

# VIGILIA

2018 / 2



*A kereszténység és a világvallások*

GAVIN D'COSTA: A katolikus vallásteológia

KLAUS VON STOSCH: A kereszténység és a világvallások kapcsolata

PATSCH FERENC: Hitünk fejlődése és a vallásközi kapcsolatok

Marton Árpád, Simek Valéria és Villányi László versei

KONTRA ATTILA: A különítélet megközelítései Pilinszkynél

LUKÁCS LÁSZLÓ: A hétköznapi misztika felé

FARKASFALVY DÉNES: Brenner János vértanúhalálának évfordulóján

Tanulhatunk-e más vallásoktól? Kerekasztal-beszélgetés

Gavin D'Costa, Klaus von Stosch és Patsch Ferenc részvételével

83. évfolyam	VIGILIA	Február
LUKÁCS LÁSZLÓ:	A párbeszéd jegyében	81
<b>A KERESZTÉNYSÉG ÉS A VILÁGVALLÁSOK</b>		
GAVIN D’COSTA:	A katolikus vallásteológia. Kérdések és súlypontok	82
KLAUS VON STOSCH:	Mi és a többiek. A kereszténység és a világvallások kapcsolatának új formája	90
PATSCH FERENC:	A vallásközi kapcsolatok a keresztény hit fejlődési modellje szerint	100
<b>SZÉP/ÍRÁS</b>		
VILLÁNYI LÁSZLÓ:	Többes szám első ( <i>vers</i> )	110
SIMEK VALÉRIA:	Megérkeztél; Érintésétől; Oldódás; Esti csendben ( <i>versek</i> )	110
KONTRA ATTILA:	„Különítélet minden éjjel...” A különítélet megközelítései Pilinszky János publicisztikai írásaiban ( <i>tanulmány</i> )	112
MARTON ÁRPÁD:	Zarándokok; Pascal; Retrospektív; Juhász Gyula folyója ( <i>versek</i> )	117
KONTRA FERENC:	Boldog almafák ( <i>novella</i> )	119
<b>A VIGILIA BESZÉLGETÉSE</b>		
■	Tanulhatunk-e más vallásoktól? Kerekasztal-beszélgetés Gavin D’Costa, Klaus von Stosch és Patsch Ferenc részvételével	127
<b>MAI MEDITÁCIÓK</b>		
LUKÁCS LÁSZLÓ:	A hétköznapi misztika felé	138
<b>EGYHÁZ A VILÁGBAN</b>		
GÖRFÖL TIBOR:	A vallásteológia napjainkban	143
<b>NAPJAINK</b>		
FARKASFALVY DÉNES:	Áldozatának tovább gyümölcsöző öröksége. Brenner János ciszterci rendtársunk vértanúhalálának hatvanadik évfordulóján	147
<b>KRITIKA</b>		
KOCSIS IMRE:	Gerhard Lohfink: <i>A Názáreti Jézus. Mit akart és ki volt ő?</i>	150
CSABA LÁSZLÓ:	John D. Mueller: <i>A közgazdaságtan megváltása</i>	152
<b>SZEMLE</b>		
	(részletes tartalom a hátsó borítón)	156

# A párbeszéd jegyében

Az egyház múlt századi történetének legnagyobb eseménye a II. Vatikáni zsinat volt. Befogadása és életre váltása még napjainkban is feladatok elé állít, sok eredménye viszont végleg beleépült az egyház életébe. Valójában azonban csak a liturgia reformja tudta átlépni a hívek és a papság ingerküszöbét. Pedig a zsinat elsősorban az egyház lényegét, isteni eredetét és küldetését tekintette át, a kétezer éves hithagyomány alapján: a teremtő és üdvözítő Szentháromság misztériumát, aki szeretetből teremtett és szeretetében hív meg minden embert. A kinyilatkoztatás nem pusztá ismeretközlés. Általa Isten szeretettel szólítja meg az embert, barátjává fogadja és párbeszédet kezd vele; az egyház pedig a Szentháromságból élő kommunió, amely csak úgy teljesítheti krisztusi küldetését, ha hitében, reményében, szeretetében befogadja és viszonzza a Szentháromságnak az embert megszólító szeretetét, és maga is dialógust kezd a világgal az emberiség szolgálatában.

A zsinat azonban nemcsak befelé fordult, hanem kifelé, a világ felé is tekintett. Érthető, hogy sokkal élesebb és máig se lezárult viták bontakoztak ki ott, ahol az egyház és a világ viszonyát próbálták meghatározni, hiszen maga az egyház is az egész emberiséggel együtt a történelem zarándokútján jár, követve annak változásait.

A világra nyitó dokumentumokban két fontos alapelv jelenik meg. Az egyik: az ember személyi méltóságának, így lelkiismereti szabadságának feltétlen tisztelete. A vallásszabadságról szóló nyilatkozat nemcsak az akkor éppen uralkodó ateista diktatúrákkal szemben foglalt állást, hanem — az előző pápák megnyilatkozásaival szemben — kijelentette, hogy minden embernek személyi méltóságából adódó elidegeníthetetlen joga, hogy vallását — vagy éppen vallás-tagadását — maga válassza meg. Ki gondolta akkor, a hatvanas években, hogy a földi paradicsomot ígérő ateista diktatúra helyett napjainkban a jóléti társadalmat a szabadság és a boldogság ígéretével csábítgató reklámok ejthetik rabul?

VI. Pál pápa nyomán a zsinat másik fontos kulcsszava lett a dialógus: az egyház nem zárkózhat el a világtól, de nem is törekedhet politikai hegemoniára. Ehelyett az élet minden területén dialógust kell kezdeményeznie minden kereszténnyel, minden vallással, a különböző kultúrákkal, a mai kor emberével. Ígéretesen elindult az ökumenikus dialógus, majd a párbeszéd más vallásokkal és a nem-hívókkal is. Ki gondolta akkor, hogy fél évszázad múlva ennyire égetővé válik a vallásokkal való párbeszéd abban a világméretű felfordulásban, a „civilizációk összecsapásának” fenyegetettségében, amelyben a különböző vallások és kultúrák is jelentős szerepet kapnak? Ma a vallások közti párbeszéd állítja talán az egyik legnagyobb kihívás elé az egyházat és a teológiát.

# A katolikus vallásteológia

GAVIN D'COSTA

## Kérdések és súlypontok

1958-ban született Nairobi-ban. Teológus, a Bristoli Egyetem tanára.

*Az összeállításunkban olvasható írások és a beszélgetés elhangzott a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola 2017. november 7-én rendezett tudományos konferenciáján. Az idegen nyelvű szövegeket Görfföl Tibor fordította. (A Szerk.)*

A múlt század hatvanas évei óta a katolikus egyházon belül számos fejlemény adódott a vallásközi párbeszéddel kapcsolatban. Ezen a hatalmas és kiterjedt kérdéskörön belül mindössze két nagyobb témát szeretnék kidomborítani: az üdvösség kérdését és a katolikus egyház zsidósághoz fűződő viszonyának problémáját.

A nem keresztény vallások kérdésében a II. Vatikáni zsinat két alapvetően lényeges szöveget fogalmazott meg. Komoly veszélyforrás, hogy egyesek csupán az egyik dokumentumot hajlandók elolvasni, mégpedig a *Nostra aetate*t, jóllehet a helyes eljárás az lenne, ha a világvallások teológiai problémája iránt érdeklődők először az egyházzal szülő dogmatikus konstitúció, a *Lumen gentium* idevágó szakaszát tanulmányoznák. Mindenesetre viszonylag könnyen összefoglalható, hogy ezekben a dokumentumokban a katolikus egyház milyen területeken tett előrelépést.

### 1. A vallások kérdése a II. Vatikáni zsinaton

Először is, kifejezetten leszögezte, hogy kész kapcsolatot létesíteni a világ vallásaival, és készséges a párbeszéd folytatására, mivel ennek meghatározó jelentősége van az egyház életének szempontjából. Másodszorban a zsidósággal összefüggésben kijelentette, hogy nem tartható többé az a tanítás, amely szerint a zsidóságot az istenyilkosság vétke terheli. A Római levél 9–11. fejezetei alapján hitet tett amellett, hogy a zsidóság továbbra is Isten választott és szeretett népe. Ez a két megállapítás önmagában véve is óriási előrelépésnek tekinthető, és mindkettő jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a zsinat után a katolikus egyház a korábbiakhoz képest sokkal pozitívabb kapcsolatot alakított ki a zsidósággal. A harmadik lényeges fejlemény, hogy a zsinat arról is beszélt, milyen tényezőket értékelhetnek nagyra a katolikusok az iszlámban, és milyen érintkezési pontjaik lehetnek a muszlimokkal. A történelem folyamán az egyháznak ugyanolyan viharos és hányatott kapcsolata volt az iszlámmal, mint a zsidósággal — ezért is állítható, hogy a zsinati dokumentumokkal olyan új korszak kezdődik meg, amelyben immár a pozitív kapcsolódási lehetőségek állnak előtérben. A negyedik tényező abban jelölhető meg, hogy az egyház szintén pozitív, bár igen bizonytalan kijelentéseket tett a buddhizmussal és a hinduizmussal kapcsolatban. A bizonytalanság abból fakadt, hogy a zsinati atyák nem tudták, hogyan közeledjenek olyan vallási hagyományokhoz, amelyek nem kifejezetten monoteista természetűek.

**Az egyházon kívül  
nincs üdvösség  
tételének értelmezése**

A bizonytalanságnak persze előnyei is vannak: a zsinat előmozdította a katolikusok buddhistákhoz és hindukhoz fűződő viszonyának ápolását, de nem élte ki különösebben a tanbeli problémákat.

Két további jellegzetessége is megállapítható a zsinati dokumentumoknak. Az első kifejezetten a katolikus tanítást érinti, és bár kisé meglepőnek tűnhet, rendkívül fontos: a zsinat továbbra is azt tanította, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség (a *Lumen gentium* nyolcadik és tizennegyedik szakasza kifejezetten megemlíti ezt a hagyományos tételt). Az *extra ecclesiam nulla salus* tételét ugyanakkor rendkívül érdekesen értelmezik a szövegek: a dokumentumok szerint a tétel csak azokra vonatkozik, akik tudják ugyan, hogy az egyház maga a Jézus Krisztus által alapított igaz egyház, mégis elutasítják. Ennek az értelmezésnek mérhetetlenül nagy jelentősége van, hiszen míg a katolikusokban évszázadokon keresztül azt a meggyőződést táplálták, hogy a zsidók és a muszlimok tudatosan elvetik az Evangéliumot, most azzal kellett szembesülniük, hogy az egész problémát új megvilágításba kell helyezniük: más vallások követői ugyanis nem tudatosan és szándékosan utasítják el az igazságot, hanem olyan utat járnak, amelyet a legjobb szándékkal az igazság útjának tartanak. Állapotukat a klasszikus katolikus teológia legyőzhetetlen tudatlanságnak, *ignorantia invincibilis*nek tartotta. Ezt az állapotot azonban valójában még Aquinói Szent Tamás sem tudta elképzelni, hiszen úgy vélte, hogy Krisztus ismerete egészen általános az emberiség körében. A legyőzhetetlen tudatlanság Tamás szerint legfeljebb egy olyan gyermek esetében állhat fenn, akit farkasok nevelnek fel, de Isten még neki is belső kinyilatkoztatást, angyali közlést vagy misszionáriusokat biztosítana a halála előtt, mert máskülönben nem lenne igazságos. A 16. századtól viszont új szempont jelentkezett többek között Bartholomé de Las Casasnál és Francisco de Vitorianál, akik szerint a legyőzhetetlen tudatlanság az Evangélium meghallása után is megmaradhat, mégpedig a keresztények botrányos viselkedése miatt.<sup>1</sup> A II. Vatikáni zsinat ezen is túllép, és már a hagyományos keresztény kultúrákon belül is számol az Evangélium legyőzhetetlen ismerethiányával.<sup>2</sup>

A második jellegzetes szempont a misszió kérdésének szentelt dokumentumban, az *Ad gentes*ben és a *Lumen gentium* 17. pontjában található. A két szöveg szerint az egyháznak egyetemes missziós küldetése van; nem azért, mert önmagában véve oly nagyszerű és csodálatos lenne, hanem azért, mert Jézus Krisztusról közöl tanítást, s egyetemes feladata, hogy megossa másokkal ezt az örömhírt. A szövegek értelmében a misszió azt jelenti, hogy minden nemzet körében keresztény közösségeket hozunk létre, hogy minden kultúra és az egész teremtés részt vehessen a szentháromságos Istennek zengett dicsőítő és hálaénekben. A misszióval az is együtt jár, hogy kritikai igényvel szabályozott inkulturációs folyamat során az egyház fokozatosan átalakul. Ennél a megállapításnál érdemes kissé hosszabban elidőznünk, hiszen azt a kérdést veti fel, hogy a nem keresztény vallások mely alkotóelemei alakíthatják át a kereszténység jövőbeli gyakorlatát és gondolkodásmódját. A válasz, azt hiszem, alapvetően egyszerű: a világ kultúráinak

<sup>1</sup>Lásd Vitoria *De Indis recenter inventis* [A közelmúltban felfedezett Indiákról]

és Las Casas *Beszámoló az Indiák elpusztításáról* írt műveit.

<sup>2</sup>Lásd erről Gavin

D'Costa: *Vatican II.*

*Catholic Doctrines on Jews and Muslims.*

Oxford University Press, Oxford, 2014.

**Az egyház egyetemes  
missziós küldetése**

minden jó, igaz és szent elemének helyet kell kapnia az egyházban, ha még nem tartozik hozzá az egyház valóságához. A gyakorlatban már sokkal összetettebben fest a lehetséges válasz. Az úgynevezett újvilág felfedezése után a katolikus misszionáriusok a legkülönbözőbb vallási kultúrákkal kerültek kapcsolatba, amelyek közül néhányban vissza-taszító és sötét dolgokat találtak, mások viszont tiszteletet váltottak ki belőlük. Magától értetődik, hogy ez a kettősség a misszionáriusok saját vallási kultúrájában is megvolt. A sötétség és a világosság külön-választása olykor bonyolult feladat, akárcsak a jó és pozitív tényezők integrálása. Ma például már aligha fogadnánk el annak az Indiában tevékenykedő jezsuitának a véleményét, aki oly nemesnek találta az özvegyek máglyahalálának gyakorlatát, hogy azt állította, nagyot nőne a kereszténység a hinduk szemében, ha a keresztények is vállalni tudnák ezt az önfeláldozó vértanúságot!<sup>3</sup> Ha már Indiáról esett szó, néhány katolikus misszionárius minden bizonnyal sokkal nagyobb értéket tudott tulajdonítani annak, amit egyes protestáns hithirdetők csak bálványimádásnak tudtak tartani a *púdzsá* körébe tartozó hindu cselekvésformákban (és ne feledjük, hogy a katolikus vallásgyakorlás bizonyos formáit is csak bálványimádásnak tudták minősíteni).

<sup>3</sup>Catherine

Weinberger-Thomas:

*Ashes of Immortality.*

*Widow Burning in India.*

University of Chicago

Press, Chicago, 1999, 18.

**A vallások teológiája és az egyes vallásokkal kialakított kapcsolat talaján művelt teológia**

A II. Vatikáni zsinat teret nyitott a vallásokkal foglalkozó tudományos vizsgálódásnak és a vallásokra irányuló teológiai reflexiónak. Ennél fogva éppúgy létjogosultsága van a vallások teológiájának, amely elsődlegesen a Jézus Krisztussal, a Szentháromsággal, az egyházzal, a kegyelemmel és az üdvösséggel összefüggő dogmatikai kérdéseket vizsgálja, mint az egyes vallásokkal kialakított kapcsolat talaján művelt teológiának, amely a kapcsolat különböző kontextusainak és sokszor egészen konkrét kérdéseknek szentel figyelmet. Érdemes megjegyezni, hogy a zsinat csupán néhány vallásról tett említést. Sokkal több vallás létezik a világon, például a szikh vallás, a konfucianizmus, a taoizmus, a népi és törzsi vallások, nyugaton továbbá az úgynevezett új vallási mozgalmak. Jóllehet a zsinat nem beszél róluk, olyan folyamatot indított útjára, amelynek során a katolikus tudományosság és a katolikus gyakorlat egyrészt pozitív módon viszonyulhat ezekhez a hagyományokhoz, másrészt szigorúan kritikus szemmel tekinthet rájuk. E folyamat során a katolikusok kétségkívül sokat tanulhatnak azokról az önfegyelmi eljárásokról és tevékenységformákról, amelyek segítségével előmozdítható a közjó, ellen lehet állni a rossznak és a kétségbeesésnek, s nagyobb fokú önzetlenség és szolgálatkészség alakítható ki. Ám bármennyire is igazak, jók és nemesek is ezek a dolgok, egyik sem léphet a helyébe annak a krisztusi felszólításnak, hogy teljes lényünkkel térjünk meg a szentháromságos Istenhez, álljunk ellen a bűn és az erőszak mélységeinek, s bizzuk rá magunkat megbocsátó kegyelmére, annak tudatában, hogy csak az ő kegyelmében van üdvösség. Semmi sem ad felmentést a katolikus keresztényeknek az alól, hogy felajánlják másoknak a legnagyobb ajándékot, amelyet ismernek: Jézus Krisztust, az Isten és a teremtés közötti — átalakító és megváltó erejű — kapcsolatot. Ennek értelmében a más vallásokkal kialakított kapcsolat óhatatlanul összetett: nem csupán az a feladatunk, hogy el-

ismerjük és örömmel elfogadjuk mindazt, ami igaz, jó és szent a vallásokban, a Szentlélek számos sugallatával együtt, de az is, hogy megfelelő tisztelettel kritikai igényből fakadó kérdéseket szegezzünk a vallásoknak.

Széles körű egyetértés uralkodik azzal kapcsolatban, hogy a II. Vatikáni zsinat semmit nem mondott a nem keresztény vallások teológiai státuszáról, s nem tagadta, de nem is állította, hogy „az üdvösség eszközeinek” lennének tekinthetők. A zsinat egész sor olyan kifejezést használ, amely viszonylag világos válaszra mutat. A legfontosabb dogmatikai szövegben, a *Lumen gentium* 16. szakaszában azzal a fontos megállapítással találkozunk, hogy a vallásokban és a nem vallásos szemléletmódokban fellelhető pozitív tényezőket „az Evangéliumra való előkészületnek értékeli az egyház”.<sup>4</sup> A *praeparatio evangelica* fogalmát használó Eusebiosz és a nyomdokain járó későbbi hagyomány nem tulajdonított üdvözítő jelentőséget a vallásokban rejlő értékeknek, hanem azt állította, hogy a vallásokban létező igazság olyan hidat biztosít, amelynek köszönhetően megérthető az Evangélium és elvethetők a tévedések. A zsinat nem nyúl vissza a *prisca theologia*, az egységes ősi teológia hagyományára, hanem a *semina verborum*ról, az Ige magvairól kidolgozott elméletre támaszkodik. A *Nostra aetate* 2. szakaszában arról beszél, hogy bár a vallások eltérnek a katolikus egyház tanításától, „mégis nem ritkán tükrözik annak az igazságnak sugarát, aki megvilágosít minden embert”. Ez a kijelentés az *Ad gentes* 11. szakaszában is megtalálható, amely szerint a nem keresztények körében élő keresztények részéről kívánatos, „hogy legyenek otthonosak a nemzeti és vallási hagyományokban”, s „örömmel és tisztelettel ismerjék föl ezekben az ige rejtett magvait”. A magvak fogalma Jusztinosztól kezdve egészen a zsinatig a legkevésbé sem a vallások önértékének igazolására szolgál, hanem arra utal, hogy a vallások előkészítő jellegűek: Krisztus eljövételét készítik elő, jöhetnek tévedésekbe és babonákba merülnek.<sup>5</sup>

Mivel a zsinat után heves teológiai vita bontakozott ki e kérdésben, a tanítóhivatal külön nyilatkozatot bocsátott ki a probléma tisztázása érdekében: a „Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról” szóló dokumentumról, a *Dominus Iesus*ről van szó. A szöveg 20–22. pontjai a zsinati tanítások szándékáról szólnak, és kitérnek a zsinati dokumentumok helytelen értelmezéseire. A *Dominus Iesus* kijelenti, hogy bár a Lélek indításának hatására a vallásokban van igazság és jóság, „nyilvánvaló, hogy ellenkező a katolikus hittel, ha az egyházat pusztán úgy tekintenék, mint az üdvösség egyik útját a többi vallás mellett, melyek mintegy kiegészítik az egyházat, sőt lényegében egyenrangúak vele, s együtt irányulnak Isten eszkatológikus országára felé”. A dokumentum tehát elzárja az utat minden olyan felfogás elől, amely elvi alapon kívánatosnak tartja a vallási sokféleséget (vagyis az alább még részletesebben bemutatott *de iure* pluralizmust). Arra is rávilágít, miért nem minősíthető a többi vallás az üdvösség eszközeinek: a fogalom kizárólag az egyházra vonatkoztatható, mivel csak az egyház nyugszik krisztológiai alapon. Pontosan ezért fog-

<sup>4</sup>A szöveg Caesareai

Eusebioszt idézi;

Eusebiosz bibliai gyökérű gondolkodásmódjának történelmi kontextusáról megbízhatóan tájékoztat

Aaron P. Johnson:

*Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica.*

Oxford University Press, Oxford, 2006.

<sup>5</sup>A patrisztikus

hagyományt sokszor túlságosan pozitívan

értékeli ebből a

szempontból; az ilyen jellegű értelmezéseken

gyakorol bírálatot Paul

Hacker: *Theological*

*Foundations of*

*Evangelisation.* Steyler,

Sankt Augustin, 1980.

### **Dominus Iesus**

lалhat állást úgy a dokumentum (fenntartások nélkül többször is hangoztatott pozitív tanításai ellenére), hogy a nem keresztény vallások *önmagukban véve* nem tekinthetők az üdvösség útjának.

Arról sem szabad azonban megfeledkezni, hogy a keresztény szempontból kiemelt pozitív összetevők nem feltétlenül felelnek meg a vallások önértelmezésének. Bizonyos esetekben persze egyaránt fontosnak tartják őket a keresztények és valamely nem keresztény vallás képviselői: az alamizsnálkodást és a bűnt például a keresztények és a muszlimok egyformán nagyra értékelik. Az is előfordulhat, hogy az efféle pozitív alkotóelemek mélységes szegyenkezést és csodálatot váltanak ki a katolikusokból, így például a buddhisták szótlan meditációja vagy a dzsainák erőszakmentes cselekvésformái. Elsősorban a pozitív kapcsolódási pontokat emeltem ki, de fontos tudatosítanunk, hogy nem vehetők komolyan és nem ítéltelők meg kiegyensúlyozottan, ha nem vesszük figyelembe a bűn valóságát. A *Lumen gentium* 16. pontjában a vallások pozitív értékelése után a következő baljóslatú és realista megjegyzés olvasható: „Az emberek azonban gyakran, mert a Gonosz rászédte őket, belevesztek okoskodásukba és Isten igazságát hazugsággal cserélték föl azáltal, hogy inkább szolgáltak a teremtménynek, mint a Teremtőnek (vö. Róm 1,21.25), vagy Isten nélkül élve és meghalva ebben a világban a végső kétségbeesés fenyegeti őket. Ezért Isten dicsőségére és mindannyiuk üdvösségének előmozdítására az egyház, emlékezve az Úr parancsára: »Hirdessétek az Evangéliumot minden teremtménynek« (Mk 16,15), gondosan törekszik arra, hogy támogassa a missziókat.”

## 2. Az üdvösség teológiája a zsinat utáni vitákban

Ahogy a zsinatok esetében történni szokott, a II. Vatikáni zsinat tanításával kapcsolatban is számos különböző értelmezés született a későbbi években. Én magam is csupán az egyik lehetséges értelmezésnek szeretnék hangot adni, és készségesen elismerem, hogy a megállapításaim nem tudhatják magukénak a tanítóhivatal tekintélyét. Nagyon is elképzelhető, hogy nem mindenki ért egyet az elgondolásaimmal — ez a feszültség azonban csak a kérdések tisztázásának ügyét szolgálja.

A zsinat utáni évtizedekben folyó viták egyik vissza-visszatérő alap-eleme volt az üdvösség problémája.<sup>6</sup> A nem keresztény vallásokra vonatkozó pozitív zsinati kijelentések fényében ugyanis természet-szerűleg felmerült az a kérdés, hogy üdvözülhetnek-e más vallások követői, ha jóhiszeműen követik a saját vallási hagyományaikat, nem pedig tudatosan utasítják el a katolikus egyház által hirdetett igazságot. A kérdés hatalmas vitát gerjesztett. Ebben az összefüggésben alapvetően három eltérő szempont különböztethető meg egymástól. Az első szempont képviselői azt állítják, hogy amennyiben nem keresztény emberek is üdvözülhetnek, amint a jelek szerint a zsinat tanítja, akkor szükségképpen a vallásuk *által* üdvözülnek. A másik álláspont szerint a nem keresztények elérhetik az üdvösséget, de csakis a vallásuk *ellenére*, semmiképpen sem a vallásuk által. A harmadik elgondolás szerint a zsi-

<sup>6</sup>A vita előzményeiről megbízhatóan tájékoztat Francis A. Sullivan: *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*. Paulist Press, New York, 1992.



nat egyáltalán nem is állított semmit más vallások követőinek üdvösségéről.

A vita megszakítás nélkül zajlik egészen a mai napig, s a felhozott érvek sokasága mellett mindig erős érzelmi töltetük is van az idevágó eszmecsereeknek. Alapvető probléma, hogy miként kell értelmeznünk a zsinati szövegeket. Előfordul, hogy Karl Rahnerre hivatkozó (és nem feltétlenül joggal hivatkozó) teológusok azt a véleményt képviselik, miszerint a zsinat elismeri a kereszténység különböző anonim formáit. Mások inkább Szent Ágoston szemléletmódjának talaján állnak (ilyen például Joseph Ratzinger, és bizonyos mértékben Hans Urs von Balthasar is), és azt hangsúlyozzák, hogy a vallások önmagukban véve ugyan nem közvetítenek kinyilatkoztatást, de számos pozitív és szent alkotóelemük van. A vita természetesen nem dönthető el néhány megjegyzés segítségével, és a megértéséhez mindenképpen elmélyült tájékozódás szükséges. Az árnyalt helyzetfelméréshez azonban segítséget nyújthat, ha megvizsgáljuk, közölt-e a zsinat óta a tanítóhivatal olyan tanítást, amely támpontokat ad a tájékozódáshoz (a továbbiakban a Hittani Kongregáció megnyilatkozásaira fogok utalni, s fontos leszögezni, hogy bár a kongregáció része a tanítóhivatalnak, megállapításai nem azonos rangúak a pápai nyilatkozatok tekintélyével).

### A tanítóhivatal három kapcsolódó álláspontja

A tanítóhivatal mármost három területen szolgált ilyen jellegű felvilágosítással, és három szempontot rögzített. Először is azt, hogy a Szentlélek által egyedül Jézus Krisztus az oka az üdvösségnek, mindenütt és minden egyes ember esetében. Ha elfogadjuk ezt a tételt, akkor természetesen még nagyon sokféle elképzelésünk lehet arról, hogy miként cselekszik Isten az egyház látható határain kívül, de nem vélhetjük úgy, hogy üdvözítő cselekvése oksági szempontból független lenne Jézus Krisztustól.

A második tanítóhivatali álláspont talán kevésbé tűnik határozottnak, mivel az elsővel ellentétben nem hangzott el újra meg újra az elmúlt évtizedek folyamán, de ugyanolyan fontos (ezt fentebb röviden már érintettük). Ennek értelmében nem tekinthető legitimnek a *de iure* pluralizmus. A — rendkívül sok vitát kiváltó — kifejezés természetesen magyarázatot igényel. A *de iure* pluralizmus elutasítása lényegében azzal az állásfoglalással egyenértékű, hogy más vallásoknak nem lehet ugyanolyan jelentőségük és szerepük az üdvösség szempontjából, mint a kereszténységnek. Lehet, hogy nagyszerű igazságokat fogalmaznak meg, lehet, hogy a szépség és a jóság egészen nagymértékben van jelen bennük, sőt a zsidóság esetében kinyilatkoztatást is közölhetnek, de mivel nem hirdetik Jézus Krisztust, nem állítható, hogy objektív üdvözítő értékük van. A katolikus teológia tetszése szerint bármilyen irányban elindulhat — egyedül a *de iure* pluralizmus álláspontját kell kerülnie.

A viták összefüggésében a tanítóhivatal harmadsorban végül azt jelentette ki, hogy konkrét gyakorlatuk és szertartásaik révén más vallások ténylegesen közvetíthetik Isten a követőiknek. Különösen fon-

tos a *Dominus Iesus* következő két mondata: „Kétségtelen, hogy a különféle vallási hagyományok hordoznak és fölkínálnak olyan vallásos elemeket, melyek Istentől származnak, és részét alkotják annak, »amit a Szentlélek munkál az emberek szívében, a népek történelmében, a kultúrákban és a vallásokban«. Valójában a többi vallás néhány imádsága és szertartása előkészíthet az Evangéliumra, amennyiben alkalmas adnak az emberi szívnek és nevelik arra, hogy az megnyíljon Isten tevékenysége előtt.” A dokumentum tehát egyrészt nem biztosít lehetőséget a vallási sokféleség elvi igazolására, másrészt azonban kívánatosá teszi annak vizsgálatát, hogy a nem keresztény vallások pozitív összetevői miként alkothatják részét annak az isteni tervnek, amelynek az a célja, hogy minden ember eljusson Krisztushoz. A pozitív összetevők nem tekinthetők önmagukban véve pozitívnak, hanem csak előkészületül szolgálnak. Ennek a különbségtételnek elementáris jelentősége van. A második és a harmadik állítás között tagadhatatlanul van némi feszültség — de pontosan ez teszi annyira izgalmassá a katolikus teológiát, amely megállapít néhány irányelvet, majd a teológusoknak komoly erőfeszítést kell tenniük annak érdekében, hogy összebékítsék őket egymással.

Talán meg szabad említenem egy személyes példát, amely érzékelteni, mennyire nehéz lehet ezeknek az irányelveknek az összebékítése. Van egy nagyszerű muszlim barátom, aki orvos, és az egész napját a munkájával együtt úgy osztja be és úgy szervezi meg, hogy eleget tudjon tenni a naponta ötször végzett imádság kötelességének. Rám nézve sokszor megszegyenítően komolyan veszi Isten misztériumát és transzcendenciáját, és nehéz élethelyzetekben többször kérte tőlem, hogy imádkozzam vele a helyzet javulásáért — személyes kapcsolatunk során szemernyi kétségem sem maradt afelől, hogy ez az ember az életszentség útján jár, és arról is meggyőződhettem, hogy útját a saját vallása határozta meg. E ponton nem is mondok többet, és a kérdést meghagyom kérdésnek.

