentikus ember”, mindazonáltal a nem keresztény vallások „levezetett közvetítések” (*mediazioni derivate*),²⁷ amelyek azonban alárendeltek (nem kiegészítők) az üdvösség szempontjából.

5) Ázsiai területről a Sri Lankai születésű Aloysius Pieris érdemel figyelmet, aki Indiában, Olaszországban, Angliában és szülőföldje Buddhista Egyetemén folytatott tanulmányokat. Pieris arra figyelmeztet, hogy az üdvösségre vezető út az egyéni és közösségi humanizálódás folyamatában megy végbe, és nem az egyháztanon, a krisztológián, vagy az istentanon kell alapulnia, hanem a megváltásról szóló keresztény tanításon, a szotériológián. A Sri Lankai jezsuita teológus nagy erővel hangsúlyozza a vallási felszabadulás szociális dimenzióját, „a krisztológia (...) alapvetően hermeneutikai jellege [azonban] nem tagadja annak sem elméleti, sem történeti érvényességét”.²⁸ Bár Pieris szerint a vallások teológiai megközelítésének azt a célt kell maga elé tűznie, hogy minden vallás minél jobban képes legyen kifejezni az üdvösség útjaként saját magát, mindazonáltal Jézus egyedülállósága is hangsúlyt kap azáltal, hogy „Isten visszavonhatatlan szövetsége a szegényekkel lényegében hiányzik más vallások szent szövegeiből”.²⁹

Ahhoz, hogy Karl Rahner álláspontját el tudjuk helyezni, akinek „anonim kereszténységről” szóló elmélete a hatvanas években a legelőrehaladottabb modellnek számított, nagyobb vonalban áttekintettük az elmúlt bő két évtized teológiatörténetét.

Mit mondhatunk a fenti áttekintés fényében Karl Rahnerről a vallások teológiája mai horizontján?

³⁰Ez legújabbán D. Ziebritzki figyelemre méltó monográfiájának végkövetkeztetése is (vö. »Legitime Heilswege«. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*. Tyrolia, Innsbruck, 2002, 227.).

³¹Vö. D. Ziebritzki: i. m. 227.

³²Ezen a ponton C. Geffré véleményével értünk egyet, aki szerint valójában „Rahner nem tesz mást, mint hogy végsőkéig viszi a beteljesedés-teológia belső logikáját” (*Verso una nuova teologia delle religioni*. In: R. Gibellini (ed.): *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, i. m. 356.), vitatjuk azonban J. Dupuis álláspontját, aki szerint Rahner nem tartoznék az úgynevezett „beteljesedés-teológia” képviselői közé, hanem azzal egyenesen szembe kellene őt helyezni (vö. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Queriniana, Brescia 2000³, 192–200.).

³³Vö. K. Rahner: *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*. SchTh XIII, 348s.

³⁴SchTh XIII, 347.

³⁵SchTh XIII, 348.

9. Összefoglalás: Rahner helye a vallások teológiáján belül

Rahner „anonim keresztényégről” és általában a vallásokról szóló elmélete végső soron az *inkluzivizmus* címszó alatt vált ismertté.³⁰ Ez annyiban jogos is, hogy a teológus nem zárja ki az üdvözülés lehetőségéből a nem keresztény vallási hagyományok követőit, mint az exkluzivisták, egyúttal azonban — szemben az úgynevezett pluralistákkal — ehhez elengedhetetlennek tartja Krisztus kegyelmi közreműködését. Nézetünk szerint azonban, bár Rahner főbb vonalaiban fentebb rekonstruált nézetei a vallásokról számos ponton valóban tartalmazzák az inkluzivizmus elemeit, valójában ennél összetettebbek, és semmiképpen sem merülnek ki az úgynevezett „tükör-inkluzivizmusban”. Az elterjedt vélekedéssel szemben azt állítjuk, hogy Rahner esetében nem egyszerűen arról van szó, hogy a teológus a kereszténységben látná beteljesedni „mindazt, ami igaz és jó más hagyományokban, annak feltételezésével, hogy azok létszerű függésben vannak attól, ami igaz és jó a kereszténységben”.³¹

Egyes kutatókkal ellentétben feltétlenül megalapozottnak látszik Rahnert egyúttal az úgynevezett „beteljesedés-teológia” (H. de Lubac, J. Daniélou) képviselői közé is besorolni.³² Rahner ugyanis egyrészt elismeri Krisztus jelenlétét az idegen vallásokban, ugyanakkor azonban — az úgynevezett „beteljesedés-teológiával” egyetértésben — nem mond le arról a nézetről, miszerint a vallások a kereszténységben találják meg beteljesedésüket.

Ami a mai kérdésfeltevéseket illeti, Rahner — legalábbis egy, a hetvenes évek közepén megjelent írásában — kimondottan nyitott a nem keresztény vallási hagyományok *mint olyanok* pozitív értékelésére; hajlik tehát arra a véleményre, hogy más vallási hagyományok követői nemcsak vallásuk *ellenére*, hanem egyenesen *azáltal* üdvözülhetnek.³³ A teológus alapvetően pozitív szemlélete a nem keresztény vallásokkal szemben abban az állásfoglalásban érte el legteljesebb kifejeződését, mely szerint a vallások — mint „kategoriális, intézményes és verbális valóságok” — *kapcsán az Istennel való transzcendentális kapcsolat „kategoriális közvetítésről” beszél*,³⁴ valamint megengedi azt az értelmezést, mely szerint a kifejezett, verbalizált és intézményesített vallásosság „valódi üdvözítő cselekedetek közvetítőjeként” szolgálhat az egyes ember és az egész emberiség életében.³⁵ Az „intézményszerű vallás” rahneri fogalma utat nyithat egy olyan további értelmezés irányába, mely szerint az idegen vallásokat Krisztus bennük jelenlévő „kegyelmének struktúráiként” tekintjük és értékeljük.

Úttörő törekvéseivel a vallások teológiáján belül Rahner figyelemre méltó hatástörténetet tudhat magáénak, s az ezzel való kritikai szembenézés, a közel fél évszázados időbeli távolság ellenére sem megspórolható a teológusok mai generációja számára.

Emberek és vallások találkozása

SZÖKE PÉTER

A béke zarándokútján Assisiből II. János Pál pápa nyomában

1966-ban született. 1990-ben szerzett jogi doktorátust az ELTE-n. 1991 óta a külügyminisztériumban dolgozik. Bécsben és Rómában teljesített diplomáciai szolgálatot. 1989 óta tagja a Sant'Egidio közösségnek.

Idén októberben volt húsz éve annak, hogy II. János Pál pápa Assisibe hívta a keresztény egyházak és a világvallások képviselőit. A Sant'Egidio közösség az ő bátorítására azóta évről évre rendez hasonló találkozókat Európa és a Mediterráneum városaiban. Jean-Dominique Durand Assisi szelleme című könyvében írja: „Ha egyszer egy történésznek lenne bátorsága a háborúk helyett a béke történetét megírni, a Sant'Egidio közösség kezdeményezéseinek bizonyára fontos hely jutna benne.”¹ Ez az írás megkísérli felvillantani ennek a két évtizede tartó zarándokútnak néhány vonását.

1J.–D. Durand: *Lo „spirito di Assisi”. Discorsi e messaggi di Giovanni Paolo II alla Comunità di Sant'Egidio: un contributo alla storia della pace.* Leonardo International, Milano, 2004, 47.

Assisi, 1986

²II. János Pál levele Edward Cassidy bíborshoz az assisi találkozóra, 1994. szeptember 7. I. m. 111. II. János Pál pápa személyes küldöttei útján évről évre üzenetben köszöntötte a béketalálkozók résztvevőit. Az idézett kötet 2003-ig valamennyit közli, valamint a találkozókra elfogadott békefelhívásokat.
³Iz 2,3. II. János Pál levele Roger Etchegeyará bíborshoz az aacheni találkozóra, 2003. szept. 5.

1986. október 27-én II. János Pál pápa Assisi városába hívta a keresztény egyházak és a nagy világvallások számos tekintélyes képviselőjét. Később így írt erről: „A történelemben először, különböző vallású és hitű emberek voltak együtt velem Assisi szent helyén azért, hogy közösen kérjék a béke ajándékát az egész világ számára. Nagyon vágytam arra a találkozásra, (...) hogy egy megosztott, a háború irtózatossá váló veszélyeinek kitett világban minden hívő szívéből közös kiáltás törjön fel ahhoz az Istenhez, aki az ember lépteit a béke ösvényeire vezeti.”² Majd így idézte fel az eléje táruló képet: „Izajás próféta hatalmas látomása tárult szemem elé: a világ valamennyi népe útra kel a Föld minden tájáról, hogy egyetlen, nagy, sokszínű családként Isten köré gyűljön.”³ A pápa intuíciója húsz év elteltével profetikusan bizonyult. Az assisi találkozó idején a világ sorsát kizárólag a két politikai-katonai tömb közötti hatalmi játszmák és egyensúly látszottak meghatározni. A vallások, bár különböző módon és okból, de Európa keleti és nyugati felén egyaránt a magánélet, a kultúra és helyenként a folklór sáncai mögé szorultak vissza. A szekularizáció a pánarab nacionalizmus hullámain az arab világot is régóta elérte. Khomeini ajatollah iráni iszlám forradalma elszigetelt kivételnek tűnt. II. János Pál gesztusa azt üzent a világnak, hogy a vallási hagyományok mélyéből, a hit és az imádság által a béke történelemformáló energiái szabadulhatnak föl.

⁴A Sant'Egidio közösséget 1968-ban, Rómában alapította az akkor tizen-nyolc éves Andrea Riccardi, gimnazista társaival. A jelenleg mintegy hatvan országban jelen lévő közösség tagjai jórészt világi keresztények, akik a mindennapokban igyekeznek az evangéliumot megélni és továbbadni a közösség imádság és a szegényekkel való barátság által. A közösségről lásd

J.-D. Durand et

R. Ladous: *Sant'Egidio,*

Rome et le monde.

Entretiens avec Andrea

Riccardi. Beauchesne,

Paris, 1996. Olasz ki-

adás: *Sant'Egidio, Roma*

e il mondo, Edizioni San

Paolo, Milano, 1997.

⁵J.-D. Durand: i. m. 17.

⁶A vallások állandó,

ENSZ-hez hasonló fóru-

mának ötletét — jeru-

zsálemi székhellyel —

Yona Metzger, Izrael

askenázi főrabijja is fel-

vetette a 2004-es milá-

nói találkozón, majd

idén, Assisiben

megismételte.

⁷Louis Massignon nevét

viseli az a római nyelvvis-

kola, ahol a Sant'Egidio

közösség ingyen tanítja

olaszra a rászoruló

bevéándorlókat, köztük

sok muzulmán.

⁸Massignon az első

között, évtizedekkel

Huntington előtt,

1952-ben vetette fel

A folytatás

A római alapítású Sant'Egidio közösség kezdettől fogva az assisi békeimádság leglelkesebb befogadói között volt. A közösség tagjai azon az októberi napon maguk is közreműködtek a lebonyolításban, a vendégek fogadásában. A közösség alapítója, a történész Andrea Riccardi⁴ azonban úgy vélte: lehetséges a folytatás, assisi szellemének recepciója keresztények és nem keresztények számára. E felismerés jegyében a Sant'Egidio közösség már egy év múlva, 1987 októberében találkozót hívott össze Rómában, Az imádság a béke gyökere mottóval olyan vallási vezetők részvételével, akikkel a korábbi évekből barátságot ápolt. Az azóta évente legalább egyszer, Európa és a Mediterráneum más-más városában megrendezett találkozók mozgalommá terebélyesedtek Emberek és Vallások néven.

Az előfutárok

Miközben az ötödik kereszties hadjáratban a nyugati seregek 1219-ben az egyiptomi Damietta városát ostromolták, Assisi Szent Ferenc az ellenség táborába ment, hogy Melek el Kamel szultánnal beszéljen. Isten „szegénykéje” számára az övéivel való katonai szolidaritásnál fontosabb volt az evangélium terjesztése a konfliktus helyett dialógus, konfrontáció helyett találkozás útján. Szent Ferenc több életrajzírója, Giotto pedig az assisi *Basilica superiore* freskósorozatában örökítette meg az eseményt. A katalán filozófus és misszionárius, Raimundus Lullus a három egyistenhívő vallás párbeszédéről álmodott: 1275 és 1277 között keletkezett, *Liber de gentili et tribus sapientibus* című értekezésében egy pogányról ír, aki az élet kérdéseire a végső válasz, az igaz vallás keresésére indul. Útközben egy keresztény, egy zsidó és egy szaracén bölcs alkalmi társaságával találkozik. A velük folytatott derűs beszélgetés hatására megvigasztalódott lélekkel a pogány megtérni készül: ám mielőtt eldöntené, melyik vallást válassza a három közül, a bölcsek továbbmennek. A középkor alkonyán, Konstantinápoly elestekor Nicola Cusano, Bressanone püspöke újabb kereszties hadjárat helyett a találkozást és a párbeszédet ajánlotta *La pace della fede* (A hit békéje) című művében.⁵ Újabb, mára szinte elfeledett kezdeményezés volt 1893-ban az amerikai katolikus püspökök és a presbiteriánus egyház által összehívott „vallások világparlamentje” Chicagóban.⁶ A tizenhat különböző vallási hagyomány mintegy négyszáz képviselőjének tanácskozását a nacionalizmusok lázában égő európai közvélemény és a Kúria is értetlenül fogadta. A 20. században nem hiányoztak a párbeszéd időnként magányos úttörői: az algériai sivatagban mártírhálált halt Charles de Foucauld atya, a „tuaregek apostola”, és a hozzá hasonló szellemi gyökerekkel rendelkező Louis Massignon⁷ francia iszlamológus, aki egy 10.

a „kultúrák összecsapásának” lehetőségét, ám a problémára az amerikaiót eltérő választ adott.

⁹A. Riccardi – I. Piersanti (szerk.): *Giorgio La Pira: Beatissimo Padre. Lettere a Pio XII.* Mondadori, Milano, 2004. Egy apró magyar vonatkozás: 1998-ban Göncz Árpád akkori magyar köztársasági elnök és Andrea Riccardi egyszerre vehették át Pistoia-ban a rangos La Pira-díjat.

¹⁰Athenagorász alakjáról lásd Olivier Clément: *Dialogues avec le patriarche Athénagora.* Librairie Arthème Fayard, Paris, 1969-1979.

¹¹XII. Piusz pápa rádióüzenete, 1939. augusztus 24. Idézi: P. Blet: *Pio XII e la Seconda Guerra mondiale.* Edizioni San Paolo, Milano, 1999, 38. (Magyarul: XII. Piusz és a második világháború a Vatikán archívumai alapján. Új Ember, Budapest, 2003.)

A Sant'Egidio közösség által folytatott békeimádások a piuszi formula parafrázisaként is felfoghatók: senki sem veszíthet a párbeszéddel.

J.-D. Durand: i. m. 15. ¹²VI. Pál pápa beszéde az ENSZ közgyűlése előtt, New York, 1965. október 4.

századi muzulmán misztikus vértanú, al-Halladzs hatására is tért vissza katolikus hitére.⁸ Az előfutárok sorába illeszkedik Firenze szentéletű polgármestere, Giorgio La Pira, aki hitt az „imádság történelmi erejében”. La Pira városát az 1958-tól megrendezett „mediterrán kollokviumokkal” több évre a kultúra, a politika és a vallás európai, izraeli és arab személyiségeinek találkozóhelyévé tette, és olyan államférfiakkal volt kapcsolatban, mint Ben Gurion, Husszein király, Nasszer vagy Ho Chi Minh.⁹ A párbeszédnek nem csak a katolikus egyházban akadtak szószólói. Meg kell emlékeznünk Athenagorasz ökumenikus pátriárkáról, aki VI. Pál pápával közösen visszavonta Róma és Konstantinápoly 1054 óta érvényben lévő kölcsönös kiközösítését.¹⁰ A nem keresztények közül említést érdemel Jules Isaak, a családját Auschwitzban elvesztett francia zsidó történész; egy vele folytatott hosszú beszélgetés után törölte XXIII. János pápa a nagypénteki szertartásból a *perfidie iudei* kifejezést. Muzulmán részről V. Mohamed marokkói király La Pirával együtt álmódott a Mediterráneumról mint a párbeszéd kiűtött színteréről. A dialógus hívei számára örök példa marad Gandhi, akiben az erőszakmentesség eszméje a hegyi beszéd elolvasása után fogant meg. A párbeszéd teológiájának és tapasztalatának kibontakozása elválaszthatatlan a békéről szóló tanítás elmélyítésétől a 20. század pápáinak magisztériumában. Az I. világháborút „értelmetlen vérontásként” elítélő XV. Benedek, a II. világháborút a „semmit sem lehet veszíteni a békével, de minden elveszhet a háborúval”¹¹ kétségbeesett kiáltásával feltartóztatni akaró XII. Pius, a *Pacem in terris*-t a hidegháború egy vészterhes órájában kiadó XXIII. János, a nemcsak Róma, de a nyugati kereszténység határait merészen átlépő apostoli utazások korszakát „à la recherche d'un colloque avec le monde entier”¹² megnyitó VI. Pál, végül pedig II. János Pál egész pápasága mind abba az irányba mutatnak, amit XVI. Benedek 2006. január 1-ére, a Béke Világnapjára *Igazságban a béke* címmel közzétett felhívásában így fogalmaz meg: „Ismét tudatosítanunk kell, hogy ugyanaz a végső soron transzcendens sors köt össze bennünket, hogy a saját történelmi és kulturális különbségeinket a legjobban juttathassuk érvényre, nem szembehelyezkedve más kultúrák képviselőivel, hanem egységre jutva velük. Ezek az egyszerű igazságok valósítják meg a békét...”

A katolikus egyház és a más vallások közötti kapcsolatban a II. Vatikáni zsinat által elfogadott *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozat volt a fordulópont, a „vallásközi párbeszéd teológiai státútuma”.¹³ A dokumentum egy-egy rövid bekezdésben fogalmazza újra a katolikus egyház viszonyát a világvallásokhoz. Az iszlámról, és még inkább a zsidóságról különösen meleg hangon szólva utal a közös ábrahámi gyökerekre.

II. János Pál e tekintetben is a zsinat művének folytatója maradt. Az Assisihoz vezető út ugyanakkor kevésbé lenne érthető Karol Wojtyła néhány más tapasztalata, a *shoah*-hoz és a zsidók-

J.-D. Durand: i. m. 11.
¹³J.-D. Durand: i. m. 11.
 „Az egyház (...) buzdítja tehát gyermekeit, hogy okosan és szeretettel folytatván a párbeszédet és együttműködve más vallások követőivel, tanúskodjanak a keresztény hitről és életéről; s ismerjék meg, becsüljék és támogassák a náluk található lelki, erkölcsi és társadalmi-kulturális értékeket.” (*Nostra Aetate*, n. 2.)
¹⁴Chesterton szerint a nagy történelmi egybesesések a Gondviselés szójátékai. Andrea Riccardi hívja fel a figyelmet arra, hogy II. János Pál megválasztásának napja, 1978. október 16. a római zsidók 1943-as elhurcolásának évfordulójára esett. A Riccardi: *Governo carismatico*, 9.
¹⁵„La guerra è la madre di tutte le povertà”: a génuai békeimádságon elfogadott felhívásból, 1999. november 14.
 J.-D. Durand: i. m. 81.
¹⁶A. Riccardi bevezető előadása, Aachen, 2003. szeptember 7.
 I. m. 25. Durand könyvének megírásához nagyban támaszkodott a Sant'Egidio közösség archívumára. A béketalálkozók anyagainak jelentős részét a közösség közzétette www.santegidio.org című

hoz fűződő mély és személyes kapcsolata nélkül. Assisi egyik közvetlen előzményének tekinthető 1986. április 13-án tett, precedens nélküli látogatása a római zsinagógában, pápasága sokak szerint „leghosszabb utazása”.¹⁴ A pápa egyébként maga is újra és újra merített Assisi lelkületéből: 1993 januárjában európai keresztény, zsidó és muzulmán vezetőket hívott a városba, hogy a Balkán békéjéért imádkozzanak; 2002 januárjában pedig az 1986-os találkozóhoz hasonlóan hívott össze, sajátos válaszként 2001. szeptember 11-re.

Csak a béke szent

A Sant'Egidio közösség számára a békeimádságok folytatása nem akadémikus vagy diplomáciai megfontolásból született választás. A szegényekhez való mindennapi hűség segít felismerni, hogy ők a háborúk első áldozatai. „A háború minden szegénység szülője.”¹⁵ A békeimádságok első tanulsága, hogy lehetséges a „vallási hagyományok és a háború ösztönei közti szolidaritás megtörése”.¹⁶ A vallásháború mint képtelen önellentmondás elutasítása a találkozók egyik vezérmotívuma: nincs szent háború, egyedül a béke szent,¹⁷ mert Isten neve a béke.¹⁸ A hívők nem adhatják áldásukat az identitások konfliktusát.

De többről van szó, mint a szembenállástól való pusztítózkodás. A béke szerzője Isten, a béke egyedül az ő ajándéka-ként, nem pedig emberi erőfeszítés eredményeként lehetséges. A béke ajándéka azonban olyan örökség, amely kötelezettséget is ró az emberre, talentum, amelyet kamatoztatni kell. II. János Pál szavai így ragadják meg e kettősséget: „a vallásoknak ma jobban, mint a múltban, meg kell érteniük történelmi felelősségüket az emberiség családjának egységéért való munkálkodásban”,¹⁹ mert a „béke Istennek az ember kezébe helyezett ajándéka.”²⁰ (...) El kell távolodni a háború kultúrájától, kialakítva a béke kultúráját”, amihez a hívőknek különösen „hozzá kell járulniuk”.²¹ A békeimádságok e húsz éve tartó zarándoklata történelmi korszakváltás tanúja volt. Kezdetekor két szuperhatalom és a körük szerveződő tömbök rivalizálásától függött háború és béke sorsa. A nyolcvanas-kilencvenes évek fordulóján az új remények új kihívásokkal jártak együtt. Az új világrendben háború és béke immár nem a nagyhatalmak monopóliuma: kis államok, fegyveres csoportok, egyének is képesek háborút viselni, de békét is teremteni.²²

A párbeszéd geográfiája

A helyszínek egy részére vallási jelentőségük miatt esett a választás. Róma három alkalommal adott otthont a találkozóknak: Az imádság a béke gyökere, 1987.; Az imádság emberei a békét kere-

internetes honlapján
17A. Riccardi zárszava, Milánó, 1993. szeptember 22., valamint csaknem ugyanígy egy évre rá az assisi találkozón elfogadott záró felhívás.

I. m. 26., 73.

18Békefelhívás, Róma, 1996. október 10., valamint Velence, 1997. október 7. I. m. 76–77.

19II. János Pál levele Edward Cassidy bíborshoz a Brüsszel-Leuven-i találkozóra, 1992. szeptember 10. I. m. 25.

20II. János Pál levele Edward Cassidy bíborshoz a milánói találkozóra, 1993. szeptember 16. I. m. 25.

21II. János Pál levele

Roger Etchegeyay bíborshoz a Pádua-Velence-i találkozóra, 1997. október 1.

I. m. 121.

22Vö. A. Riccardi megnyitó előadása, Milánó, 1993. szeptember 19. I. m. 22. A Sant'Egidio kezdeményezése és közvetítése, évekig tartó tárgyalások eredményeként írták alá 1992-ben, Rómában a másfél évtizedes mozambiki polgárháborút lezáró békeszerződést, amely a délkelet-afrikai országot a demokrácia és a fekete földrészen gyorsnak számító fejlődés útján elindította. Részletesen lásd

Paolo Morozzo della Rocca: *Mozambico. Una*

sik, 1988.; A béke Isten neve, 1996. Milánóba, Szent Ambrus városába a világ legnagyobb egyházmegyéjének két egymást követő főpásztora, Carlo Maria Martini, majd Dionigi Tettamanzi is meghívta a vallási vezetőket: 1993-ban „Az emberek Földje, fohászokdás Istenhez”, 2004-ben „Vallások és kultúrák: egy új humanizmus bátorsága” mottóval. Lyon, ahol a legutóbbi találkozót rendezték „A béke humanizmusának bátorsága” címmel, a legősibb gallikán, primási szék. Assisi, ahová Szent Ferenc hívók és nem hívók millióit is vonzza, 1994-ben látta vendégül „Isten barátait, a béke tanúit”. Az idei évfordulóra is aligha lehetett volna jobb helyszínt választani, mint a hegyre épült umbriai várost, szeptember 4-5-én: „Egy békés világért — vallások és kultúrák párbeszédben”. Egyedülálló jelentősége volt az 1995. augusztusi, rendkívüli találkozásnak Jeruzsálemben, a közel-keleti békefolyamat reményt keltő szakaszának idején. A zsidó, keresztény és muzulmán résztvevők a Siratófal, a Szent Sír és az Al-Aksza mecset közelében lévő örmény pátriárkatus kertjében közösen ültettek el három olajfát, a béke jelképét.

A zarándokút állomásai között ott vannak a háborús szenvedés, újra megtalált béke városai is. Varsó, ahol 1989-ben, a II. világháború kirobbanásának ötvenedik évfordulóján került sor a békeimádságra: *War never again!* Ez alkalommal keresztény, zsidó és muzulmán résztvevők közösen látogattak el a közeli Auschwitzba és rótták le kegyeletüket az elpusztított emberek emléke előtt. A gesztus példa nélküli volt, figyelemmel az iszlám világban a holocaustot övező gyanakvásra: a résztvevők ma is emlékeznek a muzulmán vallási vezetők megdöbbenésére a haláltábor láttán. Bukarest a kegyetlen diktatúra, egyházüldözés és a véres forradalommal megvalósult felszabadulás fájdalmas emlékeit őrzi. A román főváros 1998-ban, Constantinescu elnök és Teoctist pátriárka meghívására rendezte a békeimádságot „A béke Isten neve. Isten, az ember, a népek” mottóval. A román pátriárka ez alkalommal először volt jelent görög-katolikus liturgián, és szólította a híveket ezen a néven az addigi „*uniati*” helyett.²³ E találkozó nagyban hozzájárult a pápa következő évi romániai látogatásának sikeres előkészítéséhez is.²⁴ A 2002-es palermói találkozó — „Vallások és kultúrák konfliktus és dialógus között” — Dalla Chiesa csendőrtábornok meggyilkolásának huszadik évfordulójával esett egybe. A maffia más áldozatainak, köztük Puglisi atyának az emléke a háború utáni olasz történelem katolikus és nem hívő demokraták számára közös öröksége. Brüsszel, 1992., az Európai Unió létrehozó maastrichti szerződés éve: „Európa, a vallások, a béke.” Az európai integráció a szabadság és a jólét programja, ám legfontosabb küldetése mégis a béke megteremtése és fenntartása saját tagállamai, és exportja a világ más népei számára. A gazdag Európának a szegény Dél, különösen Afrika iránti felelőssége a brüsszeli béketalálkozásnak és általában a békeimádságok egyik vezérmotívuma.²⁵ A megbé-

pace per l'Africa. Leonardo International, Milano, 2002. A közösség nevéhez sok más, kisebb-nagyobb békekezdeményezés fűződik Guatemalától Ruandáig, Algériától Koszovóig.

²³Bár a kommunista diktatúra az ortodoxokat is üldözte, a görög-katolikus egyházat egyszerűen betiltották, illetve beolvasztották a román ortodox egyházba.

Az „uniati” a breszti unióra utal, míg a „görög-katolikus” önmeghatározás elfogadása az egyház legitimitásának elfogadásával ér fel.

²⁴A pápára mély benyomást tett, hogy a tömeg Bukarestben az „Unitate, unitate!” szavakat skandálva adott hangot az egység iránti vágyának. Vö. II. János Pál levele Edward Cassidy bíborshoz a lisszaboni találkozóra, 2000. szeptember 21.

J.-D. Durand: i. m. 129.

²⁵„Európa csak akkor lesz képes saját jövőjét felépíteni, ha képes lesz saját határain túl tekinteni, mindenekelőtt a hatalmas déli féltekére, melynek talajából a konfliktusok többsége (...) előtör, amelyre az igazságtalanság elviselhetetlen súllyal nehezedik.” II. János Pál levele Edward Cassidy bíborshoz a Brüsszel-Leuveni

kélés és az európaiság gondolatát magas hőfokon ötvözi Firenze (A béke ege és földje, 1995) és Aachen (Béke és háború között: vallások és kultúrák találkoznak, 2003), Nagy Károly székvárosa is. A földrajzi helyzetüknél fogva kultúrák találkozását jelképező városok Bari (Kelet és Nyugat között: a béke tengere, 1990), vagy a Jeruzsálem és az Atlanti-óceán között éppen félúton fekvő Málta (A vallások a béke tengeréért, 1991),²⁶ valamint olyan nagy múltú kikötők, mint Velence (A béke Isten neve. Konfliktus vagy találkozás: kultúrák és vallások válaszáton, 1997), Génua-Velence (Az egyházak nővérek, a népek testvérek, 1999), Lisszabon (A béke óceánjai. Vallások és kultúrák egymás mellett, 2000) és Barcelona (A párbeszéd határain: vallások és civilizációk az új évszázadban, 2001). A tenger is szimbólum: a találkozás, az egyetemességre nyitottság révén túláradhat a békesség édes vize, kioltva az erőszak tűzfészkeit a világban.

II. János Pál öröksége: a zárándoklat folytatódik

A békezarándoklat húsz év után átlépte az Óvilág határát. 2006 áprilisában a washingtoni főegyházmegye és a Georgetown Egyetem a házigazda, a résztvevők pedig elsősorban amerikai zsidó, keresztény és muzulmán személyiségek voltak. A színhely jelentőségét aligha kell külön hangsúlyozni: szeptember 11. után „nem lehetett nem eljönni” az amerikai fővárosba.²⁷ Vallások és kultúrák: a párbeszéd bátorsága volt a mottó abban az országban, amely fennállása óta arra tanított: lehetséges különböző kultúrájú és hitű emberek együttélése békében, a béke pedig csak szabadságban virágozhat. A párbeszédhez bátorság is kell. Ma, amikor a „világ legismertebb terroristája” arra szólítja fel híveit, hogy „a párbeszédre halállal kell válaszolni, (...) mi párbeszéddel akarunk válaszolni a halálra”.²⁸ Szükség van azonban intellektuális bátorságra Nyugaton is, ahol a dialógus időnként szintén csak árral szemben folytatható.

Erről már a legutolsó, szeptember 4-5-én, Assisiben rendezett béketalálkozó záró ünnepségén szólt Riccardi professzor. A gyűlölet és megvetés mai publicisztikája a béke keresőit veszélyesen naiv emberekként állítja be, akik képtelenek szembenézni azzal a valósággal, hogy a konfliktus a kultúrák és vallások természetébe van írva. De lehet-e az összetűzés az emberiség „metafizikai végzete”?²⁹ Assisi szelleme, a húsz éve zajló békeimádságok cáfolják ezt az új, a 20. század meghatározó gazdasági-társadalmi determinizmusa nyomában megjelenő kulturális-vallási determinizmust. XVI. Benedek pápa a találkozó résztvevőinek küldött üdvözlésében arra figyelmeztetett az emberi szív döntő szerepére: a szívből fakadó érzések táplálhatják és építhetik, vagy éppen fojthatják és rombolhatják le a békés eszméket. A találkozó a „béke pedagógiájává” váltak. A pedagógia pedig feltételezi a türelmet.³⁰

találkozóra, 1992.
szeptember 10.
J.-D. Durand: i. m. 106.

²⁶Andrea Riccardi,
Giorgio La Pira nyomán,
a Mediterráneumot,
s azon belül Itáliát,
teraszhoz hasonlítja,
ahonnan szemlélni lehet
a történelmet, ellátni
Keletre és Nyugatra,
Északra és Délre
egyaránt.

²⁷A. Riccardi beszéde a
washingtoni békeimád-
ság megnyitóján:
[www.santegidio.org/uer/
2006/washington/int_106](http://www.santegidio.org/uer/2006/washington/int_1068_IT.htm)
8_IT.htm

²⁸Id.

²⁹[www.santegidio.org/
uer/2006/assisi/int_1349_](http://www.santegidio.org/uer/2006/assisi/int_1349_IT.htm)
IT.htm

³⁰XVI. Benedek üzenete
az assisi békeimádság
résztevőjéhez. Olvasható
a Sant'Egidio közösség
honlapján:

[www.santegidio.org/uer/
assisi/int_1333_IT.htm](http://www.santegidio.org/uer/assisi/int_1333_IT.htm)

Egyes részletei és az
assisi találkozón elfoga-
dott felhívás teljes szö-
vege magyarul olvasható
a Magyar Kurír 2006.
szept. 5-i számában
a honlapon.

³¹Fabianus Tibo,
Dominggus da Silva
és Marinus Riwu Poso
a vallásilag vegyes
lakosságú Poso vidékén
élő tanulatlan paraszt-
emberek voltak. A
terhükre rótt ottani

A mostani assisi találkozó is szolgált újdonságokkal. Két ál-
lamfő is részt vett rajta. Blaise Compaoré, a muzulmán többsé-
gű, stabilitására és gazdasági fejlődésére büszke Burkina Faso
keresztény elnöke méltatta a Sant'Egidio szerepvállalását az afri-
kai konfliktusok rendezésében. Giorgio Napolitano olasz köztár-
sasági elnök pedig a záró ünnepségen maga is aláírta a békefel-
hívást. A plenáris megnyitón egyaránt felszólalt Yona Metzger,
Izrael askenázi főrabbija és Ahmad Al-Tajeb, a kairói Al-Azhar
egyetem rektora, a szunnita iszlám egyik legmértékadóbb hang-
ja. Drámai gesztusként a békeimádság muzulmán résztvevői kö-
zül néhányan — köztük Tashkiri iráni ajatollah — levelet intéz-
tek Indonézia, a világ legnépesebb iszlám országa elnökéhez,
kegyelmet kérve három katolikus halálraítéltnak.³¹

A huszadik évforduló az átmenet érzékeny pillanatára esett.
A világsajtó a közelmúltban olyan feltételezéseknek adott teret,
miszerint az új pápa elődjénél keményebb vonalat képviselhet az
egyház és az iszlám világ kapcsolataiban. Mások azt várták,
hogy Assisi folytatását sem fogja bátorítani. Ám XVI. Benedek
csöppet sem formális üzenete valóságos himnusz a párbeszéd-
hez. Miközben azonban átveszi a wojty³ai örökséget, a Hittani
Kongregáció egykori elnöke újra kijelöli a vallásközi dialógus és
a békeimádság teológiai alapjait. Isten, mindenki Atyja az embe-
rek között csakis az egyetemes testvériség kötelékeinek erősödé-
sét kívánhatja. Már az Ószövetség tanúsítja Isten szeretetét min-
den nép iránt. Az Újszövetségben pedig a szeretet egyetemes
terve a húsvéti áldozatban éri el kinyilatkoztatása csúcspontját,
amikor Isten Fia az egész emberiségért vállalt szolidaritásból ál-
dozza fel magát a kereszten. Így mutatja meg Isten, hogy termé-
szete a szeretet. *Deus caritas est*: ez az állítás nem csak Isten ter-
mészetére világít rá, de beragyogja az emberek közötti
kapcsolatokat is, arra hívva mindenkit, hogy a szeretet parancsa
szerint éljen. Mivel a „szív Isten beavatkozásainak színtere” is,
ezért fontos a „vertikális” dimenzió, minden egyes ember kap-
csolata Istennel. Innen az autentikus imádság értéke, amelyben
nem csak keresztények, de más vallású hívők is különleges ta-
pasztalatot szerezhetnek Istentről, és ösztönzést nyerhetnek a
béke iránti elköteleződéshez. A különböző vallású emberek
imádságának azonban a különböző utak szerint kell történnie,
elkerülendő minden szinkretista és relativista értelmezést, amely
tagadja az igazság fogalmát és azt, hogy abból meríthetünk. A
vallási párbeszéd krisztológiai alapjainak merész hangsúlyozása
ugyanakkor rámutat a ratzingeri teológia fontos vonására: a ki-
nyilatkoztatott és felismert igazság nem privilégiumok, hanem
a felelősség és a szolgáló szeretet forrása a keresztények, az újszö-
vetség népe számára, az egész emberiség javára.

zavargásokban muzulmánok veszítették életüket, és a per minden jel szerint koncepció volt. A perújrafelvételt tekintélyes indonéz muszlimok, köztük az ország volt elnöke, Abdurrahman Wahid is kérte, valamint az Európai Unió és maga XVI. Benedek pápa is szót emelt érdekükben. Szeptember 21-én mégis kivégezték őket.

³²XVI. Benedek üzenete az assisi békeimádság résztvevőihöz. (Lásd 30. lábjegyzet.)

³³A 20. századi új mártírokról magyarul is megjelent részletes összefoglaló mű A. Riccardi: *Keresztények a vértanúság századában*. Új Ember, Budapest, 2002. ³⁴Békefelhívás, Barcelona, 2001. J.–D. Durand: i. m. 83-84.

³⁵„A párbeszéd nem hagy védtelenül, hanem megvéd...., segít a másokban észrevenni a legjobbat és segít neki gyökeret verni ebben a legjobban. A párbeszéd bárántá változtatja az idegent. Soha semmi nem veszett még el a párbeszéddel. Orvosság, amely a mélyben gyógyít, mely megszabadít a kóros emlékezettől és megnyit a jövőnek.” Békefelhívás, Palermo, 2002. J.–D. Durand: i. m. 39.

A párbeszéd szépsége

Ökumenizmus rejlik a szépség szeretetében is, mert a világot — Dosztojevskijel szólva — a szépség menti meg. A találkozók az évek során szinte liturgiává nemesedett rendben zajlanak. Főbb mozzanatainak általában az alábbiak. A város püspöke eucharisztikus liturgiát mutat be, a nem katolikus keresztény — és nem ritkán más vallású vendégek — jelenlétében. Az első nap délutánján kerül sor az ünnepélyes megnyitóra, amelyen a vendéglátó ország vagy a nemzetközi politikai és kulturális élet képviselői, a helyi püspök és más, nem keresztény vallási vezetők szólalnak föl. Andrea Riccardi bevezető előadása megadja a találkozó alaphangját. A másnapi nyilvános kerekasztal-beszélgetések napirendjein szereplő témák részben általános kérdéseket vetnek fel: a Mediterráneum mint a konfliktus és dialógus színtere; a három „ábrahámí” vallás kapcsolatainak alakulása; a vallás és a szegények; az imádság mint a béke forrása; a vallási fundamentalizmusok; a keleti vallások hozzájárulása a békéhez; a vallások önkritikája; mit várnak a nem hívők a hívőktől; a halálbüntetés egyetemes eltörlése... Fontos, hogy a békeimádság a keresztény ökumenizmus par excellence fóruma is. Így az 1999-es génuai találkozón kivételesen csak keresztények vettek részt, hogy az új évezredbe nagyobb egységben lépjenek be, a mottót Athénagorasz pátriárkától kölcsönözve: *Chiese sorelle, fratelli popoli*, mert ahol az egyházak egymás nővérei, ott a népek egymás fivérei lesznek. Az egység titokzatos megvalósítói a mártírok. A 20. században az egyház ismét a vértanúk egyházává vált: a különböző felekezetű keresztények életáldozata közös emlékezet, amely erősebb a megosztottságnál.³³ Az utóbbi találkozókön gyakran szentelnek külön panelt e témának.

A pódiumbeszélgetések témái között másrészt aktualitások szerepelnek. A párbeszéd ugyanis nem légüres térben, akadémiái közegben folyik, hanem a népek életében növekvő fájdalom iránti érzékenységből születik: „művészet” és „orvosság, mely segít megtisztítani az emlékezetet az elszenvedett sérelmekről³⁴ és nyitottá tesz a jövő iránt”.³⁵ Többször szerepelt napirenden a Szentföld békéje, az európai integráció, Észak-Írország, a Balkán, Irak problémáinak és reményeinek megvitatása. Figyelemre méltó Afrika erőteljes jelenléte mind a résztvevők — köztük államfők — rangjában és számában, mind a napirenden szereplő témákban. Ez abból a felismerésből fakad, hogy Európának, az európai keresztényeknek megkülönböztetett felelősségük van Afrika iránt. A Sant’Egidio maga is markáns szerepet vállalt Afrika életében. Döntően járult hozzá a mozambiki polgárháborút 1992-ben lezáró béke megkötéséhez. Kidolgozta és elindította az AIDS kezelésében úttörő DREAM programot.³⁶

A harmadik esemény, a találkozó középpontja az imádság. A párbeszéd az ember műve, hozzájárulása a békéhez. Ám a hívó

³⁶Drug Resource Enhancement against AIDS and Malnutrition. Az új lelkeségi mozgalmak stuttgarti találkozásán 2004. május 8-án mondott beszédében Afrika mint a gazdag, lakmározó Európa küszöbénél fekvő szegény Lázár jelenik meg: Európának fel kell kelnie az asztaltól, és felsegítenie Afrikát. Lásd www.genspace.colm/stutt.pdf/giornata_it.pdf.

³⁷A keresztények közös, ökumenikus igeliturgiát tartanak.

³⁸Vö. A. Riccardi bevezető előadása. Firenze, 1995. október 22. D.–J. Durand: i. m. 39.

³⁹II. János Pál beszéde a résztvevőkhöz, Róma, 1988. október 29. I. m. 40.

⁴⁰A „gyenge erő” A. Riccardi által szívesen használt fogalom, Szent Pál nyomán: Amikor erőtlenség vagyok, akkor vagyok erős (2Kor 12,10), és Isten „gyöngesége” erősebb az embereknél (1Kor 1,23)

⁴¹Vö. A. Riccardi: *Keresztények a vértanúság századában*, 388. Külön fejezet emlékezik meg a misszió és a párbeszéd vértanúiról.

tudja, hogy legjobb akarata is tökéletlen, hatalma véges. Az assisi szellemében rendezett békeimádságokon a résztvevők különböző helyszíneken,³⁷ de egy időben imádkoznak. Nem együtt, de nem is egymás ellen, ahogyan a vallásháborúkban, ahol Isten segítségül hívása káromlássá válik. Egymás mellett, különböző utakon, amelyek mind Őhozzá vezetnek, aki nagyobb nálunk, és akit bár különböző nevekkal illetünk, egyedül szerezhet békét nekünk.³⁸ Az imádság a lelki ember fegyvere, azé, aki nem a maga erejében, hanem Istenben bíz. A „lelki ember a béke tanúja”.³⁹ Az imádságban a béke energiája szabadul fel, a hívők, a vallások „gyenge ereje”, amely, lemondva a fegyverek és az ideológiák hatalmáról, belülről és a mélyben képes átformálni az embert és a történelmet.⁴⁰

A keresztény, muzulmán, zsidó, buddhista, sintoista, szikh, hindu, zoroasztrianus és más imádságok különböző helyeiről elindulva a résztvevők processzióban egyesülve vonulnak a záró szertartás olyan színhelyeire, mint a brüsszeli Grand Place, vagy a velencei Szent Márk tér. A záró ünnepség megkapóan szép, az évek során „kanonizált” külsőségek között zajlik. A vallási vezetők e célra felállított színpadon foglalnak helyet, néhány zárzó és tanúságtétel hangzik el. Különösen megrendítőek voltak például 2004-ben, Milánóban, a kilencvenes években Ruandában és Burundiban lezajlott népiirtások egy túlélőjének szavai az átéltekről, de népe és egész Afrika feltámadásának reményéről.⁴¹ Többnyire itt olvasta fel a pápa személyes képviselőjében jelen lévő valamelyik kúriai bíboros II. János Pál üzeneteit. A résztvevők és a téren állók egy perces csönddel emlékeznek minden erőszak áldozataira, majd elhangzik a békefelhívás. Az utóbbi években olyan tanúságtételvek olvasták fel, mint Rita Borsellino, a *Cosa Nostra* által meggyilkolt vizsgálóbíró, Paolo Borsellino húga, vagy Jean Vanier, a Bárka alapítója. Idén Assisiben pedig most először nem keresztény, hanem muzulmán résztvevő, egy szómáliai származású fiatal nő ajkáról hangzott el.