### **3. A katolikus egyház és a zsidóság viszonyának problémája**

Az üdvösség kérdése mellett a zsinat utáni években másodsorban a katolikusok és a zsidók kapcsolatának problémaköre is kitüntetett figyelemben részesült. A zsinatok történetét tanulmányozva a katolikus hívők sokszor felismerhetik, hogy Isten cselekvésének olykor nagyon titokzatos útjai vannak. A zsinat idején a zsidókról szóló tanítás hallatán ugyanis senkinek sem jutott eszébe, hogy a zsinat azt kívánja kijelenteni, a zsidóságot ma is érvényes szövetség fűzi Istenhez. A nyolcvanas években II. János Pál pápa viszont már többször is hangot adott ennek a tanításnak, és tételét a későbbi pápák is megismételték. Nagyon izgalmas kérdés tehát, hogy vajon a zsinat megfogalmazta-e ezt a tanítást, vagy inkább csak később alakult ki, vagy esetleg burkoltan jelen volt már a zsinati szövegekben, és a későbbi pápák csupán kifejezetten is szavakba öntötték. A kérdés hallatlanul érdekes, és csak ugyanazt tudom mondani, mint korábban: a megválaszolása elmélyült és beható tájékozódást igényel.

Mindenesetre a feladatunk egyértelmű: tudatosítanunk kell magunkban a fentebb felsorolt összes egyházi tanítást, és egyidejűleg azt is át kell gondolnunk, hogy a zsidók változatlanul érvényes isteni szövetség keretei között élnek. A keresztények közel kétezer éven át úgy tartották, hogy a zsidóság érvényét veszítette. Szerencsére azonban a tanítóhivatal sohasem jelentette ki ezt konkrét formában, és szerencsére az ellenkezője ma fokozatosan részévé válik a *magisterium* tanításának. A zsidóság ma is érvényes szövetségéről szóló tannak legalább két érdekes következménye van. Ha a zsidóságot változatlanul érvényes szövetség köti Istenhez, akkor felmerül a kérdés, miként egyeztethető össze ez a meggyőződés azokkal a tételekkel, melyek szerint az egyházon kívül nincs üdvösség, és Jézus Krisztus az egyetlen út, az egyetlen igazság és az élet egyetlen forrása. A zsidókkal való vallási kapcsolatokért felelős vatikáni bizottság legújabb dokumentumában meglehetősen különös megoldást találunk erre a problémára. A szövegében ugyanis két olyan tétel fogalmazódik meg, amelyek szemlátomást nem békíthetők össze könnyen egymással. A szöveg először is kijelenti, hogy Jézus Krisztus a zsidó vallás beteljesedésének tekintendő, azután pedig leszögezi, hogy a katolikus egyház részéről nem lehet létjogosultsága a zsidóságra irányuló intézményes misszióknak. Nagyon érdekes megfigyelni, hogy a dokumentum egészen határozottan kiáll a beteljesedési elmélet mellett (a zsidóság beteljesedik Jézus Krisztusban), ugyanakkor azt is nyomatékosan kijelenti, hogy a zsidóság továbbra is érvényes vallás, amely hiteles istenkapcsolatot nyújt és hiteles utat kínál Istenhez. Az intézményes misszió ellen állást foglaló szemléletmódra magyarázatot adhat, hogy a misszió fogalma számos zsidóban komoly félelmet kelt és nyomasztó emlékeket ébreszt, olyannyira, hogy hiteles misszió nem is végezhető irányukban.

További felmerülő  
kérdések

Az új tanítás második izgalmas következménye azzal függ össze, hogy a zsinat szerint nem feledkezhetünk meg arról a tényről, miszerint Jézus korában és az első két században egymással párhuzamosan létezett a körülmetéltek egyháza és a pogányok egyháza, s a kettő együttesen alkotta a korai egyházat. Egészen megdöbbentő és hallatlanul fontos, hogy mai ismereteink tükrében valószínűleg rá sem ismernénk a korai egyházra, mivel mi már eltüntettük a színről a körülmetéltek egyházát. Ebből pedig a következő izgalmas kérdés adódik: ha egy vallásos zsidó csatlakozni akarna a katolikus egyházhoz, és zsidó vallásgyakorlatának számos elemét meg kívánná őrizni (például sajátosan zsidó imaformáit), vajon hogyan fogadná szándékát a katolikus egyház? A IV. Lateráni zsinat még úgy nyilatkozott, hogy a két vallás nem egyeztethető össze egymással: csakhogy a zsinat nem tanbeli döntést hozott, hanem csupán a gyakorlat szempontjából foglalt állást. Meg merném kockáztatni azonban azt az állítást, hogy ily módon maga Jézus Krisztus is ki lenne zárva a katolikusok köréből. Mindenesetre annyi egészen biztosan kijelenthető, hogy izgalmas kérdések egész sora vetődik fel, ha hajlandók vagyunk komolyan venni az egyház tanítását.

# Mi és a többiek

## *A kereszténység és a világvallások kapcsolatának új formája*

1971-ben született Kölnben. Teológus, a Paderborni Egyetem tanára.

Sokan állítják, hogy a II. Vatikáni zsinaton az egyház eljutott a valósteológiai inkluzivizmushoz. E feltételezés szerint a zsinat ugyan nem utasítja el többé mindenestől a nem keresztény vallásokat, de továbbra is úgy véli, hogy a kereszténység fölötté áll az összes többi vallásnak. A következők során azt szeretném kimutatni, hogy a *Nostra aetate* lehetőséget ad az inkluzivista gondolkodásmódon való túllépésre, s ezért arra bátorít, hogy más vallásokkal párbeszédet folytatva valóban tanulni próbáljunk a többi vallástól. Ezért először szeretném bemutatni a zsinati nyilatkozatban rejlő lehetőségeket, majd felvázolom, milyen filozófiai alapja van a nem keresztény vallásokkal szemben tanúsított tanulási készségnek, végül pedig felvázolom az ily módon eljáró teológia módszertani alapelveit.

### 1. A *Nostra aetate*val jelentkező új kezdet

<sup>1</sup>Vö. Klaus von Stosch: *Nostra aetate. Ein Neuaufbruch in der Verhältnisbestimmung der Kirche zu den Religionen*. In Philipp Thull (szerk.): *Ermutigung zum Aufbruch. Eine kritische Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2013, 112–119.

Jóllehet a tanítóhivatali szövegekben rendszerint csak konkrét nem keresztény személyekről esik szó, mégpedig a megtérésük fontosságának szempontjából, a *Nostra aetate* a többi vallással szemben kialakítandó viszonyulást (*habitus*) kívánja bemutatni.<sup>1</sup> A zsinat nem a misszió problematikája, és nem is az igazság kérdése kapcsán foglalkozik a többi vallással, hanem egyszerűen a globalizáció és a vallások között létesülő újfajta kapcsolatok miatt (NA 1). Az egyház feladatának tekinti, „hogy előmozdítsa az emberek, és ily módon a népek közötti egységet és szeretetet” (NA 1). Arra törekszik tehát, hogy általa és vele megtapasztalható legyen Isten országa a világban, de nem formál véleményt arról, hogy miként járulhatnak hozzá küldetéséhez más vallások. Ezért „elsősorban azt veszi fontolóra, ami az emberekben közös és közösségre vezeti őket” (NA 1), s első ízben szól elismerően az emberiség egységéről és az összes embert összekapcsolódó testvéri kötelekről. Éppen ezért véleményem szerint eleve a nyilatkozat célkitűzése miatt is problémás a szöveg inkluzivista értelmezése. Különösen izgalmas, hogy a *Nostra aetate* — a komparatív teológiához hasonlóan — azonos kérdésekre adott válaszkísérletként próbálja értelmezni a vallásokat, s arra biztatja a vallások követőit, hogy közösen próbálják megoldani az emberiség égető problémáit. A zsinat tehát azt feltételezi, hogy a nem keresztény vallásokban is vannak támogatásra és elismerésre méltó erkölcsi és szellemi értékek. Feltűnő, hogy nem állítja hierarchikus rangsorba a vallásokat, azt viszont határozottan állítja, hogy Jézus Krisztus a vallási élet teljessége, amely által Isten kiengesztelte magával a világot.

Ha pontosan megvizsgáljuk a szöveget, láthatjuk, hogy nem alkot valósteológiai értékítéletet más vallásokról. Ez a nyitottság

<sup>2</sup>Michael L. Fitzgerald:  
*Die Erklärung Nostra  
aetate. Die Achtung  
religiöser Werte durch die  
Kirche.* In Josef Sinkovits  
– Ulrich Winkler (szerk.):  
*Weltkirche und  
Weltreligionen. Die  
Brisanz des Zweiten  
Vatikanischen Konzils 40  
Jahre nach Nostra aetate.*  
Tyrolia Verlag, Innsbruck  
– Wien, 2007 (Salzburger  
Theologische Studien  
28), 29–43., 42sk.

### **Az egyház és a teológusok feladata**

azonban nem jelent elhatárolódást vagy lekicsinylést. Mert bár nem rangsorolja a vallásokat az üdvösség és az igazság kérdésének szempontjából, pozitív képet tud alkotni a nem keresztény vallásokról. Már a hinduizmus és a buddhizmus rövid bemutatása is feltűnően jóindulatú megközelítésről tanúskodik, jóllehet a szöveg egyik vallást sem értékeli.<sup>2</sup> Még feltűnőbb, hogy a nyilatkozat kizárólag pozitív képet nyújt a muszlimokról az egyetlen Istenbe vetett hitük miatt, s megemlíti Ábrahámot, a közös ősatyát (NA 3). E ponton a zsinat meglepően egyértelműen méltányolja a muszlimok tiszteletet érdemlő vallási odaadását.

A *Nostra aetate* a zsidóságról értekezik a legrészletesebben és a legalaposabban. Jól látható, hogy a nyilatkozatnak voltaképpen a zsidósághoz fűződő viszony tisztázása a célja, és az előmunkálatok is e téren voltak a legbehatóbbak. A zsinat kijelenti, hogy a zsidóság a keresztény hit gyökere, és leszögezi, hogy a zsidók ma is „nagyok kedvesek Istennek az atyák miatt”, Isten ugyanis nem vonja vissza ajándékait és hívását (NA 4, utalás a Róm 11,28sk. szakaszra). A *Nostra aetate* egyértelműen hitet tesz a zsidóság és a kereszténység sajátos viszonya mellett, és a zsinat félreérthetetlenül rávilágít, hogy a vallások teológiája nem lehetséges többé Izrael teológiája nélkül. A zsinatot azonban e ponton sem az a kérdés foglalkoztatja, hogy a kereszténységgel egyenértékűnek ismerhető-e el a zsidóság. Azt hangsúlyozza, hogy a zsidóknak és a keresztényeknek közös feladatuk van a világban, s pontosan kiengesztelődött kapcsolatuk révén válhatnak áldássá a világ számára. Később II. János Pál rendszeresen hangsúlyozta, hogy a zsidóknak és a keresztényeknek először *egymás számára* kell áldássá válniuk, s csak ezután lehetnek áldássá az egész világ számára.

A zsinat ugyan tartózkodik attól, hogy vallásteológiai ítéletet alkosson a vallások egymáshoz fűződő viszonyáról, de természetesen nem fordít háat az igazság kérdésének. A teológusoknak nagyon is feladatuk, hogy folytassák a zsinat óvatos kezdeményezését, s szert legyenek olyan kompetenciákra, amelyekkel a zsinati atyák még nem rendelkeztek. Nem véletlen, hogy a *Nostra aetate* „a világvallásokat érintő tudományos teológiai erőfeszítések egész hullámát indította el”. A nyilatkozatból azonban az is kiderül, hogy nem az egyházi vezetés feladata a vallások teológiájának kidolgozása és a vallások átfogó áttekintése. Az egyháznak az a dolga, hogy hiánytalanul tanúsítsa a Krisztusban adott feltétlen isteni önközlést, de közben más vallásokról se alkosson leértékelő véleményt: attól, hogy hűséges a saját értékeihez, még nem kell lebecsülnie másokat. A közösen megoldandó feladatok kidomborítása rávilágít, hogy az egyháznak és a teológiának szolgálnia kell a világot, s ez a szolgálat fontosabb az egyház tevékenységének szempontjából, mint más vallások megítélése.

De hogyan tehetjük meg, hogy egyrészt hűségesen valljuk: Jézus Krisztusban megtapasztalható módon valóságossá vált az igazság teljessége és Isten üdvözítő szándéka, másrészt nem kicsinyeljük le a többi vallást? Hogyan tudjuk nagyra becsülni a vallásokat, ha egy-

szer lényeges pontokon ellentétben vannak azzal, ahogyan számkra megismerhető az igazság és az üdvösség? Hogyan ismerhetjük el az igazság fénysugarait az egyházon kívül, ha egyszer valljuk, hogy az egyház szükséges az üdvösséghez, ahogyan a II. Vatikáni zsinat is leszögezte?

## 2. A komparatív teológia filozófiai alapjai

<sup>3</sup>Részletesebben lásd

Klaus von Stosch:

*Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen.*

Ferdinand Schöningh,

Paderborn, 2012

(*Beiträge zur Komparativen Theologie* 6),

168–193.

<sup>4</sup>Vö. J. A. DiNoia:

*The diversity of religions.*

*A Christian perspective.*

University of America

Press, Washington,

1992, 47.

Úgy vélem, a kései Ludwig Wittgenstein filozófiája kifejezetten hasznos a kérdések pontosabb feltérképezéséhez.<sup>3</sup> A vallási meggyőződésekkel kapcsolatban Wittgensteinnek az a legfontosabb felismerése, hogy a jelentésüket csak konkrét nyelvjátékok összefüggésében nyerik el, s ezért csak akkor érthetjük meg a vallások lényegét, ha figyelembe vesszük ezeket a vallásos emberek vallási gyakorlatán is alapuló összefüggéseket. A keleti vallásokban például a jelek szerint nincs megfelelője annak, amit a kereszténység üdvösségnek nevez, s ezért üdvösségről és megváltásról beszélve a kereszténység olyan problémát vet fel, amely ezekben a vallásokban nem is jelenik meg.<sup>4</sup> Teljes tévedés lenne tehát azt állítani, hogy a kereszténységen kívül is van üdvösség. Ehelyett az a feladatunk, hogy gondosan a saját összefüggéseikbe helyezzük más vallások teológiai állításait, s csak ennek alapján beszéljünk róluk.

Ennek során figyelembe kell vennünk azt, amiről Wittgenstein beszél, tudniillik azt, hogy a vallási meggyőződések elvi (kognitív) és viselkedést szabályozó (regulatív) síkja belsőleg összefügg egymással. E látszólag közhelyes megállapítás azért fontos a vallásteológia szempontjából, mert ennek értelmében a vallási meggyőződések lexikális jelentése attól függ, hogy milyen nyelvtan segítségével fejezik ki őket. Ez a nyelvtan vallásos emberek esetében eleve vallási meghatározottságú. Ezért a vallási meggyőződések jelentését csak akkor tudjuk megállapítani, hogy tekintetbe vesszük azoknak az embereknek az életformáját és cselekvését, akik megfogalmazzák őket. Csak a (konkrét nyelvjátékhoz kötődő) gyakorlat alapján mutatható ki a saját nyelvtanunk jelentése. Másfelől csak a vallási hittételek nyelvtani szerepe alapján érthető meg elvi (kognitív) tartalmuk.

A vallási meggyőződések tehát annyira szorosan összefüggenek a vallásos emberek világképével, hogy a jelentésüket csak akkor érthetjük meg, ha tudjuk, hogy miképpen szabályozzák a hívők életét. Más szóval a világképet megfogalmazó állítások jelentését csak akkor ismerhetjük fel, ha tudjuk, miként ágyazódnak az adott vallási gyakorlatba. A nyelvtan és a gyakorlat összefüggése sosem világhítható meg kimerítően, hiszen nem létezik olyan nézőpont, amely minden nyelvjátékon kívül állna. Wittgenstein egyenesen azt állítja, hogy a szabályokat rendszerint vakon követjük.<sup>5</sup> A világképünknek tehát számos olyan eleme van, amelynek nem is vagyunk kifejezetten tudatában, bár meghatározzák annak a jelentését, amit vallásos emberként mondunk.

Ha viszont találkozunk olyan emberekkel, akik egészen magától értetődő módon más szabályokat követnek, mint mi, akkor a vi-

<sup>5</sup>Lásd erről Keith Ward:

*Religion and Revelation.*

Clarendon Press,

Oxford, 1994, 14.

lágképünk legalább néhány ilyen elemének tudatára ébredünk. Hosszabb külföldi tartózkodás során a diákok például felfedezhetik, hogy a világhoz fűződő viszonyuknak milyen sok olyan magától értetődő összetevője van, amely az idegen kultúrában egyáltalán nem magától értetődő. Ily módon viszont immár szabadon tudnak viszonyulni hozzájuk, és meg tudják vizsgálni, mennyire racionálisak. Ugyanígy a vallásközi párbeszéd is segíthet abban, hogy a saját gondolati tartalmaink jelentését is átfogóbban megismerjük, hiszen felismerhetjük és megkérdőjelezhetjük mindaddig vakon követett szabályainkat.

### A hit nem tudatos elemeinek vizsgálata

A saját vallási meggyőződéseink jelentése tehát sokszor csak akkor állapítható meg, ha más vallású emberekkel kapcsolatba kerülve szembesülünk a saját hívő gyakorlatunkkal. Még inkább igaz, hogy mások vallási meggyőződéseinek jelentése is csak a vallási gyakorlatuk összefüggésében állítható meg. Adott esetben egy ember konkrét életgyakorlatából kiderülhet, hogy egészen másféle bizonyosságai vannak, mint amit kifejezett formában megvall. A komparatív teológia tehát fontosnak tartja, hogy ráébredjünk saját világképünknek és mások világképének hallgatólagosan elfogadott összetevőire. Ez sokszor nehéz feladat, Keith Ward szerint viszont egyenesen nélkülözhetetlen a teológia műveléséhez.<sup>6</sup> A vallási hitről gondolkodva ugyanis pontosan az a feladatunk, hogy rávilágítsunk a nem tudatos mozzanatokra, és kritikai vizsgálatnak vessük alá a saját hitünkről alkotott előzetes nézeteinket. Csak így tudunk a nyomára bukkanni saját hitünk és mások hitének mélydimenzióira, amelyet ily módon abból a szempontból is meg tudunk vizsgálni, hogy vajon igaz-e.

<sup>6</sup>Keith Ward: i. m. 15.

Ez az eljárás természetesen még nem szavatolja, hogy meg tudjuk oldani a vallások között vitatottnak számító kérdéseket és automatikusan méltányolni tudjuk a másik alteritását. A komparatív teológia azzal az eredménnyel is járhat, hogy továbbra is elutasítjuk a másik vallás viselkedésszabályozó elveit. Sokszor viszont inkább azt ismerjük fel, hogy a másik eleinte idegenül ható hitvallását nagyra tudjuk értékelni, ha tisztában vagyunk azzal, milyen konkrét gyakorlatba ágyazódik. Ha megértjük, mi a valódi jelentésük mások hittételeinek, akár kibékíthetetlennek tűnő ellentétek is feloldhatók lesznek. E megbékélés bizonyos esetekben rejtett közös vonásokon alapul, de megszüntethetetlen különbözőség esetén is lehetséges.

Vegyük először a rejtett közös vonásokat. Ami a felszínen feloldhatatlan ellentétnek tűnik, a mélyben összeegyeztethető lehet egymással. Ha például arra gondolunk, hogy a muszlimok nem ismerik el Isten Fiának Jézust, felismerhetjük, hogy sokszor csupán biologista félreértésről van szó. Ezért sokat kell még foglalkoznunk azzal az izgalmas kérdéssel, hogy a krisztológia valóban alapvetően megosztja-e az iszlámot és a kereszténységet.<sup>7</sup> Mindenesetre Jézus megítélését tekintve a két vallásban nagyfokú hasonlóságot is felfedezhetünk. Még inkább így van a szentháromságtannal kapcsolatban, amely alighanem még csekélyebb akadályt jelent a musz-

<sup>7</sup>A Koránon alapuló krisztológiára tesz kísérletet Mahmoud Ayoub: *A Muslim view of Christianity. Essays on dialogue.* (Szerk. Irfan A. Omar.) Orbis Books, Maryknoll, 2007, 111–183.; lásd továbbá a következő kötetben szereplő írásokat: Klaus von Stosch – Mouhanad Khorchide (szerk.): *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen.* Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 21).

<sup>8</sup>Vö. Muna Tatarı – Klaus von Stosch (szerk.): *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie 8).

### **A párbeszéd szükségessége**

lim-keresztény párbeszéd szempontjából, mint feltételezni szokás.<sup>8</sup> Ha tehát gondosan egybevetjük a különböző teológiákat, felismerhetjük, hogy a vallások közötti látszólagos ellentmondások eltűnnek. Persze nem minden esetben. A komparatív eljárás megszüntethetetlen különbségekre is rámutathat, sőt időnként olyan új, fájdalmas különbségeket tár fel, amelyek felszínes hasonlóságok mögött rejtőztek. De a megszüntethetetlen különbségek sem akadályozzák feltétlenül a vallások közötti egyetértést. Természetesen lehetséges ugyanis, hogy emberek eltérő szabályokat kövessenek, de a szabályaik ne mondjanak ellent egymásnak — amennyiben a valóság és a cselekvés más-más dimenzióihoz tartoznak.

A komparatív teológia tehát két szempontból is igényli a párbeszédet. Először is azért, hogy egyáltalán megértsük a másik más-ságát; hiszen csak a másik nyelvjátékának belső átélése révén tudom megérteni, hogy milyen szabályokat tart kötelező érvényűnek. Előfordulhat, hogy végül át is kell gondolnunk a másikról alkotott értelmezésünket, oly módon, hogy már nem is lesz ellentétben a másik önmagáról alkotott értelmezésével. Az is kiderülhet, hogy a mi szabályaink nem különböznek annyira a másik szabályaitól, mint amennyire külső formájuk alapján látszik.

Másrészt az is lehetséges, hogy a saját magunkról alkotott értelmezésünket is át kell alakítanunk. Ha a másik révén tudatára ébredünk azoknak a szabályainknak, amelyeket amúgy vakon követnénk, újra is értelmezhetjük a szabályainkat. Ily módon tehát csak a másik teszi lehetővé, hogy pontosabban megértsük a saját világképünket.

Ezáltal egyidejűleg az is érthetővé válik, hogy a látszólag egyazon nézeteket valló hívő közösségekhez tartozó emberek között sokszor miért van nagyobb különbség, mint látszólag egymástól nagyban eltérő hívő közösségek között. Wittgenstein szerint nem a közös szavak fontosak, és nem is a közösen vallott hitszabályok — mert sokszor egyáltalán nem segítenek a dolgok tisztázásában.<sup>9</sup> Nem a szavak számítanak, hanem a gyakorlat, amelyet annak fényében kell vizsgálnunk, hogy milyen szabályokon alapul. Mivel az Istenre vonatkozó állítások sohasem számítanak magától értetődőnek, ezért a viselkedést vezérlő szabályok terén (vagyis azzal kapcsolatban, hogy milyen szerepet játszik Isten a konkrét életben) újra és újra gondolati kísérletekre kell vállalkoznunk. Ennek során azonoságokra éppúgy fény derülhet, mint ijesztő különbségekre, amelyek új megvilágításba helyeznek minden hasonlóságot.

Éppen ezért a komparatív teológia nem engedi meg, hogy feltétel nélkül elismerjük minden más hagyomány önálló értékét. Sőt önmagában véve a vallási sokféleség sem minősíthető értéknek. De arra sincs okunk, hogy eleve negatív véleményt formáljunk a más-sikról vagy a vallási sokféleségről. A konkrét másikkal kapcsolatba lépve és a másik nyelvjátékát belsőleg átélve kell megállapítanunk, hogy miként értékelhetjük és mennyiben ismerhetjük el. A harmadik részben azt szeretném bemutatni, hogy a komparatív teológia

<sup>9</sup>Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. (Szerk. Georg Henrik von Wright. In Ludwig Wittgenstein: *Werkausgabe*. 8. kötet. (Neu durchgesehen von Joachim Schulte.) Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992<sup>5</sup>, 445–573., 570sk.: „Honnan tudhatom, hogy két ember ugyanarra gondol, ha mindkettő azt mondja, hogy hisz Istenben? (...) A gyakorlat adja meg a szavak értelmét.”



milyen módszerek segítségével igyekszik kiaknázni a másik elismerésének lehetőségeit.

### 3. A komparatív teológia módszerei

*1. A komparatív teológia alapvetően konkrét témakörökkel foglalkozik (mikrológiai megközelítést alkalmaz), és részkérdéseket vizsgál.*

Ha belátjuk, hogy a vallási meggyőzések jelentése nyelvjátékoktól függ, azt is belátjuk, hogy a különböző vallási meggyőzések között konkrét kérdések és összefüggések kapcsán kell párbeszédnek zajlania. Az a vallási meggyőződés például, hogy Isten a szeretet, eltérő beszélőknél és eltérő összefüggésekben egészen különböző dolgokat jelenthet, s ezért csak akkor érthető pontosan, ha konkrét nyelvjátékokba ágyazzuk, s ily módon bocsátjuk a párbeszéd terébe. Ennélfogva a komparatív teológia alapján sosem születhet meg a vallásokat és a vallási igazságtartalmakat átfogóan értelmező általános elmélet: hiszen pontosan meghatározott esetekhez kapcsolódó konkrét részkérdéseket igyekszik behatóan megvizsgálni.<sup>10</sup> Az alapvető vallási meggyőzéseknek ugyanis többféle jelentésük van az egyes hagyományokon belül, és csak akkor folytathatnak értelmes párbeszédet egymással, ha konkrét esetekhez kapcsolódnak.

A komparatív teológia tehát arra törekszik, hogy vallásközi és kultúráközi síkon összehasonlítsa egymással pontosan meghatározott teológiai, irodalmi és hitvallási szövegeket, konkrét szertartásokat, pontosan körülhatárolt hittartalmakat és meghatározott teológiai elgondolásokat, mégpedig konkrét összefüggésekben és szűkebb történeti időszakokon belül. Minden egyes összehasonlítási eljárásnak megvan a saját belső logikája, és pontosan annak köszönhetően tud érdekes felismeréseket nyújtani az egész teológiának, mert a konkrétumokhoz kötődik. E téren tehát csak konkrét kérdések vizsgálata lehet fontos, nem pedig a vallások közötti általános kapcsolat boncolgatása, ellentétben a vallásteológia eddigi érdeklődésével.

Fontos, hogy a mikrológiai megközelítés alkalmazása során is tudatában legyünk: teológiát művelünk, azaz érzékenyek maradjunk az igazság kérdéseire, s közben komolyan vegyük az emberek nehézségeit, félelmeit és kérdéseit. Ebből következik a komparatív teológia második módszertani tétele.

*2. A komparatív teológia korunk embereinek alapvető kérdéseiből indul ki. Olyan kérdésekben akar támpontokat adni, amelyek valóban foglalkoztatják az embereket.*

Jóllehet a komparatív teológia egészen sokféle esetet vizsgál, a példait nem választhatja ki önkényesen. Teológiai problémákat kell alapul vennie, s az emberek értelemre, üdvösségre és igazságra vonatkozó igényeit kell szem előtt tartania, a valláskritikai felvetéseket sem figyelmen kívül hagyva. Máskülönbén részkérdésekben elvesző különök foglalatossága lesz, akik egyéni ízlésük szerint kiválasztott tényezőket hasonlítgatnak össze egymással. Ahogyan nem elég

<sup>10</sup>Francis Clooney:

*Hindu God, Christian God.* Oxford University Press, Oxford, 2001, 14.

<sup>11</sup>Francis Clooney: *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell, Malden – Oxford, 2010, 73.

valamiféle felettes szinten összevetni egymással a vallások általános tanait, az sem visz előre, ha lemondunk az átfogó szemléletmódról, és vallásközi érdekességeket hordunk össze.<sup>11</sup> Ismernünk kell annyira a különböző vallási hagyományokat, hogy el tudjuk dönteni, mely rész kérdések számítanak kiemelkedően jelentősnek és melyek segítenek a tájékozódásban.

A komparatív teológia azt ajánlja, hogy a más vallású embereket közös problémáink megoldásában velünk együtt fáradozó személyeknek, ne pedig ellenfeleknek tekintsük. Fontos, hogy a problémák csak az egyes teológiai hagyományok belső középpontjából kiindulva oldhatók meg, máskülönben ugyanis semmiféle megoldás nem gyakorolhat tartós hatást az érintett vallási közösségekre. Ezért nélkülözhetetlen, hogy a komparatív teológia megfelelő teret szenteljen a saját hagyományba ágyazódó reflexióknak, de a másik fél reflexióinak is helyet adjon. Így pedig nyomban a harmadik tétnél vagyunk.

*3. A komparatív teológia a saját hagyományából indul ki, de azon van, hogy beépítse teológiájába azt, ahogyan a másik látja ezt a hagyományt. És azt is lehetővé akarja tenni, hogy a másik szintén beépítse teológiájába az én látásmódot.*

Ehhez természetesen nemcsak a saját hagyományunkat, de a másik teológiai álláspontját is részletesen ismernünk kell. Külső (vallástudományi) nézőpont e téren nem elegendő: belülről, azaz a másik fél teológiájával párbeszédet folytatva kell megismernünk a másik teológiai álláspontját.

Ugyanakkor eleve hermeneutikai okokból is egyértelmű, hogy soha nem tudjuk teljesen magunkévá tenni a másik nézőpontját, nem tudjuk magunkra öltetni a másik szemüvegét, nem tudunk úgy látni, ahogyan ő. Ezért jobb, ha nem is próbálunk egyforma mélységben megismerni több vallást. Szerencsésebb, ha szerényebben vagyunk, és úgy folytatunk párbeszédet más vallásokkal, hogy valóban tanulni próbálunk tőlük.<sup>12</sup> Ugyanakkor fontos, hogy e szerénység ürügyén ne zárkózzunk el a másik valódi megértésétől. Bele kell helyezkednünk más vallású emberek életformájába, és engednünk kell, hogy hassanak ránk az életüket meghatározó elvek. Ezért annyira fontos a komparatív teológia szempontjából a vallási határokon átnyúló barátság eszméje.

A barátság persze nem állítható elő módszerekkel. Arra viszont lehetnek módszereink, hogy befogadóan viszonyuljunk másokhoz, s helyet adjunk a másoknak a saját gondolkodásunkban. A vendégszeretet erénye azt kívánja, tegyük lehetővé, hogy a másik otthon érezze magát nálunk. Úgy kell megjelenítenünk a másikat a saját teológiánkban, hogy úgy érezze, valóban megértettük őt, pontosan látjuk, melyek a legfontosabb teológiai célkitűzései, s eszünk ágában sincs leminősíteni. Szó sincs arról, hogy egyet kell értenünk a szándékaival. De úgy kell átalakítanunk a gondolkodásunkat, hogy

<sup>12</sup>„Aki csak a kereszténységet ismeri, nem ismeri a kereszténységet.” Ulrich Winkler: *Grundlegungen Komparativer Theologien*. In Reinhold Bernhard – Klaus von Stosch (szerk.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Theologischer Verlag, Zürich, 2009, 69–98., 89.