A vallási vezetők ezt követően ünnepélyesen aláírják a felhívást, amit azután a Föld népeit és a jövőt képviselő gyerekeknek, ők pedig a nézők soraiban jelenlévő diplomatáknak és politikusoknak nyújtottak át mint a vallások békevágyának manifesztumát a nemzetekhez. A vallási vezetők az időközben sötétbe borult téren egy-egy fáklyát gyújtanak meg, egyénileg vagy kisebb csoportokban: 2004-ben Milánóban egy-egy iraki síita és szunnita méltóság a bagdadi katolikus püspökkel közösen meggyújtott és magasba tartott lánggal lépett a sokaság elé. A vallási vezetők végül a béke jelével köszöntik egymást. E cikkben még részben sem kísérelhetjük meg felsorolni azokat a személyiségeket, akik az évek során részt vettek a békeimádságokon. A katolikus egyházat nem ritkán tucatnyi bíboros, püspök, számtalan pap, szerzetes és világi képviseli. Az ortodox, valamint a pre-chalcedoni

⁴²Olivier Clément: *Dio è simpatia*. Leonardo International, Milano, 2003, 23. „A párbeszéd (...) nem hagy védtelessé, hanem megvéd..., segít a másikban észrevenni a legjobbat és segít neki gyökeret verni ebben a legjobban. A párbeszéd barátát változtatja az idegent. Soha semmi nem veszett még el a párbeszéddel. Orvosság, amely a mélységben gyógyít, mely megszabadít a kóros emlékezettől és megnyit a jövőnek.” Békefelhívás, Palermo, 2002. J.–D. Durand: i. m. 39.

⁴³II. János Pál levele Roger Etcheberry bábához a barcelonai találkozóra, 2001. augusztus 28. i. m. 44.

⁴⁴II. János Pál levele Roger Etcheberry bábához a palermói találkozóra, 2002. augusztus 28. i. m. 136.

keleti egyházak részéről olyan méltóságok vettek részt, mint a tiranai metropolita, a kopt, etióp, és szír ortodox pátriárkák, valamint az örmény katolikosz. A protestánsok érdeklődését jelzi a canterbury érsek és számtalan anglikán, evangélikus, metodista személyiség rendszeres részvétele. Zsidó részről Izrael két egymást követő askenázi főrabija és számos nemzetközi tekintélyű európai rabbi szerepel rendszeresen. A muzulmán világot hit- és jogtudósok, a keleti vallásokat szerzetesek képviselik. Az első milánói találkozótól óta vannak jelen és vesznek részt a párbeszédben a politikai és kulturális közélet gyakran hangsúlyozottan nem hívó reprezentánsai: Mihail Gorbacsov, Giuliano Amato, Mario Soares, Jean Daniel. Magyarországról 1996-ban Schweitzer József országos főrabbi, 1997-ben Várszegi Asztrik pannonhalmi főapát, 2003-ban Erdő Péter bíboros prímás vett részt előadóként.

Akinek, mint e sorok írójának, volt alkalma látni a záró ceremóniát, érezhette az erőt, mely ebből az élő ikonból árad. A módszer és a titok XXIII. János pápa formulájának kiterjesztése minden jóakarátú emberre: keressük azt, ami összeköt, és tegyük félre, ami elválaszt. Nevezhetjük a barátság diplomáciájának, vagy — Olivier Clément szép kifejezésével élve⁴² — a barátság teológiájának.

Az izraeli askenázi főrabbi és egy nagy tekintélyű egyiptomi muzulmán szerzetes békeölelése a remény jele. Milánóban a résztvevők közös nyilatkozatban követelték az Irakban elrabolt két olasz humanitárius segélymunkásnő szabadon bocsátását. Elefántcsontpart polgárháború szélére sodródott lakói 2003-ban televízión láthatták, amint hazájuk legfőbb keresztény és muzulmán méltósága Aachenben békecsókot vált egy olyan találkozón, amelyen az ország elnöke is felszólalt. De nem túl kevés ez?

II. János Pál pápa így írt: „Ezek a találkozók az idők jeleivé váltak (...) a harmadik évezred (...) számára, (...) hogy jövőjét a (...) testvéri párbeszéd világítsa meg és megnyíljon a békés találkozás előtt.”⁴³ Jel az, ami nem erőlteti rá magát senkire, de eligazítja az útkeresőt. „A sötétséget nem fegyverekkel lehet eloszlatni; fények gyűjtásával lehet elűzni.”⁴⁴ Olyan világossággal, mint a világítótorony fénye: a viharos éjszakában megannyi hajós számára jelenthet biztos révbe jutást vagy tovahaladást, míg a torony órá, aki hosszú éveken át hűségesen virraszt az éjszakában, nem láthatja és nem számlálhatja meg azokat, akiket megmentett.

A dramaturg színháza

DARIDA VERONIKA

Egy dramaturg ars poeticája

1978-ban született Budapesten. Az ELTE Filozófiai tudományi és Irodalomtudományi doktoriskolájának hallgatója. Jelenleg a francia kormány ösztöndíjasaként az Université Paris X-en (Nanterre) folytat tanulmányokat. Legutóbbi írását 2006. 4. számunkban közzöltük.

¹Visky András: *Írni és (nem) rendezni*. Koinónia, Kolozsvár, 2002, 5.

²l. m. 7.

³l. m. 12.

„Ki a dramaturg — ma?“, teszi fel a kérdést Visky András az *Írni és (nem) rendezni*¹ tanulmánykötet első esszéjében (*A dramaturg. Hermész nyomában*). Ez a szöveg olyan ars poeticaként is olvasható, mely nem csupán egy foglalkozás iránti elkötelezettségről (bár érdemes elgondolkozni azon, milyen kevés a dramaturgiát, a dramaturg feladatát dicsérő szöveg), hanem a színház — „színházunk” — egészéről szól.

Mert mi is a dramaturg? A legpontosabb definíció szerint: „egy adott színházi kultúrában, egy bizonyos színháztörténeti pillanatban a színház szöveghez való viszonyát testesíti meg”.² A „drámaválogató” (a görög színházban ezt a megtisztelő titlust az ünnepi játékokon jutalmazott drámák kiválasztói viselték) alakjában ölt testet az irodalom és a színház vitája. Az a vita, mely — a magyar színházi kultúrában különösképp — mindmáig lezáratlan. A drámai szöveg egy — nálunk mindmáig érvényes — irodalmi tradíció szerint függetlenedhet a színházától, úgy is a drámai irodalom része lehet, hogy elkerüli a „színház tisztítótűzét”. A hivatását gyakorló (leginkább a német színházi hagyományban jelenlevő) dramaturg az írásművészetet próbálja összekapcsolni a színházművészettel, és fordítva. A színházi szöveget „térbe írt textusnak” tekinti; a színházi tradíciót képviseli az íróval való együttműködésben. A dramaturg azonban nem csupán az író tanácsadója (kortárs drámák színpadra állításánál); hanem ő maga is ellát(hat) írói feladatokat. Bár ez a feladat leggyakrabban egy már meglévő anyag modellezését, formálását, színházhoz közelítését jelenti. Ritkább esetben jelent önálló irodalmi alkotást. Ezen a ponton a dramaturg maga is íróvá válik: ezen a ponton talán egy másik dramaturg segítségére, tanácsára szorul. Mert a dramaturgnak meg kell őriznie (részleges) kívülállását. A dramaturg a „színházon belül a kérdéseket feltevő ember”.³ Ő az, aki a próbafolyamatok során — a dramaturg végig figyelemmel kíséri a darab színpadra állítását — mindvégig megőrzi a „néző pozícióját”. A dramaturg nem csupán az író segítője, de egy gyakori meghatározással élve (Visky András itt Radnóti Zsuzsát idézi): „a rendező barátja”. A

próbafolyamat során a rendező legközelibb, legközvetlenebb (munka)társa. A dramaturg „a rendező a színházból kifelé tekintő arca”,⁴ egy másfelé — a még üres nézőtér irányába — forduló tekintet. A két tekintet összekapcsolódása formálja, alakítja az előadást. A dramaturgot az íróval, rendezővel a — közös munkájuk nyomán — létrejövő előadás tartja össze. A dramaturg — a darab színpadra állításának pillanatáig — a háttérbe húzódik; majd — a bemutató estéjén — távozik, átadva helyét a „valódi” közönségnek. A színházi világban beszélhetünk az író vagy a rendező színházáról (írói vagy rendezői színházról); de nem beszélhetünk a dramaturg színházáról. A dramaturg megmarad sűgónak (valami *Cyrano-féle* alak lenne?).

A dramaturg olyan vándor, olyan „utazó”, aki különböző világokat (irodalom és színház) és nézőpontokat (író és rendező) kapcsol össze. Visky András — Hermész példáját idézve — megragadóan szép definícióját adja hivatásának: „álmok vezetője, éjszaka is figyelő, kapukon beleső”.⁵

A színházkutató munkája

Az *Írni és (nem) rendezni* kötet tanulmányai a színházkutatás feladatát gyakorolják. Feledésbe merült színházi újításokat elemeznek: így Tamási Áron rituális színházát, az „ősvigasztalásként” értett színházat, a modern rituális dráma megteremtésére tett kísérletet. A modern rituális színház tere a liturgikus térhez hasonló, feladata — a *locus* zárt terének és a *platea* nyitott világának összekapcsolásával — a *communio* terének megteremtése. A rituális színház ideje: a profán idő megszüntetése. A rituális színház nem a történelem színháza (melynek feladata az értelem számára szóló üzenet megfogalmazása), hanem az emlékezés. Az emlékezés színháza a nézők totális részvételére számít, mivel feladata a jelenségek „közös megéléséhez” való elvezetés (nem az értelem útján haladva). A rituális színházban a mindenki által ismert és várt „szent” történet ölt újra testet: a rituális várakozás erre a közösségi élményre irányul. A (modern) rituális színház megadja azt a tapasztalatot, melyet Nádas Péter a *Nézőtér*ben így fogalmazott meg: „A színház az egyetlen igazán közösségi művészet. A rituális összelélegeztetés művészete.”⁶

⁴Nádas Péter: *Nézőtér*.
Magvető, Budapest,
1983, 73.

Bár Nádas színházát nem elemzi külön tanulmány, ez a színház mindvégig „jelen van” a kötet háttérében. Visky András elemzi a kortárs színházi törekvéseket, az új színházi formákat, beszédmódokat (Tolnai Ottóról, Kornis Mihályról, Esterházy Péterről, Garaczi Lászlóról szóló írásaiban), rendezőportrékat ad (Harag György és Vlad Mogur portréját). A kötetben könyvismertetések is találhatók: a hazai „színházkutatók” számára fontos (a közelmúltban megjelent) szakirodalomról kaphatunk áttekintést (egyfajta képet kaphatunk színházi világunk jelenlegi

állapotáról). Nem hiányozhat természetesen a világszínházi kitekintés sem, mely leginkább „példakeresés”: Grotowski, Vasziljev és Brook színháza mutatják a leginkább követendő példát. Visky András esszéi egyszerre ismertetnek és elemeznek szövegeket és előadásokat: az irodalmi és színházi tradíció összekapcsolására törekednek (ahogy ezt a dramaturg állásfoglalásában, „ars poeticájában” már olvastuk). A drámaszöveg ugyanis „nem váltja meg a színházat, és nem abszolválja attól, hogy önmaga legyen. A színház ezzel szemben olyasmit is *kideríthet* — a szó legteátrálisabb értelmében! — a drámáról, amelyről előtte sejtelmünk sem volt.”⁷

⁷Visky András: i. m. 48.

A barakk-színház írója

⁸Visky András: *A szökés*. Koinónia, Kolozsvár, 2006. A kötetben olvasható három dráma: *A szökés*, *Tanítványok*, *Alkoholisták*. A *Függelék* plakátokat, színlapokat közöl az eddigi bemutatókról: *A szökés*. Ősbemutató: 2005. szeptember 29., Marosvásárhelyi Nemzeti Színház – Tompa Miklós Társulat; *Tanítványok*. Ősbemutató: 2001. május 4., Debreceni Csokonai Színház – Horváth Árpád Stúdiószínház. Az *Alkoholisták* a kötet megjelenéséig még nem ment át „a színpadra állítás tisztító tűzén”. (5.)

⁹Utószó: *Barakk-dramaturgia*. Szócikk.

Visky András saját dramaturgiáját, *A szökés*⁸ címmel megjelent drámakötetében, „barakk-dramaturgiaként” aposztrofálja. A barakk-dramaturgia alapja a szabadságvesztés traumája; a szabadságvesztés mindenki — néző és színész — számára adott közös tapasztalat. Néző és színész egy térbe kerülnek: színpad és nézőtér nem válik szét az előadás során. Ez a közös tér: egy „szögesdróttal körülhatárolt, bizonytalan formájú terület”. Az előadás ebbe a térbe való „közös bezárkózással” (a csend pillanatával) veszi kezdetét; az előadás végét pedig majd a „közös exodus” jelentheti. De odáig el kell jutni, odáig el kell érni. A barakk-színház a fogságot „egzisztenciális, közös, mindannyiunk élményvilágában jól beazonosítható tapasztalatnak tekinti”.⁹ (196.) A szabadságvesztés kataklizmája amnéziával sújtja a dráma szereplőit; így a szereplők számára a legnagyobb kihívást és feladatot az anamnézis, a visszaemlékezés jelenti. Saját — feledésbe merült, de elfelejtethetetlen — történetük előadása, színre hozása a cél. A jól elmondott, helyesen felidézett történet a ráismerés élményével ajándékozta meg nem csupán a szereplőt, de a nézőt is. A „szabadítás-esemény” megelőlegzett élménye ez. Tekintetek találkozása: az egymásra tekintés, egymásra csodálkozás „eseménye”. A jól elmondott, felismert történet: igaz történet; sőt, több annál, „igazságtévő”. Az igazságtévés pedig — írja Visky András — „önmagában is szabadítás-esemény”. (200.)

Visky András valamennyi drámája annak a végső kérdésnek a (színházi) felvetése, hogy „létezik-e olyan formája a szabadságnak, amely semmilyen körülmények között nem vehető el az embertől, és amely, következképpen, semmilyen indokkal föl sem adható?” (199.)

A *Tanítványok*, a drámakötet középső-központi darabja is barakk-dramaturgia szerint íródott. Az egyes jelenetek az amnézia játéka. A darab homíliai „színház a színházban” jelenetek, melyek során a tanítványok eljátszanak korábbi, szabad (!) életükből egy történetet. Ezek a történetek nem találhatók meg a Szentírásban: három

homília a haszid történetek világát idézi, a negyedik Maxilian Kolbe személyére utal.

A negyedik homília (*Estragon Tamás és Vladimir János homíliája a barátságról*) — ahogy alcíme is mutatja: *Hommage à Samuel Beckett*.

Beckett az *Írni és (nem) rendezni* kötet több írásának is központi alakja. Nem csupán Beckett az író, de Beckett a rendező is. A rendező Beckett azonban nem tér el az írótól; nem látja más szemmel, nem érti máshogy a darabját. A szövegről a rendező is csak annyit tud, amennyit az író leírt. Beckett ebben a kérdésben megingathatatlan: „ha többet tudott volna, azt is odaírta volna”¹⁰ — idézi szavait Visky. „A többet, amit az irodalom eszközeivel nem fejezhetünk ki, ugyanis a színháznak kell elmondania a művekről”¹¹ — teszi hozzá a drámaíró-dramaturg, de „nem-rendező” tanítvány. Visky dramaturgiájának, a barakk-dramaturgiájának ugyanis az egyik legfontosabb előzménye a „várakozás dramaturgiája”: vagyis Beckett. A *Godot-ra várva*, számos értelmező szerint, az istenvárás drámája is. Azonban, felelné Beckett erre, ha Godot Isten (*God*) volna, akkor nem Godot-t írt volna, hanem Istent. Beckett visszautasítja a *deus ex machinát*. Istent nem szállítja le semmilyen gépezet az emberi cselekvések porondjára. Valóban porondról van szó, mert Beckett szereplői: bohócok. Beckett világa: „cirkusz és kórház”. Azon helyek megmutatása, ahol „az emberi test, a meggyötört és meggyalázott korpusz önazonosan áll előttünk”.¹² A cirkuszi aszkézis — teszi hozzá Visky — nem mutat semmilyen közösséget az önsajnálattal. Beckett cirkuszában a porond felé forduló néző figyelme a porondon ágáló, a porondot elhagyni nem képes bohócokra irányul. A néző várakozása egybeesik a bohócok törekvésével: képesek lesznek elhagyni a színpadot? Megszülethet — ezen nyomorúságos és nevetséges téblábolás és kínlódás közepette — a „cirkuszi pillanat”? A „cirkuszi pillanat” a nehezedés, a „nehézkedés legyőzése” (vagyis: úrrá lenni a fizika törvényén, saját természetünkből kitorve emelkedni vagy zuhanni a végtelenségig). Az idő megállításának, a játék befejezésének „kegyelme” ebben a (várt és váratlan) pillanatban ér el. Erről a pillanatról semmit sem tudhatunk. Mégis, a nem tudás tudása az egyetlen elérhető bizonyosság ebben a lehető legkevesebbet (*lessness*) kimondó dramaturgiában. Beckett művei „töredékes evangéliumok”: a bizonyos bizonytalanságban hagynak, és vigaszt nem nyújtó vigasztalást adnak.

„Ne ess kétségbe, a latrok egyike üdvözült;
Ne bizakodj el, a latrok egyike elkárhozott”

A *Godot-ra várva* egyik legismertebb (mindenki által ismert?) jelenetében Estragon és Vladimir Lukács evangéliumának egy szakaszán („a döntetlenre végződött megváltáson”¹³) töpreng: „Hogy

¹⁰*Írni és (nem) rendezni*,
148.

¹¹Uo.

¹²l. m. 152.

¹³l. m. 150.

¹⁴Samuel Beckett:
Drámák. Európa,
Budapest, 1970, 11.
(Kolozsvári Grandpierre
Emil fordítása.)

lehet az, hogy a négy evangélista közül csak egy beszéli így el a történetet? Holott mind a négyen ott voltak-vagyis a közelben. És mégis csak egy tud a latorról, aki üdvözült.”¹⁴

Ugyanezt a töprengést átveszik és folytatják Visky András szereplői is. Ekkor azonban megcserélődnek a szerepek. Estragon Tamás szájából hangzik el ugyanez a mondat, aki még hozzászól (mielőtt Vladimir János közbeszólna): „Láttam, én is ott voltam.” Ugyancsak Tamás teszi hozzá (az evangélium-töredék magyarázatát keresve): „Nem lehet, hogy azután történt még valami? Valami váratlan, amit senki nem vett számításba. Ami még magát az Írást is összezavarta. Történt valami, egy előre nem látott esemény, és arról az Írás, a négy író, aki ott volt, egyszerűen nem tud számot adni. Mindössze tehát arról ad számot, hogy nem tud számot adni. Nem lehet, hogy a rendelkezésre álló szavak, a mondatok, a, a, a, hogy...” (110–111.)

Estragon Tamás szövegének megszakadása, töredezettsége, ugyanazt a — kimondhatatlan és ismeretlen előtti — zavart mutatja, melyet az evangelisták érezhettek. Hiszen Tamás a kortársuk, ő „is” látta az eseményeket. Ugyanakkor Visky drámájában a tanítványok, mint „halálra ítélt bohócok” (10.), a mi kortársaink is: az Auschwitzot túlélőké és az Auschwitz után születőké. A fogság-élményt átélő valamennyi néző kortársai (akik velük együtt a közös tér foglyai).

Minden előadás — Visky András „ars poeticája” szerint — a színház, a játék és a valóság egymásba fonódása és (szakító)próbája. „Annak a kérdésnek a felvetése — írja a szerző a *Szökés* előszavában —, hogy milyen módon tudjuk megjeleníteni a történő színház anyagában a velünk, bennünk történő csodát.” (10.)

¹⁵Színház,
Drámamelléklet,
2005. július

A *Tanítványokban* még egy *hommage* található: ez Kertész Imrének szól (*Máté és Simon búcsúja*). Az ő *Kaddis a meg nem született gyermekért* regényének színpadi változata Visky András *A meg nem született*¹⁵ címet viselő darabja. Az egyetlen szereplő monológja: „Isten szóra bírásának, az isteni beavatkozás kikényszerítésének, hol szenvedélyes, hol hidegen számító, hol bohóckodó, hol szerepjátékos, tehát kifejezetten színházi eszközökkel történő módja.” A szereplő azonban — teszi hozzá a darabhoz fűzött magyarázatához Visky — mégsem egy „elvontan létező személyhez” szól, hanem a „meg nem születőhöz”. A regény bejelentetten (idézi Visky): ima és kísérlés az „ámen” szóhoz való megérkezésre; a dramaturg számára pedig nyilvánvaló, hogy a színpadi változat dramaturgiájának a „fent” és „lent” állandó változtatásán kell alapulnia. A két világ (a látható és a láthatatlan), a színház két világa, itt is — mint Visky András minden darabjában — párhuzamosan, egymás mellett, jelen van. A realista jeleneteket a misztérium tükrében kell értelmeznünk, és fordítva. A szkepticizmus, az örök tagadás és a csoda várása (mely értelmet adhat a világ állandó zavarának) egy-

szerre jellemez minden szereplőt. Az ő feladatuk, hivatásuk a „Nem!” és az „Ámen” között feszülő keskeny híd bejárása. „Ha egyáltalán léteznek” — teszi hozzá a szerző.

Mi az, ami kimondható? A szavak — legigazabb formájukban — csak egy tökéletes zavarodottságról adhatnak hírt. Visky minden darabja hosszú, közös csenddel kezdődik. Ebben a valószínűtlenül hosszú csendben születik meg a beszéd, melynek célja az újabb csendig — a kivonulás (*exodus*) csendjéig — való eljutás. A szereplőknek el kell érniük a befejezés kegyelméig, az idő megállításának pillanatáig: a *Tanítványokban* ez a pillanat a tablóképpé merevedés. Leonardo *Utolsó vacsoráját* imitálják a tanítványok, de Júdás helyét Péter (akit az előző jelenetben — *Passió* — társai keresztre kötözték), Péter helyét pedig egy ismeretlen nő foglalja el. Jézus helye (ezen az élőképen) üresen marad. Ez az utolsó pillanat, az a pillanat, mely felé az egész előadás törekedett: ez a jelenet már semmit sem mondhat, csak felmutat. Egy mindannyiunk által ismert jelenetet látunk újra; egy így még sohasem látott jelenetet látunk. Mert az idő — a mi időnk, a tanítványok ideje — az utolsó vacsora utáni és az emmausi vacsora előtti idő. Nem léphetünk ki a várakozás idejéből: a betöltetlen és betölthetetlen helyről szól a darab. A közös *exodus* annak az elhatározása, megerősítése és elfogadása, hogy megmaradunk várakozóknak.

VASADI PÉTER

Késlekedem

*Hogy bármiért s bárhová
siessek, nem tanulom meg.
Valaki mindig marasztal.
Lelassít, elbizonytalanít.
Nincs kedvem kilépni
belőle, elhárítani közelét
sugárzó udvarának.
Otthagyni magában,
üldögéljen a hokedlin.
Micsoda barna szemek.
Fekete, fényes haj a vállán.
Halántékán a titkos várakozás.
Nem forog a világ
se előre, se hátra,
teljesedik, súgja.
Bőre alatt egy fiatal*

szereztes mosolya.
Függönyös hallgatása előtt
ül, készen a szólásra. Aki
siettet, szétejt darabokra;
s ezt még szeressem is.
Ő nem óhajt hallani rólam, de
kettőnkről volna mit mondanía.
Jövönk, mint egy kis tó,
tükröz a szájában. S nézi,
mint jön föl falon
a hatalmas szépség,
lassan.

Életmű

Több mint hatvan
éve figyellek.
Első pillanattól úgy,
ezentúl örökké.
Mindazt látom, amit
mutattál a halászoknak.
Szemükbe észrevétlen
beleloptál mennyből egy
parányi aranyt, s így
inkább nézték, mintsem
értették szavadat, mely
a tájban tokjában álló
magányos ajtókat sorban
kinyitotta; lássatok.

Én, ha ítélek, megsériül valami.
Ha te ítélsz, kivilágosodik.
Az én ítéletem késéles.
Erdőt telepít a tiéd a
folyamra.
Gazdaggá tettél, pedig szívből
szeretem a szegénységet, mely
csönd, szó, ihlet, mondatok is.
Majd az utolsó lap
végén megszabadítasz.

P. J.

Mintha lélegzetvétel
közben elakadt volna
az irgalmas levegőben.
Beleállt szemébe
az ezüstitüske, s
most néz riadt-
mereven. Mintha
karját csak vállig
adatott volna néki
fölemelnie, de válla
egyenesébe' maradt.
Már-már nyomorék.
Szárnyacsonkjai vannak.
Visszanyesett ujjai tollak.
Köztük remegő cigaretta.
Pokolból szabadult angyal.
Szétrántotta örökre
védekezésünket, ezt az
alul málladozó függőnyt.

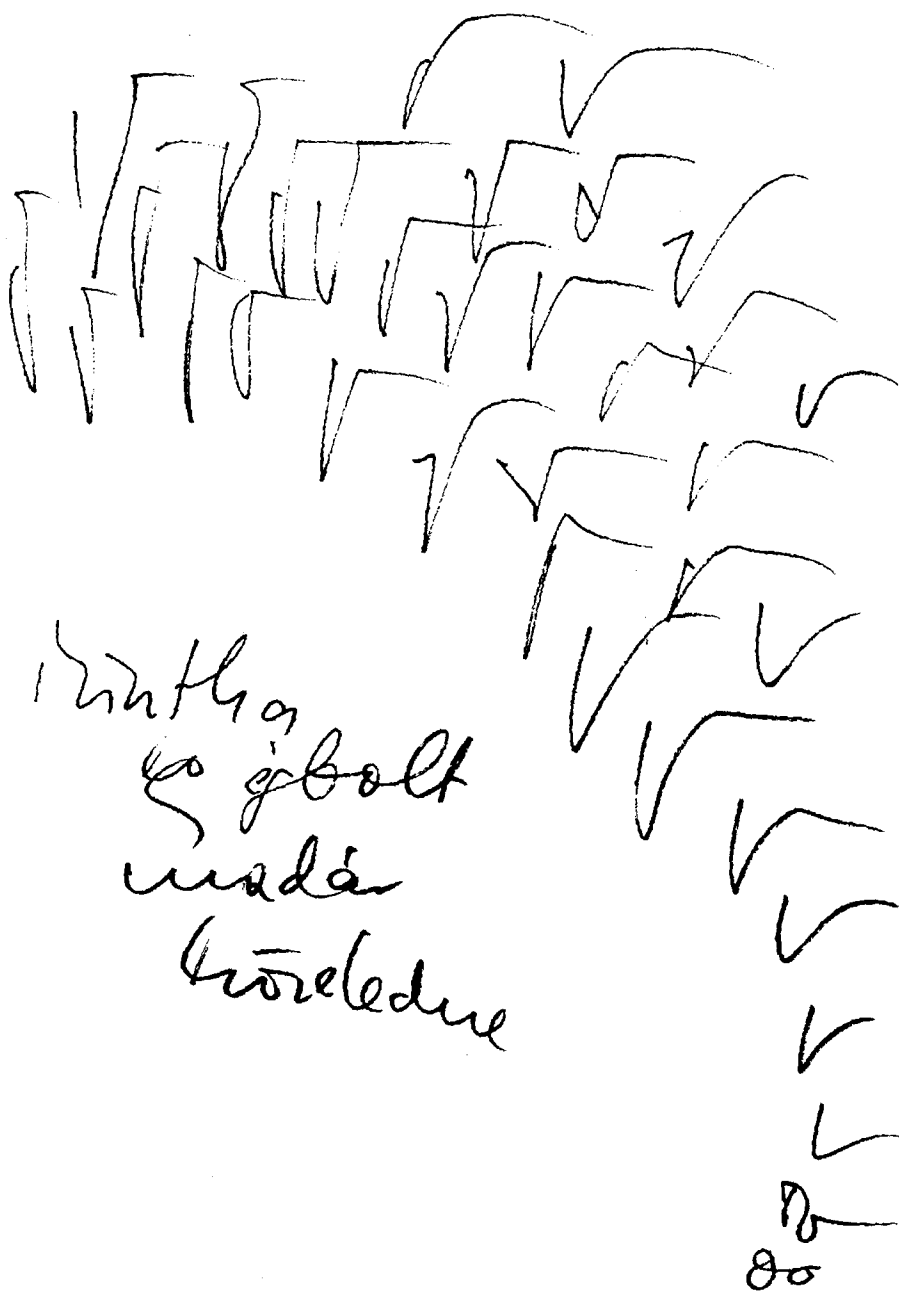
Lábjegyzet

Elméletben lehet
valaki P. J.-nál több,
„jobb”, „nagyobb”,
de nála vakítóbb
s hegyesebb nincs még
egy a világirodalomban;
a lenti szenvedés
mélyföldi silója
röptette ki vakmerő
nyilait, mik „közönséges
nyelven” feleselnek
a világgal, bűnössel
s áldozatával; de mifajta
ragyogásból van ez a
nyílzápor, ha elbírja
ezt a ragyogást?

Pilinszky János

(TÁ. 06.05.18)

A 20. sz. két legnagyobb
magyar költője talán
az a J. A., aki minden ké-
részre a tökéletes és evidens
válat tudta, és az a Gép
Enő, aki csavargásban és csó-
racsorolatorban of érdeselet
lett fel, melyről nem is
tudunk addig. De az
EGYETLEN KÖLTŐ, aivel
a Teremtés szent remény-
telenjén (és teljén) fivérként
együtt virhatunk oltogatatlan:
PILINSZKY JÁNOS.



KOVÁCS ERIKA

Pilinszky János ifjúkori barátai

Vallomások, emlékek

A szerző Pilinszky János unokahúga. Visszaemlékezése és a költő Baitz Mária-hoz írt levelei a „Mindből költészet lesz és csend...” című kötetében jelentek meg 2003-ban.

Nagybátyám, Pilinszky János, gimnáziumi éveiben a nyarakat családjával együtt balatonkenesei nyaralójukban töltötte. Korai verseiben a balatoni élmények is megjelennek, mint például az Éjféli fürdés, a Te győzz le engem, a Kikötőben című verseiben. Eteley Károlyné Kozma Márta is a költő baráti köréhez tartozott, családi nyaralójuk csak néhány házzal volt arrébb, mint a nagyszüleimé. Így emlékezett ezekre az időkre:

Sok szép estét töltöttünk együtt, közös ismerőseinkkel, valamint öcsémmel, Kozma Györggyel, és unokaöcsémmel, Gyökér Istvánnal együtt. Mindketten piarista diákok voltak. Kenese akkor még nem tartozott a népszerű, elegáns üdülőhelyek közé, a nyaralók tulajdonosai általában tanárok, tisztviselők voltak. Családi légkör alakult ki közöttük, a társaságok a téli időszakban is rendszeresen összejártak. A környéken több szép hely is akadt, ahová kirándulni lehetett, például a Balaton „szerelmesének”, a tragikus véget ért Soós Lajos költő sírjához is. (Emlékére vörös homokkő oszlopot állítottak a „Lipótdomb” magaslatán, ahonnan nagyszerű kilátás nyílik a tóra. A kirándulóhelyet később a költőről „Soós-dombnak” nevezték el.) A „Márta-forrás” is gyakran látogatott hely volt, és az úgynevezett „Disznólegelő”, ahol emlékezetes szalonasütéseket rendeztünk, természetesen Jancsi részvételével. A kis csapat nagyon sokat volt együtt, különösen esténként, mikor Jancsi a verseit szavalta, olyan átéléssel és hangleejtéssel, hogy a sorok mai napig is a fülemben csengenek. Máskor együtt sétáltunk, esténként lampionokkal, de Jancsi, ha kutyákkal találkozott, rettenetesen megijedt, menekült előlük. Napközben a strandon is mindig nagy társaság verődött össze, Jancsi sokat beszélgetett Kőszegi professzorral, az Iparművészeti Főiskola tanárával, akit nagyra becsült. A háború után a tanár úr eltűnt, talán meghalt, de az is elképzelhető, hogy orosz fogságba került. Soha többé nem hallottunk felőle. Amikor jött a háború, a kis nyaralók egy részét lefoglalták, a tulajdonosok egy része meghalt, vagy elköltözött. Sajnos később, már a háborút követő nehéz időkben, a Pilinszky család is kénytelen volt eladni a nyaralót, amely a Fürdő u. 2. sz. alatt volt. De a barátságunk megmaradt, végigkísérte életünket, Rékey Tiborral (Ricsivel), Rényi Oszival, Takács Vilivel, Honffy Tivadarral (Foxival), és a többiekkel. A barátság olyan szép és mély érzés, amit elfelejteni nem lehet.

Rényi Oszkár: Öten voltunk gimnáziumi jó barátok: Honffy Tivadar, Pilinszky János, Rékey Tibor, Takács Vilmos és jómagam. Jancsi és Ricsi (Rékey Tibor) között a barátság úgy az ötödik-hatodik osztályban kezdődött. Jancsi egyszerűen odament hozzá, s feltette a nagy kérdést, hogy lesznek-e barátok? Mi Ricsivel már első gimnazista korom óta jóban voltunk, tíz éven keresztül, a hadi események bekövetkezéséig. Hogy Honffy Tivadar (Foxi) hogyan került a társaságunkban, nem emlékszem, talán Takács Vili által, akivel együtt játszottak kisebb korukban a Kossuth Lajos téren. Később csatlakozott hozzánk Balogh Pista, Schütz Jancsi, Mezey Laci, Várady László, de mások, így a kenesei társaság is.

Mi a „B” osztályba jártunk, nem szerettük az „A” osztályt, mert az osztályfőnökük nem volt szimpatikus, s emiatt a diákok sem. Még az érettségi után is tartott az ellenszenv, eleinte az érettségi találkozóinkat is végigkísérte, de aztán ez később feloldódott. Gimnáziumi éveink alatt öt osztályfőnökünk volt: Nagy Vince, Ferenczi Zoltán, Konszky Márton, Batori József, és Szita Imre tanárokat. Közülük legjobban Batori tanár urat kedveltük, kiváló pedagógus volt, 1945 után ő szervezte meg Amerikában a piarista rendet.

Pilinszkyék épp a Horánszky utcában laktak, amikor először, hetedik gimnazistaként meglátogattuk őt, Fundák Lajossal és egy másik fiúval, akinek a nevére már nem emlékszem. Jancsi közepes tanuló volt, sőt volt olyan év is, amikor magyarból kettest kapott, pedig akkortájt már az *Élet* című folyóiratban versei jelentek meg.

Jancsi nem csak a saját, de gyakran Ady, József Attila, Baudelaire, Verlaine verseit is szavalta a tőle megszokott különleges átéléssel, amit soha nem fogok elfelejteni. Sajnos a verseit nem mindig értettem, de ilyenkor azzal vigasztalt, hogy nem érteni, hanem érezni kell őket. Nagyon szerette egyébként Homéroszt, az *Iliász* volt a kedvence, de Goethét és Arany Jánost is igen nagyra tartotta. Jancsi mindig irányító egyéniség volt, de szeretete a gyerekes butaságokat is. Kedvenc játéka Kenesén, de otthon is, a „pufti” volt, ami abból állt, hogy összevissza kellett halandzsázni — ha nem Jancsi mondta ki a „pufti”-t, hanem a másik, akkor azt mondta, hogy „nem igaz, nincs pufti”.

Volt, amikor elmentünk különböző kocsmákba egy kicsit mulatozni, vacsorázni, s amikor fizetésre került volna a sor, kiderült, hogy nincs nálunk elég pénz a fogyasztás kiegyenlítésére. Ilyenkor otthagytuk zálogban Foxi ezüst cigarettatárcáját, és utólag rendeztük a számlát. Egy másik alkalommal hülyéskedés közben véletlenül betörtük az étlap üvegét. Ijedtségünkben kiszaladtunk, hogy nagyobb bajunk ne legyen.

Ricsi és Takács Vili egyszer elvitték Jancsit a solymári barlangba, de nem a bejáraton, hanem hátulról mentek be, ami

¹E kirándulásról lásd
P. J.: *Beszélgetések*.
Századvég, Budapest,
1994, 42.

meglehetősen veszélyes volt, mert így könnyen el lehet tévedni, ám szerencsájukra nem történt bajuk.¹

Baráti körben, szilveszterkor vagy egyéb alkalomból rendszeres összejöveteleket szerveztünk, legtöbbször nálunk. Otthon volt egy kettős telefonunk, ahol egymással beszélgettünk, s nagyon élveztük. Egyszer apám sapkáját megtöltöttük hamuval, és szegény mit nem sejtve a fejére húzta — a hatás természetesen nem maradt el! Majd éjfél után két órán keresztül filozofáltunk.

Egy másik kedves emlékem Jancsival kapcsolatban az az eset, amikor találkozót beszéltünk meg a Nyugati pályaudvarnál, s annyira el voltunk merülve magunkban, hogy néhány perce már egymás mellett álltunk, mire felfedeztük egymást. Másik emlékem Takács Vilivel kapcsolatos, akire mindig legalább fél, egy órát kellett várni. Volt, hogy meghívott minket a lakásukra, úgy délután 5–6 órára, de csak valamikor este 10–11 körül került elő. Arra gondoltunk, hogy egy kicsit megvicceljük. Megbeszéltünk vele egy találkát a ráckevei hévnél egy vacak helyre, fél kilencre, mi pedig csak egy órával később érkeztünk. Ez egyszer azonban Vili pontos volt. Különben az este remekül sikerült, és jól szórakoztunk. Takács Vili egyébként eredetileg író akart lenni, de csak keveset írt.

Az efféle történetek inkább a háború előtti időszakra voltak jellemzőek, utána már nehezebbé váltak a meghitt összejövetelek. Ennek ellenére kezdetben még sokat voltunk együtt érettségi után is. A Gimnázium keretein belül működött a Piarista Diákok Ifjúsági Csoportja (DICS), egészen 1948-ig. Az egyesületet azért hozták létre, hogy a diákok az érettségi után se kallódjanak el. A felső helyiségben kártyapartik és beszélgetések folytak, az alsó szinten pedig pingpongozni lehetett. Kedves emlékünkhöz maradt a „palotaforradalom”, talán 1941–42-ből, mikor is a régi vezetőség helyett saját magunkat választattuk meg, hogy több elméleti, irodalmi, tudományos dolgot vegyenek be a képzésbe. Érdekességként említem csak, hogy 1943–44-ben Jancsit beszervezte Horváth Sanyó a bokszt szaksztyálya, és bár soha nem boksztolt, de tagja maradt a szaksztyálynak.

Jancsi sokat mesélt nekünk arról, hogy hogyan szokott írni. Nagy kínlódás és idegmunka volt a számára, rendszerint éjjel jöttek a gondolatai, s ezért rendszerint másnap csak délben ébredt fel. Tudomásom szerint Thurzó Gábor — akinek az eredeti neve Rutterschmitt Károly volt, és a szüleinek híres péksége működött a Váci utcában — felismerve János költői tehetségét, Baumgarten-díjra ajánlotta. Thurzó Gábor akkoriban az *Élet* szerkesztőségében dolgozott. A díj feltétele az volt, hogy a jelöltnek rendelkeznie kellett egy kiadvánnyal. Így jelent meg az Ezüstkor gondozásában a *Trapéz és korlát* című verseskötete, 1946-ban. A könyv megjelentetésében Thurzón kívül még nagy szerepet játszott Mári néni (Baitz Mária, Jancsi nagynénje és ke-

resztanyja), Takács Vili, Meer Artúr és jó magam. Meer Artúr volt a „pénzember”. Eredetileg fölöttünk járt egy évvel, de miután gyermekparalízise miatt vesztett egy évet, a velünk párhuzamos osztályba járt. Később ledoktorált, a tőzsdén dolgozott, s mivel nem tudott járni, Takács Vili volt a kifutója. 46-ban aztán befejezte a tőzsdézést, s egy évre rá sajnos meghalt. 1947-ben aztán Jancsi megkapta a Baumgarten-díjat, ami igen nagy megtiszteltetésnek számított. Az elismerés mellett nem volt utolsó szempont, a vele járó tiszteletdíj sem, ami igazán jól jött, mivel akkoriban igen rossz anyagi körülmények között élt.

Emlékezetesek maradnak számomra a Szalay Cukrászdában való találkozásaink, majdnem minden vasárnap, Honffy Tivaddal, Kondor Bélával és Jánossal. Utoljára 1979-ben, a negyvenedik érettségi találkozón találkoztunk, Körülbelül tizenötén jöhettünk össze. Jancsi sokat mesélt Dosztojevszkijről, főleg az *Ördögök* című regényéről, és arról, hogy rá milyen hatással volt. Nagyon megfogták az író gonosztevőkkel kapcsolatos fantasztikus pszichológiai megállapításai. Utána már csak egyszer láttam, az Andrassy úton egy francia hölgygel beszélgetett, talán '80-ban lehetett. *(A lány valószínűleg Ingrid Ficheux lehetett, Jancsi második felesége.)*

Sajnos Foxi (Honffy Tivadar) már legalább húsz éve meghalt. Főkönyvelőként dolgozott, két gyermeke és két unokája van. Takács Vili is meghalt, már több mint tizenöt éve. Vegyészmérnöki diplomát szerzett, később elkezdte a Bölcsészetet is, de aztán nem fejezte be. Fia már nem él, de tudomásom szerint két unokája van. Rékey Tibor jogi diplomát szerzett. A háború alatt behívták katonának, majd két évre orosz fogságba került. Később, 1956 után Amerikában telepedett le, és könyvtárosként dolgozott. Megnősült, de gyermekük nem született. Nyugdíjazását követően tizenöt évig Bécsben élt, a felesége meghalt, néhány éve végleg hazaköltözött, s jelenleg Törökbálinton él.

* * *

Dr. Rékey Tibor: Az első gimnáziumtól kezdve osztálytársak voltunk, negyedikig nem voltunk barátok, mert akkoriban a jó tanuló csak jó tanulóval barátkozott, Jancsi viszont közepes volt, nem akart tanulni, pedig mindenkinél okosabb volt, olykor talán még a tanároknál is. Remek humora volt, gyakran utánozta a tanárokat, amit mi nagyon élveztünk, legtöbbször a „kis” Agárdy tanárt (azért hívtuk így, mert volt egy másik tanárunk, akit szintén Agárdynak hívtak, őt neveztük „nagy” Agárdynak), aki valójában igen gyenge kezű ember volt, és érdekes tájszólással beszélt, talán palócosan.

Negyedikben egy könyv kapcsán lettünk barátok, azt hiszem Thomas Mann valamelyik műve hozott össze bennünket. Nem

voltunk különösen jóban, mint már említettem, mert én jeles tanuló voltam. Ki hogy tanult az elsőben, az rányomta bélyegét az egész gimnázium éveire. Tehát Jancsi közepes tanuló volt, pedig az első versei már a piarista diákévei alatt megjelentek. Magyarból egyese volt, de volt olyan év, amikor kettést kapott. Később Jancsi megmutatta nekem a verseit, egy egész kötetre való volt már belőlük. Megkérdeztem, hogy Apámnak is megmutathatom-e, mivel a baráti köréhez híres emberek is tartoztak. Érettség után jártuk a magunk útját. Jancsi elkezdte a jogi egyetemet, de abbahagyta, részben az én hatásomra, utána iratkozott be csak a bölcsészetre. Sajnos diplomát a háború miatt már nem szerzett, a végső vizsgái már elmaradtak. Én viszont még éppen megszereztem a jogi diplomámat, majd behívtak katonának, s orosz fogságba kerültem két évre, Minszkbe. Mi voltunk a második egészséges tranzit, akik tulajdonképpen egészségesen jutottunk haza.