**Belehelyezkedni a  
másik látásmódjába**

a másik valóban önmaga lehessen benne. Olyannak kell láttatnunk, ahogyan önmagát látja, nem pedig olyannak, amilyennek a saját valóságunk nézőpontjából mutatkozik. A barátság esetében meghatározó jelentőségű a másik másféleségének méltánylása; a vendégszeretet erenye révén pedig fokozatosan elsajátíthatjuk ezt a viszonyulást.

Csak akkor tudunk helyet biztosítani a másik nézőpontjának a saját gondolkodásunkban, ha bele tudjuk érezni magunkat a látásmódjába, mintegy bele tudunk „bújni” a perspektívájába (így fogalmaz Reinhold Bernhardt). Ez természetesen rendkívül nehéz, és nem látható előre, hogy milyen eredménnyel fog járni — más vallási meggyőződések azonban nem közelíthetők meg másként. Hermeneutikai szempontból ugyanabban a helyzetben vagyunk, mint bármely apologetikus teológia, amely a saját nyelvjátékain túlmenően is érthetővé akarja tenni a nézeteit — ez a feladat pedig nélkülözhetetlen, ha a teológia valóban az igazságról akar beszélni. A katolikus fundamentális teológia Melchior Cano óta mindig is hangsúlyozta a *loci alieni* (más ismeretforrások) jelentőségét, s ezért megpróbálta elsajátítani az önálló filozófia és történelemtudomány gondolkodásmódját. A mai vallásközi és kultúraközi összefüggésben a teológia szintén nem mondhat le arról, hogy a másik vallási önértelmezését és kulturális világlátását beépítse a saját megismerési törekvésebe.<sup>13</sup> Ahogyan James Fredericks fogalmaz: komparatív teológiát művelve felállunk a saját hagyományunk foteljéből, és átlépünk a másik számunkra idegen világába, s engedjük, hogy megváltoztassanak és gazdagítsanak az ott talált igazságok.<sup>14</sup> Tudatában kell lennünk persze, hogy a másinak is joga van behelyezkednie a mi helyzetünkbe, és a saját nézőpontjából véleményt alkotnia a mi igazságainkról. A komparatív teológia tehát a kölcsönös megértésre törekszik, igyekszik a maga tényleges mivoltában megérteni a másikat, de közben a saját hagyománya alapján közelíti meg. Szüksége van a párbeszédre, mert csak párbeszéd során derül ki, hogy a másik hitelenek tartja-e a róla alkotott képet.

Hogy mit is jelent ez a muszlim–keresztény párbeszéd szempontjából, az jól megfigyelhető például a Korán szerzőségének kérdésénél. Ha egy keresztény ember azt állítja, hogy Mohamed kijelent bizonyos dolgokat, s ezen azt érti, hogy a Koránban bizonyos dolgok olvashatók, akkor olyan nézőpontot alkalmaz, amely nem vendégszeretettel viszonyul a muszlimok nagy részéhez. A muszlimok szerint ugyanis nem Mohamed, hanem Isten szólal meg a Koránban. Egy keresztény ember nem fogadhatja el ezt minden további nélkül. Ennek ellenére megtehetjük, hogy nem mondjuk Mohamedet a Korán szerzőjének, hanem egyszerűen úgy fogalmazzunk: a Korán ezt és ezt állítja, s ily módon helyet adunk a muszlim meggyőződésnek a gondolkodásunkban. Nem fogadjuk el a muszlim álláspontot, de nyitottak vagyunk az igazságára.

Azzal, hogy megpróbálunk behelyezkedni a másik látásmódjába, még nem feltételezzük, hogy a vallások egyenértékűek lenné-

<sup>13</sup>A modern *locus alienus*okról lásd Peter Hünermann: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen.* Aschendorff, Münster, 2003.

<sup>14</sup>James Fredericks: *Buddhists and Christians.* Orbis Books, Maryknoll, 2004, xiii.

nek, azaz nem vagyunk pluralisták. „Ha nagyra becsüljük azt, ami különbözik tőlünk, nem az eltérő hagyományok egyenértékűségét állítjuk, hanem szemünk van arra, hogyan tarthatják mások más-képpen fontosnak azt, ami fontos nekünk. Így pontosabban látjuk, hogyan tartunk fontosnak valamit, és egyúttal azt is értékelni tudjuk, hogy mások másképpen látják a jelentőségét” (James Fredericks). Ha viszont engedjük, hogy megérintsen minket a másik vallási hagyományának gazdagsága, az a veszély fenyeget, hogy nem vesszük elég komolyan a külső nézőpontot. Ezért fontos a negyedik alapelv.

#### 4. A komparatív teológiának szüksége van harmadik nézőpontra.

Akik egymás megértésére törekednek, könnyen abba a csapdába eshetnek, hogy félretesznek bizonyos problémákat. Megeshet, hogy két különböző felekezeti szemléletmód közösen osztott meggyőződései alapján jelentéktelennek tüntet fel egy adott problémát. Ily módon (Franz Kafka kifejezésével élve) könnyen „szélhámosság” alkothatják. Ezért fontos, hogy rendelkezésükre álljon olyan külső tényező, amely kívülről megítéli a párbeszéd alapuló megértési folyamat eredményeit. A kizárólag párbeszédre törekvő teológiával ellentétben a komparatív teológiának szerves része ez a külső kontroll. Izgalmas kérdés persze, hogy ki alkalmas a harmadik fél szerepének betöltésére a tudományos eszmecsere folyamatán belül.

A modern teológia nagyrészt az autonóm filozófiát tekinti efféle tényezőnek. Én viszont tágabban szeretném megközelíteni ezt a kérdést. A harmadik fél véleményem szerint konkrét személy is lehet, aki kritikus szemmel tekint a párbeszédpartnerek eszmecserejére. De hogy ne csupán szélhámosság immár háromtagú közössége álljon elő, fontos, a harmadik személy folyamatosan kritikai igényteliséggel figyelje a probléma feldolgozásának folyamatát. Éppen ezért akár ateista vagy agnosztikus is lehet, de éppúgy egy harmadik vallási hagyomány képviselője is, ha másképpen vélekedik a terítéken lévő kérdésről. Nagy előrelépés például, ha a muszlim-keresztény párbeszédéből nem hiányzik a zsidó nézőpont, amely hallatlan mértékben gazdagítani tudja (ezt a kinyilatkoztatással kapcsolatban másutt már megpróbáltam bemutatni). Mindenesetre fontos, hogy a komparatív teológiának elkötelezett kutatók intézményi szinten is integrálják munkájukba más vallások és a különböző kultúratudományok külső nézőpontját.

A harmadik szempontot nem csupán a sajátunktól különböző vallások biztosíthatják, de a saját vallásunk sokféleségéből is kiemelhetjük. Csak egyetérteni tudok Christiane Tietzcel, aki szerint „a komparatív teológia csak ökumenikus törekvés lehet, s mivel nem létezik »a« lutheránus vagy »a« katolikus teológia, az egyes felekezetek belső képviselőinek is részt kell venniük benne”.<sup>15</sup> Ha tudjuk, mennyire sokrétű a saját vallási hagyományunk, még inkább fontosnak érezhetjük, hogy megértsük más vallások elgon-

<sup>15</sup>Christiane Tietz: *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*. In Reinhold Bernhard – Klaus von Stosch (szerk.): *Komparative Theologie*, i. m. 315–338.

dolásait, és az egyes hagyományok megszüntethetetlen különbségeit is pontosabban látjuk.

5. *A komparatív teológiának folyamatosan tekintettel kell lennie a vallási gyakorlatra.*

Mivel a komparatív teológia nyitott a saját hagyományának sokrétűségére és más tudományterületek kritikai kérdéseire, tekintettel kell lennie a hívő gyakorlatra, hogy ne váljon akadémiai üveggyöngyjátékká. Az eredményei csak akkor támogathatják a vallások békeszerző erejét, ha az érintett teológusok a saját hívő közösségük gyakorlatában gyökereznek. Az összegyűjtött példák és a vizsgált esetek csak akkor fejthetnek ki hatást, ha az érintett teológusok ki tudják mutatni, hogy az adott vallási gyakorlaton alapulnak, s ily módon hitelesen képviselik az adott vallási közösséget.

Ezért szerencsés, ha felekezeti teológia keretében művelik a komparatív teológiát, és a megértési törekvésekre egyértelműen azonosítható felekezeti nézőpontból kerül sor. A teológiának ugyanis a hívő gyakorlathoz és a hitből táplálkozó életformához kell kapcsolódnia, máskülönben nem érthető, milyen regulatív szerepük van az egyes vallási meggyőződéseknek. Ahogyan fentebb már láttuk, a komparatív teológia szerint a vallási meggyőződések elvi tartalma csak akkor érthető, ha megvizsgáljuk az alapjukul szolgáló nyelvtant. Ez a mélyben húzódó nyelvtan pedig nem érthető a gyakorlat nélkül.

Ennélfogva a komparatív teológiának fontos célkitűzése, hogy megvilágítsa, miként függ össze a vallási meggyőződések regulatív és tartalmi síkja a különböző vallásokban. Csak az adott gyakorlatot szem előtt tartva tud rámutatni, hogy az egyes vallási tényezők akkor is azonos funkciót tölthetnek be, ha eltérő a jelentésük. Ehhez pedig folyamatosan figyelembe kell vennie a különböző vallási hagyományok gyakorlatát.

Ily módon ismét megmutatkozik, hogy a konkrét hagyományokkal, személyekkel és teológiákkal folytatott sokrétű, élő párbeszéd az alapja és kritikai instanciája a komparatív teológiának, amely tehát nem a párbeszédet kívánja szolgálni, hanem a párbeszéd alapján születik meg. Szükség van tehát hozzá más vallások képviselőinek együttműködésére.<sup>16</sup> Nem korlátozódhat szövegek vizsgálatára, hanem konkrét párbeszédet kell folytatnia más világképi emberekkel, hiszen csak így közelítheti meg pontosan a saját és mások világvilágát. És ehhez nélkülözhetetlen, hogy a különböző hagyományok vallási gyakorlatának legfontosabb összetevőihöz kapcsolódjon.

<sup>16</sup>Keith Ward:  
*Religion and Community*.  
Oxford University Press,  
Oxford, 2000, 339.

# A vallásközi kapcsolatok

PATSCH FERENC

## A keresztény hit fejlődési modellje szerint

1969-ben született Miskolcon. 1994-ben szentelték pappá, 2000-ben kérte felvételét a jezsuita rendbe. Teológus és filozófus, a római Pápai Gergely Egyetem oktatója. Legutóbbi írását 2017. 12. számunkban közöltük.

<sup>1</sup>A rövid áttekintéshez vö. például Karl Rahner: *Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung*. In uő: *Schriften zur Theologie*, III. Benziger, Einsiedeln, 1959<sup>3</sup>, 11–34; Puskely Mária: *Ezer év misztikájából*. Szent Gellért, Szeged, 1990, 348–450; Karin Seethaler: *A szemlélődő ima ereje és áldása*. (Ford. Bruncsák István.) Korda, Kecskemét, 2016, 20–22.

<sup>2</sup>Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica*, II/III. 24.9.

<sup>3</sup>A filozófiai és teológiai előzményekhez néhány protestáns teológus: Paul Tillich (1886–1965), Richard Niebuhr (1894–1962); a katolikusok közül: Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) és Bernard Lonergan (1904–1984)

Az alábbi dolgozatban két tézis igazolására vállalkozom. Az első egyszerű feladatnak látszik: arról igyekszem meggyőzni az olvasót, hogy a hitünk változik, érik, fejlődik. Ennek az állításnak az elfogadása várhatóan nem ütközik majd különösebb nehézségbe. Hiszen magunkon és másokon is lépten-nyomon tapasztaljuk, hogy egyes nézeteink, véleményeink életkorfüggőek. Bizonyos idő elteltével másként gondolkodunk a világról, és Isten dolgairól is. Legfeljebb az okoz gondot, hogy a fejlődésünk jövőbeli irányát képtelenek vagyunk előre megjósolni: nem tudhatjuk, hogyan fogunk vélekedni a vallásról életünk egy későbbi szakaszában. A spirituális érelődés gondolata — bár nem veszélytelen — jól dokumentálható formában jelen van az egész keresztény lelkeségi hagyományban.<sup>1</sup> Hogy csak egyetlen példát említsünk: a középkor legnagyobb teológusa, Aquinói Szent Tamás (1224–1274) a lelki életben „kezdőkről”, „haladókról” és „tökéletesekről” beszél, aszerint, hogy ki mennyire halad előre a szeretet útján. Az Angyali Doktor így ír: „Többféle fokozat különböztethető meg a szeretetben (...) azon feladatok alapján, amelyekkel az embernek szembe kell néznie, hogy növekedjék benne. Kezdetben ugyanis az ember fő feladata, hogy eltávolodjék a bűntől és ellenálljon a bűnre hajló természetének, amely a szeretet ellen hat. Ez a kezdők (*incipientes*) dolga, akiknél a szeretetet táplálni és támogatni kell, hogy ki ne aludjon. Ezt követi azután, mintegy második feladatként az, hogy előre haladjunk a jóban. Ez a haladók (*proficientes*) dolga, akik alapvetően azon fáradoznak, hogy megerősödjenek és növekedjenek a szeretetben. A harmadik feladat végül (...) abban áll, hogy egyesüljünk Istennel és élvezzük őt. És ez a tökéletesek (*perfecti*) dolga, akik azt kívánják, hogy megváljanak a testtől és Krisztussal legyenek.”<sup>2</sup> A lelki fejlődés gondolata tehát *toposz klasszikosznak* számít a lelkeségteológiában. Ám az talán kevésbé ismert, hogy a hit fejlődésének fokozatait egy amerikai lelkes-pszichológus, James W. Fowler rendszeresen is tanulmányozta, és azzal kapcsolatban egy részletes modellt is kidolgozott. E dolgozat első felében ezt fogom ismertetni, elsősorban a fejlődés nem keresztény vallásokra való vonatkozásait kiemelve.

Dolgozatom második tézise, hogy hitünk „érettségének foka” alapjaiban befolyásolja azt az elképzelést, amelyet a nem keresztény vallási tradíciókról önmagunk számára alkotunk, illetve formálja azt a kapcsolatot is, amelyet a „vallásközi dialógus” során velük fenntartunk. Ezt a gondolatot elsősorban a Georgetown Egye-

(különösen a „tudatosság fejlődéséről” [the development of consciousness] szóló elmélete). A tanítóhivatal szintjén vö. az úgynevezett „fokozatosság törvénye” (legge della gradualità):  
II. János Pál: *Familiaris consortio* (1981), nr. 34;  
Ferenc pápa: *Amoris laetitia* (2016), nr. 295, 300; a „[személyes] érlelődés útja” (*cammino della maturazione*), uo. nr. 312.

<sup>4</sup>James W. Fowler: *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. Harper & Row, San Francisco, 1981. Fowler munkájának összefoglalásához nagymértékben támaszkodom Elek László kitűnő publikációjára: *A hitstruktúra elmélete – és gyakorlati alkalmazhatóságának korlátai*. Ember-társ, 2017/2. 116–128.

<sup>5</sup>Robert Kegan: *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982; Jean Piaget: *The Moral Judgment of the Child*. Free Press, New York, 1965; Lawrence Kohlberg: *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages, Essays on Moral Development*. Harper & Row, San Francisco, 1984.

tem professzora, Leo D. Lefebure nyomán fejtem ki, aki a lelki élet fejlődésének fenti hármast, klasszikus felosztását használja fel a vallásközi párbeszéd lehetséges módozatainak tárgyalásához. A második részben tehát a hitközi kapcsolatok „spirituális fokozatok” szerinti osztályozására teszek kísérletet, és megkockáztatok néhány javaslatot is a vallásközi párbeszédben résztvevők számára.<sup>3</sup>

### 1. A hit fejlődésének fokozatai és a vallásokhoz fűződő viszony

1981-ben nagy jelentőségű könyv jelent meg egy amerikai metodista lelkész és valláspszichológus, James W. Fowler tollából. A terjedelmes tanulmány már címében is programadó: *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* [A hit szintjei. Az emberi fejlődés pszichológiája és az értelem kérdése].<sup>4</sup> Fowler kutatásai során a 20. századi kognitív fejlődéspszichológia nagy alakjai — elsősorban Robert Kegan, Jean Piaget (aki Erick Erikson tanítványa) és Lawrence Kohlberg<sup>5</sup> — eredményeire épít, illetve azokat fejleszti tovább. Fowler könyve annyiban számít kreatív hozzájárulásnak, hogy a lélektani fejlődés jellegzetességeit a „hittel” (illetve annak „struktúrájával”) kapcsolatban is kidolgozza. (*Nota bene*: ebben az összefüggésben, mint fejlődéspszichológiai kategória, a *hit* szó nem „hiedelmet”<sup>6</sup> vagy „vallást”<sup>7</sup> jelent, hanem „felsőbbrendű értékekhez való kapcsolódás[t] (...), amely segít abban, hogy az egyén világról alkotott tapasztalata egységessé váljék”).<sup>8</sup> Fowler főtémájában a hitfejlődésének egy „előfázisát” (*stage 0*), valamint hat különböző „fázisát” (*stage 1–6*)<sup>9</sup> különbözteti meg, amelyek — mint látni fogjuk — *mutatis mutandis* tekinthetők az Aquinói Szent Tamás által említett (és a régi lelkiségtörténeti hagyománnyal összhangban álló) három alapvető fejlődési szint mai, pszichológiai leírásának.

1. Ami Aquinói Tamásnál a *hit* „kezdeti” stádiuma, az Fowler rendszerében négy fokozatra bomlik.

(0.) Az úgynevezett előfázis a *hit* „kezdeti vagy nem megkülönböztetett” (*primal or undifferentiated*) szakasza. Ez a csecsemők jellegzetessége, akik számára „a bizalom, a bátorság, a remény és a szeretet magvai [még] nem megkülönböztetett, összeolvadt formában vannak jelen”.<sup>10</sup> Természetesen a csecsemő is átél fenyegetettséget a környezete részéről, valamint esetenként szenved az elhagyottságtól, a következetlenségtől és attól, hogy elmarad szükségleteinek kielégítése. Ha ez tartós tapasztalat marad, hitének alapjai zavart szenvednek; egy „elég jól” gondoskodó anya esetén ellenben megerősödnek.<sup>11</sup> Mindkét esetben eltúlozhatatlan jelentősége van mind az illető emberi fejlődésének, mind pedig vallásos hite tekintetében. Ez a korai fázis a tudomány számára sajnos csak közvetlen formában, hatásain keresztül tanulmányozható, egyébként nem áll a kutatók rendelkezésére.

Mivel a vallásokkal való kapcsolat — számos egyéb, később eljáratandó készség és kompetencia mellett — jelentős mértékben függ a másokra való ráhagyatkozás képességétől, nehéz volna túlhang-

<sup>6</sup>A „hiedelem” bizonyos eszmék megőrzéséről, áthagyományozásáról szól, a „hit” ennél mozgalmasabb/dinamikusabb valóság. (*Stages of Faith*, i. m. 11.)

<sup>7</sup>A „vallás” felhalmozódott hagyomány; a hit személyesebb és mélyebb. (*Stages of Faith*, i. m. 9.)

<sup>8</sup>James W. Fowler: *Faith and the Structuring of Meaning*. In Craig R. Dykstra – Sharon Parks: *Faith Development of Fowler*. Religious Education Press, Birmingham, AL, 1986, 24. idézi Elek László: i. m. 120.

<sup>9</sup>A Fowler által használt angol *stage* szó egyfelől a növekedés egy szakaszát jelenti, másfelől utal a színpadra is, ahol az ember kapcsolatba lép más emberekkel és csoportokkal. Vö. James W. Fowler: *Faithful Change*, i. m. 54.

<sup>10</sup>*Stages of Faith*, i. m. 121.

<sup>11</sup>Vö. Bruno Bettelheim: *Az elég jó szülő. Könyv a gyermeknevelésről*. (Ford. Rakovszky Zsuzsa.) Cartaphilus, Budapest, 2003; Donald W. Winnicott: *Mother and Child*. Basic Books, New York, 1957.

<sup>12</sup>James W. Fowler – Heinz Streib – Barbara Keller:

súlyozni a csecsemőkori fázisban elsajátítható „ősbizalom” (avagy annak hiánya) jelentőségét: a valósággal szembeni általános attitűd (akár pozitív, akár negatív) minden másnál meghatározóbb jelentőséggel bír a „vallásos másikkal” való kapcsolat szempontjából.

(1.) Fowler felosztása szerint az első fázis a hit „intuitív-kivetítő” (*intuitive-projective*) fokozata. Ebben a fázisban — mely körülbelül a második vagy harmadik életévtől jelenik meg — logika és beszédképesség még nincs teljesen kifejlődve. A gyermekek világról alkotott képe tehát jórészt még a mindenkori konkrét helyzet és környezet függvénye, és csak töredezett állítások formájában fejeződik ki. Ebben a korban a gyermek figyelmének középpontjában ő maga áll: „az ént érintő fizikai következmények a legfontosabbak [számára] a jó és a rossz meghatározásában”.<sup>12</sup> A kicsik a fantázia és valóság között még nem képesek tisztán különbséget tenni.<sup>13</sup>

Az „intuitív-kivetítő” fázis jellegzetességei későbbi életkorban is szerepet játszhatnak. Akinek hite megragad ezen az éretlen szinten, a saját és a másik ember vallásában egy szentekkel, angyalokkal és ördögökkel benépesített csodálatos világot lát. Kevés kognitív disszonanciát okoz számára annak elfogadása, hogy Isten a világot hat nap alatt teremtette, Mózes szétválasztotta a Vörös-tengert, Jézus Krisztus a vízen járt és kenyeret szaporított, feltámadása után pedig felment a mennybe és ma is ott trónol az Atya jobbján. E „kezdő” vagy gyermeki hit számára még nem kérdés, hogy a Biblia és a szentek világa összeegyeztethető-e a tudománnyal; az ellentmondás lehetősége fel sem merül, hiszen a két világ létezhet egymástól elkülönülten is. Ugyanígy: ha egy felnőtt ember még nem nőtte ki hitének gyermeki fázisát, ő számít saját maga számára a világ középpontjának. Isten „feladata” — ha tudattalanul is — az ő jóllétére korlátozódik. Az ilyen ember vallási horizontján az idegen vallások is — ha egyáltalán megjelennek — csupán önközpontú énjére való vonatkozásban nyernek értelmet. Elfogadja vagy visszautasítja őket, aszerint, hogy ez éppen előnnyel vagy hátránnyal jár-e a számára. A másokért való felelősség még nem játszik szerepet.

(2.) Fowler modelljében a második fázis a hit „mitikus-szó szerinti” (*mythical-literal*) fázisa, amely az általános iskolás korra jellemző. Ebben a szakaszban a gyermekek ugyan még szó szerint értik a szimbólumokat, de már képesek különbséget tenni fantázia és valóság között, és megszerzik a történetmesélés képességét. Ahogy fokozatosan kezdenek tájékozódni a világban, egyre többet és többet tudnak meg a másik emberről. Megszerzik azt, amit Piaget „konkrét műveleti gondolkodásnak” nevez, ám gondolkodásuk jellemzően hasítja ketté a valóságot: feketén vagy fehéren ítélnék meg másokat — az embereket is vagy szeretik, vagy utálják: *tertium non datur*. A számukra idegent és különbözőt hajlamosak elítélni. Úgy gondolják, hogy másoknak pontosan ugyanolyan szükségleteik vannak, mint nekik. Fowler egyik tanítványa, Stephen Parker megfogalmazásában, ebben a fázisban a gyerek hite a környezetét „belakó” kozmi-



*Manual for Faith Development Research*, i. m. 41.

<sup>13</sup>Vö. *Stages of Faith*, i. m. 119.

<sup>14</sup>Stephen Parker: *Measuring faith development*. *Journal of Psychology & Theology* 34, 4 (2006), 339.

<sup>15</sup>Vö. *Stages of Faith*, i. m. 72.

<sup>16</sup>Stephen Parker: i. m. 339.

<sup>17</sup>Vö. *Stages of Faith*, i. m. 120.

<sup>18</sup>James W. Fowler – Heinz Streib – Barbara Keller: *Manual for Faith Development Research*, i. m. 40.

<sup>19</sup>Elek László összefoglalása szerint az elmélet korlátai négy alapvető téma köré csoportosíthatók: (1.) Fowler modellje nem kínál években kifejezhető tiszta határokat az egyes fázisokhoz; (2.) az elméletből kiérződik a folyamatos fejlődés optimista hite; (3.) az elmélet monoteista nézőpontot feltételez, ahol a hívő személyes kapcsolatban áll Istennel; (4.) a hitfejlődési elmélete nem helyez elég hangsúlyt sem a társadalmi hatások szerepére, sem a család fontoságára (vö. Elek László:

kus, ítélő „Istenre” irányul, aki az „egyszerű, kölcsönös méltányosság” garanciája.<sup>14</sup>

A szent világa és a hétköznapi valóság között tehát még ebben a szakaszban sincs lényegi törés: mindkettő mitikus elemekkel van átszőve. Logikusnak és igazságosnak hat, hogy az első emberpár — Ádám és Éva — az édeni élet után a bűn elkövetése miatt (mivel ettek a tiltott gyümölcsből) kiűzettek a paradicsomból. Jézus Krisztus Atyja büntető hatalomként jelenik meg, aki megtorolja az igazságtalanságot, és az erkölcsi rend őre. Feltűnő, hogy a gyermekek a szabályok és törvények tanulásának ezen korai szakaszában rendkívüli erkölcsi merevségre hajlamosak. Akinek felnőtt korára sem sikerül kinőnie hitének „mitikus-szó szerinti” fázisát, az az idegen vallásokról többé-kevésbé merev előítéletek és értékhierarchia szerint gondolkodik (amelyen azok egyértelműen alacsony besorolást kapnak). Mitológiájuk idegensége (bár egyúttal titkos vonzást is gyakorolhat) alapvetően félelmet és bizonytalanságot vált ki. Az illető leginkább minden kompromisszumtól mentes gondolkodással és a határozottság látszatával igyekszik ellensúlyozni (elnyomni, túlkompenzálni) szorongását és orientációvesztését, így könnyen radikalizálódik.

(3.) A harmadik fázis az „összegző-konvencionális” (*synthetic-conventional*) hit szakasza. Ez a fázis jellemzően a kamaszkor során fejlődik ki, ám — a korábbi szakaszokhoz hasonlóan — számos hívő ember egész későbbi felnőtt életében is megmaradhat a spiritualitás ezen fázisában.<sup>15</sup> E szakaszban az ember már nemcsak lineáris elbeszélésre, hanem az eszmék töredezett rendszerének felépítésére is képes, jóllehet erre nem mindig reflektál. Időnként megkísérli ugyan, hogy a világot a másik ember szemszögéből lássa, csak hogy ez a nézőpontváltás rendszerint a fantázián alapul és általánosító frázisokban jut kifejezésre. Az ember önazonossága és biztonsága még ebben a fázisban is törékeny, hiszen nem belső önmagán nyugszik, hanem azon, mit gondolnak róla a többiek (pontosabban, amit ő gondol erről). A személyközi kapcsolatok jelentősége ezért igen nagy: a kortárs csoport és a „jelentős másik” véleménye mindenben meghatározóvá válik. Ebben a szakaszban — mint Parker megjegyzi — „»Isten« egy jó barát személyközi minőségét veszi magára”.<sup>16</sup>

Ha egy felnőtt ember megragad a kamaszkor „összegző-konvencionális” szakaszában, a vallással kapcsolatban gyakran militáns véleményt képvisel. Szenvedélyesen foglal állást — mellette vagy ellene —, attól függően, hogy milyen csoport hatása alatt áll. Ha valaki a karizmatikus mozgalomba tartozik, a nem keresztény vallásokat könnyen az ördög művének kiáltja ki. A határozott állásfoglalás persze leginkább csak az adott érési szakasz jellemzője, és abból a belső igényből fakad, hogy az illetőnek határozott fogódzópontokra van szüksége. Hite ezért egyelőre dogmatikus és „megváltoztathatatlan” színben tűnik fel. Lelki életét gyakran élénk érzelmek kísérik, jellemző ezek keresése is. Mindez alkalmanként Isten elleni lázadás vagy váltság formáját is öltheti, ami gyakran a további fejlődés, az individuáció

i. m. 116–128, különösen:  
121–122).

<sup>20</sup>Ferenc Jalics:

*Cambios en la fe.*

Ediciones Paulinas,

Buenos Aires, 1974;

*Változik a hitünk.* Zsinati

Bizottság, Róma, 1976.

<sup>21</sup>Jálics öt fokozatot különböztet meg a hit érésében:

1. a gyermek hite; 2. a gyerekes, éretlen hit; 3. a serdülő hite; 4. a felnőtt hit; 5. az érett hit. Már az egyes megfogalmazások is mutatják, hogy a szerzőnél – Fowlerrel ellentétben – az egyes állapotok inkább ideál-típusok (és legfeljebb életkorszpecifikusok, ám esetenként életkorfüggetlenek). Jálics Carl Rogers (1902–1987) személyiségpszichológiájára épít, és nem „klinikai” tudományossággal dolgozza fel anyagát; emellett, mint ismeretes, a latin-amerikai irodalmat sokkal kevésbé recipiálják a világ más részein.

<sup>22</sup>Leo D. Lefebure:

*Spirituality: Key to Future*

*Interreligious Relations.*

In Abrodio Bongiovanni et

al.: *Interfaith Spirituality:*

*The Power of Confluence.*

ISPCK, Delhi, 2014, 27–46.

<sup>23</sup>E kezdőlépést a hagyományban a „tisztulás útjának” (*via purificationis*) is nevezik (vö. Leo D. Lefebure: i. m. 30–36).

előjele. Fowler modelljéből az első három fokozatot összefoglalóan joggal tekinthetjük az éretlen vagy „kezdő” (*incipiens*) hit fázisainak. Már itt elővételezhetjük: a továbblépés lehetősége a radikalizmus jó irányba terelése révén, a bűntől való elfordulás, a megbocsátás és a kiengesztelődés motiválása által, valamint a sebek gyógyítása (az emlékezet megtisztítása) irányában haladva történhet.

2. Aquinói Szent Tamás klasszikus felosztásában a következő szint a „haladók” *hitfázisa*.

(4.) A következő — Fowlernél sorrendben negyedik — szakasz már ebbe a fázisba tartozik: ez az „egyéni-reflektív” (*individuating-reflective*) hit fokozata. Az amerikai lelkesz-pszichológus szerint ez a szakasz nem érhető el a húszas évek közepe előtt. A fiatal felnőttek ekkor már teljesen kifejlődött formális műveleti gondolkodásuk egész eszköztárával képesek reflektálni saját hitrendszerükre. Ez a kritikus gondolkodás gyakorlásának időszaka, amely elősegíti a hitrendszer egységességét, koherens voltát. Ebben a szakaszban az egyén már egyre világosabban látja, észreveszi mások hitének mögöttes motivációit, és kritikai érzéke arra ösztönzi, hogy saját maga és mások naiv hitéről le rántsza a leplet. Ez a demisztifikálás, a demitologizálás, a hit „szekularizálódásának” időszaka.