A háború előtti és alatti éveket többnyire én is Kenesén töltöttem Jancsiéknál. Sokat játszottunk, teniszeztünk a strand közelében lévő pályán. Be kell vallanom, előfordult, hogy nem értettük egy-egy versét, de az előadásmódja mindig nagy hatással volt ránk, s ha nem is értettük tökéletesen, mégis olyan különleges volt, hogy aki hallgatta, mindenkit magával ragadott. Ha nem lesz költő, kitűnő színész is lehetett volna.

P. S.

Takács Vilmos 1986-ban jegyezte le emlékeit Jancsiról, amely a Vigilia 1996. szeptemberi számában jelent meg. A gimnáziumi és kenesei időszakról Fülei-Szántó Endre és Lukács István is beszámolt a Somogy című folyóirat hasábjain 1994-ben, illetve 1997-ben. A balatonkenesei általános- és zeneiskola 1996 novemberében felvette Pilinszky János nevét, amelynek alkalmából utóbb Kecskés József összeállításában külön kis kiadvány is megjelent.

Kövek I.

P. J.-nek

*Kövek
Kövek
Kő
Simára csiszolt kerekded*

*Most a bal kéz átteszi a jobbra
Szorítod
Tökéletes forma
Kő*

*Kétségbevonhatatlan a létezése
Mintha tényleg kezdhetnél vele valamit
Mielőtt visszaadod a hullámoknak
Tudj meg róla mindent*

*A szürke horizont mögé kell hajtanod
Elfér a markodban
Tedd mindezt helyezkedés nélkül
Egy mozdulat az egész*

Célozz jól

(Edinburgh, 2006. szeptember 5.)

HALMAI TAMÁS

Merőleges déli meleg

A fény filozófiája Pilinszky János költészetében

Gyulavári Lászlónak

„Hasonlóak vagyunk mi is a növényekhez,
s csak aközött választhatunk,
hogyan megnyílunk-e a fény előtt, vagy sem.”
(Simone Weil)

„És látjátok, ez az ember egy fényben lakik Istennel;
ezért nincs benne sem szenvedés, sem egymásután,
hanem csakis a mindig ugyanaz maradó örökkévalóság.”
(Eckhart mester)

1975-ben született Pécsen. Egyetemi tanulmányait a Pécsi Tudományegyetem magyar szakán végezte. Jelenleg Komlón, a Nagy László Gimnáziumban magyartanár. Legutóbbi írását 2006. 10. számunkban közöltük.

**Az archaikus
napkultuszok
és a keresztény
létszemlélet**

Helyesbítéssel kell kezdenünk. *Költészetéről* beszélve filozófiáról szólni ugyanis, ha nem is eleve hibás, de föltétlenül kockázatos művelet. Pilinszky János lírájában, amelyben a létbölcseleti igény a keresztény (katolikus) világlátás szerkezetében ölt alakot, a fény (a nap, a meleg, a világosság és az arany) motívuma mindenesetre vissza-visszatérő elem. Jelentésetesen és jelentőségteljesen; filozófiai, teológiai és ontoteológiai vonzatossággal. S ha *egységes rendszerré* — lévén eredendően esztétikai, és nem filozófiai természetű alkotások — nem állnak is össze, az *Egy rendjének* (s az e rendhez való viszonyulásnak) lírai értelmezéséhez a Pilinszky-versek igen sokat hozzáadnak. Ennyiben talán jogos Pilinszky költészetét tárgyzva a fény filozófiájáról, vagy legalább a *világosság misztériumáról* szót ejtenünk.

A vallás- és művelődéstörténeti kutatások mind többet tudnak arról, hogy az archaikus napkultuszok és klasszikus fényistenhittek misztikája, jelképrendszere és nyelvi-fogalmi hálója miképp formálta újjá magát a keresztény létfölfogás anyagi és szellemi kultúrájában. Hogy a Mithras-, az Apollón- vagy a Dionüszosz-kultusz emlékezete, Ozirisz története vagy Orpheus mítosza mint szüremlik át a Sol Invictus eszmeiségén, a biblikus szimbólika és a krisztusi példabeszédek ráción túli észjárásán.

A hivatkozható Pilinszky-művekben e történeti rétegzettség, a hagyomány-összefüggések ez alig átlátható gazdagsága a nyelvi-poétikai megalkotottság kivételes színvonalú eseteiben ad hírt magáról. Az alábbiakban — kötetről kötetre haladva — néhány jellemzőnek és jellegadóknak vélt szöveghely célzatos (nyelvi, po-

étikai, szemléleti vizsgálatra szánt) kiemelésével jelezni próbáljuk csak a tárgy nagyobb, átfogóbb és távlatosabb értelmezést érdemlő voltát. (A költő más műfajú írásaival — prózai műveivel, kiterjedt publicisztikai munkásságával s a nap és az arany motívumát amúgy rendre középpontba helyező verses meséivel —, illetve kötetből kimaradt, hátrahagyott verseivel s töredékeivel e helyt nem foglalkozunk.)

Trapéz és korlát

Pilinszky első verseskötete, a *Trapéz és korlát* (1946) olvasatunkban mindenekelőtt a költői pályakezdés kísérleti alakulataként, a saját hang keresésének dokumentumaként értelmezhető. (E sorok írója Pilinszky teljes életművének, fogalmazzunk így, elkötelezett híve. De illúziói nincsenek: pusztán a *Trapéz és korlát* bizonyosan kevés lett volna ahhoz, hogy általa a költő kánoni megbecsülésre, kultikus rangra tegyen szert.) Motivikája, képalkotásmódja és ritmusképletei még a klasszikus (esztéta) modernség s a késő modern irodalmiság kevéssé egyénített lírai módszertana szerint alakulnak (kétségtelen József Attila-hatást mutatva); szemléletmódja még a metafizikai kérdésirányokat — válasz híján — kiüresedettnek tételező egzisztencializmus szellemiségét közvetíti. A „foszladó világ” lírai tapasztalata, az „ősi, néma ábrák” (a csillagképek) vészjósló némasága, a „komor, sötét mennyország” (*Te győzz le*) sejtelve a sötétség és üresség képzetével írja le a felsőbb hatalom gondviselő felügyeletét nélkülöző létezést. Az éjszaka, a sötét, a csillagok, az ős és a tél képi világának ridegségét a háló s a halász föl-föltűnő motívumának biblikus allúziója sem enyhíti. Pilinszky első kötetének versei a veszteséget elszenvető világ s az ebben a világban verecségre ítéltetett ember léthelyzetét poetizálják. E közegben „Hiddeg a hajnal és süket.” (*Távozó sereg*) Nincs magasabb rend, csak „foszló csillagok” (*Gyász*). A lírai alany a kifosztottság és elesettség díszletei között ismer magára: „Fejem fölé a csillagok / jeges tüzet kavarnak, / az irgalmatlan ég alatt / hanyattdőlök a falnak.” (*Téli ég alatt*) S mélyen jellemző, hogy az így megélt létben a hideg és a sötét ellenpontjaként érthető nyári jelenetezés sem a remény alakzatát rajzolja elő: „Konok kegyetlen szenvedéllyel / gyilkol és gyújtogat a nyár.” (*Kánikula*)...

Harmadnapon

Az apokaliptikus világlátást a *Harmadnapon* (1959) darabjaiban a megváltás tudata s a megváltottság élménye, a reményt meghaladó remény érzülete formálja ráción túli távlatokban bizó látásmóddá. A fénymetaforika stiláris és retorikai eszközkészletét alighanem e kötet hozza játékba a legteljesebb igénnyel. „A tengerpartra kifekszik a tenger, / a világ végén pihen a szerelmem, / mint távoli nap vakít a szívem, / árnyéka vagyunk valamennyien” — fogalmaz például *A tengerpartra* című szöveg, amelyben a klasszikus fény-árnyék oppozíció s a szerelem és a tenger később is lényeges motívuma a hiány, a távolság, a közvetettség hermeneutikáját képvisíti — absztraháló-miszticizáló

módszerességgel. A csillag-motivika még emitt is az űr, az üresség jelölőjeként jut szerephez: „Kihűlt világ ez, senki földje! / S mint tetejébe hajított / ócskavasak, holtan merednek / reményeink, a csillagok.” (*Kihűlt világ*); „Elevenen a csillagok alá, / az éjszakák sarában eltemetve” (*Panasz*); „csak tollpihék az üres ólban, / csak csillagok az ég helyett” (*Mire megjössz*). S még mindig erőteljes a sötétség létértelmező trópusának jelenléte: „Először nézel a mi éjszakánkba.” (*Senkiföldjén*) De — beváltva a kötet cím teo-logizáló ígérteit — már a fény és a nap jelentésirányaiban kódolt, szakrális létfölfogás *bizalmi szerkezete* hatja át a fontosabb versek jószerivel mindegyikét: „És megérik a fényt a gyökerek. / És szél támad. És fölzeng a világ.” (*Harmadnapon*); „Kimondhatatlan jól van, ami van. / Minden tetőről látni a napot. // (...) A világ is csak vele fényesül, / az örömtől, aminek neve sincsen.” (*Aranykori töredék*); „Közeledik, jön, jön a ragyogás / egy óriási közérzet egében — (...) / Emelkedik az elragadtatás!” (*Dél*). A „Növekvő fényesség” (*Dél*) még akkor is központi képe és élménye a kötetnek, ha más, igen jelentős versekben a mulandóság, az elhagyatottság, a rendtől és a reménytől való (legalábbis részleges) elválasztottság magatartásformáló érzete kapcsolódik is a fény alakváltozataihoz: „kataton alkonyat”, „káprázó homály” (*A szerelem sivataga*); „És látni fogjuk a kelő napot, / mint tébolyult pupilla néma és / mint figyelő vadállat, oly nyugodt.”, „Feljött a nap. Vesszőnyi fák sötéten / a haragos ég infravörösében.”, „Nincs semmije, árnyéka van.”, „Visszafogad az ősi rend. / Kikönyöklők a szeles csillagokra —”, „Látja Isten, hogy állok a napon.” (*Apokrif*); „Égve hagytad a folyosón a villanyt.” (*Négysoros*); „Kihűl a nap az alkonyi grafitban.” (*Egy arckép alá*) E tekintetben különösen figyelemreméltó az *Impromptu* című alkotás, amelyben éppúgy helyét találja az „öldöklő, édes napszúrás” diszharmonióra mutató oxymoronja, mint a szabályosság („Merőleges”) és a zűrzavar („szétszórt”) kettősségében (s talán konfliktusában) megmutatkozó ontologikus kétértékűség — a fent és a lent, az ég és a föld, a rendezett és a rendezetlen közé zárt *kreáltúra* léthelyzetének drámaisága (a vertikális és a horizontális létsík *kereszteződésében*): „Merőleges déli meleg / zuhog a szétszórt kabinokra.” A *Harmadnapon* utolsó verse az egyik legszebb is a kötetben. A vereséget (a betegséget, a bűnt és a halált) elfogadó egzisztencia itt, ha jól értjük, épp az elfogadás révén képes — ha magában az üdvösségben még nem is, ám mindenesetre — az üdvözülés transzcendens reményében részesülni; s mindez már a következő lírai pályaszakasz hangütését és szemléletmódját előlegezi: „Bátortalan vagy s ujjongó! (...) // (...) semmit sem akarsz már, / csak ragyogni a novemberi napban, / és illatozni toboz-könnyűen. / Csak melegedni, mint az üdvözültek.” (*Novemberi elízium*)

A szemlélet- és beszédmódbeli fordulatot Pilinszky költészetében, ebben az irodalomtörténet-írói értelmezések jobbjára egyet-

értenek, a *Nagyvárosi ikonok* (1970) című kötet hozza meg. A nyitó költemény, az *Apokrif* szövegvilágát intertextusokkal megidéző *Utószó* a „semmi napja” és az árvaság ragyogása közti feszültségben a nincstelenség önmegalkotó elszántságát (mint hihetőleg egyetlen esélyt) viszi színre — megrendítő művészi fokon: „Segítetek hófödte háztetők! / Éjszaka van. Ragyogjon, ami árva, / a semmi napja előtt / megjelenne. Ragyogjatok hiába!” Már csak terjedelmi okokból is összetettebb rendszerű a *KZ-oratórium* fény-motivikája, amely a szavakra alkalmasint lefordíthatatlant, az értelemmel talán megközelíthetetlen sejteti, érzékíti a Pilinszky-lírában is rendhagyóan enigmatikus képi utalásokkal: „Kivilágítva, elfeledve.” (R. M.), „Kopogtak a jégüres csillagok.” (Öregasszony), „Fények egy elfelejtett arcon.” (Öregasszony), „A holdsütésben írkok.” (Öregasszony), „Sötét és üres messzeség.” (Kisfiú), „Én sötét mennyországom.” (R. M.) stb. S a korábbi két kötet gondosan esztétizált lírai beszédformái után mind több szöveg szólal meg a hétköznapi nyelvén, a depoetizált versnyelv ekkor még újszerű poétikáját bontakoztatva ki — magányról és elveszettségről, a szenvedés- és megváltástörténet *folytatólagos* érvényéről számolva be: „Ők levetkőztek a sötétben, / ölelkeztek és elaludtak, / miközben te a ragyogásban / sírtál és mérlegeltél.” (*Van Gogh*); „A fényérzékeny levegőben / csukott szemhéjak. Anya és fia.” (*Fehér piéta*); „Csak a vágóhíd melege, / muskátliszaga, puha máza, / csak a nap van. Üveg mögötti csöndben / lemosdanak a mézárólegények, / de ami történt, valahogy mégse tud végetérni.” (*Passió*)

Szálkák

A fény toposza a *Szálkák* (1972) lapjain a fentiekhez hasonló értelmet hordozva jelenik meg. Hol úgy, hogy a versbeszéd a világból kivonuló világosság napi eseményét szakralizálja: „a lemenő nap szálkamezejében, / az ég dagálya és / a föld apálya idején” (*A mélypont ünnepélye*); hol a magány és a visszaemlékezés elégiáját megszólaltató fohász módján: „Estére csak a lámpasor, / a sárga vályogfal ragyog, / s a kert alól, a fákon át, / mint gyertyasor, az ablakok” (*Van Gogh imája*). A *Milyen felemás* című versben a nap a kitárulkozás és megértés kommunikációja utáni sóvárgás emblematikus kifejezője: „napra kellene teregetnünk / mindazt, mi rejtteni való.” Az *Egyenes labirintus* pedig a lét utáni létmód kérdésességét szövegesíti a *fénylő közép* tropológiájára hagyatkozva: „Milyen lesz az a visszaröpülés (...) / végül is milyen lesz, milyen lesz / e nyitott szárnyú emelkedő zuhanás, / visszahullás a fókusz lángoló / közös fészkebe?”

A következő két kötet a *Szálkák* folytatásaként olvastatja magát. Jobbára csekély terjedelmű s kötetlen formájú szövegek sorakoznak ezekben is, az eszkatologikus látomásosságot a piétás békességvágy teológiájával írva fölül.

Végkifejlet

A *Végkifejlet* (1974) az utolsó ítélet közelébe érkezett (avagy mindig is ott egzisztáló) világ lakóit a legfényesebb égitest alig

fölerhető fényességére, illetve e fény sérülékeny természetére figyelmezteti: „Napunk, amit valóban annak / nevezhetnénk, / egynéhány kimerült / csillagra vetve fuldokol, / oly fényességgel, amivel / itt, mifelénk, egyedül az / mi elveszett, / világolhat és találkozhat.” (A *mi napunk*) A „törvénytelen ragyogás” és a „kivilágított / vesztőhely” (Ki és kit?) áldozati képe, a „figyeljük ahogy / a nap alászáll” (Zsolozsma) közösségi alaphelyzete a várakozás és a kiszolgáltatottság állapotát, a pusztulásra kárhozottat, de kegyelemmel biztatott létmód vonásait írja a létezőkre. A kötetet záró mű — dosztojevszkiji regényalakot szerepeltetve, de a „tábor” jelölővel a KZ-tematikát is földévezve — a bűn(összeg) következményeivel, a „ragyogás” árával és/vagy valódi jelentésével szembesít: „Üveg alatt, tűhegyre szúrva / ragyog, ragyog a lepketábor. / Önök ragyognak, uraim.” (Sztavrogin visszatér)

Kráter

A *Kráter* (1976) versei közül, csak jelzésszerűen, négyet emelünk ki. Az első kettőben, nem először, a napfelkelte és a naplemente jelképies értelmezése hívja fel magára a figyelmet. A *Pascal* című kétsoros — a francia gondolkodó szellemi teljesítményének is emléket állítva — a világ dolgaira nyit isteni perspektívát, a csúf és a szép, az alantas és a magasztos egyenértékűségét (mert egyaránt létező voltát) hirdetve: „A leghitványabb féreg kimulása / ugyanaz, mint a napfelkelte.” A *Keringő* című költeményben pedig az idő és az emlékezet összjátékában megsejtett örökkévalóság válik lírai meditáció tárgyává: „A zongorát befutja a borostyán, / s a gyerekkori ház falát / szétmállasztja a naplemente. // És mégis, mégis szakadatlanul / szemközt a leáldozó nappal / mindaz, mi elmúlt, halhatatlan.” A *Gótika* szerelmet és szakralitást egymásra olvasó jelképzésében a földi létmód esendősége s az égi létezés tökélye mutatja magát nem csupán összetartozónak, de a mindenség viszonyrendjében egymásra utaltnak is: „A csúszó-mászó, belefeledkezve / vállra omló hajadba, figyel / romolhatatlan, veszendő tökélyed. // A senki néz. / A semmi néz. / Az ízeltlábú nézi a napot. / A tört, a gyúrt, a szag-gatott / a kereket, lángolót, mozdulatlant. // Most minden egy. Együtt van. Egybeolvad. / A mindenség modellje, áll a temp-lom.” S akár a teljes Pilinszky-korpusz mottója is lehetne a tudás fogyatékeit a tudhatatlan hatalmának följajánló vers, a „mégis” logika fölötti reménységének hangot adó *Szakítás*: „Valaki mégis, nem tudom ki, / valaki mégis színarany.”

Összegzés

Összegzésképpen elmondhatjuk: a fény tropológiája nemcsak hogy jelentős módosulásokon megy keresztül Pilinszky-nél, de e módosulások a Pilinszky-líra alapjait érintő, szemléleti-poétikai változássorozat jelzeteiként is szóra bírhatók — miközben, olvasatunkban, mindvégig az emberi jelenség léthelyzetének transzcendálható értelmére s értelmességére vallanak rá. Vizsgálatuk azt is vizsgálhatóvá teszi, milyen folyamatok zajlanak le a *Trapéz* és *korlát* és a *Kráter* esztétikai fölépítménye közötti időben — világ-

képi és versnyelvi értelemben. A korai versek helyenként artisztikusan esztétizált (s utánérzésekkel terhelt) megszólalásmódja után a beszélt nyelv dísztelenebb és esendőbb fordulatainak beemelése a poétikai diskurzusba (s ezzel korszakos hatásúan egyénített versnyelv kidolgozása) az egyik ilyen módosulási irány. A jellemzően kötött formák fölcserélése a csak a jambikus alapokat megőrző szabadverses lírai beszédre az ehhez kapcsolható másik. S monografikus távlatlalt sorolhatnánk a többi. Az alanyi beszédmód intenciója, a vallomásos panasz hangja, átlényegülven, mindinkább az egyetemes sorsközösség felismerését tolmácsolja. Ezzel összefüggésben a kezdeteket meghatározó, komor egzisztencializmus helyét sajátságos metafizikai derű veszi át (amint az *Ama kései* című négysoros [in: *Harmadnapon*] Németh Lászlótól vett vendégszövege fogalmaz: „viharokra emelt nyárderű” működik itt közre a földi észjárást meghaladó hitigazság megtapasztalásában). A sötétség motivikájánál erősebb jelenlétű s érvényű lesz a tündöklés, a ragyogás, a lángolás képrendszere. Az éjszaka képeinél a nappal képzetköre. A háború valóságát földézni kívánó lírai szuggesztió nál a légerek emlékezetét egyetemes emberi léttapasztalatként föltüntető bölcselétiség. Mindebből következően a lírai én áldozati magatartását (mely az öszövétségi siralmak hangján nyilvánította meg magát) a kreatúra új, teljesebb és nyitottabb önmegértése vonja egy teljesebbnek és nyitottabbnak remélt ontikus rendbe (mintegy az újszövétségi létbizalom jegyében).

Kegyelem

A világ, mégpedig a teremtet és megváltott világ e megváltozott esztétikai-filozófiai fölfogásban az elkerülhetetlen veszteség és vereség dacára is az én egyedül lehetséges (s ilyenként értékes) életközegeként mutatkozik meg — úgy is, mint az egyedül lehetségesnek vélelmezett, metafizikai létszféra előtti *stáció* valósága. Példaképpen s összefoglaló zárlat gyanánt a kötetből kimaradt versek egyikét idézzük végül, amely a csillag-motívum mellé a lámpafény meghittségét rendelve — a fent és a lent, a teljes és a töredékes összetartozását sugallva — az éjszaka közegéből immár nem ellenséges hatalmak („bibliai szörnyek” [Téli ég alatt]) fenyegetését érti ki, hanem az együttlét kegyelmi állapotának transzcendens eredetű jelenvalóságát: „Bogarak szántják a sötétet / és csillagok az éjszakát. / Van időnk hosszan üldögelni / az asztalon pihenő lámpafényben. / Megadatott a kegyelem: / miközben minden áll és hallgat, / egyedül az öröklét működik.” (*Kegyelem*)

Monolit

„Ez se végleges.”