Jellemzően — legkésőbb ebben a hitszakaszban — megkezdődik az érdeklődés a sajátunktól különböző hitrendszerek iránt is. Az így szerzett új tapasztalatok nemegyszer válságot okoznak és az eddigi naiv gondolkodás átértékeléséhez vezetnek. Esetenként kétségek támadnak, amelyek az illető saját hitének bizonyos fokú relativizálását is magukkal hozhatják. Felébred az igény, hogy a Biblia világát a tudományok világával összehangoljuk (a megszállottság eseteit például sokan epileptikus rohammal magyarázzák): kiderül, hogy Jézus gyógyításai közül némelyik természettudományos módon is magyarázható (például szuggesztíóval). Megszületik a belátás, miszerint a Szentírás a korabeli világképet tükrözi, melynek megértéséhez elengedhetetlen a segédtudományok — a nyelvészet, a régészet, a korabeli népek körében használatos irodalmi műfajok, valamint a „szerzői szándék” (*mens auctoris*) — tanulmányozása. A modern egzegézis eredményei lerántják a leplet a hat napos teremtéstörténetről és arról, hogy például Jézus pusztai megkísértését szó szerint, „csodaként” értelmezzük. A kritikus attitűd kiterjed a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásra és azon túl is: más vallási hagyományokra. Ebben az időszakban azonban a vallási érdeklődés jellemzően felületes: a fiatal felnőtt energiáit főként magánéleti és szakmai egzisztenciájának megalapozása köti le. A hit ezen „felvilágosodásának” szakasza további elmélyülést kíván.

(5.) Fowler következő — sorrendben az ötödik — fázisa az „összszekapcsoló vagy paradoxonokat kibékítő hit” (*conjunctive or paradoxical-consolidative faith*) elnevezést kapta. Egyes felnőttek eljutnak ide, de Fowler szerint ez középkoruk előtt lehetetlen. Ez a fázis leginkább a többértelműséggel és a paradoxonokkal való „megbarát-

<sup>24</sup>Craig A. Evans – Donald A. Hager: *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*. Fortress Press, Minneapolis, 1993; James Carroll: *Constantine's Sword: The Church and the Jews*. Houghton Mifflin Co., Boston – New York, 2001 stb.

<sup>25</sup>John Connelly: *From Enemy to Brother: The Revolution of Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*. Harvard University Press, Cambridge, MA – London, 2012.

<sup>26</sup>Vö. Martin Buber: *Letter to Karl Thieme*, 12 June 1949; idézi John Connelly: i. m. 201.

<sup>27</sup>Anthony J. Cernera: *Examining Nostra Aetate after 40 Years: Catholic-Jewish Relations in Our Time*. Sacred Heart University Press, Fairfield, CT, 2007.

<sup>28</sup>Vö. Luigi Accattoli: *Quand le Pape demande pardon*. Albin Michel, Paris, 1997; Giovanni Cucci: *P come perdono*. Cittadella, Assisi, 2011.

<sup>29</sup>Anthony J. Cernera: *The Center for Christian-Jewish Understanding of Sacred Heart University: An Example of Fostering Dialogue and Under-*

kozással” jellemezhető: megjelenik a készség az azokkal való együtt-élésre. Ezen a szinten az egyén egyre inkább képes eltájékozódni a különböző összetett gondolati rendszerek között, és elviseli azok sokféleségét, másságát. Miközben képes a hagyományok hűséges követésére, egyúttal nyitott az új tapasztalatok iránt is.<sup>17</sup> Spirituális érdeklődése erős, és az idő előrehaladtával egyre csak növekszik.

A hitfejlődés ezen fokára jutott ember rendszerint nagy tisztelettel adózik a szemlélődő élet nem keresztény hagyományai iránt. Alázatosan elismeri tudása korlátait és belátja, hogy tapasztalatai szükségképpen és legyőzhetetlenül korlátozottak. Ez a „tudás” immár nem csupán racionális vagy intellektuális szinten jelenik meg a számára, hanem mélyen átjárja egész egzisztenciáját. Mindez figyelmessé és megértővé teszi más vallási hagyományok követőivel szemben. Fowler modelljének (4.) és ezen (5.) fázisát együtt joggal sorolhatjuk összefoglalóan a „haladók” (*proficientes*) hitének stádiumába. Az ezen a szinten jelentkező kihívás, hogy új módon tanuljunk meg látni, és állandóan növekedjünk a szeretetben.

3. Szent Tamás szerint a lelki élet utolsó szakasza a „*tökéletesek*” (*perfecti*) osztályrésze.

(6.) Ez a végső fokozat Fowlernél megfeleltethető az úgynevezett „egyetemes” vagy „univerzalizáló hit” (*universalizing faith*) fázisának. A valós életben nagyon ritkán fordul elő, és éppen ezért — mivel jórészt nincs róla tapasztalatunk — nehezen is azonosítható. Külső jegyei alapján könnyű összekeverni más fázisokkal. A fejlődépszichológiai megközelítés hívei szerint csupán néhány kivételes ember jutott el idáig, például Mahatma Gandhi vagy Kalkuttai Teréz Anya. A fenti okok miatt rendkívüli óvatosságra van szükség, ha megállapításokat akarunk tenni erről a hitfokozatról, hiszen a saját fejlődésünk igen távol áll tőle. Az ezen a szinten lévő, érett hitű embereknek már van tapasztalatuk arról, hogy mit jelent „a másik nézőpontjával való azonosulás vagy a szolidaritás érzése”.<sup>18</sup> Ezt a szintet szokás az „inkluzív” vagy „befogadó” jelzővel is illetni.

Az „egyetemes hit” ezen utolsó fázisába jutott ember képes az egész valóságot — és benne a vallási különbözőségeket is — reális belső derűvel és türelemmel szemlélni. Nyoma sincs többé a vallási vagy erkölcsi merevségnek. A hitben „beérkezett” személy pusztán jelenléte is légkört teremt és hitet sugároz. Még szavakra sincs szüksége, elfogadása és szeretete révén vonz és evangelizál másokat. Mélyen gyökerezik saját vallási hagyományában, és nem bizonytalanítja el a hitek univerzumának sokfélesége. A Szentírás szívében él; semmi szüksége, hogy bárkinek is bizonygassa vagy másra ráerőltesse. Képes tanulni és gazdagodni a találkozásokból, és érzékeny embertársai szenvedésére. A valóságot egyfajta belső fókuszról szemléli, amelyben minden értelmet kap. Ha keresztény, nem esik nehezére a feltámadott Jézus Krisztust mindenki- ben és mindenben felismerni. A mozdulatai is őt sugározzák. A hit Fowler által azonosított ezen utolsó szakasza — mely azonos a Szent

standing. In uő. (szerk): *Examining Nostra Aetate after 40 Years: Catholic-Jewish Relations in Our Time*. Sacred Heart University Press, Fairfield, CT, 2007, 154, idézi Leo D. Lefebure: i. m. 33.

<sup>30</sup>Vö. Loe-Joo Tan: *The Catholic theology of religions: a survey of pre-Vatican II and Conciliar attitudes towards other religions*. Scottish Journal of Theology 67, (2014/3), 285–303.

<sup>31</sup>A nevezetes első pápai látogatás színhelye az Umajjad Mecset Damaszkuszban, amelyet Keresztelő Szent János tiszteletére építettek egy korábbi bizánci keresztény templom helyére. A pápa a kölcsönös megbocsátás fontosságáról beszélt. Vö. Johan Paul II: *Address of the Holy Father. Meeting with the Muslim Leaders Omayad Great Mosque, Damascus*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/John\\_aul\\_ii/speeches/2001/documents/bf\\_jp-ii\\_spe\\_20010506\\_omay](http://www.vatican.va/holy_father/John_aul_ii/speeches/2001/documents/bf_jp-ii_spe_20010506_omay).

<sup>32</sup>Hagyományosan ezt a „megvilágosodás útjának” (*via illuminativa*) is szokás nevezni, amely a vallásközi kapcsolatok terén abban

Tamás-i „tökéletesek” (*perfecti*) fokozatával — az Istennel való egyesülést feltételezi, amely a feltétel nélküli szeretet további gyakorlására és még mélyebb meggyökereztetésére hív.

E helyt nem tárgyalhatjuk részletesebben Fowler elméletét; nem térhetünk ki erősségeire és hiányosságaira sem, amelyeket a kidolgozása óta eltelt közel négy évtized élénk akadémiai vitái a felszínre hoztak.<sup>19</sup> Azt is csupán csak megemlítjük — pedig magyar vonatkozás —, hogy az akkoriban argentinai misszióban dolgozó magyar jezsuita, Jálics Ferenc *Cambios en la fe* [Változik a hitünk?]<sup>20</sup> című, 1974-ben megjelent könyve némely tekintetben megelőzte Fowler munkáját, jöllehet a recepció tekintetében nem versenyezhetett vele.<sup>21</sup> Fordítsuk most figyelmünket arra, hogyan alkalmazhatók Fowler felismerései kifejezetten a vallásokkal való kapcsolatra és a vallásközi párbeszédre.

## 2. Viszonyunk a vallásokhoz a különböző hitfázisokban — példák és tanácsok

A továbbiakban — nagyrészt Leo D. Lefebure-t követve<sup>22</sup> — a hitfejlődés fent ismertetett modelljének tanulságait igyekszünk levonni és kamatoztatni a vallások közti viszonyban. Részletes elemzés helyett e helyt meg kell elégednünk csupán néhány utalással.

1. *A kezdő hit és a vallásközi találkozás*. — Fentebb — Fowler nyomán — szemügyre vettük a hit „intuitív-kivetítő”, „mitikus-szó szerinti”, valamint „összegző-konvencionális” fázisát, s ezekkel kapcsolatban — Fowlerrel ellentétben — azt hangsúlyoztuk, hogy e szakaszok főbb jellemzői egy felnőtt ember életében is megjelenhetnek, és ott állandósulhatnak. A spirituális életnek ez az első fokozata, melyet Aquinói Szent Tamás a „kezdőknek” (*incipientes*) tulajdonít. Mint fentebb láttuk, a *Doctor Angelicus* szerint ebben az időszakban a fő feladat, hogy „az ember (...) eltávolodjék a bűntől és ellenálljon a bűnre hajló természetének, amely a szeretet ellen hat”. Ez a keresztény hagyomány értelmében elsősorban a megbocsátást és a bocsánatkérést foglalja magában. Arra van szükség, hogy megtisztuljunk<sup>23</sup> az eddig elkövetett bűnöktől, valamint a megtörtént rossztól, amelyek megzavarják a kapcsolatot.

Tapasztalat szerint a vallásközi kapcsolatban is gyakran az első és legnagyobb nehézséget a múltban elszenvedett sérelmek jelentik, amelyek terhes történelmi emlékezetként nehezeden ránk. A bosszúvágy, a harag és a kiengesztelhetlenség kétségkívül képes tartósan megmérgezni mindenféle emberi kapcsolatot, a különböző vallású emberek között is. Jézus Krisztus nem véletlenül kötötte követői lelkére: „Ha (...) ajándékot akarsz az oltáron felajánlani, és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak valami panasza van ellened, hagyd ott ajándékodat az oltár előtt, s menj, előbb békülj ki embertársaddal, aztán térj vissza és ajánld fel ajándékodat” (Mt 5,23–24). Ennek a keresztény eszménynek a megvalósítása azonban nem egyszerű feladat, hiszen ösztönösen a saját szokásainkat tekintjük a leghelyesebbnek, és min-

segít, hogy világosan lássuk a másikat, hogy kölcsönösen megosszuk a hitünket, vallásgyakorlatunkat, és gyakoroljuk a szeretetet. Vö. Leo D. Lefebure: i. m. 30–36.

<sup>33</sup>A tibeti buddhista szerzetesnő Thubten Chodron és a katolikus kamalduli apáca Donald Corcoran könyvben osztották meg „lelki nővéreként” (*Spiritual Sisters*) szerzett tapasztalataikat közös belső útkeresésükről és barátságukról (Ven. Thubten Chodron, szerk.: *Spiritual Sisters*. Dharma Friendship Foundation, Seattle, WA: n.d.). Ugyanígy Thich Nhat Hanh és Daniel Berrigan a társadalmi igazságosságért végzett munka spiritualitását fedezték fel együtt, Robert Aitken és David Steindl-Rast pedig közösen reflektált a buddhista és keresztény gyakorlat jelentésére és jelentőségére (Thich Nhat Hanh – Daniel Berrigan: *The Raft Is Not the Shore: Conversations toward a Buddhist-Christian Awareness*. Orbis Books, Maryknoll, NY, 2001). Mary C. Boys a Jézus legszentebb Nevéről nevezett női szerzetesrend tagja (*Most Holy Names of Jesus and Mary*) zsidó kolléganőjével, Sara S. See-vel együtt írt

den másra negatív előítélettel tekintünk. Nem véletlen tehát, hogy az idegen vallásokkal való találkozás a történelem során gyakran fordulhat át gyűlöletbe és fegyveres erőszakba. Fájdalmas elismerni, hogy a kereszténység kétezere éves történelme során voltaképpen a világ valamennyi nagy vallási hagyományával viselt konfliktust.

(1.) A zsidó közösséggel való kapcsolat az ősegyház ideje óta problematikus és konfliktusokkal terhelt,<sup>24</sup> s a helyzet egészen a legutóbbi időkig nem változott lényegesen. A keresztények évszázadokon át lebecsülték és rágalmazták a zsidókat. Ennek nyomai már az evangéliumokban megtalálhatók; az 1096-os első kereszties háborútól kezdve pedig nagy számban állnak rendelkezésre történelmi dokumentumok a velük szemben ismételt elkövetett fizikai erőszakról és bántalmazásról. Sem a katolikus, sem a protestáns kereszténység nem kivétel; német területen már jóval a *soát* megelőzően is történtek rémtettek.

Nagy jelentősége van annak a drámai átalakulásnak, amely az utóbbi időben történt ezen a területen. A zsidók — John Connelly emblematikus című könyvének címével szólva — ellenségből testvérré [*From Enemy to Brother*]<sup>25</sup> lettek. A 20. században német keresztények egész sora hozzájárult ezen a téren egy valódi spirituális fordulat végrehajtásához. Sokan közülük maguk is zsidó háttérből érkeztek, és megtértként sajátos érzékenységet hoztak magukkal a keresztények által elkövetett rasszista és antiszemita gondolkodás- és cselekvésmóddal szemben. A II. világháború után rendkívül sértően hatott a zsidók számára az az igyekezet, amellyel meg akarták őket téríteni. Ebben Martin Buber a keresztények versengő szellemének, felsőbbrendűségi érzésének és hatalomvágyának megnyilvánulását látta.<sup>26</sup>

Ebben a kontextusban értékelhető igazán annak a fordulatnak a jelentősége, amelyet a katolikus egyház a II. Vatikáni zsinaton (1962–1965) vitt véghez a zsidókkal való kapcsolatában, a hivatalos tanítás szintjén is. Az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról szóló *Nostra aetate* (NA) kezdetű nyilatkozat a katolikusok és a zsidók vonatkozásában bátorítja és elősegíti a tiszteleten alapuló kapcsolatokat szerte az egész világon.<sup>27</sup> Ennek értelmében a keresztények fokozatosan kezdték átértelmezni a saját hagyományukat, megtisztítva azt a hagyományos ellenségeskedéstől. A szeretet helyreállítására irányuló erőfeszítések odáig vezettek, hogy 2000 nagybőjtjén II. János Pál pápa — az egyház konzervatív szárnyának határozott ellenállása ellenére — a Szent Péter bazilikában egy korábban példátlanul számító imaliturgia alkalmával Isten bocsánatát kérte az egyház nevében elkövetett valamennyi korábbi bűnért — s az egyik könyörgés kifejezetten a zsidó nép ellen elkövetett bűnökre vonatkozott.<sup>28</sup> Ugyanezen év tavaszán a pápa Jeruzsálembe utazott, és imádkozott a Nyugati Falnál, a zsidók számára legszentebb, az imádság számára fenntartott helyen. Gesztusával akkor sok fájdalmas történelmi sebet gyógyított,<sup>29</sup> s ugyanezen az úton jár két utódja, XVI. Benedek és Ferenc pápa is.<sup>30</sup>

arról, mit jelent „tanulni a másik jelenlétében” (Mary C. Boys – Sara S. Lee: *Christians and Jews in Dialogue: Learning in the Presence of the Other*. Skylights Paths Publishing, Woodstock, VT, 2006). Mary Boys összegyűjtötte a kollégái egy másik csoportját is, hogy közösen reflektáljanak „a zsidóságot új szemmel látni: a kereszténység szent kötelezettsége” témájára (Mary C. Boys, szerk.: *Seeing Judaism Anew: Christianity's Sacred obligation*. Sheed & Ward Book, Landham, MD, 2005).

<sup>34</sup>Dalai Lama – Desmond Tutu: *The Book of Joy: Lasting Happiness In a Changing World*. Cornerstone, London, 2016.

<sup>35</sup>Egy korai kezdeményezés dokumentuma: Tosh Arai – Wesley Ariarajah: *Spirituality in Interfaith Dialogue*. Orbis, Maryknoll, New York, 1989.

<sup>36</sup>Ez hagyományosan az „egyesülés útja” (*via unitiva*). A jezsuita filozófus Joseph Maréchal a misztikát „a Transzcendens Lét közvetlen jelenlétének érzése”-ként határozza meg (vö. Joseph Maréchal:

(2.) A 2001. szeptember 11-i események révén a kereszténység és az iszlám kapcsolata egyszeriben a média érdeklődésének közép-pontjába került. Sajnos azonban az erőszakos megnyilvánulások korántsem számítottak történelmileg kivételesnek. Voltaképpen elsőként a II. Vatikáni zsinat hagyott fel a becsmérés és rágalmazás nyelvezetével. Leszögezte, hogy a muszlimok ugyanazt az „egy élő és önmagában létező, irgalmas és mindenható Istent imádják, ki a mennynek és a földnek Teremtője” (NA 3), valamint hangsúlyozta — az egyházzal szóló dogmatikus konstitúció szavaival —, hogy „az üdvösség terve (...) [őket] is átöleli” (LG 16). A zsinat kifejezte a katolikusok tiszteletét a muszlimok felé, és arra hívott meg „mindenkit” — tehát a katolikusokat és a muszlimokat is —, 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” (NA 3). A zsinat után kibontakozott párbeszéd egyik fontos történelmi eseménye, hogy 2001. május 6-án II. János Pál, a pápák közül elsőként, ellátogatott egy mecsetbe. Példáját azóta XVI. Benedek (2006) és Ferenc pápa (2014) is követte.<sup>31</sup> Ferenc pápa *Evangelii gaudium* (2013) kezdetű apostoli buzdításában az iszlámmal kapcsolatban felhívja a keresztények figyelmét „a gyűlöletes általánosítások elkerülésére”, és leszögezi, hogy „az igaz iszlám és a Korán megfelelő magyarázata ellenkezik minden erőszakkal” (EG 253).

(3.) Hosszú út vezetett a hinduizmussal, a buddhizmussal és a kínai hagyományos vallásokkal való kapcsolat normalizálásáig is. A keresztény misszionáriusok — a gyarmatosítók hathatós támogatásával — nemegyszer elhamarkodottan ítélték és cselekedtek ezen vallási hagyományokkal szemben, például amikor egyszerűen bálványimádásként ítélték el és semmisítették meg a vallásos képeiket és szobraikat, anélkül, hogy valóban megértették volna azok jelentését. Ha azonban rábízunk magunkat Isten gyógyító szeretetére és megbocsátására, lehetővé válik az újrakezdés. Az olyan kezdeményezések, mint II. János Pál pápáé, aki 1986-ban a világ vallási vezetőit közös imanapra hívta Assisibe, Szent Ferenc városába, hogy ott közösen imádkozzanak a világ békéjéért, sokak szívében vert visszhangot. A kezdetben sokat vitatott prófétai kezdeményezésre 2002-ben ismét sor került, s azóta a látogatást XVI. Benedek (2007, 2011) és Ferenc pápa (2013) is megismételte. A vallásközi kapcsolatokban a „kezdő” lépéseknek tehát a bűntől való elfordulásnak, a megbocsátásnak, a kiengesztelődésnek és a sebek gyógyításának kell lennie, az emlékezet megtisztítása által.

2. A „haladók” hite és a vallásközi találkozás. — A második feladat még ennél is többet kíván. Aquinói Szent Tamás szerint, mint fentebb láttuk, a „haladók” arra vannak meghívva, hogy „erősödjének [meg] és növekedjenek a szeretetben”. Aki elérkezett az „egyéni-reflektív” vagy az „összekapcsoló és paradoxonokat kibékítő hit” fejlődési fázisába, már nagyobb feszültségeket is képes elviselni. Erre

*The Psychology of the Mystics*. 1928; reprint, Dover Publications, New York, 2004, 103). A kabballa ismerője, Gershom Scholem, Aquinói Szent Tamás formuláját alkalmazza a zsidó misztikára: „Isten tapasztalati ismerete” (*cognitio dei experientialis*) (Gershom G. Scholem: *Kabbalah*. Dorset Press, New York, 1987, 4). John Renard az iszlám misztikát szintén Isten tapasztalati ismeretében látja (John Renard: *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*. Paulist Press, New York, 2004, 19). A hindu és a buddhista hagyomány gyakorlata „nem-kettősségről” beszél (Anantanand Rambachan: *The Advaita World view; God, World, Humanity*. State University of New York Press, Albany, NY, 2006).

<sup>37</sup>Vö. Keresztes Szent János: *A Kármel hegyére vezető út (A lélek sötét éjszakája)*. (Ford. Takács Zsuzsa.) Európa, Budapest, 1992; Avilai Szent Teréz: *A belső várkastély*. (Ford. Sajó Tamás és Templom Kata.) Jel Kiadó, Budapest, 2011.

<sup>38</sup>Leo D. Lefebure: i. m. 30.

szükség is lehet, mert a kölcsönös bizalom kiépítése és helyreállítása után továbbléphetünk: a vallásközi párbeszéd résztvevői törekedhetnek „vallásközi barátságok” kiépítésére és arra, hogy kölcsönösen bevezessék egymást vallási hagyományaikba és feltárják az azokban rejlő bölcsességet.<sup>32</sup> A számos példa<sup>33</sup> között talán a legfrissebb a Dalai Láma és Desmond Tutu dél-afrikai anglikán érsek 2016-ban köztett könyve, *The Book of Joy* [Az öröm könyve], mely elmélyült barátságuk bizonyítéka, s egyúttal tanúságtétel arról, hogy milyen spirituális gyökerek köthetnek össze két, saját vallási hagyományában mélyen gyökerező embert.<sup>34</sup> A vallásközi találkozások résztvevői így nem csupán megismerhetik a számukra idegen hagyományt, hanem egyúttal saját vallási hagyományaik értelmezéséhez és értékeléséhez is friss impulzusokat kaphatnak. Az újonnan szerzett ismeretek és készségek hatására a saját forrásaik is tisztábban buzognak fel.<sup>35</sup> Ezek tehát olyan kihívások, amelyek a lelki életben „haladók” számára ma adódnak, annak érdekében, hogy képesek legyenek új módon látni és növekedni a szeretetben.

3. A „tökéletesekek” útja, avagy a misztikus ösvény. — Fowler szerint, mint láttuk, a hit érésének utolsó fokozata az „egyetemes vagy univerzalizáló” hit fázisa. A Szent Tamás-i felosztás szerint ez a „tökéletesekek” (*perfecti*) dolga. A *Doctor Angelicus* szerint itt a feladat „abban áll, hogy egyesüljünk Istennel és élvezzük őt”. A vallásközi találkozás kontextusában ez annyit tesz, hogy mind mélyebben tapasztaljuk meg az egységet mindenekelőtt a dialóguspartnerünkkel, végső soron pedig a végső realitással. Aquinói Szent Tamás — a Szentírás és a lelkiségi hagyomány klasszikusai nyomán — ezt az állapotot „Istennel [való] létnek”, illetve „Krisztus élvezetének” nevezi. A különböző vallási hagyományok persze más és más szavakkal írják el a misztikus egységet.<sup>36</sup> Vannak, akik bölcsességről, fényről, szeretetről, esetleg „semmiről” (*nirvana*) beszélnek, mások a megvilágosodást (*szatori, kensó*) emlegetik. A keresztény szerzők némelyike az „érzékek” vagy a „lélek sötét éjszakájáról”, avagy a „belső várkastély” utolsó szobáiról beszél.<sup>37</sup> A sokféle megfogalmazás mindegyike a maga módján a nem-dualitást próbálja kifejezni. Az alapvető terminológiai különbségek ellenére az Istennel való egység keresztény témája gyakran élénk visszhangot ver más vallási hagyományok követőinek szívében. Az egység útja tehát *de facto* járhatóan bizonyul a vallásközi kapcsolatok terén, mivel minden jel arra mutat, hogy tapasztalati alapjai vannak mind a teista, mind pedig a nem teista vallási hagyományokon belül. Két katolikus, aki messzire jutott ezeken az ösvényeken: a zen buddhizmussal kapcsolatban a jezsuita Hugo Enomiya Lassalle (1898–1990), a hinduizmus vonatkozásában pedig a francia bencés szerzetes Henri Le Saux (1910–1973). Elfogadható Leo D. Lefebure végkövetkeztetése: „Bár a hit és a vallásgyakorlat teljes egysége nem lehet elérhető cél (...), a vallásközi párbeszéd egyik fontos célja, hogy egészséges közösségek létrejöttéhez járuljon hozzá a világvallásokon belül.”<sup>38</sup>

VILLÁNYI LÁSZLÓ

# Többes szám első

*Istenem, de jó is újra meg újra felidézni  
az első üzeneteket, a várákozást a válaszra,  
emlékezni első hosszú beszélgetésünkre,  
első sétánk lassúságára, az első vonatút derűjére,  
vajon melyik pillanatban szerettük meg egymás  
hangját, érintését, miként teremtődött ott legbelül  
a bizonyosság, majd egymás arcára ébredünk  
reggelente, hallgatjuk a madarak muzsikáját,  
ámulunk az ég fényeiben, a virágzó fákon,  
közösek lesznek ünnepeink, igen, mindez velünk  
történik, a csalódások megérlelték az örömet,  
jelenvaló lett bennünk Isten, fölragyog körülöttünk  
az utca, ránk csodálkozik a város, megszületnek  
a varázsszavak: nálunk, együtt, akkor vagyunk  
nyugodtak, ha egymáshoz érhet kezünk, ha nevetős  
szemünk, Istenem, de jó is többes szám  
első személyben kimondani: áldás van rajtunk.*

SIMEK VALÉRIA

# Megérkeztél

*Az utak, melyeken mentél,  
benned kezdődtek és  
benned értek véget.  
A mindenség parányi része  
voltál. Múltad térképét még  
őrizgetem. Milyen voltál?  
Próbálok átadni az utánam  
jövőőknek azt, aki benned  
létezett. Gyermekséged tájait,  
a részt az egészből. S azt, hogy  
Te már megérkeztél.*



# Érintésétől

Álomringató földeden  
ebéd utáni álmod.  
Elröppent szemedből a nyár.  
Homlokodra hangtalanul fújt  
árkok sorakoztak. Növények  
illata szállt kezed érintésétől.  
Messzebb láttál bennem,  
aggódom figyeltél. Mindent  
neked adott a szolgálalelkű  
ősz. A kertben unokád  
játszik, énekel. Ő egy rigó  
ebben a veteményesben.

# Oldódás

Egy korty keserű sötéttséggel  
a torkomban, a fuldokló ég  
alatt indulok a földön  
végigfekvő patak ágya mellett.  
A színek követnek, a kiáltások  
feloldódnak. Őszből épül az út,  
fenyőmagány, fölfakadó forrás  
lábamnál. Mintha szívemre  
a hangtalanság súlyát öntené.

# Esti csendben

Hóésés legyek az estéli csendben,  
nagy pelyhekkal építkezek!  
Lélegezzek reggelt és delet,  
megérkezve öleljek magamhoz  
mindent.

# „Különítélet minden éjjel...”

KONTRA ATTILA

*A különítélet megközelítései Pilinszky János  
publicisztikai írásaiban*

1979-ben született Budapesten. Egyetemi tanulmányait a PPKE BTK magyar-filozófia és a Győri Hittudományi Főiskola hittanár–nevelőtanár szakán végezte. Jelenleg hitoktatóként dolgozik Tatán.

<sup>1</sup>Vö. Leo Scheffczyk — Anton Ziegenaus: *Katolikus dogmatika VIII. A teremtés jövője Istenben. Eszkatológia.* (Ford. Szalay Mátyás.) Szent István Társulat, Budapest, 2008, 116.

<sup>2</sup>Vö. Dr. Előd István: *Katolikus dogmatika.* Szent István Társulat, Budapest, 1978, 675.

<sup>3</sup>Pilinszky János: *Különítélet. Vigilia,* 1964. december, 717. In: *Pilinszky János összes versei.* Osiris, Budapest, 2001, 81.

<sup>4</sup>Vö. Kabdebó Lóránt: *A harmadik napon átélte passió. Pilinszky János költészete* a Nagyvárosi ikonokig. Kortárs, 1971. július. In uő.: *Versék között. Tanulmányok, kriti-*

Az ítélet gondolata központi jelentőségű a filozófiában és a vallásokban az eszkatológián belül.<sup>1</sup> A katolikus felfogás szerint a világtörténelem végén bekövetkező egyetemes ítélet mellett a beteljesedéshez az is hozzátartozik, hogy először a léleknek része kell legyen egy másik, egyéni ítéletben, amely rögtön az ember halála után következik, és végleg megállapítja örök sorsát. A klasszikus teológia tehát különbséget tesz különítélet és utolsó ítélet között. Az elsőt a Szentírás sehol nem említi kifejezetten, de egyes bibliai kijelentésekből lehet rá következtetni. Lukács evangéliumában a dúsgazdagról és a szegény Lázárról szóló példabeszéd azt mondja, hogy miután a koldus meghalt, rögtön elfoglalta kiérdemelt helyét („az angyalok Ábrahám kebelére vitték” — Lk 16,22), Jézus pedig a jobb latornak ígérte meg: „Bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23,43). Pál apostol is a halál után bekövetkező ítéletre figyelmezteti a korintusi híveket: „Mindnyájunknak meg kell ugyanis jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy ki-ki megkapja, amit testi életében kiérdemelt, aszerint, hogy jót vagy gonoszt tett-e” (2Kor 5,10). A legmeggyőzőbb azonban az a mondat, melyet a Zsidóknak írt levélben olvashatunk tételünkkel kapcsolatban: „Amint az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg, és utána ítéletben legyen része, úgy Krisztus is egyszer áldozta fel magát, hogy sokak bűnét elvegye” (Zsid 9,27). Mint minden deklarált hitigazság, ez is az egyház élő hitén alapul, és mivel a mindennapos igehirdetés nemcsak jóváhagyta, hanem magáévá is tette a híveknek ezt a hagyományos meggyőződését, a különítélet ténye teológiaiilag biztosnak tekintendő.<sup>2</sup>

Ha Pilinszky publicisztikáját végigolvassuk, azt látjuk, hogy a bibliai írókhoz hasonlóan ő is többnyire csak más témákba ágyazva beszél a halált követő személyes ítélethozatalról. A szöveghelyek pontos értelmének feltárását tovább nehezíti az a — szent szerzők kijelentéseire is érvényes — körülmény, hogy a szóban forgó szakaszok a „külön” előtag hiányában az egyetemes ítéletre egyaránt utalhatnak. Mielőtt azonban rátérnék a cikkek vizsgálatára, szólnom kell egy olyan négy soros versről, amely e tekintetben kivélt képez, s ahol az életműben egyedülálló módon Pilinszky konkrétan használja a kifejezést. A *Különítélet* című költeményről van szó, amely folyóiratban először 1964 karácsonyán, kötetben pedig az

kák. Magvető, Budapest, 1980, 264–265.