In memoriam P. J.

*A holdsütésben írkok. Tűnődve
úszó madarak. Én árva szörny. Itt van
minden, mi enyém s nem enyém. Itt
patakszik minden az arcomon.*

*A fényérzékeny levegőben csukott
szemhéjak. Különben csak az órák
ketyegnek. Forog belül az óraszerkezet.
Lezárt vagy, mint a kárhozat.*

*Tovább nem ámitom magam. Lehet,
hogy megfojtottalak a pusztá két
kezemmel. Csupán a testem kényszere.*

*Köröskörül a félelem zátonyai ragyognak.
Mint kisiúk szíve a tengerparton.
Ahogyan a tenger az összetört
szentségtartóban.*

*És szél támad. Mintha szegeket ráztak
volna. Nem gondoltak a rózsakertre,
és elkövették, amit nem szabad. A
szívüket a moslék elkeverte.*

*Kimondhatatlan jól van, ami van.
Tüzet fog messze pár vitorla. Tűz és
ganaj.*

*Feljött a nap. Valamikor a paradicsom
állt itt. Úgy élünk itten, mint a barmok.
Nem hiszek semmiben. Hullámvérés,
hideg szél fújdogál.*

*Megtorpansz a kert előtt. Boldogtalan
erejü kép. Én nem tudom, honnan.
Átsietek a kihalt udvaron. Kivilágítva,
elfeledve. Reflektorfény a falakon, üresség
és márványerek.*

Valamikor azt hittem, itt vagyok.
Megindulunk egy kőrakás felé, és
fölröpiül mögüle egy madár. Állt ott
egy vasgolyó is. A Kreatúra könyörög,
leroskad, megadja magát. Minden
megállt.

Fiatal és gyönyörű börtöntöltelékek.
Szalonnaszag. Muskátliszag. Ki vagyok
fosztva. A többi kegyelem. De ez se
végleges.

Gyerekkorunkban meg kellene halnunk.
Én gyenge voltam, kevés voltam. Nincs
az a marhabélyeg, mit meg ne érdemelnék.

Valamiképpen ezért születünk a világra.
Mégis nehéz, anya, mégis nehéz. Kő, fa,
ház. Eresszétek szabadon a kutyákat. Ki
kellene, hogy szabadítsak valamit valami
alól. Mert van itt valamiféle szomjúság,
amit még senki meg nem itatott.

Holott a semmi van jelen.

Unatkozom. Az erősek hajnalban kelnek,
fát aprítanak, isznak egy korty pálinkát.
Nem mondat a mondat. Gépkocsi.
Pázsit és fogadások. Valahol rettenetes
csönd van.

A pokol térélmény. Drótvégre csomózott
madár. Akkorra már belepték a legyek.
Sírtam. Zuhogott a nyíltszíni massa.
Valahol gyönyörű lányok siklóröpiülésben
azt állítják, hogy jól van, ami van.

A távcsőben lovasroham. Aztán egy
delfin szép uszása a tengeren. Ami biztos:
ilyen lehet egy kerub verdesése. Fedő
bűnnel sikerült eltakarnom az igazit.

Vaskarikára kötözött kéz. Visszafele,
visszafele: a legszebb minden teremtmény
között oldalra dőlve készül földet érni.

Cédula egy kerítésen

*„A postaládában cinkefészek van.
Kérem, ne dobjanak be levelet.
Olyan küldemény amúgy sem jöhet,
amire kíváncsi lennék.”*

Öt álmodott mondat

*Készülök. Látom egyben, és nem mozdulok.
Itt mindenki a hegyekbe készül. Pedig hegyek
sincsenek. Amink volt, van és lesz, egyszerre
mállik szét.*

Egzisztencia

*Megölni azt, ami megmenthetne,
és ápolni azt, ami majd megöl.*

GIOVANNI MARIA
VANNUCCI

A felébredés

Giovanni Maria Vannucci 1913-ban született a toszkán Pistoia városában. 1936-ban szerzetesi fogadalmat tett és belépett a Szűz Mária-rendbe, egy évvel később szentelték pappá. Az 1950-es évek Firenzéjének kulturális és vallásos életében Giovanni atya az egyik legmeghatározóbb egyéniséggé vált. 1967-ben a *San Pietro alla Stinche* nevű kolostorba került, itt újfajta szerzetesi életmódot vezetett be, amely egyháziak és világiak előtt egyaránt nyitva állt. 1984-ben halt meg, a Firenzéhez közeli *Monte Senario* hegyen épült Szűz Mária-rendi kolostor kicsiny temetőjében helyezték örök nyugalomra. Halála után volt szerzetes társai és barátai kezdték kiadni írásait (verseit, összegyűjtött prédikációit), és az azóta eltelt évek azt igazolják, hogy Giovanni atya nem egy elszigetelt, furcsa hangja az emberi történelemnek. Üzenetét, mit kortársai még nem voltak képesek megérteni, ma már egyre többen értik.

Az adventi időszak, mellyel arra készülünk, hogy az Ige testet öltjön bennünk, Krisztus kemény és feddő szavaival indul: az özönvíz várható volt, ezer jel utalt rá, ám az emberek továbbra is ugyanolyan szétszórt és figyelmetlen módon éltek, csupán Noé és fiai voltak résen, és így megmenekültek. Legyetek ébren, az Emberfia váratlanul érkezik, csak az menekül meg, ki nyitva tudja tartani szemét, és látja az Ő eljöttének jeleit (Mt 24,37–44). *Legyetek ébren! Virrasszatok! Ne aludjatok!* — gyakori kifejezései ezek Krisztus prédikációinak. De mely álomból kell felébrednünk?

Sokféle az alvás, és sokféle az ezekből való felébredés. Létezik a fáradságos napot követő alvás, melynek során testünk pihen, erőt gyűjtve a másnapi folytatáshoz. Aztán ott az akaratképtelenség és a tehetetlenség álma, amelyben az él, ki hagyja, hogy az élet úgy sodorja ide-oda, mint valami szalmaszálat. Egy súlyos betegség kimenetelének sorsáról is dönthet egy hosszú, mély álom.

Mindezekből létezik felébredés, de egyik sem az, amire Krisztus parancsa utal: *Legyetek ébren!* Egy szinte alig érzékelhető álomról van szó, melyben akár a legaktívabb és legdolgosabb ember is leélheti az életét. Embertársaink zöme alussza ma is a lélek és a szív álmát, amely megakadályozza, hogy isteni és az öröklétre rendeltetett sorsukról tudomást szerezzenek, nem hallván azt a hangot, mellyel a mind többre érdemes lélek esdekel, és szól nemes és magasztos vágyairól.

Legyetek ébren! — e keresztényi kifejezés annyit jelent, nyissátok ki lelki szemeiteket, és vegyétek végre észre, hogy emberi lényünk Istentől származik, amely a legtisztább formában az Emberfiában, Jézus Krisztusban teljesedett ki. Ha nyitott szemmel jártok, eléritek Őt. Benne egyesül az Örök, mely isteni eredetű, és a halandó, mely gyarló emberi természetű, ezáltal nem különbözik sem Istentől, sem embertől, hanem egyszerre ember és Isten, Isten és ember. *Ki engem lát, látja az Atyát; ki benneteket befogad, engem fogad be, ki befogad engem, befogadja az Atyát, aki engem küldött.* Krisztus személyében a földi és az égi, az anyag és a szellem, ember és Isten ugyanazon a szinten él, és ezen ellentétek egysége az, mely az igaz lelkiületű emberiség számára meghozza a megváltás misztériumát, amelyben az ártatlan lakol a bűnösért, és a Lélek kínlódik az anyag börtönében.

Megrettenvén e valóságtól, inkább szemünket behunyva az álomba menekülünk.

Mikor alszunk, akárcsak Noé kortársai, nem látjuk, mit, kik virrasztanak, látnak. „Akkor ketten lesznek a mezőn: az egyiket magához öleli a Fény, a másikat dermedt életének ide-oda rohangálásai béklyózzák le. Két asszony örül a kézimalommal: az egyiket az újra testet öltött Isten öleli magához, a másik pedig folytatja ugyanazt az elfásult, monoton mozdulatot” (Mt, 24,40–41).

Akik nem virrasztanak, megmaradnak a közömbösség langyos vizében, elmerülvén biztonságot nyújtó álmukban, amelyben lelkük nem reagál többé se a Jóra, se a Rosszra, és lényük isteni szikrái is kihunytak. Magukon kívül senki nem érdekli őket. E se gonosznak, se túl jónak éppen nem mondható embertípus csak annyiban hajlandó Jót vagy Rosszat tenni, amennyiben az nem jár se fáradsággal, se veszéllyel. Száraz, megújulásra képtelen erkölcsiségük torz szemüvegén keresztül néznek ugyan a világba, de nem látnak semmit, azaz csak annyit hajlandók észrevenni, aminek azonnal haszna adódik. Ezek az emberek a társadalom minden rétegében fellelhetőek: a gazdagok és szegények, a polgárok és munkások, a hívők és hitetlenek között. Zavartalannak tűnő álmuk mélyén viszont ott bújk a félelem élettől és haláltól, maguk pedig se nem élők, se nem holtak.

Mikor felvirrad a Nap, melyben ráébredünk Krisztus isten-ember mivoltára, immár elindultunk azon az úton, ami az emberi lelkület kiteljesedéséhez vezet. Ki felébredt, nem visszakozik attól a feladattól, amit a teremtésben az embernek szánták: a mindig felfelé haladás útját, melyen a lélek magasságaiba jut. Ki felébredt, megérti, hogy e földön csupán zárandokok vagyunk, s arra lettünk elhívatva, hogy tudásunk és képességeink teljes latba vetésével megmérettessünk, majd megítéltsünk. Ki felébredt, azt sem felejt, hogy e földi zárandokúttól függ minden, mely lényünk legnemesebb, lelkünk legbelsőbb igazát alakítja. Ezért kell mindig messzebb, egyre feljebb kíváncznunk; legyünk olyanok, mint húrjában a pattanásig feszült nyíl: ami-lyen magasba ér, ott is marad.

A Krisztus valóságára ébredés nem könnyű utat, hanem egy szűk ajtón való átjutást jelent, ami arra készíteti az embert, hogy a tétlenség állóvizének posványából kiemelkedve fordítsa minden energiáját a Lélek felülemelkedésére, s annak belső megtisztulására, valamint hogy legnemesebb tulajdonságainak felhasználásával eljusson létének kiteljesedéséig. E felébredt lelkület tisztában van azon elhivatottságával, hogy győzedelmeskednie kell mindennemű álom és elalvás felett, hogy meg kell valósítania az emberiség legféltettebb és legdédeltettebb reményeit, és hogy minden erejével építenie kell Isten népének országát. Krisztus azt mondja: *Én vagyok a fény, és Győztem a világ felett* — ugyanígy az álmából felébredt emberiség is győz a világ felett, hogy a Fény részese legyen, majd belép Noé bárkájába, felelvén

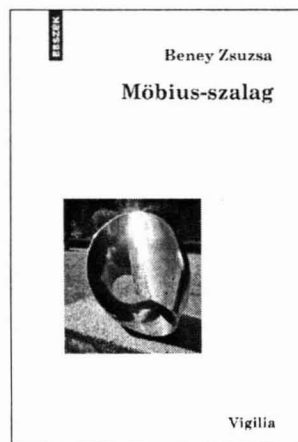
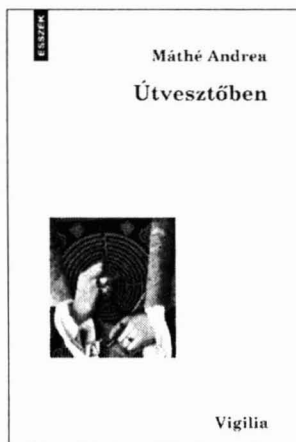
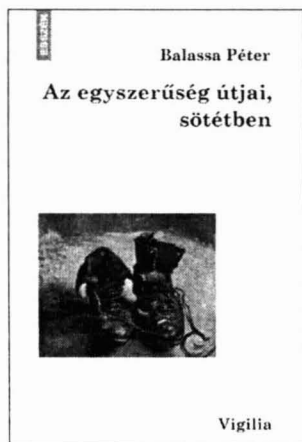
az isteni elhívás parancsára, s maga mögött hagyja a gyarló földi vágyakat, hogy az Ég, a Világ Fényességének akaratát beteljesítse.

Ez az ébredés, Isten fiainak világra jötté halandó emberi testből, kemény és küzdelmes harcot kíván. Nem azt jelenti, hogy büszkén meg kell tagadnunk a világot s annak szenvedélyeit, hanem, a krisztusi elhivatottság szerint, az élet teljességére kell törekednünk, ami annyit tesz: vállalnunk kell a veszélyeket, a próbatételeket, hogy lelkünket erősítsük, s ezáltal azt egyre nagyobb magasságokig vigyük. Ki felébredt, meg kell, hogy vívja csatáit, a kicsiket és a nagyokat, addig a napig, míg az Élet teljességének békéje nem győzedelmeskedik szívében. „Aki győz, annak megadom, hogy velem együtt üljön az én királyi székemben, mint ahogy én is győztem, és Atyámmal együtt ülök az ő királyi székén” (Jel 3,21).

Péli Zsófia fordítása

NOVEMBERI AJÁNLATUNK

A Vigilia Kiadó új esszesorozatának eddig megjelent kötetei:



Balassa Péter: *Az egyszerűség útjai, sötétben.* Ára: 1 300,-

Máthé Andrea: *Útvesztőben.* Ára: 1 100,-

Beney Zsuzsa: *Möbius-szalag.* Ára: 1 500,-

Visky András: *A különbözőség vidékén* (előkészületben)

TERRENA ET COELESTIA A *Regula oculorum* című kiállításról

„...uno oculorum terrena respiciebat, altero vero coelestia meditabatur”. (Ambrogio Landucci: *Sacra Illicitana Sylva*)

A pannonhalmi főapátság kincsei közé nemcsak a faragott középkori kövek, a történeti becsű kéziratok, a barokk festmények vagy az ötvösművészet remekei tartoznak. Vannak rejtett „klenódiumok” is, amelyekről nagyon kevesek tudnak, s néha maguknak a kutatóknak is meglepést okoznak. A 2002-ben elhunyt Szigeti Kerény OSB munkájának köszönhetően a szerzetesi hagyatékok fotográfiáiból alakult ki a fotótár. A mintegy százezernyi darabból álló anyag még ma sincs teljesen feltárva. A *Regula oculorum* című kiállítás két rendezője, Bán András és Bogdán Melinda előzetes, megfeszített kutatómunka után értő szemmel és értő kézzel válogatta ki a tárlat négyszáz képét.

Az utóbbi egy-másfél évtizedben megsokasodtak a régi fotográfiákból rendezett kiállítások, és egyre több ilyen anyagot tartalmazó képes album jelent meg. A kifejezetten esztétikai-fotótörténeti elemzésektől eltekintve az esetek jelentős részében a régi fényiratokat vizuális kortörténeti dokumentációnak tekintik, néha még nosztalgikus felhangot is kapnak: „Csak a szépre emlékezem...” A leírtak mellett kétségkívül a fotográfia az emlékezés egyik legfontosabb forrása, s önkéntelenül is a konkrét személyek, az ábrázolt események után kérdezzünk. Am a most kiállított 19–20. századi képek ennél többet is tartalmaznak. Az elmélyült szemlélőt szinte megszólítják és meditációra készítetik. Ezt segíti elő a kiállítás külső megjelenése és tartalmi felépítése, az a koncepció, amely a fényképező — és fényképezett — szerzetesben nem valamiféle kuriózumot lát, hanem saját, tudatos látásmóddal rendelkező embert.

A kiállítás vizuális megjelenítése külön dicséretet érdemel. Hazai múzeumi gyakorlathunkban nem mindig fordítanak kellő gondot az egységes látványtervre. Itt viszont a színválasztástól a tipográfiáig, a logótól a kiállítási zászlóig és a szóróanyagig teljesen átgondolt, harmonikus, modern, ugyanakkor visszafogott, a kiállított anyagot nem túlkiabáló összképet kapunk (Pósa Viktor munkája). A fotókiállítások egyébként is hátrányban vannak a „három dimenziós” múzeumi tárlatokkal szemben:

néha jobb — és teljesebb élményt nyújt — egy albumot végignézni. A *Regula oculorum* tablói eredeti képeket látunk, hiszen a koncepció tudatosan vállalja ezek kis méretét, szemben azzal a gyakorlattal, amikor — legjobb esetben az eredeti negatívokról készült — nagyítások a mai művészfotók méreteit imitálják.

A kiállítás felépítése nagyon tudatos és a mai múzeológiai gyakorlathoz képest nagyon fesszes. Elkerül minden olyan csábítást, ami „túl-magyarázná” a kiállítottakat, nincsenek fölösleges sallangok. Nincsenek hosszú szövegek, darabonkénti képaláírások, csak tömör összefoglalók. (A képaláírásokat azonban külön füzetben elkérhetik a látogatók.) Vannak viszont nagyon találó, rövid versidézetek, 19–20. századi bencés költők tollából. Ezek éppoly fontossággal bírnak, mint a reneszánsz és barokk emblematikában a lemmák vagy inscriptiok, amelyek nem csupán kiegészítettek, hanem magyarázták is a jelképet. Minden egyes csoportnak megvan a képi mottója is egy-egy kinagyított fotó formájában. (Természetesen ennek eredetije is megtalálható a maga helyén).

A tárlat gerincét annak bemutatása képezi, miként viszonyul a szerzetes a külső és belső világhoz. Mintegy bevezetőként maguk a fényképeszek láthatók, majd az első blokk részeként a külső környezet: Pannonhalma, a táj, a falu, az apátság. A szerzetesi élet helyei és formái is itt kapnak helyet: feltűnik a könyvtár, a templom, s az iskola, ételtel telnek meg az osztálytermek, a cserkész táborok. A „külső világhoz” tartoznak a történelem, a politika, a nagy események is. A millenniumi pompát az első világháború lövészárkai, egyszerű tábori miséi és rideg katona-temetései váltják fel, aztán újra a reprezentáció: politikus-látogatások, új gimnázium-avatás, amire ismét a világégés következik, odakünn tábori lelkesítő szolgálat, a főapátságban meg a kórház, menhely, búvóhely, a nélkülözések közt kincset jelentő krumpliszásók s a szántón szorgoskodó diákok. A mindennapon túl azonban ott az ünnep, az együvé tartozás megélése.

A belső világ képei az individuummal foglalkoznak. Az első sorozat a szerzetest és családját mutatja be: honnan, milyen társadalmi közegből érkezik a Mons Sacer falai közé. A sorsfordító esemény a beöltözés és a fogadalmötétel, minderről azonban a patetikus megközelítés helyett sokkal többet árul el a noviciusok hajnyírása, az elsőre szinte meg-

szeppent, majd nemsokára megkomolyodó arcok az új környezetben, később a szinte büszkeséggel vállalt papi, nevelői státusz öntudata. A renden belüli emberi kapcsolatok egyik legfontosabbika, a szerzetesi barátság megkapó dokumentálásának is tanúi lehetünk. A szerzetesnek egyre többet kell mozognia a külvilágban, ám hovatartozását itt is hangsúlyoznia kell. Ezt dokumentálják a női nemhez való viszonyt ábrázoló képek is: vállalni a tudatos választást, a coelibatust, ám ugyanúgy Isten teremtményét és embertársunkat látni a nőben. A következő képfejezetben látjuk a napi élet színterét, az otthont adó cellát, majd a lazítás pillanatait: a rekreációt, a kapcsolódást. A sort a portrék és az önarcképek zárják. Ezek újabb tanulsággal szolgálnak. A szerzetesnek tudnia kell, hogy van fölötte Valaki, aki objektíven és nem tükör(reflex) által homályosan látja, olyanak, mint amilyen a maga gyarlóságában, és nem olyanak, mint amilyennek az önmagát látni, sőt láttatni szeretné. Ezért érhető tetten az önportréval díszített levelezőlap-sorozat esendősége éppúgy, mint a jó értelemben vett önirónia, amellyel saját magát illeti az ábrázolt.

Ezt a szerzessen felépített koncepciót foglalja egybe a címválasztás: miért éppen a „szem regulájáról” szól a kiállítás? Van-e sajátos szerzetesi, bencés látásmód? (A kiállításról eddig megjelent kritikák közül több talán éppen ezt a pontot nem érzékelte, vagy értette félre.)

A képi magyarázat ott van rögtön a bejáratnál. Szabó Patrik bencés atya a víz fölött egyensúlyoz. A vékonyka kötél alig látszik, az összpontosítás az arcon annál inkább. Az egyensúlynak — ég és föld között — sem a keresése, sem a megtartása nem könnyű feladat. Igazi szerzetesi munka, de szabályok, regulák betartása nélkül nem megy.

Hol kap mindebben helyet a szem regulája?

Sokat olvashatunk a világ felé vak középkori szerzetes-ideálról. Ennek bibliai forrását Szent János apostol első levelében találjuk (2,16): „Ha valaki szereti a világot, nincs meg benne az Atya szeretete, mivel minden, ami a világban van: a test kívánsága, a szem kívánsága és az élet kevélysége, nem az Atyától van, hanem a világból.” A „concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae” tehát azok, amiket el kell hagyni. Ezért később Szent Ágostonnak a közös — vagyis a szerzetesi — életről írt munkájában, majd hangsúlyosan a kommentátoroknál a szerzetes legfőbb ellenségeként fogalmazódik meg az ide-oda tekintgetés, a fölösleges fecsegés és a gondolatok gonoszsága: e három bűn veti ki a barátot a kolostorból. („...vagacio oculorum, superfluitas verborum,

perversitas cogitationum; hec tria vicia eiiciunt fratrem de claustró.”) E nyugtalan tekintetre, a „kóbor szemekre” kell a regula, ami látni tanít meg bennünket. Behunyt szemmel azonban nem boldogulunk. A megoldás talán valahol ott van, amit az ágostonos remete rend 17. századi történetírója, Ambrogio Landucci fogalmazott meg a rend egyik boldoggá avatott tagjáról, Valerio Spannochiról: „Ez mind a tevékeny, mind a szemlélődő élet tekintetében kiváló férfiú volt, mert az egyik szemével a földieket nézte, a másikkal meg a menyeeiekről elmélkedett.” („Fuit vir singularis tum in activa, tum in contemplativa vita, dum uno oculorum terrena respiciebat, altero vero coelestia meditabatur.”)

Szabó Patrik tehát egyensúlyoz. Egyik szemével a földieket vigyázza, a másikkal a végcéllra gondol, vagyis a menyeeiekről gondolkodik. Ahogy a szem regulája kívánja.

A kiállítás, túl úttörő jellegén, még valamire rámutatott: Pannonhalma feladata lehet nemcsak a saját fotográfiai anyag értő, szakszerű feltárása, hanem egy szélesebb, az egész Kárpát-medencére kiterjedő hasonló munka koordinálása is. Az egyházi gyűjtemények zöme ugyanis nem nélkülözi a fényképészeti anyagot, s még számos meglepetésre számíthatunk.

Így fogjuk jobban megérteni annak a vizuális megközelítésnek és vizuális, s egyben spirituális befogadásnak a lényegét, amelyet egykor Szent Ágoston fogalmazott meg a *Vallomásokban*: „Sokkal inkább azt kell hinnünk, hogy az értelem szellemi természete úgy lett megalkotva, hogy a Teremtő végzéséből a létezők rendjében közvetlenül a szellemileg felfogható dolgokhoz kapcsolódjék, s ezért ezeket ugyanúgy látja egyfajta rokon természetű, testetlen fényben, mint ahogy a testi szem látja mindazt, ami a testi fényben körülvesz bennünket, mivel arra teremtetett, hogy ennek a fénynek a rokonaként képes legyen azt befogadni.”

PETNEKI ÁRON

Regula oculorum. Fotográfiaiák bencés szerzetesek hagyatékából. Kiállítás a Pannonhalmi Főapátságban, 2006. március 21 – november 11. Rendezte Bán András és Bogdán Melinda. Látványterv Pósa Viktor.

A kiállításához azonos című, magyar, francia és angol nyelvű kísérő könyv készült, Bogdán Melinda és Bán András szerkesztésében és utószavával, Ghislain Lafont költeményével és Tánczos Vilmos bevezetőjével. A fordítás Dornacher Kinga és Varga Mátyás munkája.

FRÉDÉRIC DEBUYST: A HELY SZELLEME A KERESZTÉNY ÉPÍTÉSZETBEN

A *hely* (szelleme) („genius loci”, „génie du lieu” stb.) kifejezés modernkori építészeti értelmezését Christian Norberg-Schulz dolgozta ki azonos című művében (*Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture*. Academy Editions, London, 1980), melyben például ezt írja: „Mit is értünk az említett *hely* alatt? Hogy szemmel láthatóan meghaladja az absztrakt helymeghatározást. Arra a totalitásra gondolunk, amelyet meghatározott anyagi szubsztanciával, formával, textúrával és színnel rendelkező tárgyak alkotnak. Ezek a tárgyak együttesen határozzák meg a környék jellegét, ami a táj lényege. A hely legtöbbször mint karakter vagy mint atmoszféra jelenik meg. A hely ezért minőségi, átfogó jelenség, amelyet mi egyetlen alkotóelemre sem redukálhatunk le, a térviszonylatra sem, hogy ne veszítsük el a valódi természetét.” Frédéric Debuyt könyvében ezt a fogalmat helyezi el a keresztény gondolkodásban: megmutatja, hogy a „genius loci” eszméje a kereszténység kétezzer éves története folyamán kisebb vagy nagyobb intenzitással mindvégig jelen volt a vallásos építészetben. A címet (*Le génie chrétien du lieu*) A hely keresztény szellemének is lehetne fordítani (a könyvben többször is felbukkan e kifejezés): ezek szerint a kereszténység által megjelölt helyek valami plusz, rejtőzködő kisugárzással bírnak? Vajon milyen, és miért fontos ez a többlet?

Általában kevesen és keveset gondolnak bele az épített környezet jelentőségébe és jelentéseibe. A szerző bencés szerzetes, akinek életmódjából adódóan kiemelkedő fontosságú a hely, ahol életét tölti: a monostor. A monostor választott, totális hely; a nap mint nap látott, érzékelt, tapasztalt terekben és környezetben a „genius loci” megérzése és megértése szinte természetes folyamat lehet. Környezetünk mélyebb megértése azonban minden (keresztény) közösség életét gazdagítja.

A Bencés Kiadó törekvése, hogy a megjelentett művek által tágabb lehetőség nyíljon a hitről, teológiáról, vallásról folytatott közbeszéd előtt. Frédéric Debuyt könyve feltárja az építészet és hit, építészet és vallás közti lehetséges kapcsolódási pontokat, ezáltal is tágítva a keresztény kultúra értelmezésének határait. A szerző főként példákon keresztül illusztrálja

mondanivalóját. A hely keresztény szellemének megértését elsősorban aktív cselekvésként képzeleti el. A megértés és felismerés legjobb módszere egyes helyek meglátogatása és megismerése. A könyv csupán kalauz lehet.

A keresztény helyfogalom bevezetése után a szerző a 20. századi liturgikus mozgalom legfontosabb építészeti eredményeit mutatja be. Megmutatja, milyen fontos szerepet játszott ezen épületek létrejöttében az ókeresztény hagyományok újrafelfedezése. Frédéric Debuyt az első állandó és nyilvános ókeresztény imaheleynél már felfedezni véli a hely szellemének jelenlétét: az utolsó vacsora terme, a salamoni templom és a zsinagógák mind előképet jelentettek az első keresztényeknek; a római ókeresztény templomok mégis egészen sajátosan és egyedi módon illeszkedtek az őket körülvevő városi szövetbe. Érdekes módon egy meglevő épület(típus) felhasználása jelentette a kulcsot. A római bazilika formája és a római keresztény liturgia könnyen illeszkedett egymáshoz, így már a 4. századtól általánossá vált a gyülekezeti templomok bazilikális megformálása (bazilikális: olyan háromhajós tér, melyben a főhajó megvilágítása a mellékhajók fölé nyúló főhajófalon, gádorfalon lévő ablakokon keresztül történik. Előképei egyiptomi és hellén ünnepi csarnokok. Leggyakrabban alkalmazott típusa Rómában alakult ki az 1. század elején). A kialakuló és éppen csak elismertté vált kereszténység építészetében zökkenőmentesen és alkotó módon illeszkedett a tárgyi világba.

A 20. századi példákban közös, hogy mind az ókeresztény időkre jellemző (a helyet) megértő, beleérző hozzáállást tükrözik. Rothenfels vára, a második világháború előtti katolikus ifjúsági mozgalom, a Quickborn központja volt. Romano Guardini, a mozgalom „mentora” később különös jelentőséget tulajdonított a lovagteremnek, mely helyet adott a mise ünneplésének, és más együttléteknek. A vastag falakkal határolt térben a bútort az alkalomnak megfelelően rendezték el. Így a tér, bár lényegében változatlan maradt, képes volt sokféle eseménynek otthont adni. Ezt a fajta otthonosságot és odafigyelést próbálta később megteremteni Emil Steffan építész a müncheni Szent Lőrinc-templomnál. A könyvben ez az egyetlen egyházközségi, kortárs liturgikus tér. Vajon a hely szellemében oly fontos bensőségesség, intimitás ilyen templomokban nehezebben tapasztalható meg? Mintha a külvilág ellenhatásai gyökere-

sen átformálták volna a közös ünneplés lehetőségeit. A templomtér kialakítása a hívek és a liturgiát végzők közti térbeli viszony átformálásával igyekszik egységbe vonni az ünneplő közösséget.

A könyv utolsó harmadában kortárs és ősi bencés monostorok példája alapján úgy tűnik, hogy egy monostor esetében a *genius loci* és annak keresztény lényege eleve adott. Egy monostor működése és szerzeteseinek élete eleve a táj, a környezet és egymás megértésén alapul? Az együttélés feltétele lenne ez? Frédéric Debuyst a „lakás” négy alapvető feltételét a monostor felépítésével felelteti meg; az intim és közösségi terek, az ezeket körülvevő út és a kifelé irányuló nyitottság, a vendégszeretet minden monostorban a közösség életét szolgálják.

Hétköznapi szóhasználatban a „genius”-szal rendelkező helyeket „erős”-nek nevezhetnénk. De vajon mi különböztet meg egy „erős” helyet egy monostortól, egy keresztény közösséget befogadó épülettől (az *ecclesia* szó ugyanúgy jelent közösséget és a közösséget befogadó épületet, épületeket is)? Frédéric Debuyst hangsúlyozza a megérkezés fontosságát: az utca zaja és a liturgikus tér közötti út folytonosságát. Az oltár és az azt körülvevő tér a hétköznapiól eltérő minőségét képvisel. Itt érhetjük tetten a hely *keresztény* szelleme megkülönböztetés jelentőségét: hiszen minden szent helyen a környezetet alkotó dolgokon és azok jelentőségén túl útról, elindulásról és megérkezésről is szó van. (Ford. Szilágyi Klára; *Bencés Kisdó, Pannonhalma*, 2005)

RIGÓ BÁLINT

OMNE ENS EST BONUM

Dávid Katalin: *A szép teológiája; Kereszténység és kultúra*

„Azonban ahhoz, hogy túljussunk az értelem birodalmán, teljes egészében végig kell mennünk rajta, egy minden szempontból kifogástalan utat járva végig. Más különben nem az értelem birodalmán jutunk túl, hanem messze azon innen maradunk.” E Simone Weil-i szöveg hely Dávid Katalin egész munkásságának is mottója lehetne. A vallási szimbólumok egyik legjelentősebb hazai kutatója legfáradhatatlanabb tudósainknak is egyike. A kitűnő művészettörténésznek és tanárnak a Szent István Társulat gondozásában most egyidejűleg jelent meg négy karcsú, zsebkönyvméretű, de igen finom anyagú, műves kiállítású kötete. A *Mózes* és a *Róma* szenvedélyes szakszerűsége, elhivatott tudományossága a szerző korábbi dolgozataiból ismer-

rős jegyek. Hogy emezekhez is kedvet teremtsünk, szólunk röviden a másik kettőről.

A *szép teológiája* nem éri be kevesebbel, mint amit a cím ígér: a művészi szép fogalmának teológiai keretű értelmezésére, *szakrális vonzatú fölmérésére* tesz kísérletet. Pontosabban: a szépségről értekezve a teologikus megközelítés, a szakralizáló értésmód elmulaszthatatlansága mellett érvel. A forma (mint eszme), az anyag, a kompozíció, a rend, az alak; a véges emberi és az isteni végtelen; középkor és avantgárd; liturgia és ikonográfia; cinizmus és közjó; az archetípus, a szimbólum és a szimbólumvesztés: a szép teológiáját *A szép teológiája* e fogalmak mentén bontja ki. A tanulmány, amely Szent Ágostontól és Aquinói Szent Tamástól vett idézetekkel indul, aprólékos műgonddal, aggályos figyelemmel megszerkesztett gondolati fölépítményként, minden elemében biztos egészként áll az olvasó előtt. Olyanként, melyben az elméleti alapvetéseket történelmi összefüggések igazolják, s a történeti távlatosítást avatott műelemzések készítik elő. A Picasso-féle *Guernicának* vagy Masaccio *Vagyomelosztás* című képének ikonografikus olvasata a szűkre szabott keretek dacára is tanítani valóan egyszerű, ám mentes mindenfajta egyszerűsítéstől. Tanítani valóan, miközben a könyv maga is érezhetően tanítani, tanítást közvetíteni igyekszik. Mintegy gyakorlattá nemesítve önreflexiója elméleti tézisé: „a hit tanításakor nem a fény létezését kell bizonyítani, hanem meg kell tanítani látni a fényt” (138.). Az írástudó *társadalompedagógiai felelőssége* tűnik át például az életfa szimbolikájából nyert, merészen aktualizáló történelembölcseleti belátásokon is. E koherens esztétikai-teológiai rendszerben a külön-külön esetleg kevésbé meggyőző tételek is helyüket találják. A gondolatmenet *épületessége*, az érveztetés következetessége ugyanakkor nem fedi el, inkább együttgondolkodó dialógusra kínálja föl az izgalmasan kérdéses szövegrészeket. Hogy Tamás a valaha élt legnagyobb gondolkodó; hogy a posztmodern kori liberalizmus szükségszerűen a nihilizmussal tart rokonságot; hogy a művészi alkotás létmódja hézagatlanul leírható az ábrázolás, kifejezés és jelentés fogalomhármásával — s még sorolhatnánk: olyan állításai ezek a könyvnek, melyek kérdéseket támaszthatnak az olvasóban. De mi egyébe jele lehetne egy szellemi alkotás elevenül ható voltának, mint az, hogy kérdésre, gondolkodásra, folytatólagos töprengésre késztet — azaz *párbeszédre hív?*

Hasonlóképpen a *szimbólumokban átörökölt kultúra* létmegtartó erejére figyelmeztet és figyelmeztet, csak általánosabb művelődéstörténeti érvénnyel, tágabb összefüggések érzékeltetésével,

a *Kereszténység és kultúra* című munka. A teremtés és megváltás kettős aktusában értelmezett világban a kultúra szerepét s a kereszténység jelentőségét eredendően szociális elkötelezettség bírja itt szóra.

A kötet két tanulmányt foglal magában. Az első szöveg *A keresztény kultúra struktúrájáról* ad historikus, de a *jelenhez mért összefoglalást*. A kultúrára adott definícióval már az első lapokon tisztává téve saját bölcséleti álláspontját s kulturális hovatartozását: „*kultúra az, aminek feladata felépíteni az embert úgy, hogy természete képes legyen befogadni a kegyelmet*. Mert a 20. század után milyen más értelme lehetséges a kultúrának, a kegyetlenség megélt és megélésében is elképzelhetetlen valósága után. Mindent a kegyelem szolgálatába állítani.” (10–11.) (Kiem. az eredetiben — H. T.) (Vagy, a jelképek nyelvén fogalmazva meg ugyanezt: „a kereszt kitárulkozó szimbólum, négy ága a négy világtáj felé a végtelenig hosszabbítható, anélkül, hogy alakja megváltozna” [56.].) Ezt követően (keresztény) hit és életvitel, vallás és kultúra korántsem egyértelmű kapcsolatát értelmezi a dolgozat — a püspöki és a monasztikus missziók korai teljesítményétől a harmadik évezred társadalmi válságtüneteigi vezetve a vizsgálódásban az olvasót. Vázlatosságában is pontos analízis tárgyává válik a pogány hitvilágok s a keresztény vallás kommunikációja a középkor kezdetén, majd a keleti és a nyugati kereszténység viszonya, s Magyarország történelmi szerepe e viszony alakulásában. A jelenre térve a keresztény szociális tanítás és munka kerül az elemzés középpontjába — azzal együtt pedig a társadalomgondozás mikéntje (s a száz év előtti francia példa erre), az ökológiai szemlélet megjelenése, a szociális piacgazdaság jelenkori értelmezhetősége, az igazságosság és az irgalmasság ma lehetséges jelentései. A Vigilia hasábjain talán fölösleges is emlékeztetnünk arra, hogy az „új aszkézis” (70.) zárszószerűen megfogalmazott kíváncsi mennyire szépen s ígéretesen cseng egybe a „keresztény antropológiai forradalom” Johann Baptist Metz-i igényével.

A *hagyomány szerepe a keresztény kultúrában* rendkívül személyes hangvételű, már-már meditációs irányú írás. Esszé, mely a hagyományörzés és értéktéremtés egymástól elválaszthatatlan feladatát a szabadságra (azaz félelem nélküli létezésre — boldogságra) és szeretetre (mely „a valóság, a törvény, a közjó, a létezés maga” [91.]) rendelt „emberi jelenség” (Teilhard de Chardin) mulaszthatatlan kötelességeként tünteti föl. A felelősség nem csekély: „Az értéktéremtés gazdagítja az egész Mindenséget, míg az értékpusztítás megsérti a kozmoszt.” (92.)

Az így értett világban (melyben „minden és mindenki azonos szakralitást hordoz” [87.]) Dávid Katalin írásai bizonyosan a teremtés, a gazdagítás egyetemes műveletébe kapcsolódnak bele. Annak tudatában s mindegyre azt tudatosítva, amit a másik kötet is előszeretettel idézett az „angyali doktortól”: „*omne ens est bonum*” — minden lét érték.

Ezek után magunknak sem remélhetünk többet, jobbat, mint amit a szerzőnek kívánunk: még sok hasonló munkát, a szellem még sok ezekkel egylényegű alkotását. Mert, megint csak Simone Weil szavaival: „Az értelem nem kontrollálhatja magát a misztériumot, de tökéletesen hatalmában áll a misztériumhoz vezető — a misztériumhoz felemelkedő és az onnét alászálló utak ellenőrzése. Így tökéletesen hű marad önmagához, ha felismeri, hogy létezik a lélekben egy hozzá képest felsőbb rendű képesség, amely messzebbre vezet a gondolatot. Ez a képesség pedig a természetfeletti szeretet.” (Szent István Társulat, Budapest, 2006)

HALMAI TAMÁS

JUHÁSZ ANIKÓ – CSEJTEI DEZSŐ: TALÁLKOZÁSOK ÉS TÖRÉSVONALAK Írók, költők, filozófusok

Miképpen ötvöződik a filozófia és az irodalom kettőssége: a logika és a poétika, a szó szerinti és a képi, sokszor szimbolikus és metaforikus jelentés, a (feltételelezhető) realitás síkja és a fikatív beszéd? Kik azok a költők, írók, akik képesek voltak bizonyos filozófiai problémáknak a meglátására, a rákérdezésre és a bölcséleti hagyományon alapuló, sőt néha azon is túl mutató, sajátosan egyéni végiggondolásra és kifejezésre, és hogyan formálták át az irodalmi műalkotásba sajátos életfilozófiájukat, egyedi lét- és történelemértelmezésüket? S kik azok a filozófusok, akik gondolataikat szisztematikus filozófiai rendszerek helyett aforizmákban, költői meditációkban, fikatív és narratív történetekben, ironikusan, metaforikusan, így poétikusan vagy retorikusan közölték? Akik nem féltek az irodalmias filozófiai locsogás bélyegétől? Vagy másképpen: hogyan és miről lehet megszólalni filozófia és szépirodalom határának „közös mezsgyéjén”?

Többek között e kérdésekre is válaszol a közelmúltban megjelent *Találkozások és törésvonalak. Írók, költők, filozófusok* című elegáns kiadású könyv. A szerzők: Csejtei Dezső, a Szegeди Tudományegyetem filozófus-professzora és felesége, Juhász Anikó, költő-irodalmár-filozófus. A

filozófus-irodalmár szerzőpáros együttes munkásságát az igen rangos közös fordításkötetek is jelzik. Így például Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* (1994), Miguel de Unamuno: *Don Quijote és Sancho Panza élete* (1998), Karl Jaspers: *A filozófiai hit* (2004), José Ortega y Gasset: *Elmélkedések Leibnizről* (2005) című munkáinak fordításával és kiválóan elemző és eligazító utószó-kommentárjaival ajándékozták meg a hazai filozófiai közéletet. Csejtei Dezső tanulságos könyvei pedig — *Filozófiai etűdök a végességre*. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról (Veszprém, 2001); *A halál hermeneutikája. A korai Heidegger filozófiai thanatológiája*. (Veszprém, 2001); *Filozófiai metszetek a halálról*. (Budapest, 2002) — az emberi határoltság határhelyzetével szembesítették az olvasót.

Hasonlóan ajándék a *Találkozások és törésvonalak* című könyvük mindazok számára, akik egyaránt beszélnek a filozófia és az irodalom nyelvét. Irodalom és filozófia közel kerülése tárgyában, az emberi létezés minőségeinek a megismerésében, megértésében és értelmezésében lelhető fel. Akár az irodalomban, akár a filozófiában a mese rólunk szól, az emberről, így valamennyiünkről, a könyv néhány témakörével folytatva: a női és férfi látószögekről és azok „széthasadságáról”, a szeretetről és a szerelemről, a bűnről, a megértés lehetőségeiről, a hagyományozottság mikéntjéről, az „eszmék szétporladásáról”, az ember és a természet viszonyáról. Annak nyomán, ahogy ezt például Lou Salomé, Ortega y Gasset, Goya, Scheler, Nietzsche, Rilke, Spengler, Heidegger, Unamuno, Németh László, Bibó István, Nemes Nagy Ágnes gondolta. Juhász Anikó és Csejtei Dezső, a filozófus-irodalmár szerzőpáros nemcsak bizonyos egzisztenciális problémakörök értelmezésére vállalkozik a fentebbi 19. és 20. századi alkotók vonatkozásában, hanem a teret és az időt átívelő szellemi hálózatok feltérképezésére is, az olvasó számára különös intellektuális élményt nyújtva: az „Utak, ha egyszer összeérnek...” Egész-élményét.