1970-es *Nagyvárosi ikonok* azonos című záróciklusának egyik darabjaként jelent meg.<sup>3</sup>

<sup>5</sup>Kabdebó Lóránt: *Különbéke és különítélet*. In Tasi József (szerk.): „Merre? Hogyan?” *Tanulmányok Pilinszky Jánosról*. Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest, 1997, 73.

<sup>6</sup>Uo. 74.

<sup>7</sup>Pilinszky János: *Nem vétkezünk többé*. Új Ember, 1960. július 3. In uő.: *Publicisztikai írások*. Osiris, Budapest, 1999, 117.

<sup>8</sup>Vö. F. M. Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*, I. kötet. (Ford. Makai Imre.) Jelenkor, Pécs, 2004, 364.

<sup>9</sup>Pilinszky János: i. m. 117.

<sup>10</sup>A kifejezés szerepel ugyan a Rómaiaknak írt levelében (vö. Róm 2,14–16), de Pál mást ért rajta, mint a kortárs teológusok. Nem úgy gondolja, hogy a (pogány) lelkiismeret majd csak az ítélet napján lép működésbe, hanem azon a napon különösen is tanúságot tesz majd. Az ilyen önkritika elővételezi az utolsó ítéletet, mint Bölcs 1,5–10-ben. A korabeli zsidók úgy gondolták, hogy Jahve egy választottja által hirdet majd ítéletet.

Pál ezt a hitet Jézusra alkalmazza. A *dia Christu* prepozíciós szerkezet Krisztus eszkatologikus

*Különítélet minden éjjel.*  
*Magányos exhumáció.*  
*Kiemelek egy ismeretlen embert*  
*a semmiből, és eleresztem őt.*

Kabdebó Lóránt Kortársban közölt tanulmányában megállapítja, hogy a Pilinszky-költészet *circulus vitiosusa* („a hóhér kínozza áldozatát, az áldozat a költő áldozását kényszeríti”) jegyében született versek mindegyike már önmagában egy-egy különítélet. Költészete a történelemnek azt az esetét vizsgálja, amikor a szereplehetőségek csak a Passió celebrálásában való részvételre szorítkozhatnak, amely során a hóhér és áldozat összefüggő, egymást tételező története testesül meg. A szóban forgó költemény egyede ezért nem mozgást vagy cselekvést hordoz, hanem e változatlan körforgás egy-egy pillanatának ítéletére, azaz utólagos analízisére kiszemelt mozzanatát.<sup>4</sup> Huszonhat évvel későbbi, *Különbéke és különítélet* című elemzésében a korábbi, történelmi olvasat lehetősége mellett megjelenik annak lehetséges „visszaolvasása” is. Korábbi álláspontját kiegészítve Kabdebó ezt írja: „Az elfogadás át kell hogy váltson a cselekvésre. Itt megszűnik a mártírium, a Passió követése. A költő elhagyja az ontológiát, a teológiát is. Elkekeredése olyan mélységig jut, hogy a Passió helyett az Utolsó Ítélet szertartására kérdez rá.”<sup>5</sup> Ezáltal azonban ismét csak belelép a történelembe: „kimentí százada embereit a mártíriumból. Elég volt, olvasom a versben: ha „ők” úgy, akkor én így. Lehet másfajta ítélet is. Hallom mondani vagy kérdezni a versben: őbenne és általa.”<sup>6</sup>

Annak ellenére, hogy a szóhasználat — a kétféle ítélet megkülönböztetésének hiánya miatt — kevésbé egyértelmű, az Új Emberbeli cikkekben jobban körvonalazódik Pilinszky gondolatainak egyházi tanítással való összhangja. Az első, témával összekapcsolható írás címe: *Nem vétkezünk többé*. A második világháború befejezéséről szóló apokaliptikus leírás elején a végítélethez hasonlítja ugyan az összeomlást, amelyet Németországban tapasztalt, a szöveg további részében azonban inkább a személyes felelősség gyötrő érzését domborítja ki: „Itt, a folyóparton, a béke és megkönnyebbülés első óráiban éltem át először igazán, hogy nincs valódi ártatlanság legalább némi bűntudat nélkül. (...) Feküdtem a fűben, s a napsütéssel mintha Isten pillantása súlyosbodott volna rám. Időtlen volt rajtam ez a fényesség, s én mintha elsötétedtem volna benne. Felelős voltam a háborúért, életem minden egyes bűnével átháríthatatlanul felelős.”<sup>7</sup> A megállapítás, melynek értelmében mindegyikünk mindenki előtt, mindenkiért és mindenért bűnös, Pilinszky egyik kedves olvasmányában, *A Karamazov testvérek*ben is megtalálható. Ez a Zoszima sztarcé bátyjának haláláról szóló epizód vezérgon-

közvetítő szerepére utal.

Ez a kijelentés része

Pál üdvösségről szóló jóhírének, hiszen számára az ítélet üdvösségre szól.

Vö. Joseph A. Fitzmyer

SJ: *Levél a rómaiaknak.*

In Boros István (szerk.):

*Jeromos Bibliakommentár,*

II. kötet. Szent Jeromos

Katolikus Bibliatársulat,

Budapest, 2003, 396–397.

<sup>11</sup>Pilinszky János:

*A bizalom és jutalma.* Új Ember, 1966. február 27.

In uő.: *Publicisztikai írások*, i. m. 459.

<sup>12</sup>Uo.

<sup>13</sup>Vö. Dr. Előd István:

i. m. 676.

<sup>14</sup>Simone Weil: *Kegyelem és nehézkedés.* Pilinszky János fordításai. Vigilia, Budapest, 1994, 132.

<sup>15</sup>Vö. Franz-Josef Nocke:

*Eszkatológia.* In Theodor Schneider (szerk.):

*A dogmatika kézikönyve,*

II. kötet. (Ford. Cselényi

István Gábor et al.) Vigilia,

Budapest, 1997, 483–484.

<sup>16</sup>Boulad szerint mindenki önmagát fogja megítélni, ami sokkal nehezebb, mint ha valaki más tenné. Amikor ugyanis saját bűnösségemet hordozom, lehetetlen elmenekülnöm előle. Szent János egyik szövege azonban segíthet, hogy megszabaduljunk e rém-

dolata, amely később a regény más részeiben is visszacsend.<sup>8</sup> Az ítéletről szóló tanítással való egybeesés viszont a cikkben egy másik szerzőre történő hivatkozás keretében bontakozik ki. A vonatkozó rész így szól: „Franz Kafka ifjúkori naplójában fejtegeti, hogy a lelkek és a világ tragikus zűrzavarában az igazság felismerése, sőt még szolgálata se jelent mindent, sőt talán semmit se jelent, ha súlyát, erejét, ítéletét nincs bátorságunk magunk ellen fordítani, mint csillagász teleszkópját a távoli ködfoltok felé. Akkor, és csak akkor lélegezhetik fel bennünk és körülöttünk a meggyötört és megaláztatott világ, s békélhetünk meg benne mi magunk is.”<sup>9</sup>

A különítéletről folyó teológiai diskurzus lényegi problémája, az „önítélet”<sup>10</sup> lehetősége itt még csak burkolt formában fordul elő, egy hat évvel későbbi írás, melynek címe *A bizalom és jutalma* viszont már konkrétan foglalkozik vele: „Graham Greene-nek van egy novellája, melyben a haldoklónak megadatik, hogy átélje egy percre a halál utáni pillanatokat: úgy érzi, valahonnan szüntelenül nézi őt valaki, s ő annak a Valakinek a szemével, mindentudásával kénytelen látni nemcsak jelenét, hanem egész múltját, azt is, amit elfelejtett.”<sup>11</sup> Pilinszky az isteni irgalom természetéből fakadó nyitottság következményének tartja, hogy bizalommal beszélhetünk magunkról ebben a határhelyzetben, hiszen Istenhez való viszonyunkat a bizalom mint előfeltétel határozza meg. „Akkor nyugszom meg, akkor kapom vissza békém — folytatódik a szöveg —, ha teljes őszinteséggel igyekszem Isten rólam alkotott ismeretére jutni. Hiszen ez az ismeret, az ő látása nem ítélet — arra vár, hogy bűneimet magamra olvassam, s ő fölmenthessen. Ez a bizalom, a gyermek zokogó, megindult bizalmának jutalma.”<sup>12</sup>

Már az eddig idézett szövegek alapján is levonhatnánk a következtetést, hogy Pilinszky a különítélet voltaképpeni lefolyását önítéletként képzelte el. Akik elfogadják ezt a megközelítési modellt, azok szerint ez valószínűleg úgy történik, hogy az ember természetfölötti megvilágosítást kap, melynek következtében teljes tárgyilagossággal tudja magát Krisztushoz mérni, akiben mint tükörben saját állapotát szemléli, és maga vonja le a következményt abból, amit lát. Az ítélet eredményét illetően három út lehetséges: vagy alkalmas valaki arra, hogy Krisztussal élvezze az örök boldogságot, vagy még továbbbi tisztulás szükségeltetik számára ennek az állapotnak az eléréséhez, vagy pedig teljesen és visszavonhatatlanul alkalmatlan rá.<sup>13</sup>

Pilinszky saját szövegeinek tanúsága mellett az is alátámaszthatná a fenti feltételezést, hogy Simone Weil — akinek írásait nagyjából e cikkek megírásával egyidőben fordította, s akinek gondolatai állandó hivatkozási alapot jelentettek számára — egyértelműen az önítélet mellett foglalt állást. Egyik töredékében például ezt olvashatjuk: „Ne ítéljetelek. Még Jézus se ítélkezik. Ő maga az ítélet. A szenvedő ártatlanság mint a dolgok mércéje.”<sup>14</sup>

Ezen kívül az ítéletnek önítéletként való értelmezése támaszkodhat a jánosi eszkatológiára is, ahol nem mint kívülről kiszabott, külső te-

álomtól: „Ha szívünk vádol minket valamivel, Isten fölötte áll szívünknek. Ő mindent tud” (1Jn 3,20). Az ítéletkor az embert saját szíve elítélheti, ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy nemcsak magával kell szembenéznie, hanem a Megfeszítettel is, akinek kiáradó szeretete elnyeli a bűnököt. Éppen ebben rejlik a keresztény reménység értelme: a kegyelem erősebb, mint a bűn. Isten szeretete erősebb, mint az ítélete. Vö. Henri Boulad SJ: *A halálban ugyanis megszületünk*. (Ford. Kiss Gabriella.) Jezsuita Kiadó, Budapest, 2017, 205.

<sup>17</sup>Vö. Schütz Antal: *Dogmatika*, II. kötet. Szent István Társulat, Budapest, 1937, 654.

<sup>18</sup>Vö. Leo Scheffczyk – Anton Ziegenaus: i. m. 118–120.

<sup>19</sup>Vö. Pilinszky János: *Az igazság szolgálatáról*. Új Ember, 1969. március 2. In úő.: *Publicisztikai írások*, i. m. 587.

<sup>20</sup>Uo.

kintély által megállapított és elrendelt büntetés jelenik meg egy evilági minta alapján, hanem mint magának a bűnnek szenvedést okozó következménye, amely a cselekvés természetéből adódik (vö. Jn 3,17–20). Az ének szerencsétlenné tevő bezárulása itt a szeretet elutasításából származik.<sup>15</sup> Ezen az állásponton van például Henri Boulad is.<sup>16</sup>

Bármennyire vonzóak is tűnjék e megközelítés, nem szabad egyoldalúan kezelni, hiszen valójában a teológiai tényállás és Pilinszky saját koncepciója is összetettebb ennél. Abban mindenki egyetért, hogy az ítélőbíró Jézus Krisztus, az ítélet tárgya pedig a lefolyt élet természetfeletti szempontok szerint való erkölcsi értékelése.<sup>17</sup> Csak az ítélet módjára vonatkozó elképzelések mutatnak némi eltérést. Az önítélet lehetőségét vitatók szerint kérdéses, hogy egy természetes (még ha élesebb) megismerés elégséges-e a tökéletes ítéletalkotáshoz. Éppen a bűnös, aki egocentrizmusában vak maradt Isten állandó kegyelmi ajándékára, és minden érzékét elvesztette iránta, nem ismerheti fel életének valós lehetőségeit tisztán önmagából. A felismerés tehát előfeltételez valamifajta közlést. További probléma, hogy Isten, az igazságos, az önmegítélés elmélete szerint soha nem szállna síkra cselekvően a hátrányt szenvedők joga mellett, és — minthogy az ítélet a büntetés mellett a jutalmazást is magában foglalja — önreflexiójában az ember maga is képes volna a jutalmazás aktusára. Mindezen megfontolások kapcsán azonban két szempontot semmiképpen sem szabad figyelmen kívül hagyni. Először azt, hogy az ítéletnek két oldala van: nemcsak a bűnös áll a mindentudó Isten előtt, hogy ítéletet mondjon róla, hanem az is, aki talán minden erejével Isten és felebarátai szeretetére törekedett. Másodszor pedig azt, hogy Jézus, akit az Isten az élők és holtak bírójául rendelt (vö. ApCsel 10,42), ugyanaz, aki úgy szerette az embereket, hogy életét áldozta értük, aki könnyörtelmes, ugyanakkor másoktól is elvárja az irgalmasságot (vö. Mt 18,23–35), és „ügyvédje” a földön szenvedőknek.<sup>18</sup>

*Az igazság szolgálatáról* című, pár évvel későbbi írásában Pilinszky ugyanezt az összetettséget hangsúlyozza. Igaz, itt nem a halál utáni ítélet, hanem a bűnösökkel szembeni magatartás szolgálatja a kiindulópontot: a tettenérés pillanata, melyben a bűnös szinte egyenlőnek mutatkozik tetteivel, s egy tehetetlenül kiszolgáltatott tárgy szintjére fokozódik le „a kutató pillantások keresztútjében”. Ez az ember és ember közötti szituáció szerinte nem lehet másmilyen, mint aránytalanul egyenlőtlen. A mi szerepünk pedig legfeljebb az lehet e perben, hogy szolgálati közvetítők legyünk, mivel az ítélet elsőrendűen Isten ügye.<sup>19</sup> A ritka határhelyzet a szerencsétleneket közvetlenül a halál és Isten közelségébe vonja, ezért nincs más választásuk — állapítja meg Pilinszky — „mint a rájuk nehezedő igazság teljes és tökéletes elfogadása vagy teljes és tökéletes elvetése. (...) A bűnös most az igazság ítéletével áll szemben. Ha van ereje befogadására, megmenekült; ha nincs ereje hozzá, még mélyebbre kerül a hazugságban.”<sup>20</sup>

<sup>21</sup>Uo. 588.

<sup>22</sup>Pór Péter véleménye szerint Pilinszky tévesen tulajdonította e mondatot Rilkének. Feltételezése az, hogy a költő különféle, Rilkétől származó és róla szóló mondatokat kontaminálhatott az emlékezetében, elsősorban egy neves formulát, egy Lou Andreas-Salomének írt, 1903. november 17-i levélből: „Valóbbnak lenni a valóságos között” („Wirklicher unter Wirklichem zu sein”) és Monique Saint-Mélier elhíresült mondatát: „Ha látni akart valamit, Rilke behunyta a szemét.” Vö. Pór Péter: *Az átváltozott Pí ta: Rilke és Pilinszky*. In uő.: *Léted felírata*. Balassi, Budapest, 2002, 279.

<sup>23</sup>A mondatot különböző változatokban idézi a *Hős és szent* (Új Ember, 1961. december 24.), az *A kétféle közhelyről* (Új Ember, 1968. december 8.), a *Hogyan és miért?* (Film, Színház, Muzsika, 1973. január 13.), a *Látszat és valóság* (Új Ember, 1975. november 16.), a *Két „rendhagyó” szent* (Új Ember, 1980. április 6.) című írásokban és több vele készült interjúban.

<sup>24</sup>Az idézőjelbe tett szövegrész utalás Bernanos egyik regényének befejezésére. Vö. Georges Bernanos: *Egy falusi plébános naplója*. (Ford. Just

A hipotézist, mely szerint Pilinszky az ítéletet inkább önítéletként értelmezte, ugyan még joggal tarthatnánk fenn ezek alapján, a cikk második felében található gondolatmenet azonban tovább árnyalja a problémát. Megállapítja, hogy a cselekedetek valóságtartalmát egyedül Isten látja, ítélkezni éppen ezért egyedül az ő végzetetlen tapintata és veséig ható igazsága képes. Ennek magyarázata Pilinszky szerint a tények és a valóság megkülönböztetésével lehetséges: „A tények, emberi világunk tényei mindenkor részei a valóságnak, de sohase azonosak egészen vele. A tények: az emberé. A valóság: Istené. Földeríthetjük a tényeket, s igyekezhetünk azokat egyeztetni a valósággal — ez minden.”<sup>21</sup> Ha tehát az ember csak a tények feltárásáig képes eljutni önerejéből, úgy az önítélet sem lehet az élet egészére vonatkozó maradéktalanul pontos diagnózis, hiszen a valóság tulajdonképpeni természete továbbra is rejtve van számára az isteni közlés előzetes aktusának hiánya következtében. Az elgondolás mögött minden bizonnyal az a Rilkének tulajdonított mondat („Rettenetes, hogy a tényektől sose ismerjük meg a valóságot!”)<sup>22</sup> áll, amelyet Pilinszky annyira meghatározónak érzett saját világképeinek formálásában, hogy öt különböző cikkében is hivatkozott rá.<sup>23</sup> Ha tehát a tények és a valóság megkülönböztetése nem is oldja fel teljesen az önítélet lehetősége és az isteni ítélet közötti látszólagos ellentmondást, annyi bizonyos, hogy ennek egy lehetséges kísérletévé válik.

Két olyan írást érdemes még említeni, amelyek közvetve ugyan, de mégis egyértelműen kapcsolódnak ehhez a témához. Az első a *Párizsi filmlevél*, amely két 1971-ben bemutatott filmről (Visconti: *Halál Velencében*; Schatzberg: *Pánik a Needle Parkban*) szóló kritika. A cikkben Pilinszky az alkotások rövid ismertetése és véleményezése után egy — a bűn általánosságát érintő — elmélkedésbe kezd. Abból a tényből indul ki, hogy a jó művészetben azért nem maradhat semmi sem elszigetelt, speciális jelenség, mert az ábrázolt emberi sorseseeményeket a szerző mindig egyetemessé avatja. Az eszmefuttatás így folytatódik: „Dosztojevszkij Raszkolnyikovja ezért nem azonos a ponyvatermék és az újságcikk gyilkosával. Raszkolnyikov te vagy, és én vagyok, annak ellenére, hogy se te, se én nem öltünk embert. Ha jól emlékszem, Bernanos írta valahol, hogy valamennyien esendő emberek a „bűnösök közösségében élünk”, s így nincs valódi katarzis ennek a közös kínlódásnak valószínű megélése (átvállalása és tehermentesítése) nélkül. „Minden kegyelem”,<sup>24</sup> igen, de ebben az isteni „fölméntésben” csak az osztozhat, aki nem méricskéli, nem viszonyítja saját gyengeségét a mások esetleg sokkal nagyobb vétkeihez, ily módon kívánva egy viszonylagos morál lajtorjáján jobb, külön, tisztább lenni a „töb-bieknél”.<sup>25</sup> Az ítélethez tehát nem csupán a bűn objektív súlyát, hanem a szabadság mértékét és a kegyelmet is figyelembe kell venni. Ez azonban — amint Pilinszky a következőkben megerősíti — nem történhet kizárólag az ember önreflexiója által: „A bűnök,

Béla.) Szent István Társulat, Budapest, 2009, 244.

<sup>25</sup>Pilinszky János:  
*Párizsi filmlevél.* Új Ember,  
1971. augusztus 1. In uő.:  
*Publicisztikai írások,*  
i. m. 651.

<sup>26</sup>Uo.

<sup>27</sup>Pilinszky János:  
*Az imádság szerepe a világban,* Új Ember, 1981.  
január. 4. In uő.: *Publicisztikai írások,* i. m. 817.

<sup>28</sup>Pilinszky János:  
i. m. 818.

bűneink hierarchiáját megítélni — nem a mi dolgunk. Az ítélet egyedül Istené. A mi egyetlen lehetőségünk az osztozás a közös bántásban és az ingyenes kegyelemben.”<sup>26</sup>

A második, *Az imádság szerepe a világban* című írás ennél valamivel konkrétabb, bár itt sem állapítható meg teljes biztonsággal, hogy a személyes vagy az általános ítéletről van-e szó. Az Úr csöndjébe belesemmisülő, néma imádságot Pilinszky az „önzetlenség iskolájának” nevezi, majd odakapcsolja az ítélethez: „Arra tanít, ezerszer jobb a saját bűnünket ismernünk, mint másokét, hiszen a Bárány színe előtt se másokról kell majd beszámolnunk, hanem egyedül saját magunkról, egyedül saját vétkeinkről kell majd számot adnunk.”<sup>27</sup> Ahogy azonban az imádságban, úgy az ítélet aktusában sem lehet felcserélni a dialogikus formát egy feltételezett belső monológra. Legfőbb kérdésünket egyedül Isten tudja megfogalmazni, mivel „szívünk egyedül Isten fogalmazásában képes a tiszta beszédre, számíthat hatékony beszédre és meghallgatásra”.<sup>28</sup> Ez az a kegyelmi pillanat, amikor „a Bárány egyedül engem néz, s egyedül engem kérdez, s egyetlen szó erejéig se mások bűneiről, hanem egyedül a saját bűneimről” — írja.

A személyes ítélet eddig taglalt fő kérdése, hogy vajon az Isten ítéli-e meg az embert, vagy az ember ítéli meg önmagát azzal, ahogy döntéseit meghozza, a kinyilatkoztatás erre vonatkozó szűkszavúsága miatt továbbra is megválaszolhatatlan marad. Nem is az a fontos azonban, hogy állást foglaljunk — ahogy Pilinszky-nél is a kétféle megközelítési mód közötti ingadozást tapasztaljuk —, hanem hogy tudatosítsuk, mit jelenthet számunkra ez a speciálisan katolikus tanítás, melynek értelmében végigjárhatjuk életutunkat az igazság fényénél, és elérkezhetünk a szeretet teljességére.

MARTON ÁRPÁD

## Zarándokok

*Leszállt az est. A napraforgók  
földre szegezett tekintettel állnak,  
várvaán föloldozást, mint zarándokok  
el nem követett bűnökért.  
Miért? Egyik sem kérdi.  
Mint józan korba lépett férfi,  
lehajtott fejjel állnak, elfogadva  
a lét törvényét, mely nem nyújt indokot.  
Bölcs dolog, nagy tanítás. Ha kél a Nap,  
s fejük fölemelik, akkor sem kérdezik:  
hány nap az élet. Lélek  
vár sorsára bennük megadón.*

# Pascal

Egy csillag ég csupán.  
E végtelenségből szőtt ponyva  
magányod leple inkább,  
mely úgy borít be, hogy  
alatta érezd, milyen póre vagy,  
didergő semmisség.  
Leleplez ez az ég-lepel, megfosztva  
mindentől, amit nagy kevélyen  
magadra öltesz napvilágnál.  
Az igazság órája ez a lét ölen,  
mely maga is csak pillanat talán.

# Retrospektív

Színfoltok. Árnyak csöndje.  
Régi nyár örökzöldje  
vibrál a képen.  
Minthogyha régen valahogy  
lángolóbb lett volna nap és ragyogás.  
Csak pár ecsetvonás:  
mint léggömb árnya lebben  
egy sápadt képkeretben  
az élet.

# Juhász Gyula folyója

Amott, a Maros-torkolatnál  
talán még mindig nyár van.  
Tiszánk, sötét selyemszalag,  
lebeg a holdsugárban,  
s a füzesek sejtelmesen  
feketállnek az éjben.  
Most elhiszed: ifjú szívved  
szó álmod lenn a stégen.



# Boldog almafák

1958-ban született a jugoszláviai Darázson. Író, szerkesztő.

A sárga védőruhás munkás egyedül maradt az út szélén, a tréler elindult a következő szállítmányért. Gőzölgött a hőségben az aszfalt, autók lebegtek a forróság délibábjában. Nagyon kortyolt a derekára erősített hűtőpalackból. Kihúzta a csíkos, útjavítást jelző szalagot a fémcölöpökre.

Itt még ma elkezdődnek a munkálatok, gondolta a férfi. Ötven méterre lehet? Az semmi. Úgy gondolta, odamegy hozzá, hogy megkérje, hátha sikerül megegyezni vele, pár percnyi munkáról lenne szó, ezek a gépek a betont is feltúrják, hogyan bálnának el pillanatok alatt néhány gyümölcsfával.

Odament hozzá, és elmondta neki, hogy szüksége lenne az egyik munkagépre.

A munkás megemelte a fejét, elnézett a fák felé.

Ezekkel a gépekkel még sosem dolgoztam gyümölcsösben, mégis melyikre gondolt: ez itt egy aszfaltbedolgozó finischer, az pedig burkolatmaró, ez itt mélyásó. Mégis mire kellene? Tapossunk ide gyorsan egy utat?

A markolókanalas kellene.

És máris kiemelt a zsebéből némi pénzt szépen hajtogatva — egy napi munkabér biztosan elég lesz.

A szélső sort kikapja semmi perc alatt, kiszáradtak, iszonyatos volt a szárazság az utóbbi években, és ráadásul ideszélesítenek nekem egy leállósávot, ha már három kiszáradt, ki lehet venni még azt a négyet is, azokon is látszik, hogy nem bírnák sokáig, nem mennek semmire, pláne egy autópálya szélén. Ilyen közel nem is lenne szabad utat építeni, az almának is dízelíze lesz.

Miféle fák ezek?

Boldog almafák.

Nem látszik rajtuk.

Nem viccelek. A fajtának ez a neve, a nemesítőjéről kapta. A következő szakaszban már Golden Delicious-ek vannak, arról talán hallott...

Még nagyon zöldek. Mikor érnek meg?

Igazából nem is érnek meg a fán, mert téli almák.

Kidöntsem őket, vagy hogyan kellene?

Gyökerestül kimarkolni! Azért kérem meg rá, hogy még valamire használhassam a földemet, elég hosszú és széles sáv maradna üresen. Valamilyen veteményre még megteszi.

Jött a kis sárga gép, valóban percek kellettek hozzá, hogy egymás után gyökerestül kifordítsa az alacsony növésű, esernyőszerűre metszett gyümölcsfákat. Már fordult is meg, és visszaparkolt a másik két gép mellé az út szélére. Eltelt még fél óra, mire megér-

kezett a kamionnal a többi munkás. Nagy zajjal rakták le a szer-  
számokat, húzták a kábeleket.

Mire a fúrót bekapcsolták, már a férfi is nekilátott, hogy a fát  
rendbe tegye.

Először szállítható állapotba kell rendezni őket, úgy tervezte,  
hogy akkora darabokra fűrészeli őket, hogy a furgonjára rakhassa.  
A körfűrészével nagyon ügyesen tudott dolgozni a gyümölcsösben,  
de ez a munka nehezebbnek bizonyult. Majd holnap hív segítséget,  
nemcsak a felpakoláshoz, hanem a fák feldolgozásához is. A gyö-  
kerekhöz valami komolyabb gép kell. Első lépésként egy kisebb  
ásóval megtisztította a gyökereket a földtől, a vékonyabbakat le-  
vágta. Így már félre is tudta húzni az egész fát.

Akkor döbbsent meg igazán, amikor a talajból kivált a gyökérzet,  
ahogy kihúzta, valami furcsa, oda nem illő szag csapta meg az  
orrát. Eleinte nem is tudta, mi lehet az. Mintha saját maga dobta  
volna le magáról a gyökér a földet, talán a szárazságtól, de mégis  
volt benne valami szokatlan, hogy ilyen furcsán különvált és ki-  
göngyöldött valami a felszínre. Belenőtt a fa, úgy látszott, mintha  
megkaparintotta volna, és nem engedte el, de nem, nem a gonosz-  
ságot juttatta a férfi eszébe, hogy a fa azért tette volna, hogy élős-  
ködjön rajta, hanem a megőrzést látta, ahogy befonta a gyökérével,  
inkább oltalmazta, vigyázott rá, mint valami bábra — a férfi ezt így  
látta. Merthogy emberi maradványokra bukkant. Csontokra és ruha-  
foszlányokra, a tornacipő szinte épségben megmaradt a lábán. A ruha  
is, hiszen az is műanyagból volt. A testhelyzete furcsa, természetelle-  
nes volt, mint akit kerékbe törtek, hogy ebben a burokbán a gyöke-  
rek közt elférjen.

Ösztönösen a munkások felé pillantott, de már nagyon eltávo-  
lodtak, ebben a szárazságban úgy felverték maguk körül a port a  
munkagépekkel, mintha köd emelkedett volna fel körülöttük, vé-  
dőmaszkot viseltek.

Túl messze vannak, úgysem látnának ide, gondolta a férfi.

Ki lehet ez? És mikor került ide? Aki a fát ültette, annak csak  
észre kellett vennie. Vagy éppen azért ültették rá, hogy sose találják  
meg?

A férfi guggolt a maradványok mellett, aztán hirtelen felegye-  
nesedett. De hiszen én ültettem ezeket a fákat!

Túl gyorsan peregtek a kérdések a fejében, úgy érezte, azonnal  
beleszédül a gödörbe, de rájött, hogy csak hirtelen állt fel, a vérnyo-  
mása mozdult el, máskor is előfordult már, vagy csak megártott neki  
a déli nap. Visszament az útra a furgonjához, sapkát tett a fejére, fo-  
gott két fekete nejlon szemeteszsákot, és kiszabadította a csontvá-  
zat a gyökerek szorításából. Végigrakta a maradványokat a fa törzse  
mellett, és olyan lett, mintha ott feküdne. Nem akarta, hogy meg-  
lássák. Betekerte az egyik zsákba. Aztán belecsúsztotta az egész cso-  
magot a másikba. Bekötötte, és a vállán elvitte a furgonhoz. Mellé-  
rakta a szerszámosládát, a fűrész, az ásókat és a többi eszközt.

A volánhoz ült, elővette a termoszt, ivott egy kis jeges teát, és elhajtott. Már nem szédült, kitisztult a feje, még sosem látta ilyen élesen az utat, lassan hajtott, mert a múlt képei úgy jelentek meg előtte, mintha egy filmet nézne, és ezek a jelenetek mintha a szélvédőn peregettek volna, különféle idősíkok váltakoztak. Maga is érzékelte, hogy koncentrációja megoszlik, és a kocsi nyomtartása bizonytalanná válik. Megállt a következő útkereszteződésnél, ahol bőven voltak még parkolóhelyek is. A karját összefonta a kormánykeréken, aztán a fejét is lehajtotta, mert a múlt jelenetei erősebbek voltak nála, nem tudta legyűrni őket, és jönni akartak, éppen most akart minden feltörni egyszerre.

Melyik volt az a jelenet, amely beteljesítette a jóslatot? Talán a boldogság, ami váratlanul érkezett. Hosszú magányos évek után. Aztán egyszer csak ott állt az ajtóban a fiával, szinte észre sem vette, hogy beköltöztek a házába, az életébe.

Mindketten örültek annak is, hogy a fiúk éppen egyidősek. Nem ugyanabba az osztályba jártak ugyan, de eleinte jól megvoltak. Az ő fia árvának tartotta magát az anyja halála után, ezért erősebben kötődött hozzá, míg a másik fiú hétvégeként meglátogatta az apját, és ettől magabiztosabbnak érezte magát. A nő pedig leginkább csak hozzá kötődött.

Úgy kezdődött, mint egy igazi, romantikus családi történet. Éppen virágoztak a fák, és mintha egy rózsaszín ligetben jártak volna, az első vasárnapon felpakoltak minden kelléket egy igazi, kiadós piknikhez, és kimentek a gyümölcsösbe. Szétterítették két kockás pokrócot a fűvön, és végighasaltak rajta mind a négyen, innen, a lejtő tetejéről szépen látszottak az almafák kanyarodó sorai, a rengeteg méh körülöttük, és a lehajló rózsaszín virágos ágak.

A férfi felemelte a fejét a volánról, és most látta csak, hogy ez nem is a parkoló, hanem a szemétkerakó bejárata, minden összeroncsolt és szürke, amíg a szem ellát, olyan látványt nyújt, mint amit éppen érzett, és a háta mögött pontosan tudta, hogy ki hever a nejlonszákban, és eszébe sem jutott a szeméttelenen hagyni. De miért is nem meri kimondani még mindig még saját maga előtt sem? Mert nem biztos benne?

Talán egy hónap telt el a piknik óta, amikor az egyik szombaton kivitte a fiát is a gyümölcsösbe, hogy segítsen neki, míg a másik fiút előbb az apjához vitték. Ekkor vette először észre a fián a változást, az ingerültséget, a dühöt.

Tudom, hogy engedelmeskednem kell neked, mert különben egyedül maradok. Én nem tudnék mással élni, nem tudnék a nagyszüleimhez költözni, pedig anyám szülei egyre inkább ezt szorgalmazták. Nagyon magányosak, neked meg itt van ez a nő.

Hogy tudsz így beszélni róla?

Mégis hogyan beszéljek? Észre sem veszed, ravaszul bekebelezik az egész házat, mert téged elvakít a nap. Nem vagy mindig mindenütt jelen. Nem tudod, hogy ezek ketten hogyan beszélnek a

hátad mögött, én persze nem számítok, hiszen ők ketten vannak, nekik hiszel, ketten vannak egy ellen.

Mi is ketten vagyunk, de ezt én nem hangsúlyoznám, mert azt szeretném, ha egy család lennénk.

Hogyan lehetnénk már azok?

Úgy, hogy összeházasodunk, és akkor őt sem hoznám kellemetlen helyzetbe, nem élhetünk tovább vadházasságban, ahogyan ő mondja, mert megszólják érte a szomszédok, a boltban is kinézik, hogy csak alkalmi kapcsolatot keresett. Holott egy elvált asszony és egy özvegyember él együtt, igazából mi még nem vagyunk olyan öregek, még lehet közös gyerekünks is...

Azt adná meg a Jóisten...

Hogy beszélsz? Csak magadra gondolsz, rám nem.

Igenis magamra, mert nem akarom, hogy egy tökkelütött legyen a testvérem.

Azt látom, hogy nagy a feszültség köztetek.

Miféle feszültség? Ez a gyerek zakkant! Te nem veszed észre?

Azt látom, hogy kigúnyolják a társai, de te sem véded meg, pedig illene...

Egy tizenkét éves gyerek már felfogja, érzékeli, ha valaki elmaradt a fejlődésben, még ha nem is tudják ilyen szépen megfogalmazni, mint az osztályfőnöke, azért azt mindenki látja, hogy a tanulásban is gyenge. Arra még magad is emlékezhetsz, hogy gyerekként te is őszintébb lehettél. Most csak azt látod, amit akarsz, és meg vagy róla győződve, hogy a felnőttek gondolkodása tévedhetetlen, mindent jobban tudnak. Olyannak képzeled a közös jövőnket, ahogyan alakítani szeretnéd. De lehet, hogy egy ág inkább eltörik, de nem hajlik meg.

Okosakat tudsz mondani, de nem értek egyet veled. Nem gondoltam, hogy ilyen önzővé válsz, persze, csak ketten voltunk, mindent rád hagytam, közben megfeledkeztem a nevelésedről...

Miről?

Elkényeztettelek, míg ők ketten az anyjával nélkülöztek, és szenvedtek attól, hogy szegények, és mások lenézik őket.

És ezt te bevetted? Ennek a gyereknek meg az anyjának arra van esze, hogy téged szédítsenek, a kedvedre tegyenek, hogy feleségül vedd, de igazából csak magukra gondolnak, erre a nőre én nem számíthatok.

A fiúra sem számíthatsz, ha folyton bosszantod. Nem tehet róla, ha kicsit előnytelenebb a testalkata, és félénk, majd kinövi.

Az esze is fejletlen, nemcsak a teste, és a hasonló korú fiúk és lányok ezt jobban tudják, jobban ismerik, mert több időt töltenek vele az iskolában, mint te. Harcol is, csak a maga sunyi módján, alattomosan, nem szemtől szemben, mint az őszinte emberek.

Még maradt a karja a volánon, de nem indult tovább, mert egy másik jelenet furakodott a szeme elé: a nő állt előtte, és kérdőre vonta, hogy miért uszítja a fiát ellene. Azért tologatja a házasság-

kötés időpontját is, mert ebben a fia befolyásolja. Nem a fiam befolyásol, nekem kell még gondolkodnom a saját döntésemről, és valóban figyelembe kell vennem a fiam véleményét, mert szerintem is túl gyorsan költöztünk össze.

Ezt az asszony nem hagyta annyiban, másnap újra előhozta. Megmérgezi a levegőt! Legyen már több eszed, mint egy gyereknek! Érzi az erejét, vele és a fiával is folyton fölényeskedik, hogy mennyivel jobb focista, mennyivel jobban szeretik, a felzselézett szőke hajával és kék szemével még az idősebb lányok körében is nagyon népszerű. Izmosabb, fejlettebb a koránál. És persze az ő fiát, aki egy fejjel alacsonyabb, kóchajú, kissé csámpás járású, folyton kirekesztik, mert még tornaórán is ő a legügyetlenebb, pedig edz rendszeresen, vettem neki súlyzókat, ott vannak a szobájában.

Az is a baj, hogy túl sokat van egyedül a szobájában, válaszolta a nőnek, mert ettől rögeszmések lesztek mind a ketten, csak sutogtok, holott ki kellene jönnötök a napfényre, inkább játszanának együtt, nélkülünk, attól a két fiú is megbékélne egymással. Segítsünk nekik mind a ketten!

Akkor a nő is belátta, hogy változtatnia kell a viselkedésén, a férfi úgy érezte, jó felé tart az életük, hogy köztük újra minden a régi, nincs miért kételkednie. Együtt jártak a piacra, rakták a ládába gyümölcsöt, szivacspapírt terítettek a ládák aljára, hogy ne sérüljön a gyümölcs. Kétféle barackot, nektarint és négyféle almát termeltek.

Megvárjuk a tavaszt, mire a fák újra virágba borulnak, mondta a férfi.

A nő csak bólogatott mosolyogva, és közben a férfi szemébe nézett: legyen meg a Te akaratod!

Olyan őszintének és tisztának tűnt. Hetek teltek el, és mintha ennek a beszélgetésnek lett volna némi foganatja. A férfi úgy látta, hogy nincs már komolyabb feszültség a házban, csak néha csattant el egy-egy sértő szóváltás a két fiú között, de ezt természetes rivalizálásnak tartotta. Közös programokat talált ki. Bérelt egy csónakot, odaadta a fiúknak a horgászfelszerelését, eleinte velük ment a folyóra, hogy megmutassa nekik a legegyszerűbb trükköket, hogy később már maguk is boldoguljanak, legyen közös programjuk, fogjanak halakat. A sült halat mindketten nagyon szerették.

Vettek új csemetéket azon az őszön, hogy pótolják a kiszáradt fák hiányát, és ültessenek még legalább egysornyit, amennyi hely maradt még a gyümölcsös szélén.

Az asszony vett egy új családi albumot, abba rakosgatta sorban a közös képeiket a kirándulásokról, a nyaralásról, és milyen érdekes, ahogy visszapergeti őket, mindegyiken a fia vállára teszi a kezét, vagy markolja a vállát, és ő, ő pedig a nőt karolja inkább, ilyenkor ösztönös mozdulatot tesz mindenki, mert éppen belenéz a lencsébe, hogy ott maradjon a tekintete, és csak magára koncentrál, közben befelé figyel. Aztán arra jók a képek, hogy elárulják, meg-

örökítsék, mi is történt abban a pillanatban valójában, ki mit érzett. Mi olvasható le az arcáról.

Mintha egy másik kéz nyúlt volna az indítókulcshoz, a megérzései nem csaltak, mintha nem is ő rakta volna hátramenetbe a kart, hogy csikorogva kifaroljon az útra. Ha jött volna valami, most beleszerelt volna a nyílt úton. Mintha nem ismerné az irányjelzőt sem, elkanyarodott jobbra a következő útkereszteződésnél. A hirtelen vett kanyartól hátul a furgonban zörögve csapódtak a kocsik oldalához a szerszámok.

Nem kell bántani azokat a fákat! Ma már nem árulnak sehol Boldog almafát, meg kell őrizni őket, mondta az asszony. Ilyen tartós téli alma ma már nincsen. Régen rozmarinalgalmának hívták, elállt egészen húsvétig.

De ő másként gondolta, ez a fajta nem vált be. Nagyon rövid életű. Még meggondolom, mi legyen ezekkel a fákkal. Aztán nem is hozták elő a dolgot.

Megint a volánt nézte, nem az utat. Eszébe jutott, hogy a zsákot sem rögzítette. Talán szétesik, és kicsúszik a tartalma. Pedig több fájdalmat már nem akar okozni. Mert azt gondolta, hogy mindennek ő az oka. Nem figyelt elég éberem.

Üresen marad utána minden, mint a felborult csónak.

Egész nap egyedül dolgozott aznap a gyümölcsösben. Olyan váratlanul történt minden. Hogyan tudta volna megakadályozni?

A fiú hazajött, és azt mondta, hogy a csónak felbillent, és nem emlékszik, mi történt, talán felkiáltott, hogy kapás van, és akkor és azért estek a vízbe, mintha elveszítette volna az eszméletét. Teljesen kiborult, és sírt.

Mire hajnalban kiment, a csónakkikötőben már párállott a köd, és a kötelek kócbundát eresztettek. A csendben csak a békák plattyanása hallatszott. A felszín olyan sima volt, mintha nem is folyó volna. Leereszkedett a stégről, és a csónak felé úszott. Kihúzta a partra. Meg is törölgette, de nem talált semmilyen bűntényre utaló nyomot.

Nem találtak a helyszínelők sem. A rendőr azt mondta, hogy elsodorhatta a víz. Talán egy örvény húzta le.

Nem volt gyász, mert a férfi biztos volt abban, hogy a fiát nem ragadta csak úgy el a folyó, partot ért valahol, még akkor is, ha kilométerekre sodorta a víz, mert jó úszó volt. És felbukkan egy napon, megáll egy autó a ház előtt, és ő kiszáll, boldogan felemeli a karját, ahogyan szokta, és felkiált, hogy megjöttem!

Az asszony és a fia osztoztak a bizakodásában. Minden figyelmüket a férfitra irányították, a kedvében jártak. Rávetették, hogy végre borotválkozzon meg, menjen el a fodrászhoz. Csendben jártak, és tapintattal beszéltek a veszteségről.

Igen, szinte dédelgettek, bólogatott a volán felett a férfi, közben a fogait csikorogatta, mint aki iszonyatos bosszút forral. Túlságosan is alázatosra sikeredett a kedvességük, pedig okosabbnak kellett

volna lennem, át kellett volna látnom a szitán, hogy csak színjáték folyik körülöttem.

Csak amikor az eső esett, amikor fürödtek az almafák, és egyedül szédelgett a fák körül, akkor érezte a szomorúságot, hogy valaminek örökre vége lett, és nem segíthet senki, csak ő maga nem tudja, mit tegyen. Ez egy gonosz nő, hallotta a fáktól. Ilyenkor nem mondta el, merre járt sárosan, bőrig ázva.

De a fákat nem én ültettem, ez biztos — rémült meg hirtelen.

Összerakta gyorsan emlékezetéből a jelenetet: a fákat együtt ültették, az asszony rakta őket a gödörbe, ő pedig hordta rájuk vödörszámra a vizet, hogy biztosan megeredjenek, aztán beleöntött egy-egy zsáknyi humuszt mindent gödörbe, legyen körülöttük bőven, hogy meg tudjanak kapaszkodni, mert örök időkre ültettek mindent, a szikes talajon másként nem eredtek volna meg, és még ő segédkezett a fia eltemetésében, akit összetekertek vagy kettétörttek, és összekötözték, Úristen, vagy ki tudja, mit tettek vele, hogy a lehető legkisebb helyen elférjen egy szűk gödör mélyén, még egy ásónyomnyi mélység kellett legalább, és dobni rá egy kis földet, hogy ne lehessen észrevenni, és ezt ketten tehették, legalább ketten kellett hozzá, mert ekkora gyűlölet hogyan férhet el egyetlen emberben, ilyen kegyetlenséghez legalább két ember ereje kell.

Persze, ő adogatta a fákat egyenként, a furgonra fektette őket a kertész, akinél vette, és azonnal vitte is őket ültetni, hogy ne száradjon ki a gyökerek. Szép, életerős fácskákat vett. A gödröket már előző nap kiásta nekik. Az asszony ment előre, a fiú adogatta a fácskákat, ez akkor olyan természetesnek tűnt, ahogyan csendben együtt dolgoztak. Az asszony tartotta a csemetéket, amíg a fiú elegyengette körülöttük a földet, hogy szépen egyenesen álljanak a gödörben, aztán jött a víz és a többi föld. Ezzel azt is elérték, hogy ekkor ő még csak ne is mehessen az ültetés közvetlen közelébe, csak amikor már betemették teljesen a gödröket. És a szemük sem rebbent, nem volt semmi gyanús, mintha nem is néztek volna egymás szemébe közben. A legelső gödör volt a legmélyebb, oda kellett a legerőteljesebb fát ültetni, a sor elejére, mindig azért, hogy védje is a többit.

Hazafelé egy szót sem szóltak egymáshoz a furgonban. Most már érti a csendet.

Utána deres, hideg napok jöttek, és lassan elfogadta, hogy elveszítette a fiát, a soha vissza nem térés folyójának mélyén pihen, valahol útközben a tengerek és óceánok felé. A nő igyekezett megnyugtatni, hogy vannak, akiket sohasem találhatnak meg, akiket sohasem dob a felszínre a víz, azok már a mennyben vannak, és evvel az esti mesével sikerült is elaltatni benne mindenféle kételyt, gyanakvást. Belepte a hó az álmait. Mire tavaszra kinyíltak az első virágok a frissen ültetett almafákon, újra hangos lett a ház a zenés rádióadóktól.

Mire rendszeren teremni kezdtek volna a fák, kegyetlen, perzselő nyarak jöttek, megálltak a növekedésben, egész gyümölcsösök száradtak ki a környéken. Már eszébe sem jutott senkinek újakat tele-

píteni. Főleg a szélső sorok, a szélső fák voltak kitéve a legnagyobb szárazságnak. Nem védte őket semmi. Még az öntözés sem segített rajtuk. Később már nem is érte meg. Amikor az autótut duplasávra szélesítették, az aszfalt szinte elszívta a nedvességet, és a fák még kiszolgáltatóbbak lettek.

Ennyi minden változott három év alatt, az éghajlat, a sivatagosodás, a reménytelenség. A fia elvesztése után teljesen kiégett, elfáult. Az is a véletlen műve volt, hogy éppen kint dolgozott egyedül, amikor az útépítők megérkeztek, és éppen kapóra jött, hogy ki tudta szedetni a Boldog almafákat, gyorsan, egyszerűen. Majd ültet egy hosszú sávban az úttal párhuzamosan egy napraforgótáblát, az szívósabban bírja az ilyen kegyetlenül forró nyarakat.

Együtt vették a fiával ezt a tornacipőt iskolakezdeésre, mert a régint kinötte. Együtt vették ezt sportmelegítőt tornaórákra. Nem is pecázni vette fel a legjobb ruháját, kizárt dolog! A felborult csónak csak álca volt, valahogyan törbe csalták. Ott, a sáros öbölben nem is járhatott, megmaradtak volna a nyomai. Akkor hova vitték? Mit tettek vele? Miért nem fogtam gyanút? Elmegeyek, és meghallgatom őket majd a tárgyaláson, hogyan csinálták, nem én fogom őket kifaggatni, csak végignézem a kínládásukat, amilyen szenvtelenül végignézték ők az enyémet.

Hajtott tovább hazafelé, lassított a bejárat előtt, a teraszon álltak, fent, egymás mellett, és ahogy meglátták közeledni a furgont, a nő megragadta a fiú vállát, és húzta dacosan maga felé. Mint aki már készen áll arra, hogy mit mondjon. Ezt olvasta le az arcáról. Mint aki már három éve bemagolta azokat a mondatokat, hogy akkor is azt mondja, ha álmából felverik.

Nem hajtott a feljáróra, ahogyan szokott. Nem akarta hallani azokat a mondatokat, többé ebben a házban semmit sem akart tőlük hallani. Gázt adott. Először érezte, hogy most igazán, végre hosszú idő után a megfelelő irányba tart. A huzat friss levegője megnyugtatta, mintha megérintette volna az átsuhanó, igazságtevő szél, hogy most már szabad, és könnyű lesz az utazás.

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

VILLÁNYI LÁSZLÓ  
**voltaképpen**

Villányi Lászlót, a győri Műhely folyóirat főszerkesztőjét elsősorban költőként ismerik az olvasók. A kortárs magyar költészet középgenerációjának jelentős alakjaként azonban fontos esszéket és vallomásokat is írt az elmúlt három évtizedben, amelyek rávilágítanak költői világának genezisére és alakulására, az őt ért meghatározó irodalmi-filozófiai hatásokra, a költészet mibenlétéről alkotott esztétikai elgondolásaira. Könyvünk ezeket az írásait gyűjti egybe.

Ára: 2.400 Ft





# Tanulhatunk-e más vallásoktól?

*Kerekasztal-beszélgetés Gavin D'Costa, Klaus von Stosch és Patsch Ferenc részvételével*

*Miért kezdte foglalkoztatni Önöket a kereszténység és más vallások kapcsolata?*

**Gavin D'Costa**

Indiai származású vagyok, az őseim a portugálok hatására tértek át a keresztény hitre, s így kezdettől fogva szembesültem azzal, milyen nem hindu indiainak lenni. Kelet-Afrikában, Kenyában születtem, s mivel az országban az ázsiaiak egyetlen közösségben éltek, nekünk, katolikusoknak, közvetlen szomszédjaink voltak hinduk, muszlimok és szikhek egyaránt. Talán ez a tapasztalat is közrejátszott abban, hogy kutatni kezdtem az idevágó teológiai kérdéseket. Birminghamben végzett teológiai tanulmányaim idején John Hick volt az egyik első tanárom, aki egyszer órán rám mutatott, és azt mondta: Gavin, te katolikus vagy, a te egyházad azt tanítja, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség — milyen magyarázatot tudsz adni erre? Fiatal diák voltam, és persze fogalmam sem volt az egésztől. De gondolkodni kezdtem azon, hogy vajon tényleg kárhozatra vannak-e ítélve azok a muszlimok, hinduk és szikhek, akiket gyerekkoromtól fogva ismertem? Hick később is gyakran provokált ezzel a kérdéssel, így végül is az ő hibája, hogy határozott bírálója lettem később.

**Klaus von Stosch**

Egyetemi tanulmányaim előtt polgári szolgálatot végeztem, éjszakaiként sokszor kórházakban ügyeltem, s ilyenkor teológiai könyveket olvastam, sok más mellett például Joseph Ratzinger *Bevezetés a keresztény hit világába* című művét. Ezek a könyvek igen meggyőzőnek tündek számomra, s úgy véltem, most már végre értem is, amit korábban csak hittem. De aztán felmerült bennem egy kérdés: mi lenne, ha történetesen muszlim vagy hindu többségű országban születek? Akkor most ugyanígy olvasnék olyan könyveket, amelyek meggyőzőnének az iszlám vagy a hinduizmus igazságáról? Később aztán rájöttem, úgy kell teológiát művelnem, hogy egyrészt meggyőződéssel vallom a saját hitem igazságát, másrészt tudatában is vagyok annak, hogy esetleges módon éppen keresztény lettem. Az igazságigény és az esetlegesség viszonyának megvilágításában sokat segített nekem a kései Wittgenstein filozófiája. Részben neki köszönhetően vált egyértelművé számomra, hogy a vallásokra érzékeny teológiát nem lehet kizárólag könyvek alapján, kizárólag íróasztalnál művelni, hanem az is fontos, hogy tényleges kapcsolatot alakítsak ki más vallású embe-

rekkel, s párbeszédet folytassak más vallású teológusokkal. Ma tehát komparatív teológusnak tartom magam, s főként az iszlámhoz fűződő keresztény viszonytal foglalkozom, ami csak azért lehetséges, mert muszlim barátaim segítenek a teológiám kidolgozásában.

### **Patsch Ferenc**

Engem gyerekkorom óta nagyon érdekel a különbözőség, az, hogyan gondolkodnak mások, másképpen, mint ahogy számomra magától értetődő. Később egyházmegyés papnövendék lettem, elvégeztem az egész teológiai képzést, és emlékszem, soha egyetlen szó sem esett más vallásokról. Aztán magam is részt vettem papnövendékek nevelésében, és egyik nyáron egy kutatási ösztöndíj segítségével eljutottam Indiába. Óriási élmény volt. Másodszor jártam Európán kívül, és az indiai út teljesen új világot nyitott ki előttem. Egy alkalommal az egyetemi campuson beszélgettem a barátaimmal, az egyikük muszlim, a másik buddhista volt, én a kereszténységet képviseltem, körülöttünk pedig mindenki hindu volt: a mai napig alapvető tapasztalataim közé tartozik, hogy a megértésnek semmiféle akadálya nem volt közöttünk. Volt, hogy vonaton utaztam, hatalmas zsúfoltságban, s ahogy az embereket figyeltem (egy jó fejjel magasabb voltam mindenkinél), arra gondoltam, vajon ők ne üdvözlőnének, lehetne bármi probléma az üdvösségükkel kapcsolatban? Részben ez ihlette, hogy foglalkozni kezdtem a vallásokkal; már jezsuitaként Rómába küldtek, ahol vallásteológiai értekezéssel szereztem doktori fokozatot. A tanári munkám folyamán ma csak korlátozott mértékben kerülnek szóba a vallások, és meggyőződésem, az embernek húsz-huszonöt évet kellene eltöltenie terepen, más vallások között ahhoz, hogy megszólalhasson ezekben a kérdésekben.

*Mit jelent, hogy a megértésnek nem volt akadálya egy ilyen közösségben?*

### **Patsch Ferenc**

Azt jelenti, hogy a kommunikációban nem jelentkeztek nehézségek. Nem éreztük úgy, hogy a barátságunk megtörne attól, hogy egyazon asztalnál ülők közül mindenki más vallási hagyományhoz tartozik.

*Vannak-e megértési, kommunikációs nehézségek az muszlimokkal kialakított kapcsolatok terén?*

### **Klaus von Stosch**

Nem mindegy, hogy Németországban vagy arab országokban élő muszlimokról van szó. Németországban nincsenek komoly nehézségek, hiszen a török vagy egyéb háttérű emberek is jól ismerik a kultúránkat. Egy iráni utam során azonban rájöttem, mennyi mindent kell még tanulnunk a muszlim kultúrával és vallással kapcsolatban. Egy sivatagi városban laktunk, és a légkondicionáló berendezésektől mindannyian megfáztunk. Fújni kezdtük az orrunkat, csakhogy az orrfújás Iránban hallatlan modortalanságnak számít: az irániak meg-rökönyödve nézték, hogyan szállják meg őket a nyugati barbárok. Ráadásul az eredeti bűnről tartott előadásomban felhasználtam Ádámot és Évát ábrázoló reneszánsz képeket, amelyek egyenesesen pornográfának tűntek a vendéglátóink szemében. Ugyanakkor eltérő kultúránk ellenére van közös nyelvünk, hiszen a Korán nagymértékben

függ a Bibliától, így a muszlimokkal kapcsolatban nincsenek olyan kommunikációs nehézségeink, mint a keleti vallások képviselőinél. Bizonyos esetekben persze nem sokat segít, ha azt hisszük, hogy megértjük a másikat. A Korán például azt állítja, hogy Jézus nem Isten Fia. Mi azt hisszük, hogy ezzel a kereszténységet bírálja. Csakhogy a Koránban nem az a szó szerepel a fiú megfelelőjeként, amellyel az arab keresztények jelölik Jézust, hanem pogány kifejezés, vagyis a Korán pogány értelemben vett fiúságot tagad Jézusról. Még egyértelműnek tűnő esetekben is nagyon körültekintőnek kell lennünk.

*Általánosságban is felmerülhet a kérdés: mennyire tud egyáltalán megérteni egy keresztény ember más vallásokat?*

### **Gavin D'Costa**

A kérdés még általánosabban is megfogalmazható. Mennyire tudja megérteni a kereszténység például a görög kultúrát? Vagy az ausztráliai őslakosok kultúráját? Vagy a kommunista rendszert? Az alapvető kérdés az, hogyan lépünk kapcsolatba azzal, ami különbözik tőlünk? Ehhez sokféle kompetenciára van szükségünk: nyelvi, antropológiai, történelmi és irodalmi jártasságra; csak így mérhetjük fel felelősen mindazt, ami más, mint mi. De konkrétan válaszolva a kérdésre: a II. Vatikáni zsinat jelentős lépést tett ezen a téren, kijelentette ugyanis, hogy más kultúrákban és más vallásokban felfedezhetjük Isten előzetes cselekvésének nyomait. Két feladatunk van tehát. Egyrészt figyelniük kell másokra, nyitottan arra, hogy mások megváltoztathatnak minket, kérdéseket szegezhetnek nekünk, vagy éppen kritikára indíthatnak minket. Másrészt tudnunk kell, hogy a közöttünk lévő különbségek nem tűnnek el egy csapásra attól, hogy vannak közös pontjaink. A tőlünk különböző másikkal fűződő viszony problémája egyébként szervesen hozzátartozik az emberségünkhöz. Én például huszonhét éve házas vagyok, de még mindig nem merem kijelenteni, hogy ismerem a feleségemet. Ha a másik nem szöveg, hanem élő hagyomány, akkor elengedhetetlenül fontos, hogy baráti kapcsolatot alakítsunk ki, a másiknak ugyanis biztonságban kell éreznie magát, nem szabad védekező pozícióba kényszerülnie. Ami engem illet, Angliában sok zsidóval vagyok kapcsolatban, és a jól ismert történelmi folyamatok miatt a zsidók sokszor attól tartanak, fel fogják róni nekik, hogy nem keresztények — ezért fontos, hogy olyan légkört teremtsünk, amelyben nyugodtan el tudják mondani, amit akarnak.

### **Patsch Ferenc**

E téren a nyelv nagyon meghatározó. Amíg egységes nyelvi közegben élünk, az ilyen jellegű problémákról halvány fogalmunk sincs. Egy-egy szó és kifejezés mögött sokszor egész gondolkodásformák húzódnak, és a nyelv általában is meghatározza az emberek egész gondolkodásmódját. A vallási nyelvben is hihetetlen különbségek vannak. Említett indiai utam alkalmával például hazafelé készülődve egy helybeli professzor segítségével jellegzetesen indiai ajándékokat kerestem a piacon. Az illető azt javasolta, vigyek magammal egy Síva-lingamot (Síva nemi szervét ábrázoló szobrot) — de hát számomra ez persze egyáltalán nem volt olyan magától

értetődő... A kulturális és vallási különbségeket efféle magától értetődőségek határozzák meg. Azt hiszem, a mai fiatal generációnak különösen nagy feladata a különbözőség megértése, hiszen a fiatalok egyre gyakrabban találkoznak más kultúrájú és vallású emberekkel. Húsz éve ez még nem volt probléma, de húsz év múlva már Magyarországon is óriási problémát fog jelenteni. Egyre szorosabb összeköttetésben lévő glóbuszon élünk, egyfajta „világfaluban”, a kultúr- és vallásközi találkozások egyre kevésbé elkerülhetők.

*Lehetnek-e olyan tényezők magán a kereszténységben belül, amelyek megnehezítik a más vallásokkal folytatott párbeszéd kialakítását?*

### **Gavin D'Costa**

Azt hiszem, nagyon nehéz általánosságban válaszolni erre a kérdésre, mivel a vallásközi párbeszéd rendkívül sokféle körülmény között zajlik a katolikus egyházban, és még az iszlámmal is más-más a viszonyunk Szaúd-Arábiában, Egyiptomban vagy az Egyesült Államokban. Gyakorlati téren tehát érdemes különválasztani az egyes csoportokat és régiókat. Nem azt kellene mérlegelnünk, hogy milyen nehézségeink vannak a zsidókkal folytatott párbeszéd terén, hanem egyenként kellene figyelmet szentelnünk a különböző zsidó csoportoknak. Ami viszont a teológiát illeti, a legkomolyabb, legérdekesebb és legkreatívabb teológiai erőfeszítések katolikus berkekben zajlanak. Ezt nem diadalittasan mondom; de valóban nagyon érdekes, hogy mivel a katolikus egyház mindig is oly sok kultúrában gyökeret vert és mindig helyi közösségek formájában volt jelen, egészen kiváló lehetőségei vannak arra, hogy komoly vallásközi párbeszédet folytasson teológiai, spirituális és gyakorlati területen egyaránt. Csak egy konkrét példát említek a nehézségekre. Jelenleg a katolikus egyház és a zsidóság közötti párbeszédéről írok könyvet. Tapasztalataim szerint nagy nehézséget jelent, hogy a zsidósággal kapcsolatos újabb egyházi nyilatkozatok nem váltak ismertté a katolikus egyház különböző csoportjaiban. Vasárnaponként az egyházközségünk egyébként nagy-szerű és szentéletű papjának prédikációit hallgatva sokszor felkiáltok magamban: te jó ég, ilyen nem lehet mondani, a zsinat már rég túllépett ezen! Ezért nagy felelőssége van a hitoktatásnak és a katolikus nevelésnek. Szintén nagy felelősségük van a felsőoktatásban tevékenykedő tanároknak: ismerniük kell az elsődleges egyházi szövegeket és megfogalmazásuk körülményeit, és pontosan kell bemutatniuk a tartalmukat, hiszen sokan csak a médiából tájékozódnak, a média pedig gyakran teljesen mást állít be az egyház álláspontjaként, mint ami a szövegekben olvasható. A populáris kultúra nem túl megbízhatóan ismerteti a katolikus tanítást.