E könyv látszólag szerteágazó, éppen ezért külön-külön, de együttesen is izgalmas tizenhat fejezetéből csupán hármat villantanék fel. A versmegértés, -értelmezés és gondolati összehasonlítás szellemi élményét nyújtja a „Lét és líra – Rilke – Heidegger – Nemes Nagy Ágnes” fejezetben a filozófiai és költői látásmód összetartozásának a megmutatása, s mindezt egyetlen költemény ívébe foglalva, Nemes Nagy Ágnes az *Éjszakai tölgyfa* értelmezésén keresztül. „A bűn disszeminációja” fejezet az írók, költők és filozófusok „intellektuális bűnözésének” természetét analizálja, hiszen a modernitás intellek-

tus-központúsága a 'minden lehetséges bekebelezésén' alapulva a bűnt sem tartja kivételnek e folyamat alól. A rendkívül tanulságos és gondolatébresztő „Spengler Európa-képének nietzschei gyökerei” fejezetet olvasva pedig minduntalan felvetődhet a kérdés: vajon e két, a 20. századra oly nagy hatást tévő gondolkodó miképpen analizálná korunk mai emberét, milyen kérdésfelvetéseknek erednének nyomába, milyen Szókratész és Jézus-képet fogalmaznának meg korunk kontextusában? Vagy csak a fausti kultúra beteljesedett, végső fázisáról dialogizálnának, középpontban korunk emberéről, mint a spengleri gép (technika) és a pénz rab-szolgájáról, a nietzschei csordaerkölcsű tömegemberről? (*Attraktor Kiadó, Gödöllő, 2005*)

MÁTÉ ZSUZSANNA

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: REGÉNY, SZÍNHÁZ, ZENE Esszék a művészetről

José Ortega y Gasset (1883–1955) filozófiai munkássága, elsősorban *A tömegek lázadása* című könyve, valamint irodalmi igényességgel megírt esszéi nagy hatást gyakoroltak a 20. századi szellemi életre. Népszerű volt a két világháború közötti Magyarországon, s többek között Németh László is hatása alá került. A szocializmus évtizedei alatt nem jelenhetett meg, hiszen filozófiai és szociológiai elképzelései szöges ellentétben álltak az egyeduralkodó marxista ideológiával. (Némi kivételt jelentenek a *Gerinctelen Spanyolország* és *A történelem mint rendszer* című írások, melyek *Két történelmi esszé* címmel az Európa Kiadónál jelentek meg 1983-ban.) A rendszerváltás után viszont sorra jelentek meg munkái, s elindult összes műveinek kiadása is.

A *Regény, színház, zene* című esszékötet legjelentősebb, átfogó elméleti alapvetést körvonalazó írása *A művészet dehumanizálódása* (1925), amelyben a szerző a modern művészetet állítja szembe a régi, elsősorban romantikus művészettel. (Ortega a „romantika” és a „realizmus” terminusokat tág értelemben használja: a „romantikus” az érzellemmel gazdagon telített művekre, a „realista” pedig a részletező, színes, valóságos miliőt imitáló művészetre vonatkozik.) Az „új művészet”, azaz a modern, 20. századi művészet ellenére van a tömegnek, mert nem képes azt befogadni, és ez irányban nem is nagyon hajlandó erőfeszítéseket tenni: a régebbi, főleg romantikus művek sokkal közelebb állnak hozzá, mivel könnyebb azokat átélnie és befogadnia. A modern művészetet csak egy törpe kisebbség, egy szellemi elit képes élvezni, mely-

nek tagjai Ortega szerint bizonyos értelemben maguk is művészek, amennyiben szemléletük, világlátásuk, érzékenységük művészi. „Az új művészet (...) lényegét tekintve népszerűtlen, sőt népszerűségellenes — írja. — A közönségből bármely mű, amely ebben a szellemben fogant, különös társadalmi reakciót vált ki, szinte automatikusan. Két részre osztja a közösséget; egy korlátozott számú kisebbségre, ahol kedvező fogadtatásra talál, illetve egy megszámlálhatatlanul nagy többségre, amely ellenséges vele szemben. (Most figyelmen kívül hagyjuk a sznobok kétes értékű faunáját.) Vagyis a műalkotás társadalmi hatóerő, két egymással szemben álló csoportot hív életre, s a sokaság alakatlan masszáját két különböző fajtára osztja fel, illetve különíti el.”

Ortega szerint a modern művészettel szembeni társadalmi ellenállásnak a gyökere a művészet újszerű felfogásában keresendő. A modern művészet „dehumanizálja” a művészet tárgyát, a műalkotást megtisztítja az érzelmektől, így az emberi komponenst a minimálisra csökkenti. A romantika művészete kényelmessé tette a befogadót, mert az érzelmeket közvetlenül ábrázolta és átélhetővé tette, a közönségnek nem kellett önálló esztétikai véleményt formálnia. Ezzel szemben a modern művészet ezt megköveteli tőle. A modern művészet fontos ismerve a humor és az ironia, olyannyira, hogy még önmagát (mármint a művészetet magát) is ironikus fenntartással kezeli. Így elvesz a művész vátesz-szerepe és a műalkotás patetikus jellege, a művészet jelentéktelenné válik, de azáltal, hogy ezt folytonosan hangsúlyozza, jelzi önnön tudatosságát. A „dehumanizálódás” fogalma természetesen nem jelenti az ember tökéletes eltűnését a műalkotásból, csak központi szerepe szűnik meg, és ábrázolása sokszor áttételessé, jelzésértékűvé válik. Míg például egy romantikus festményen a ház és az előtte fekvő sétány a maga konkrétságában, jól felismerhetően jelent meg, addig az „új művészet” mindent csak utalásszerűen, absztrahálva fogja megjeleníteni — ha egyáltalán megjeleníti.

Az új zenéről című esszében (1921) Ortega az új, modern zenére alkalmazza a fentebb vázolt befogadásesztétikai koncepciót. Véleménye szerint (s ez a vélemény természetesen vitatható) a romantikus zene esztétikai szempontból alacsonyabb rendű, mint a modern zene. Míg az előbbi közhelyes érzelmeket fejez ki magas szintű kompozícióban, addig a modern zenében a tiszta esztétikum tűnik elő, a mű nem próbál meg érzelmeket megjeleníteni. Ez az érzelmentesség — amely persze nem teljes, és nem is azt jelenti, hogy a befogadónak ne lehetnének a zene

hallgatása közben bizonyos érzelmei — azt eredményezi, hogy a modern zene, mint például Sztravinszkij vagy Debussy hallgatásakor a befogadó kifelé figyel, nem befelé. Ez azt jelenti, hogy a hallgató lelkében lejátszódó folyamatokat nem közvetlenül a zene irányítja, mint a romantikus zene esetében, így a hallgató magára a zeneműre tud koncentrálni. Ezzel szemben a romantikus zeneműnél a befogadó teljesen a zene hatása alá kerül, és befelé figyelve arra rezonál, hogy lelkében milyen hatásokat vált ki a hangzás. A zene szinte csak ürügyül szolgál arra, hogy a befogadó alámerülhessen lelkének eldugott járataiba. Vagyis a modern zene Ortega szerint azért értékesebb esztétikailag és művészileg, mint a romantikus, mert nem a tudatalattira próbál közvetlenül befolyást gyakorolni, hanem tiszta esztétikumot hordoz.

Noha Ortega gondolatai az új zenéről érdekesek és újszerűek, s nagyrészt ma is érvényesek, mindazonáltal néhány kitételével alighanem lehetne vitatkozni. Vitathatónak tűnik például az az állítása, hogy a modern zene értékesebb, mint a romantikus vagy régi zene, valamint az is, hogy Beethovent könnyebb befogadni, mint egy modern zeneművet, például Debussyét, akinek zenéje az azóta eltelt idő során klassziczizálódott, s befogadása már kevésbé jelent problémát a mai zenehallgató számára.

A *Gondolatok a regényről* című esszében (1925) Ortega történeti áttekintést ad a regény mint műfaj alakulásáról, és felvázolja a modern regény lehetőségeit. A regény kialakulásakor (körülbelül a 17. században) nem vált el egymástól jó és rossz regény, illetve az újdonság varázsa miatt minden regény jónak hatott. Ez a helyzet a regény hanyatlásának, vagy változásának időszakában (azaz a 20. század első harmadában) megváltozik: a témák kimerülőfélben vannak, a jó és rossz regények élesen elkülönülnek egymástól, és sokkal nehezebb jó regényt írni. Mindazonáltal, ha valaki megfelelő témát talál és azt megfelelő kompozícióba rendezi, sokkal jobb regényt — akár remekművet is — írhat, mint a műfaj kialakulásának időszakában. A regény változásának legfőbb jellemzője az, hogy a fordulatossá cselekményről a hangsúly a szereplők, a jellemek ábrázolására tevődik át, maga a téma pedig szinte jelentéktelenné válik. Ortega Dosztojevszkijt hozza fel példaként, aki hosszú fejezeteken keresztül írt le egy-két nap időtartamú cselekményt, azt viszont a végletekig részletezve, kiszínezve. A regényidő és a cselekmény e megváltozott viszonyát fejezi ki Ortega frappáns állítása, mely szerint „a regény lomha műfaj”.

Cervantes, Dickens, Stendhal, Dosztojevszkij és Proust azok a szerzők, akik Ortega szerint a

regény fejlődésirányát kijelölik: az ő műveikben találja meg a szereplők olyan lélektani ábrázolását, amely végül a modern regény kialakulásához vezethet. Az írónak egy zárt világot kell felépítenie, hasonlóan egy vidéki kisváros mindennapi életéhez, egy, a valóságos világtól teljesen elkülönült kvázi-valóságot, mely szinte rabul ejti az olvasó képzeletét. A regény, s főképpen a modern regény a szereplők mindennapi életének, tevé-vevésének, lelki működésének részletező leírásával képes elvarázsolni az olvasót, s kiszakítani őt a hétköznapi életből. A műfaj jövőjét illetően Ortega alapvetően optimista: „A regény műfajának legígéretesebb jövőjét én nem »cselekmények«, hanem érdekes lelkek kitalálásában látom.”

A *Mi a színház?* című előadást Ortega 1946-ban tartotta Madridban. Megközelítése és gondolatmenete igen eredeti és szórakoztató, s ezen az sem változtat, hogy az utóbbi évtizedek során a színház alakulástörténete más irányt vett. A „színház” szó első jelentéseként magát az épületet jelöli, melyben a színjátszás zajlik. Második jelentése: egy olyan hely, ahova el kell mennünk. Ebből az egyszerű és pragmatikus megállapításból bomlik ki a tárgy filozófiai vetülete, ugyanis ha egy olyan teret képzelünk el, ahová el kell mennünk, akkor ez azt is jelenti, hogy ki kell lépnünk szokásos mindennapi életünk keretei közül, és egy illuzórikus világba kell átlépnünk. Itt kapcsolódik a gondolatmenet a regényről írottakhoz: annak is egy kvázi-valóságot kell létrehoznia, mely a befogadót kiszakítja a mindennapi, valóságos életből és időből. Filozófiai értelemben ez a színház lényege: egy olyan látszat-világ létrehozása, ahol kilépve saját hétköznapi időnkéből egy időtlen szórakozás, egy felhőtlen kikapcsolódás részesei lehetünk. Ilyen értelemben a színház Ortega szerint alapvetően *játék*, melynek meghatározott keretei, szabályai vannak, melyek különböznek a valóság szabályaitól. A színjátszás résztvevői között vannak hiperaktívak, ezek a színészek, és vannak akik hiperpasszívak, ezek a nézők. A két fél, a színjátszók és a nézők, vagyis a befogadók együttműködéséből jön létre az az illuzórikus világ, mely ideig-óráig elszakíthatja a nézőt a hétköznapioktól.

Ritkán érintett témát dolgoz fel Az *Elmélkedés a képkeretről* (1921) című rövid esszé. A képet nemcsak ráirányítja a figyelmet a benne foglalt képre, hanem el is határolja azt a külvilágtól, a faltól, melyen lóg, és ezzel ablakot képez a külső világ és a kép között, melyen át ráláthatunk a kép belső világára. Legjellegzetesebb keretfajta az aranykeret, mely hosszú évszázadokon át uralkodó volt, és ezt Ortega szerint

annak köszönhetette, hogy erős csillogásával semmiféle tárgyra nem emlékeztet, így a legal- kalmasabb anyag és szín a festmény tökéletes elszigetelésére, kiszakítására a környezetéből. A szerző ebben a látszólag másodlagos jelentőségű művészeti tárgyban is a „kint” és a „bent”, az illúzió és valóság dichotómiájának problémáját veti fel a műalkotás befogadásával kapcsolatban.

A *Kommentár Platon Lakomájához* című esszé szintén 1946-ban jelent meg. Mielőtt Ortega rá- térhetett volna a tulajdonképpeni kommentá- lásra, a szöveg félbeszakad. Ebben az (elé- g hosszú) bevezető szakaszban filozófiai problé- mákat fejteget, mint például a *lét* szó jelentései egészen az ógörög kortól kezdve, vagy a *dolgok* szó jelentése, amely szintén jelentésváltozáson ment át az ókori Görögországban a Kr. e. 6. szá- zad környékén. Az olvasásról két ellentmondá- sosnak tűnő állítást tesz Ortega: „1) Minden be- széd hiányos — kevesebbet mond annál, mint amennyit akar. 2) Minden beszéd terjedős — többet ad értésünkre annál, mint amennyit szándékozott.”

Szerb Antal ekképp méltatja Ortega kima- gasló esszéirői képességeit: „Esszéi egyszerű- en eltalálják a helyes középútat filozófia és líra közt, az értelem és az érzelem latin harmóniá- ban egyensúlyozódik ki benne.” Ortega stílusa erősen retorizált, plasztikus képekben gazdag, gyakran metaforikus. Szemléletes példákkal il- lusztrálja mondandóját, amely gyakran költői képek, hasonlatok formáját ölti magára. Ez az írásmód, a szerző terminológiája szerint inkább romantikus, mint modern, mindenesetre igen élvezetes, és megkönnyíti a befogadó dolgát.

Sajnos nem mondható el ugyanez a magyar fordításról, melynek hiányosságai olykor me- gnehezítik, néha pedig szinte lehetetlenné teszik a szöveg megértését. Nehézkés, rosszul szer- kesztett mondatok, nyelvi és stílári hibák még a manapság szokásosnál is gyakrabban fordul- nak elő a szövegben. (Illusztrációképpen a 39. oldal egy mondatát idézem. „Ugyanakkor pél- daszerűen tűnik elő az a nagyközönséget uraló nehézség, hogy látását e fordított perspektívá- hoz igazítsa.”) A szerkesztés is számos kívánni- valót hagy maga után: egyik legfőbb hibája, hogy az idegen nyelvű szövegrészek, címek nagyrészt lefordítatlanul maradtak. Ortega esszéi, melyek a mai olvasó számára is érdeke- sek és tanulságosak, ennél alaposabb szöveg- gondozást érdemeltek volna. (Ford. Csejtei De- zső, Juhász Anikó és Scholz László; *Nagyvilág*, Budapest, 2005)

SZABICS GÁBOR

AZ ARGUMENTUM KIADÓ ÚJDONSÁGAI

Az Argumentum igazgatója, Láng József jóvoltából a kiadó új kiadványait megismerve szinte az egész magyar irodalmat végigkalandozhatjuk. Ritka gyönyörűség az indulatoktól habzó közéletből nyugalmasabb tájakra utazni Csokonai Vitéz Mihálytól napjainkig.

Kezdjük Demeter Júlia és Pintér Márta Zsuzsanna *Jöszte poétának* című, szenzációs kiadványával, egy eddig ismeretlen Csokonai versgyűjtemény feldolgozásával és hozzáférhető tételével. A kézirat Szatmárnémetiből bukkant elő, belőle ismeretlen költemények fogalmazványai láttak napvilágot, ismertek rekonstrukciója és kiegészítése vált lehetővé, s még egyértelműbbé vált a poéta versíró gyakorlata és módszere. A kritikai kiadás igényével készült publikáció a Csokonai-kutatáshoz új adalékokkal szolgál, példás alapossága közreadóit dicséri.

Tasnádi Attila *Akit a sorsok kultúrába löktek* címmel Bölöni Györgyről, a kritikustól jelentett meg vékonyka kötetet az Irodalomtörténeti füzetekben. Bölöni elsősorban az Ady-irodalomban fontos szereplő, a költő életének hűséges kísérője, *Az igazi Ady* címmel monográfiát is írt földijéről, noha az „igazi” jelzőt talán lehet vitatni. Az ismertető „korszakosnak” minősíti irodalmi és művészetkritikai tevékenységét, s a képzőművészeti tárgyú bírálati és portréi valóban segítettek a modern festészet térnyerését, s néhány fontos elméleti megfigyelése nem vesztett időszerűségéből. Pályájának mélypontja 1945 utánra tehető. Hűségesen szolgálta a kommunista irodalompolitikát, majd az októberi forradalom után indított Élet és Irodalom főszerkesztőjeként haláláig a Kádár-rendszer elképzeléseit igyekezett kritikai mércévé tenni. A szerző hűségesen számol be Bölöni pályájának fordulatairól, melyek okai nemcsak ízlésében, hanem a kor történelmében is rejlettek.

Kelemen Zoltán: *Történelmi emlékezet és mitikus történet Krúdy Gyula műveiben* című munkája ugyancsak az Irodalomtörténeti füzetek újdonsága. Ismeretes, hogy a Szegeden Fried István irányításával működő irodalomtudományi műhelyben számtalan olyan publikáció született, amely a Monarchia irodalmával foglalkozott. Az itteni közlésekből lett nyilvánvalóvá, hogy a

Monarchia felbomlása után is témája és fontos eleme maradt az irodalomnak Krúdy Gyulától Kosztolányin és Márain át Esterházy Péterig. Krúdy életművének az a sajátossága, hogy a széthullt Monarchia szellemét egyszerre idézte nosztalgiával és kritikával, s a Habsburg-család mítoszával szemben egy saját, a Márai-tiszteleten alapuló, magyar hagyományban gyökerező mítoszt teremtett, amely máig is átjárja a konzervatívnak nevezett világ- és életszemléletet.

Csibra Zsuzsanna *Tenyérnyi selymen végtelen tér* címmel kínai költők magyar fordításait dolgozta föl az Irodalomtörténeti füzetekben. A kínai bölcsészet és bölcsélet felfedezése és meghonosítása a múlt század nagy íróinak köszönhető. A különbség elsősorban az, hogy Kosztolányi, Illyés Gyula és Faludy György számára érdekességet jelentett a közvetítő nyelvekből megismert és tolmácsolt kínai költemény, Szabó Lőrinc és Weöres Sándor viszont a kínai bölcséletből is megtermékenyült a versek fordítása során. A nyelv ismeretében való elmélyülés hiánya sokszor tetten érhető, a kultúrák találkozásának pillanatai azonban igen tanulságosak. Pozitívumok és negatívumok bemutatása révén a fordítás- és mentalitástörténet érdekes fejezetét tárja eléink e mű.

101 írás *Pusztai Ferenc tiszteletére*. Az ELTE egyik legnépszerűbb nyelvésztanárát köszöntik pályatársai. A magam részéről is szívesen csatlakoztam volna a 65 éves tudóst köszöntőkhöz, tisztelem és szeretem az ünnepeltet, s bár aligha tudtam volna komoly ismeretekről árulkodó nyelvészeti tárgyú tanulmánnyal köszönteni, bizonyára megérezte volna, hogy nemcsak a tanítványai szeretik, hanem az írók és irodalomtörténészek is.

Végül egy igazán „súlyos” kötet: *Határ Győző elbeszélései*. Egyelőre csak farkasszemet nézünk, az összegyűjtött novellák végigolvasása ugyanis emberpróbáló feladatnak ígérkezik, bár az író hatalmas életművében — gondoljunk csak a Golghelóghi rémretentő képekkel gonosz kalandokkal teljes csudaságos históriájára — ez nem ritkaság. Az érdeklődő olvasó ízlése és ideje szerint merülhet el egy különös, iróniával átszótt izgalmas világban, amelynek egy-egy szelete bizonyára a felfedezés érzésével tölti el.

RÓNAY LÁSZLÓ

SOMMAIRE

Dialogue interreligieux

- PÉTER NEMESHEGYI: Le dialogue des religions
 MIHÁLY KRÁNITZ: L'évaluation théologique des religions
 FERENC PATSCH: Karl Rahner et les religions non chrétiennes
 PÉTER SZŐKE: La rencontre des hommes et des religions
 ✎ Essais de Veronika Darida et Tamás Halmi
 ✎ Poèmes d'Ákos Györfy, Béla Szegedi Szabó et Péter Vasadi

INHALT

Interreligiöser Dialog

- PÉTER NEMESHEGYI: Dialog zwischen Religionen
 MIHÁLY KRÁNITZ: Die theologische Bewertung der Religionen
 FERENC PATSCH: Karl Rahner und die nichtchristlichen Religionen
 PÉTER SZŐKE: Begegnung von Menschen und Religionen
 ✎ Essays von Veronika Darida und Tamás Halmi
 ✎ Gedichte von Ákos Györfy, Béla Szegedi Szabó und Péter Vasadi

CONTENTS

Interreligious Dialogue

- PÉTER NEMESHEGYI: Dialogue between Religions
 MIHÁLY KRÁNITZ: Theological Evaluation of Religions
 FERENC PATSCH: Karl Rahner and the Non Christian Religions
 PÉTER SZŐKE: Encounter of Peoples and Religions
 ✎ Essays of Veronika Darida and Tamás Halmi
 ✎ Poems by Ákos Györfy, Béla Szegedi Szabó and Péter Vasadi

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Zrt.

Felelős vezető: Fekete István vezérigazgató

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztérium Nemzeti Kulturális Alap támogatja

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP. VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 2006. évre 2.880,- Ft, fél évre 1.440,- Ft, negyed évre 720,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 55,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 320 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- | | |
|------------------------------|---|
| FRÉDÉRIC DEBUYST | A hely szelleme a keresztény építészetben |
| DÁVID KATALIN | A szép teológiája; Kereszténység és kultúra |
| JUHÁSZ ANIKÓ – CSEJTEI DEZSŐ | Találkozások és törésvonalak |
| JOSÉ ORTEGA Y GASSET | Regény, színház, zene |
| ■ | Az Argumentum Kiadó újdonságai |

A SZEMLÉKET ÍRTÁK	Halmi Tamás, Máté Zsuzsanna, Rigó Bálint, Rónay László és Szabics Gábor
-------------------	--

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- „Mit jelent számomra a zene?”
A Vigilia karácsonyi körkérdése
- Városmisszió
- Benyik György, Kruppa Tamás,
Nemeshegyi Péter,
Rónay László tanulmánya
- Halmi Tamás, Tandori Dezső,
Vasadi Péter és Vörös István írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425