*A médiában szereplő tudósítások és hírek sokszor mintha félelmet is keltenének az emberekben. Félnék például az emberek az iszlámtól Németországban?*

### **Klaus von Stosch**

Régióként más és más a helyzet Németországban. Minél kevesebb muszlim él valamely területen, annál jobban félnék a helyi lakosok az iszlámtól. Kelet-Németország egyes részein egyáltalán nem élnek muszlimok, és a szélsőséges jobboldali propaganda pontosan ezeken a területeken tud leginkább félelmet kelteni. A nyugati nagyvárosokban, ahol számottevő a muszlim kisebbség, egészen más a helyzet.

Legyen szabad elmesélnem egy történetet arról, miként alakulhatnak a muszlim–keresztény kapcsolatok ökumenikus kontextusban. Amikor először jártam Iránban a diákjaimmal, katolikus, protestáns és szunnita egyetemistákkal, megfordultunk a síták központjában. Egy paderborni protestáns kollégám is velünk tartott. Az egyik síta diák elmagyarázta, mit kell tennünk, ha lerobban az autónk: Ali imámhoz kell fohászzkodnunk, és az autó máris megjavul. Ennek hallatán az egyik szunnita doktoranduszom teljesen felháborodott, és a legsúlyosabb (sokszor halálbüntetéssel járó) eretnekséggel vádolta a másikat. A kijelentés nyilvánosan hangzott el, a saját doktoranduszom szájából, és fogalmam sem volt, mit tehetnék ebben a kiélezett helyzetben. Végül azt mondtam: katolikus vagyok, és a katolikus egyházban van olyan szent, akinek a segítségét kérhetem ilyen baj esetén. Mire a protestáns kollégám felkiáltott: pontosan ez a baj veletek, katolikusokkal! Aztán persze oldódott köztünk a feszültség, s bár kitartottunk a saját hagyományunk mellett, viccelődni is tudtunk egymással, és minden jelenlévő számára látható volt, hogy a különbségeink ellenére barátok vagyunk — ami pedig segített a síta és a muszlim diáknak abban, hogy hasonlóképpen kezdjenek viszonyulni egymáshoz. És a dolog tényleg működött. Este étteremben voltunk, és az egyik (korábban szintén eretnekséget kiáltó) szunnita diák nem tudta megnyitni a vízcsapot a mosdóban. Mire a síták figyelmeztették: Alihoz kell könyörögnöd, és megindul a víz. Eleinte nem volt hajlandó erre, de aztán kipróbálta, és a fohász után a víz tényleg folyni kezdett. A síták aztán elárulták: ahányszor csak fohászkodott, mindig megnyomták a vízcsap megnyitására szolgáló gombot a földön.

*Ha a másokkal kialakított kapcsolatunk minősége ennyire fontos, hogyan lehetne meghatározni azokat az alapvető magatartásmintákat, amelyeknek meg kell lennie a vallásközi párbeszéd során?*

### **Gavin D'Costa**

Azt hiszem, sokféle erény megjelölhető lenne, például a Lélek gyümölcsei, amelyeket Szent Pál sorol fel a Galata-levélben. Az egyik legfontosabb ilyen erény az őszinteség. A történelem folyamán a katolikus egyháznak nagyon összetett és hányatott kapcsolata volt a zsidókkal, a muszlimokkal és a hinduokkal (a buddhistákkal kevésbé), és fontos, hogy ennek a kapcsolattörténetnek a jó és a rossz vetületeivel egyaránt őszintén szembenézzünk. De azzal kapcsolatban is őszintének kell lennünk, hogy miért vagyunk katolikusok, miért maradunk katolikusok, és miért a katolikus egyházban találunk magunknak táplálékot, értelmes életet és örömet. Ha ezt el tudjuk mondani másoknak, úgy, hogy közben tiszteletet tanúsítunk irányukban, akkor, azt hiszem, a legtöbbet adjuk nekik, amit adni tudunk. Az őszinteség angol megfelelőjében (*truthfulness*) jelen van az igazság (*truth*) szó. Az igazságnak pedig szerves velejárója a nyitottság: nyitottnak kell lennünk az igazság meghallására, mindegy, hol hangzik fel. Bár a hitünkben rátalálunk az igazságra, és bár Jézus Krisztus a végső és a teljes igazság, ez nem jelenti azt, hogy az igazság ne létezne másutt, más kultúrákban és más vallásokban is. Ezért merem állítani, hogy az őszinteség a legnagyobb ajándék, amit adhatunk egymásnak. Azért is hangsúlyozom az igazságot, mert meggyőző-

désem, hogy az igazsággal a szeretet is együtt jár. Másfelől a szeretet sem létezhet igazság nélkül: a vallások kapcsolatában természetesen fontos a barátság és a szeretet, de végső soron mindig az igazságról van szó. A vallásközi párbeszédnek az igazságról kell szólnia — ha nem arról szól, akkor egyáltalán nincs is semmilyen tartalma.

### **Klaus von Stosch**

Teljesen egyetérték Gavin D’Costával, de két további erényt is szeretnék megemlíteni. Az egyik az alázat. Tudatában kell lennünk, hogy azért kell nyitottnak lennünk az igazságra, mert még nem értettük meg teljesen. Jóllehet Jézus Krisztusban az egész igazság ki van mondva, senki sem állíthatja, hogy kimerítően érti. Az igazság, amelyről az egyház tanúságot tesz, mindig nagyobb, mint amit megértünk belőle — és ezért más vallásoktól is van mit tanulnunk. A másik erény a vendégszeretet. Ha meghívunk valakit hozzánk, nem egy másik házban látjuk vendégül, hanem a sajátunkban. A házunkat pedig kitakarítjuk, és úgy fogadjuk a másikat, hogy otthon érezhesse magát. A vallásközi párbeszéd terén sokszor tapasztalom, hogy az emberek mindent megtesznek az ellenkező hatás érdekében: nem takarítanak ki, és nem akarják, hogy a másik jól érezze magát.

### **Patsch Ferenc**

Hadd toldjam meg a felsorolást egy további erénnyel: az empátiával. A meghallgatás az első magatartásforma, amelyet érdemes kialakítani más vallási hagyományok képviselőivel szemben. Mi túlságosan tele vagyunk a saját kategóriáinkkal, a saját gondolatainkkal, legszívesebben azonnal reagálnánk mindenre, azonnal sorjázánk az összes választ, csak éppen még meg sem hallgattuk, hogy mi is lenne a *kérdés*. Ha csak fél óráig meghallgatunk valaki mást, könnyen rátalálhatunk olyasmire, ami gazdagít minket. A katolikus hagyomány megengedi azt a meggyőződést, hogy más vallási hagyományok gazdagíthatnak minket. Szó sincs arról, hogy ne lenne teljes a kinyilatkoztatás, amelyet a kereszténység birtokol. De nagyon fontos elismernünk, ha van mit tanulnunk másoktól. Nagyon szomorú lenne, ha olyan egyházban kellene élnünk, amely nem tud már tanulni másoktól. Érdemes azonban felidézni a vallásokkal kapcsolatban lehetséges három viszonyulási módot. Azt az álláspontot, mely szerint nem üdvözülhetnek azok, akik nem tagjai a katolikus egyháznak (ezt nevezzük exkluzivizmusnak), a II. Vatikáni zsinaton a hivatalos egyház meghaladta, és azóta is vallja, hogy el kell fogadnunk mindent, ami jó és igaz más vallásokban (ezt nevezzük inkluzivizmusnak). Ugyanakkor létezik a vallási pluralizmus is, amelynek képviselői nagyjából azt állítják, hogy minden mindegy, egy Isten van, és szinte minden vallási út hozzá vezet. Fontos emlékeztetnünkben őriznünk, hogy a katolikus tanítás szerint egyáltalán nem mindegy, milyen hagyományt követ valaki.

Négy-öt száz évvel ezelőtt Európában még véres vallásháborúk dúltak. Érdemes értékelnünk, hogy ilyesmi ma már gyakorlatilag lehetetlen; részben az Európai Unió miatt, részben pedig azért, mert

a második világháború következtében megszűntek a homogén vallási miliók, az európai országok korábban élesen elkülönülő protestáns és katolikus lakossága összekeveredett egymással, és egymás mellett élve a különböző hagyományokat követő emberek felismerték, hogy a többiek nem ördögi lények, s ezért talán a „vallásuk”, a felekezetük sem maga az ördög műve.

*Milyen jelentősége lehet ebben a folyamatban a vallásteológiának?*

### **Klaus von Stosch**

Csak egyetlen szempontot szeretnék kiemelni, mégpedig azt, hogy a vallásokra irányuló teológiai reflexió révén jobb katolikusok lehetünk, és nagyobbra tudjuk értékelni a saját hagyományunk gazdagságát, ha átlépjük a vallásunk határait, és kapcsolatba kerülünk másokkal. Egyidejűleg más vallásokat is jobban fogunk tudni értékelni. Azt hiszem, a kettő kéz a kézben jár egymással: minél inkább katolikusok vagyunk, annál inkább becsülni tudunk másokat. Hogy konkrét példával éljek: egyetemista korában a lányom fél évet Kanadában töltött. Megtudta, hogy protestáns családba fog kerülni, ami nagyon izgalmasnak ígérkezett számára, mert úgy tudta, hogy a protestánsok igen liberálisok, nem olyan konzervatívok, mint az apja. Végül aztán egy rendkívül konzervatív baptista családnál lakott, amelynek a tagjai meggyőződéssel vallották, hogy csak a baptisták üdvözülhetnek, mindenki más a pokolba kerül, még a lányom is. Ugyanakkor tényleg úgy bántak vele, mintha a saját gyermekük lenne. A lányom a kis falu baptista közösségében is igen jó tapasztalatokat szerzett, nagyon megkedvelte például a baptisták zenei kultúráját. Visszatérve aztán azt mondta: apa, nagyon szeretem a baptistákat, de annyira örülök, hogy katolikus vagyok! Az én teológiai szemléletemnek is ez az egyik fő pillére: sokkal jobban megismerjük és értékeljük a saját hagyományunkat, ha kapcsolatba lépünk másokkal.

### **Gavin D'Costa**

Azt hiszem, a katolikus szellemiségnek és kultúrájának van egy alapvető belső tulajdonsága, mégpedig az, hogy mindig kifelé fordul, s igyekszik kapcsolatba kerülni a környező világgal, azért, mert Isten teremtésének tekinti. Ha a vallások történetét tekintjük, azt látjuk, hogy egyes vallások ennél sokkal kevésbé bíznak az értelemben és a kifelé forduló magatartásban. Nagyszerű tulajdonsága ez a katolikus hitnek, bár igaz, hogy a gyakorlatban sokszor nagyon is befelé fordulók vagyunk. Aki vallásteológiával foglalkozik, átfogóbban tudja megközelíteni a katolikus igazságot, és ezért jobban tudja szolgálni az egyházi közösséget. Értékelni tudja, hogy itt, Pécsen beszélhet egy olyan templomba, amely korábban mecset volt, s beláthatja, mennyire fantasztikus dolog, hogy a mecsetet nem rombolták le, nem tették a földdel egyenlővé, hanem korábbi szépségét és a benne zajló korábbi imaélet egyszerűségét integrálták a katolikus vallásgyakorlásba. A vallásteológia szempontjából szintén nagyon fontos, hogy a katolikusok ellenálljanak a nacionalizmus minden formájának, amely nem kifelé, hanem befelé fordítaná őket. Angliában például az Unió-

ból való kilépési szándék hatására sokan hajlamosak arra, hogy bezárkózzanak, csak magukkal törődjenek, és maguk körül forogjanak. A vallásteológia nem engedi, hogy önelégültek legyünk, s biztonságosan berendezkedjünk a saját kis házunkban.

*A párbeszéd és a teológiai reflexió említett formáin kívül egy másik alapvető törekvés is ismert, amely etikai alapon próbál közös talajt biztosítani a vallási hagyományok számára. Mi a véleményük a Hans Küng nevéhez fűződő világethosz-projektről?*

### **Klaus von Stosch**

Nem hiszem, hogy sokat segítene, ha megpróbálnánk olyan közös mozzanatokot keresni a vallásokban, amelyek alapul szolgálhatnának a párbeszédükhöz. Ami ugyanis minden világvallásban megtalálható, az végső soron a világvallások nélkül is felfedezhető. Amit Hans Küng kidomborítani igyekszik, azzal minden épelméjű ember egyetérthet. Nem is értem, mire jó, ha számos vallási vezető összegyűlik, hosszasan tanácskozik, és a végén nem jut többre, mint ami mindenki számára teljesen kézenfekvő. Nem egyetlen nagy hídra van szükségünk, amelyen mindenki eltalál mindenkihez, hanem sok kis hídra, amelyen kapcsolatba tudunk lépni egymással. Egyetlen példa a paderborni egyetemről, ahol a vallásteológiai szakirányon iráni teológusok éppen etikai kérdésekben próbálnak együttműködni a közgazdászokkal. Iránban és Németországban hasonló problémák adódnak a gazdasági vezetőkkel kapcsolatban. Néhányan nagyon vallásosak. Németországban az egyetemünkhöz kötődő egyik közismert gazdasági vezető olcsó cipőket állított elő, és nagyon büszke volt rá, hogy keresztény meggyőződésből segítséget nyújt a szegényeknek. Arra viszont már nem gondolt, milyen körülmények között kénytelenek dolgozni azok a török munkások, akik előállítják a cipőket, vallásossága ellenére tehát bizonyos szempontból teljesen vak volt. Ezért süita és keresztény kollégákkal közösen próbálunk kidolgozni olyan erényetikát, amelyet a gazdasági vezetők alkalmazni tudnak a saját vallási hagyományuk keretein belül.

### **Gavin D'Costa**

Hans Küng kezdeményezése bennem is sok kérdést felvet, általánosságban viszont nem hiszem, hogy az etikának, különösen a társadalometikának ne lenne jelentősége a vallásközi párbeszéd szempontjából. Gondoljunk csak a közjóról szóló katolikus tanra. Ez nagy hangsúlyt helyez a szubszidiaritás elvére, amelynek értelmében a kisebb helyi közösségeknek nagy szerepet kell játszaniuk közös problémáink megoldásában. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a katolikus társadalmi tanítás egyenesen megkívánja a vallásközi párbeszédet a közjó megvalósításához. Nagyon veszélyes azonban, ha feltételezzük, hogy létezik egyetlen közös híd, amely összeköti a vallásokat: hiába próbálja meghatározni a küngi projekt, hogy mi szükséges a világbékéhez, nem veszi komolyan azt az összetett viszonyrendszert, amelyben ezek a feltételek megvalósulhatnak. A Vatikán éppen azt hangsúlyozza, hogy vallásközi párbeszéd nem létezhet közös cselekvés nélkül. Benedek pápának ez volt az egyik fő célkitűzése: nem érte be az igazságigények ütköztetésével, hanem egészen konkrét területeken sürgette a vallások kapcsolat kialakítását. Számomra na-



gyon tanulságos volt, amikor londoni muszlimok katolikus közösségek segítségét kérték a kiközösített és halálra ítélt Salman Rushdie ügyében. Nem tudtuk, pontosan mit is tehetnénk. Helyeseljük a vallási átkot, és mondjuk azt, hogy Rushdient ki kell végezni? Vagy törekedjünk inkább arra, hogy felmérjük a kulturális környezetet, nézzünk szembe az iszlamofóbiával, és gondolkodjunk el azon, miért érezhetik magukat másodrendű polgároknak az angliai muszlimok? Nem akartuk megmondani, hogy mit tegyenek a muszlimok, de velük együtt próbáltunk szembenézni ezekkel a kérdésekkel.

### **Patsch Ferenc**

Én talán kissé másként gondolkodom erről, mint Klaus von Stosch. Én látom értelmét annak, ha vallási vezetők beszélnek egymással, és talán a képernyőn is közösen láthatók. Ha mindennapossá válik a vallási sokféleségnek ez a látható megjelenése, talán a vallás nevében elkövetett erőszak mértéke is csökkeni fog.

*Többször elhangzott az előzőek folyamán, hogy tanulhatunk bizonyos dolgokat más vallásoktól. De konkrétan mégis mit? Sok keresztényt megrémít az a gondolat, hogy bármit tanulni lehetne a világvallásoktól.*

### **Klaus von Stosch**

Nem hiszem, hogy bárkinek is úgy kellene gondolnia, van olyan igazság vagy szépség a katolikus egyházon kívül, amely ne lenne meg Jézus Krisztusban. Azt viszont el kell ismernünk (ahogyan már korábban is mondtam), hogy Krisztust nem értjük meg teljesen. A vallásokban nem valamiféle többletet találunk Krisztushoz képest, hanem a Krisztusról nyert megértésünkhöz képest találhatunk többletet másutt. Amikor először hallottam a Korán recitálását, lenyűgözött a szépsége. Ennek köszönhetően a saját vallásomban, a katolikus liturgiában rejülő szépségre is érzékenyebbé váltam. Másként is történhetett volna, de én az iszlám segítségével kerültem közelebb a katolikus liturgiához, amelyet korábban nem értékeltem túl nagyra.

### **Gavin D'Costa**

Én is elmesélek valamit. Az egyetemen van egy kollégám, akit anglikánnak neveltek, de már negyedszázada buddhista. Közös szenedélyünk az opera. Egy alkalommal Francis Poulenc *A kármeliták* című operájára mentünk el. A szünetben megemlítettem, hogy korábban már láttam a darabot egy katolikus ismerősömmel, aki édeskésnek és bizarrnak találta, mert nem értette, hogyan valósulhatna meg az érdemek átvitele, hogyan érinthetne valaki jócselekedete egy másik embert. Az imádságnak persze pontosan ez a lényege, de sok katolikus számára teljesen idegen ez a gondolat. A buddhista barátom viszont nem értette, mi ezzel a gond. Részletesen elmagyarázta az érdemek átvitelének buddhista tanát, azt, hogy miként helyeződhet át az egyik ember jósága egy másikra. A megjegyzései nagyon sokat segítettek nekem abban, hogy újra felfedezzem magamnak a búcsúról szóló katolikus tanítást, amelyet egyetlen angol katolikus sem vesz igazán komolyan. A buddhista és a katolikus tan persze nem azonos egymással, de hasonlítanak annyira, hogy a buddhista barátom valódi segítséget tudott nyújtani nekem.

## Patsch Ferenc

Én egy hetvenfős jezsuita közösség tagjaként élek Rómában. Mindenki egyetemi tanár, mindenki roppant individualista, a fejében él, állandóan gondolkodik, alig szólunk egymáshoz. Az egyik indiai kollégám viszont minden folyosói találkozásunk alkalmával rendkívül kedvesen köszön nekem. Megkérdeztem tőle, mi ennek az oka, mire elmesélte, hogy a Koránban azt olvasta: viszonozd a köszöntést kedvesebben, mint ahogyan kaptad. Ő ebből tanult, és rajta keresztül én is tanultam a Koránból. Természetesen történelmi tapasztalatok is vannak. 1219-ben, az ötödik kereszties háború idején, Assisi Szent Ferenc egy társával együtt felkereste Malik al-Kámil szultánt az egyiptomi Damiettában. Valószínűleg kissé ügyefogyottnak nézhették, mert valóban a szultán elé bocsátották. Napokon át „vallásközi párbeszédet” folytattak — bár a fogalom akkor még nem létezett —, majd Assisibe visszatérve Ferenc beszámolt arról, hogy megváltozott az iszlámhoz fűződő viszonya. Nagyon szerette volna például bevezetni a naponta ötszöri imádságot, amit remek gondolatnak tartott. A muszlim böjt ugyanígy ma is sokakra inspirálóan hat. Nagyon nagy mélységek vannak más vallásokban, nem szabad elhamarkodottan ítélni róluk.

*Bizonyos keresztény körökben gyakran emlegetik, hogy a gonosz sokszor angyal formájában jelenik meg, s bizonyos jelenségek látszatra ugyan szépek, de sok bennük a romlottság. Más vallásokkal kapcsolatban is észlelhető ez a viszonyulás. Önök mit gondolnak erről?*

## Gavin D'Costa

A keresztény misztikus irodalomban rendre felbukkan az a kérdés, hogy egy-egy sugallat vajon az ördögtől vagy Istentől ered-e. E téren mindig küzdelem zajlik az emberben, a helyzet sohasem teljesen egyértelmű. Ezért a katolikus misztikában mindig fontos szerepe van a gyóntatónak, aki a közösség képviselőjeként támaszt nyújt az egyénnek. A feltett kérdés egyébként nagyon mély. Ha a *Lumen gentium* világvallásokkal foglalkozó 16. fejezetére gondolunk, eszünkbe juthat, hogy az utolsó szakasza szerint tudatában kell lennünk a gonosz jelenlétének: jelen van mind a világban, mind a többi vallásban. Ezért szükség van tisztulási folyamatra, és nem véletlen, hogy a következő fejezet nyomban a misszió kérdésével foglalkozik. Nem mondhatjuk, hogy a vallásközi kapcsolatokban kizárólag kedves emberek találkozása történik, és csodálatos hagyományok átalakítanak minket: mindig küszködve kell kutatnunk, hogy egyes vallási gyakorlatok nem a gonosz lélek művei-e.

## Patsch Ferenc

Egészen biztos, hogy a vallásokban van bűn. Két féleven át tanítottam Kenyában, Nairobiban, a vallásközi párbeszéd című tárgyat. A kollégáim, akikkel együtt éltem, szégyenkezve számoltak be arról, hogy Afrikában máig vannak olyan falvak, ahol a helyi vezető halálakor három szüzet is eltemetnek vele. De azt is gyorsan hozzáteszem, hogy a vallásközi kapcsolatokban a hegycsúcsokat a hegycsúcsokkal kell összehasonlítani, a hátsó udvar szemétdombját pedig a hátsó udvar szemétdombjával. Szintén megjegyzem még, hogy lelkipásztorok gyakorlatomban mindig kissé gyanúsak találok, ha valaki túl sokat beszél a jó és a rossz kettősségéről, és túl éles határvonalakat húz: ilyenkor megkérdem magamban, vajon nem éretlen-e még kissé a

hite. A jezsuita spiritualitás elismeri a gonosz létét, de azt ajánlja, hogy ne foglalkozzunk túl sokat a gonosszal. Jézus Krisztusban megjelent az Istenhez vezető legegyszerűbb út: vele kell foglalkoznunk, hozzá képest a gonosz csak másodlagos.

*Európa jelentős részein elterjedőben van az a magatartásforma, hogy emberek a különböző hagyományok elemeiből összeállítják maguknak a saját vallásukat. Mi a véleményük erről a patchwork-vallásosságról?*

### **Gavin D'Costa**

Ami az én katolicizmushoz fűződő viszonyomat illeti, abban is van némi patchwork-jelleg. Említettem már, hogyan fedeztem fel a búcsú teológiáját. Aki elolvassa John Henry Newmannek a keresztény tanítás fejlődéséről írt művét, láthatja, hogy maga a kereszténység is patchworkszerű folyamat során alakult ki: magába olvasztotta a görög és a latin kultúra bizonyos elemeit, és átfogó szintézist alakított ki. Másrészt a kérdésben említett vallásosság a modernitás és az individualizmus terméke. Sokan hangsúlyozzák, hogy az ily módon kialakított vallásosságból sohasem lesz hagyomány. A valódi probléma mindenesetre nem a vallásosságnak ez az új formája, hanem a mögötte rejlő individualizmus. Vajon miért tölt el elégedettséggel embereket, ha kialakíthatják maguknak a saját vallásukat, amelyben ők maguk jelentik a valódi tekintélyt? Ez a rendkívül súlyos probléma abban is megjelenhet, ahogyan a katolikusok élnek: bár elvileg közösségi lények, sokszor semmi jele annak, hogy valóban egy közösség tagjaként próbálnak élni.

### **Patsch Ferenc**

Két szempontom van ezzel kapcsolatban. Egyrészt valami véget ért: világszinten vége az egységes keresztény világnézet korának. Mintha mindenütt leomlana az egységesen keresztény társadalom. Természetesen mindig fájdalmas, ha valami véget ér, és mindig szomorúságot okoz, ha értékek elvesznek, márpedig most eltűnnek bizonyos értékek. A népegyházi struktúra egy-két generáción belül el fog tűnni; a folyamat megállíthatatlannak tűnik számomra. De ebben valami pozitív is rejlik: ez az ára annak, hogy valami új szülessen. Ferenc pápa már ennek az új korszaknak az egyházához beszél, amelynek már nem Európa a központja — ezért is van, hogy nem értjük, és felháborodást kelt sokakban. Ebben a helyzetben ma a keresztényeken egyre gyakrabban kéri számon a hitelességet, ami szintén pozitív, mert tisztuláshoz fog vezetni. Hitelesebb papoknak, lelkebb keresztényeknek kell lennünk, és ez nagyon jót tesz nekünk.

### **Klaus von Stosch**

Fiatal koromban magam is kísérletezgettem azzal, hogy összerakjam magamnak a saját vallásomat, és nem sokat adtam az egyházi tekintélyre. Később ez persze megváltozott. De a mai napig nincs gondom a patchwork-típusú vallásossággal: nem lenézem az ilyen vallásosságot képviselő embereket, hanem vitatkozni próbálok velük. Felőlem nyugodtan lehetnek individualisták, engem ez Gavin D'Costával ellentétben nem zavar, de meggyőződésem, hogy ha kellőképpen racionálisan gondolkodnak, a végén úgyis katolikusok lesznek.

# A hétköznapi misztika felé

LUKÁCS LÁSZLÓ

1936-ban született Budapesten. Piarista szerzetes, teológus.

A misztika sokáig sejtelmes, távoli valóságnak tűnt még a hívő keresztények szemében is. Évszázadokon át uralkodott az a meggyőződés, hogy az átlagember (értsd: átlaghívő) feladata az aszkézis gyakorlása; a misztikus élmény csak egyes kiválasztott lelkeknek, a szenteknek adatik meg, erre törekedni felfuvalkodottság lenne. Jól mutatja ezt a 20. század elejének klasszikussá, a pap- és szerzetesnövendékek számára sokféle kötelező olvasmánnyá vált tankönyve, Adolphe Tanquerey: *A tökéletes élet* című műve, amely világosan két részre tagolódik: *Aszkétika és misztika*. A tökéletességre törekvés minden hívő keresztény számára kötelező, kinek-kinek a saját életállapota szerint — papként, szerzetesként, a világban élő hívőként. Ez azonban Tanquerey szerint mégis három eltérő utat jelent: a „kezdők”, a „haladók” és a „tökéletesek” útját. E harmadik útról írja: „Itt a tökéletesek járnak, akiknek csak egy gondjuk van: egyesülni Istennel és benne találni meg minden gyönyörűségüket”.<sup>1</sup> Ki meri elmondani magáról, hogy már a tökéletesek útján jár: úgy egyesült Istennel, hogy már minden gyönyörűségét benne találja meg? Az életszentség útján járók élete tanúsítja, hogy minél többet sejtenek meg Isten szeretetéből, annál jobban átéli saját bűnösségüket; minél világosabban látják Isten szentségét, annál jobban fájlalják azt, hogy még mennyire távol vannak tőle.

A misztika fogalma azonban jelentős átalakuláson ment át az utóbbi évtizedekben, több irányban is. A II. Vatikáni zsinat a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúcióban részletesen foglalkozik „az életszentségre szóló egyetemes meghívással az egyházban”: „Minden rendű és állapotú Krisztus-hívő meghívást kap a keresztény élet teljességére és a szeretet tökéletességére. (...) A különböző életformákban és hivatásokban ugyanazt a szentséget munkálja mindenki, akiket Isten Lelke vezérel. (...) Mindegyiküknek — saját adományaik és kegyelmeik szerint — tétovázás nélkül kell járnia az élő hit útján, mely felébreszti a reményt, és a szeretet által tevékeny” (LG 40–41).

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* pedig így ír erről a zsinat szellemében: „a lelki fejlődés célja a Krisztussal való bensőséges egyesülés”. A szöveg ezt „misztikusnak” nevezi, mert a hívő „a szentségek — a szent misztériumok — közvetítésével részesül Krisztus misztériumában és benne a Szentháromság misztériumában”. Isten mindnyájunkat hív e benső egyesülésre (KEK 2014). A misztikus élet tehát nem egyesek kiváltsága — hanem minden keresztény ajándéka és feladata, akkor is, ha nem részesednek „különleges kegyelmekben és rendkívüli jelekben”.

<sup>1</sup>Adolphe Tanquerey: *A tökéletes élet*. (Ford. Czumbel Lajos.) Desclée, Paris, 1932; faksimile kiadás: Salvatoris, Tatabánya, 2000, 227.

Karl Rahner a keresztény életnek ezt a megújult — és az egyházatyák korára visszamenő — szemléletét egy szállóigévé vált mondatban foglalta össze: „A jövő kereszténye vagy misztikus lesz, vagy nem lesz keresztény”. Az elmúlt évtizedekben a spirituális teológia valóban ebben az irányban próbálta megrajzolni a Krisztus-követés útját, és ebben a szellemben születtek írások a keresztény élet lélegzetvételéről, az imádságról is. Főleg a múlt század két híres teológusának, Karl Rahnernek és Hans Urs von Balthasarnak köszönhető annak hangsúlyozása, hogy a teológia, azon belül kiemelten a dogmatika, nem maradhat száraz fogalmak és tételek összessége, hideg racionalitással, bár hívő ésszel felépített rendszer. A hiteles teológiának az élő hithez kell elvezetnie, az Istennel való személyes kapcsolat elmélyüléséhez; szemléletes hasonlatokkal: imádságos, „térdelő teológiává” kell lennie. A kifejezést kitágíthatjuk: a keresztények életének — minden megnyilvánulásukban — „imádságos”, „térdelő” életnek kell lennie.

Az elmélyült, Istenbe feledkező imádság, a benső vagy a szemlélődő ima azonban az esetek többségében nem kapcsolódik rendkívüli jelenségekhez. A misztikát tanulmányozó egyik legjelentősebb kortárs teológus, Josef Sudbrack ezt világosan megfogalmazza: „A misztikus a szó pontos értelmében nem feltétlenül eksztatikus jelenségeket élt meg, természetfeletti látomásokban részesült, és passzívan átengedte magát ennek az isteni tevékenységnek. A misztikus sokkal inkább az az ember, aki tartósan vagy átmenetileg felébresztette és kifejlesztette magában az Istennel való élet tudatát. A misztikus az az ember, akinek hitét a szeretet áttetszővé tette.”<sup>2</sup> Ezt a szemléletet jól érzékelteti Avilai Szent Teréznek bizonyára sokakat meglepő mondása: „Nem még egy újabb szent apácára van szükségem, hanem egy olyan apácára, aki hajlandó kipucolni a véct”. Kalkuttai Szent Teréz pedig nem győzte mondogatni, hogy „kis dolgokat kell tenni — nagy szeretettel”.

A „hétköznapi misztika” napjaink örömdetesen terjedő lelkeségi irányzatává lett. A keresztény lelkiélettel és az imádsággal foglalkozó könyvek sokasága hívja föl erre a figyelmet. Az utóbbi évtizedekben született könyvtárnyi irodalomból csak egyetlen szerző gondolataira hivatkoznék. Ruth Burrows kármelita szerzetesnővér, Avilai Szent Teréz és Keresztes Szent János egyik legkiválóbb ismerője a mai korra alkalmazva próbálja összefoglalni tanításuk lényegét. Arra keresi a választ, hogy a misztika „mit jelent ma és ‘hogyan működik’ a hétköznapi emberek életében”.<sup>3</sup> Szemléletesen fejt ki álláspontját: „Mindabból, amit olvastam, magától értetődőnek tűnt, hogy aki nem kapta meg a misztikus kegyelmeket, az másodrendű polgár, másodosztályú jeggyel”. Imádságos elmélkedései nyomán ráébredt arra, hogy „ebbe az egyenletbe valahol nagy hiba csúszott, egy óriási félreértés”. „A misztika szíve Jézus”, mondja, s azt keresi, „mit mutat nekünk a Szentlélek ma Jézusból”. Majd ezt a szinte valóságértelmennek ható kijelentést kockáztatja meg: „A misztikus élet csodálatos kibontakozására számíthatunk, amennyiben megértjük és kiaknázzuk a már meglévő feltételeket. Hiszen mi más lenne a misztikus élet, ha nem maga Isten, aki (...) azért teremtett bennünket, hogy osztozzunk istenségében. (...) Részünkről

<sup>2</sup>Josef Sudbrack:  
*Mystik. Sinnsuche  
und die Erfahrung  
des Absoluten.* Primus,  
Darmstadt, 2002, 17.

<sup>3</sup>Ruth Burrows:  
*Útmutató  
a misztikus imához.*  
(Ford. Szigeti-Cseke  
Zsuzsa.) Sarutlan  
Kármelita Nővérek,  
Magyarszék, 2014, 12.

ennek az az előfeltétele, hogy elfogadjuk szegénységünket, a rászorultságot, a tehetetlenséget, és mélységesen tudatában legyünk annak, hogy szükségünk van Jézusra, a mi szabadítónkra, mert csak ő vezetheti el az embert Istenhez, ő a mi szentségünk.”<sup>4</sup>

<sup>4</sup>Uo. 20.

A misztikus élmény keresése napjainkban sokféleképpen éled újjá, és sajnos számos esetben torz formákat is ölt. Szellemi-lelki válságba került korunk embere — főleg Európában — egyre inkább eltávolodik a vallástól, legalábbis annak intézményes formáitól; csökken azok száma, akik hitüket valamely egyházban elkötelezve élik meg. Terjednek a „barkács-vallások”, amelyekben ki-ki a saját ízlése szerint állít össze magának valamilyen egyéni hitet, vallásosságot. Reneszánszukat élik továbbá a különböző álvallások, amelyek az emberekben kiirthatatlanul jelenlévő vágyat Istenre valamilyen evilági „transzcendens”, vagy inkább transzélménnyel próbálják kielégíteni. Se szeri, se száma az ilyen praktikáknak, amelyek valamilyen önkívületi állapotba emelik be azokat, akik erre vállalkoznak, és ezekkel próbálják „komfortosabbá” tenni Istent elutasító életüket.

E negatív és az immanencia zsákutcájába futó jelenségek mellett fontos pozitív fejlődés viszont, hogy a katolikus teológián belül is elindult a többi nagy világvallásban föllelhető misztikus tapasztalatok tanulmányozása. Az egyház többfelé termékeny teológiai párbeszédet kezdett például a muszlim szufi misztikával, a zsidó kabbalával, a (zen)buddhista misztikával. Hogy ezek a találkozások létrejöhettek, abban nagy szerepe van a II. Vatikáni zsinatnak, amely egyértelművé tette, hogy a többi vallások is az őszinte istenkeresés útján járnak. „A katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent. (...) Sokban különböznek ugyan mindattól, amit ő igaznak tart és amit tanít, mégis nem egyszer megcsillan bennük egy sugara annak az igazságnak, amely megvilágosít minden embert” (*Nostra aetate* 2).

Magán a kereszténységen belül talán a legjelentősebb, ígéretes újdonság, amely korunk keresztény lelkiségét meghatározza, az irgalmasság (újra)fölfedezése, mégpedig két irányban is. Említés történt arról a sajátos paradoxonról, hogy az életszentség hírében járó emberek érzik át leginkább saját bűnösségüket. Ennek a jelenségnek azonban nemcsak az az oka, hogy Isten szentségének ragyogásában egyre jobban meglátják és fájlalják saját legkisebb botlásukat is, hanem még inkább az, hogy egyre jobban látják, mekkora távolság választja el a véges embert a végtelen Istentől. Akkora ez a távolság, hogy azt saját erőfeszítésével soha senki sem tudja legyőzni: egyedül Isten kegyelmében bízhat, aki azért teremtett meg bennünket, hogy kegyelmével fölemeljen saját szentháromságos isteni szeretetközösségébe.

Isten irgalmasságának egyre mélyebb átérzése határozza meg talán leginkább az utóbbi évtizedek lelkiségét. A képet, ahogy Szent Fausztina látta az irgalmas Jézust, rengetegen ismerik, s azt is tudják, hogy II. János Pál pápa hogyan fogadta meg Jézusnak általa tolmácsolt szavait. „Azt akarom, hogy a bűnösök félelem nélkül jöjjenek Hozzám. A legnagyobb bűnösöknek különös joguk van Irgalmasságomra. Ha bűneik még oly elvetendőek volnának is, megörvendeztetnek akkor, ha Irgal-

masságomnál keresnek menedéket. Elhalmozom őket szeretetemmel várakozásukon felül. Nem tudom megbüntetni azt, aki Irgalmasságomban bízik!” Ferenc pápa pedig a 2016. évet az Irgalmasság évévé nyilvánította: „Jézus Krisztus az Atya irgalmasságának az arca. (...) Állandóan szemlélnünk kell az irgalmasság misztériumát. Ez számunkra az öröm, a derűs nyugalom és a béke forrása. Üdvösségünk feltétele. Irgalmasság: a szó, amely kinyilatkoztatja a Szentháromság misztériumát. Irgalmasság: a végső és legnagyobb tett, amellyel Isten elének siet.” Egyedül az irgalmas Istenre való teljes ráhagyatkozás teszi lehetővé azt az „ősbizalmat”, amelyben a hívő ember — „mint elválasztott kisdéd anyja kebelén” — egészen rábízta magát Isten oltalmazó gondviselésére, akármilyen történések is vele földi életében. Ez a motívum vissza-visszatér a — misztikus és a nem-misztikus — szentek életében.

Az irgalmasságnak van azonban egy másik dimenziója is. Nemcsak mi bízunk rá magunkat Isten irgalmasságára, hanem arra is felhívást kapunk, hogy mi ugyanígy legyünk irgalmasak embertársainkhoz. Nemcsak látomásokban, elragadtatásokban lehet találkozni Istennel, hanem az emberekben is, ahogy a szeretet kettős parancsa erre mindnyájunkat kötelez. Ennek a fajta irgalmasságnak emblematis alakja korunkban Teréz Anya, aki két lábbal a földön járó, páratlan szervezőképességű, a fél világot megmozgató ember volt, de Krisztust nem látomásokban kereste, hanem a „szegények legszegényebbjeiben”. Amikor Kalkutta utcáin fölszedte a magatehetetlen, férgekkel borított, haldokló nyomorultakat, Jézust látta bennük — minden eksztatikus kísérelés nélkül. Egyetlen, jellemző epizód az írásaiból:

„[Nővéreinknek] a haldoklók házába kellett menniük. Mielőtt elindultak, (...) azt mondtam nekik: »Láttátok, a szentmisén milyen gyengéden, milyen szeretettel érintette meg az atya Krisztus Testét. Ti is gondoljatok arra, hogy ez ugyanaz a test, amit a szegényekben érinteni fogtok. Adjátok ugyanazt a szeretetet és gyengédséget.« A nővérek elmentek. Három óra múlva visszajöttek, és egyikük hozzám jött a szobámba, és azt mondta: »Anya, három órán át érintettem Krisztus testét«. Arca örömtől ragyogott. Azt mondtam: »Mit csináltál, nővér?« »Alighogy megérkeztem, hoztak egy embert, aki tele volt férgekkel. A csatornából szedték fel. És három órán keresztül érintettem Krisztus testét. Tudtam, hogy Ő az.« Ez a fiatal nővér megértette, hogy Jézus nem csap be minket. Jézus mondta: »Beteg voltam, és gondoztatok.«”<sup>5</sup>

Teréz Anya nem rendkívüli látomásokban, hanem a nyomorultakban „látta” Jézust. Az életét meghatározó „vonat-élmény” után évtizedekben keresztül mély lelki sötétségben élt. Így hozta létre csodálatos művét, a Szeretet Misszionáriusainak szerzetével, szenvedve attól, hogy folyton úgy érezte, imája nem talál meghallgatást.

Ennek a konkrét tettekben megnyilvánuló irgalmas szeretetnek prófétája napjainkban Ferenc pápa, aki minden adandó alkalommal a nyomorultakra, az ínséget szenvedőkre, a menekültekre, az élet peremére sodródott emberekre hívja fel a figyelmet, s látványos gesztusokkal maga is példát ad erre a hétköznapi — misztikus — irgalmasságra. Hogy felhívása még keresztény körökben sem talál mindenütt megértésre,

<sup>5</sup>Teréz Anya:  
*Ahol szeretet van,  
ott az Isten.*  
(Ford. Lukács József.)  
Vigilia, Budapest,  
2015, 125.

követésre, mutatja, hogy mennyire szükségünk lenne a misztikus élet gyakorlati megvalósítására.

Befejezésül még egy jelenségre érdemes felhívni a figyelmet. A rejtett, transzcendens Isten az Ószövetségben is csak képekben, szimbólumokban jelent meg, égő csipkebokorban, a lány szellő suttogásában, vagy éppen félelmes látomásokban. Hangja szól csupán. Amikor pedig Jézus Krisztusban emberré lesz, benne az emberlét rejtettségében van jelen. Kevés olyan misztikust ismerünk, aki látomásait maga által festett-rajzolt képekben is meg tudta jeleníteni, mint Bingeni Szent Hildegárd, vagy éppen Szent Fausztina. (Az általa festett kép aligha mondható művészinek, szemben Hildegárd képeivel, mégis sokak számára áhítatot kelt.) Amikor a misztikusok látomásukat megpróbálják leírni, alig találnak szavakat, amelyek legalább megközelítően visszaadnák azt az élményt, amely egész lényüket áthatja. Szavakon túli megtapasztalás ez. A szavak itt elakadnak, majd elnémulnak, a csöndjük szól csupán mindennél beszédesebben.

Az elmondottakat talán jól illusztrálja két vallomás. Az egyik csaknem kétezer éves, sugalmazott írás, a másik korunkban keletkezett. A közbeeső századokban számtalan misztikus imádsága szállt az Atyához, Krisztus által a Szentlélekben. A két ima szerzője: Szent Pál (Ef 3,14–18) és Dag Hammarskjöld svéd diplomata, az ENSZ második főtitkára, aki fohászait titkos naplójában jegyezte föl, amelyet csak halála (1961) után találtak meg.<sup>6</sup>

*Meghajtom térdemet az Atya előtt, akitől minden nemzetség nevét nyerte a mennyben és a földön: Adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy megerősödjete bennső emberré az ő Lelke által, hogy Krisztus a hit által a szívetekben lakjék, s a szeretetben meggyökerezve és megalapozva fel tudjátok fogni az összes szenttel együtt, hogy mi a szélesség és a hosszúság, a magasság és a mélység, és megismerhessétek Krisztusnak minden ismeretet meghaladó szeretetét is, s beteljete Isten egész teljességével.*

*Adj nekiünk  
tisztá szívét,  
hogy láthassunk téged,  
alázatos szívét,  
hogy hallhassunk téged,  
szerető szívét,  
hogy szolgálhassunk téged,  
hívó szívét,  
hogy elmerülhessünk benned.  
Nem ismerlek téged,  
de a tiéd vagyok.  
Nem birtokollak téged,  
De Te nekem adtad magad  
Te...*

<sup>6</sup>Vö. Dag Hammarskjöld: *Útjелеk*. (Ford. és bev. Lukács László.) Vigilia, 1979. január, 35–41.



## A VALLÁSTEOLÓGIA NAPJAINKBAN

A túlságosan sommás megállapításokkal járó vesztély tudatában is nyugodt szívvel kijelenthető, hogy az elmúlt évtizedek során elsősorban két teológiai kérdéskör váltott ki számottevő érdeklődést és gerjesztett átfogó vitákat a katolikus egyház tágabb nyilvánosságán belül: a felszabadítási teológia és a vallásteológia. Az előbbi a szegénység elfogadhatatlan és kívánatos formáinak teológiai megvilágítására törekszik, az utóbbi azt próbálja átgondolni, milyen jelentősége és szerepe lehet a nem keresztény vallásoknak a keresztény üzenet szempontjából. Sajnálatos tény, hogy e két problémakör megismerésére egyelőre igen korlátozott lehetőségei vannak a magyar olvasónak, jóllehet a szegénységgel kialakított viszony kérdése meglehetősen gyakran kerül szóba a római megnyilatkozásokban, a különböző vallások és vallási kultúrák kapcsolatának problémája pedig ma már éppúgy átjárja a hétköznapi diskurzusait, mint a negyedik században a krisztológiai dilemmák. Ugyanakkor óvatosságra int, hogy a felszabadítási teológia és a vallásteológia törekvései már a múlt század utolsó negyedében össze is fonódtak egymással, ám olyan felvetéseket eredményeztek, amelyek nehézségek egész sorával szembesítenek.

Nehéz megmondani, hogy a vallások iránti teológiai érdeklődésnek pontosan mi rejlik a forrásánál (a felszabadítási teológia esetében a hetvenes-nyolcvanas évek sokszor embertelen dél-amerikai viszonyai nem hagynak kétséget a konkrét inspiráció felől). A kereszténység és a nem keresztény világ kapcsolata természetesen kezdettől fogva izgatta az egyház gondolkodóit, akik (Jusztinosztól, Irenaeustól és Kelemtől fogva) a mai napig tanulságos felismerésekre jutottak az egyházon kívüli, de az egyháztól nem független kozmikus isteni szelekcióval kapcsolatban.<sup>1</sup> A későbbi missziók szintén égetően fontosá tették annak átgondolását, hogy elvi és gyakorlati téren miként érdemes viszonyulni más vallási hagyományok képviselőihez. Amikor pedig a világvallásokról szerezhető ismeretek az egzotikum területéről kilépve bárki számára elérhető lettek (elkészültek a vallási hagyományok alapiratainak fordításai, az európai és észak-amerikai keresztények közvetlen környezetében más vallásúak kezdtek élni), a teológiai zembesülés elkerülhetetlenné vált.

Egészen biztos, hogy a vallásokra irányuló mai teológiai reflexió megszületésében lényegi szerepet játszottak olyan katolikusok, akik nem

csupán kulturális jelenségeként kerültek szembe a sajátjuktól eltérő vallási hagyományokkal, de a saját életükben, egzisztenciális gyötrelmek és meg-megújuló szellemi erőfeszítések közepette is igyekeztek összefüggésbe hozni egymással a kereszténységet és egy-egy konkrét világvallást. Aki ismeri Henri Le Saux, az inkább Szvámi Abisiktánanda néven ismert francia bencés életét és írásait, tudja, mennyire nem magától értetődő, mégis mennyire elengedhetetlen volt számára „átkelni két part között”,<sup>2</sup> és követni a hindu és a katolikus szerzetesség együttes megvalósítására szólító „ellenállhatatlan hivatását”.<sup>3</sup> Henri Le Saux egész szellemi világa természetesen éppúgy nem mentes a kétértelműségektől, mint a dél-indiai monostori előjárói tisztviselő nyomába lépő angol Bede Griffiths, aki Indiába érkezve lelkesülten fedezte fel, hogy „a párbeszéd, ha valóban megértik a lényegét, nem a téves tanításokkal való kompromisszum, hanem a gazdagodás oly folyamata, melynek révén mindegyik vallás megnyitja magát a másik vallásban található igazságra, s a két fél együtt gyarapodik közös igazságkeresésük folyamata során”.<sup>4</sup> A buddhizmussal összefüggésben kevésbé hűsbavágó, de hasonló kísérletekkel találkozunk Thomas Mertonnál,<sup>5</sup> majd ismét csak egészen hűsbavágó törekvésekkel Hugo Lassalle-nál.<sup>6</sup> Nem véletlen, hogy e téren elsősorban szerzetesekkel, főként monasztikus szerzetesekkel találkozunk, hiszen a vallásokhoz fűződő új viszonyoknak ezek az úttörői főként a kontemplatív hagyományok talaján tettek kísérletet a közeledésre — a kontemplatív hagyomány kifejezés pedig a keresztények túlnyomó többségének szemében nemcsak semmitmondó, de egyenesen untatónak is tűnik, s ezért érthető, hogy a felsorolt személyek (kétértelműségektől, félreértésektől, egybemosási tendenciáktól nem mentes) életműve nem vált közkinccsé azok körében, akik fontosnak tartják a más vallásokkal kialakított viszonyt.

Aki ismerkedni kezd a nem keresztény vallásokra irányuló konkrét teológiai reflexióval, legelőször minden bizonnyal arról értesül, hogy a kereszténység alapvetően három módon viszonyulhat a különböző vallási hagyományokhoz. Ez a nyolcvanas évek elejétől fogva szüntelenül ismételt felosztás<sup>7</sup> arra utal, hogy a keresztények kizárhatják a hiteles ismeret és az üdvösség köréből a más hagyományokat követőket (exkluzivizmus); feltételezhetik, hogy Jézus Krisztus kegyelme és igazsága más vallások keretei között is elérhető, s ezért az üdvösség lehetősége

egyetemes (inkluzivizmus); illetve azzal számolhatnak, hogy Isten végső megismerhetetlensége és felfoghatatlansága miatt a különböző nagy vallási hagyományok egyenrangú utat nyitnak a végső valósághoz, bár elképzelhető, hogy egyesek elzárják az utat előle (pluralizmus). A mai napig vannak olyanok, akik szerint ez a három kategória logikai szempontból tökéletesen és kimerítően fedi a lehetséges álláspontokat: a katolikusból idővel anglikánná váló Perry Schmidt-Leukel hatalmas (pluralista) vallásteológiai összefoglalása például ezen a határozott meggyőződésen alapul.<sup>8</sup> Ez a látszólag egyértelmű séma azonban egyrészt érdekes belső sokféleséget mutat, másrészt egyre több bírálat éri napjainkban.

Vegyük csak a pluralizmus esetét, amely az egyik legnagyobb (bár Magyarországon minden jel szerint kevésbé érzékelt) feladattal szembesíti napjaink teológusait. Tény, hogy a pluralisták néhány alapvető tételben egyetértenek egymással:<sup>9</sup> ilyen meggyőződés, hogy (1.) más vallások önmagukban véve utat nyitnak az üdvösséghez; (2.) más vallásalapítók és vallási iratok kinyilatkoztatást közvetítenek, ugyanúgy, mint Jézus Krisztus és a Biblia; (3.) más vallásokkal szemben nem szükséges missziót végeznünk, mert Isten eleve megváltotta őket a saját vallásukon keresztül; (4.) a kereszténység új ontológiai igazságokat fedezhet fel más vallásokkal folytatott párbeszéd során; (5.) az egyház olyan új korszakba lépett, amelyben szakítania kell az exkluzivista és inkluzivista állásponttal, s békében kell élnie a vele egyenrangú többi vallással; (6.) nem fogadható el többé az *extra ecclesiam nulla salus* elve és nem alkalmazható más vallásokra; (7.) nem állítható többé, hogy Jézus Krisztus a szentháromságos Isten egyedülálló és kizárólagos kinyilatkoztatója; (8.) a szentháromságtan felülvizsgálatra szorul a világvallások fényében. Ezek a katolikus teológia talaján természetesen aligha elfogadható állítások egységalkotó jellegük mellett is belső sokféleséget engednek meg. Egészen másként gondolkodik például a pluralizmus atyjaként számon tartott John Hick, aki szerint a vallások egyenrangú válaszok az önmagában véve megismerhetetlen végső valóságra, s a végső valóság és a vallásokban tükröződő megjelenési formái között olyan nagy a különbség, hogy az utóbbiak jellegzetességei nem is állíthatók az előbbiről,<sup>10</sup> mint a pluralizmus előtti pluralistának tekintett Raimon Panikkar, aki a hinduizmus ismeretlen Krisztusáról írt legendás könyvében egyenesen arról beszél, hogy a vallások a legkevésbé sem mérhető össze ily módon egymással, „nem hozhatók közös nevezőre”,<sup>11</sup> mert maga az isteni valóság is

éppolyan sokrétű, mint a vallások, amelyek a megközelítésére törekednek: „Nem egyszerűen csak arról van szó, hogy különböző utak vezetnek fel egyazon hegycsúcsra, hanem maga a hegycsúcs is összeomlana, ha eltűnne az összes út. A hegycsúcs bizonyos értelemben a hozzávezető ösvények eredménye.”<sup>12</sup> Panikkar abból a szempontból is egyedülálló a pluralisták között, hogy alapvető jelentőséget tulajdonít a Szentháromságnak, úgy véli, hogy a Szentháromság az összes vallás középpontjában helyezkedik el, s „meggyőződése, hogy a keleti gondolkodás jobban összeegyeztethető a keresztény szentháromsági gondolkodással, mint az ókori görögök dualista filozófiája”.<sup>13</sup> Megint csak másként gondolkodik a rendkívül nagy hatású Paul Knitter, aki nem elégedett meg azzal, amit John Hick képvisel, mivel véleménye szerint presbiteriánus harcostársa tévesen beírta a vallások kérdésének elméleti megvilágításával (ehelyett viszont felszabadítási célú megközelítmódra van szükség), és a vallások közös lényegével számol (ami imperialista igényt jelent, hiszen valódi különbözőségük helyett egyformaságot kényszerít rájuk). Abban jelölte meg a fő kérdést, hogy mennyiben járulnak hozzá a vallások Isten országának előmozdításához: az ország ugyan keresztény gyökerű fogalom, de valójában az igazságosság és a békének elkötelezett életstílust jelent; Knitter szerint tehát nem az a fő kérdés, hogy a vallások milyen kapcsolatban vannak Istennel vagy az egyházzal, hanem az, hogy mennyiben mozdítják elő a *szotériát*, az igazságosságot és a szegények felszabadítását.<sup>14</sup> És ismét csak mennyire más ehhez képest a meghökkenítően eredeti, senki máshoz nem hasonlítható (de sok más pluralistához hasonlóan nehezen elfogadható) S. Mark Heim gondolkodása, amely szerint a szentháromságos Isten akkora belső sokféleséggel rendelkezik, hogy a különböző vallások követőinek konkrétan azt a végső beteljesedést és végső állapotot tudja nyújtani, amelyben saját vallási hagyományuk keretei között reménykedtek (vagyis nincs egységes végállapot, beteljesedés, üdvösség minden ember számára).<sup>15</sup>

Az ilyen jellegű pluralista elgondolások és felvetések ma óriási ütemben polgárjogot nyernek a keresztény egyházak hívőinek tudatában, s már csak ezért is meglepő, hogy a katolikus teológia csak egészen lassan ismeri fel a válaszadás elodázhatatlan szükségességét. A vallásteológia világának alig követhető tágulása azonban nemcsak a pluralisták pluralizálódásában jelentkezik, hanem abban is, hogy a másik két klasszikus állásponton belüli elméleti lehetőségek sokfélesége is egyre nyilvánvalóbbá válik. Az

egyik legérdekesebb fejlemény, hogy újabban katolikus részről is érik bírálatok a sokak szemében hivatalos katolikus álláspontnak számító inkluzivizmust, például arra hivatkozva, hogy egyrészt a következetes inkluzivizmus nehezen tudja elkerülni a pluralizmus zsákutcáját, másrészt az inkluzivista vallásteológiákban rendszeresen hivatkozási alapként szolgáló Izrael valójában semmiféle párhuzam megvonására nem ad lehetőséget, mivel Izrael teljesen egyedülálló helyet foglal el a vallások világában.<sup>16</sup> Az első nehézség jól megfigyelhető Jacques Dupuis vallásteológiájában,<sup>17</sup> az őszövétségi analógia főként Karl Rahner vallásteológián belül jelent problémás tényezőt.<sup>18</sup> A katolikus szempontból látszólag teljesen magától értetődő inkluzivista álláspontnak ezek a belső problémái magyarázzák, hogy újabban megjelent a színen a korábban teljesen elfogadhatatlannak minősített exkluzivizmus újraértelmezési szándéka, s olyan felfogást eredményez, amely szerint az üdvösséghez feltétlenül szükséges a Krisztusba vetett kifejezett hit és a Szentháromság kifejezett megvallása, de ez a hit a halálban vagy a halál után is megszerezhető. Ezzel a koncepcióval szolgál a vallásteológia alighanem legjelentősebb katolikus képviselője, az indiai származású Gavin D'Costa,<sup>19</sup> aki köré lassan önálló iskola is szerveződik.<sup>20</sup>

A vallásteológiának azonban nemcsak ezek az új jelenségei váltanak ki komoly visszhangot napjainkban. Legalább két további jelenség körül is beható viták folynak. Az egyik az úgynevezett komparatív teológia programja, amely csupán két évtizedes múltra tekinthet vissza. E megközelítés gyökerénél a három klasszikus vallásteológiai álláspontból, sőt az egész vallásteológiából való kiábrándulás rejlik. A komparatív teológia képviselői úgy vélik, hogy nem a vallások jelentőségének és szerepének megítélése a legfontosabb feladata a teológiának, hanem az, hogy konkrét részkérdésekben egybevesse a vallások elgondolásait, azzal a szándékkal, hogy tanuljon más vallásoktól, főként abban az értelemben, hogy a vallások segítségével emlékezetébe idézze, amit már elfelejtett a saját hagyományából. Programadó könyvében James Fredericks<sup>21</sup> például a zen buddhista Dógen *Sóbógenzó* című klasszikus művének az élet és a halál egyidejűségéről és összetartozásáról szóló szakaszát elemezve emlékezteti a katolikusokat a keresztiség teológiájának arra a ritkán emlegetett meggyőződésére, mely szerint a megkereszteltek egyszerre vannak a halál és az élet állapotában. Más komparatisták más vallási hagyományok szövegeit és cselekvésformáit vizsgálva törekednek hasonló eredményekre. A terület másik prog-

ramadó könyvét megíró Francis X. Clooney<sup>22</sup> például első hallásra alighanem meglepő módon hindu istennőkhöz intézett tamil nyelvű himnuszok elemzésének segítségével kívánja elmélyíteni a katolikus Mária-kultuszt,<sup>23</sup> vagy egy kilencedik századi hindu költemény és az Énekek Éneke összetevésével próbál mélyebbre hatolni a szeretett és keresett Isten távollétének és hiányának vallási tapasztalatában.<sup>24</sup>

A vallásteológiai viták második, különösen élénk színterének két (vagy több) vallási hagyomány együttes követésének igénye áll a középpontjában.<sup>25</sup> A kettős (vagy többszörös) vallásosság, a *dual* (vagy *multiple*) *belonging* eszméje érthető módon komoly ellenállást vált ki a nagy-egyházak teológusaiból, de az is előfordul, hogy a katolikus tanításhoz teljes mértékben hí teológusok olyan eredményekre jutnak a kettős vallásosság kérdésével (főként a nem teista vallások katolikus elfogadásának lehetőségével) kapcsolatban, amely saját magukat is meglepi.<sup>26</sup> Lehetséges-e például, hogy egy katolikus hívő Jézus Krisztus és az egyház jelentőségének teljes tudatában követője akar lenni a buddhizmusnak, mert úgy véli, hogy a buddhizmus segítségével jobban megismeri Krisztust? Lehetséges-e, hogy esetében a buddhizmus valójában a katolicizmus inkulturált formája? Az efféle kérdések a korábban említettekkel együtt alighanem minden olyan ember részéről csak érdeklődésre és figyelemre tarthatnak számot, akik foglalkoztat a kereszténység sorsa napjaink vallási szempontból sokrétű világában.

GÖRFÖL TIBOR

<sup>1</sup>Jacques Dupuis: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Orbis, Maryknoll, 2001<sup>3</sup>, 53–83.

<sup>2</sup>Marie-Madeleine Davy: *Henri Le Saux. Le passeur entre deux rives*. Albin Michel, Paris, 1997<sup>2</sup>.

<sup>3</sup>Shirley du Boulay: *The Cave of the Heart. The Life of Swami Abhishiktananda*. Orbis, Maryknoll, 2005, 38–52.

<sup>4</sup>Bede Griffiths: *Kelet és Nyugat házassága*. (Ford. Pál Dániel – Hollosy Imola.) Filosz, Budapest, 2006, 26.

<sup>5</sup>Bonnie Thurston: *On Merton and the East*. In Thomas Merton: *On Eastern Meditation*. New Directions, New York, 2012.

<sup>6</sup>Ursula Baatz: *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten*. Benziger, Einsiedeln, 1996.

<sup>7</sup>Alan Race: *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*. SCM, London, 1983.

<sup>8</sup>Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005, 62–95.

<sup>9</sup>Gavin D'Costa: *Pluralist Arguments. Prominent Tendencies and Methods*. In Karl Joseph Becker – Ilaria Morali (szerk.): *Catholic Engagement With World Reli-*

gions. *A Comprehensive Study*. Orbis, Maryknoll, 2010, 329–344.

<sup>10</sup>John Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Palgrave MacMillan, London, 2004<sup>2</sup>.

<sup>11</sup>Paul F. Knitter: *Introducing Theologies of Religions*. Orbis, Maryknoll, 2016<sup>16</sup>, 128.

<sup>12</sup>Raimon Panikkar: *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*. DLT, London, 1981, 24.

<sup>13</sup>Kevin J. Vanhoozer: *Does the Trinity belong in a Theology of Religions?* In uő. (szerk.): *The Trinity in a Pluralistic Age*. Eerdmans, Grand Rapids, 1996, 41–71., 58.

<sup>14</sup>Paul F. Knitter: *One Earth Many Religions. Multi-faith Dialogue and Global Responsibility*. Orbis, Maryknoll, 1995.

<sup>15</sup>S. Mark Heim: *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.

<sup>16</sup>Gavin D'Costa: *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, 19–25.

<sup>17</sup>Jacques Dupuis: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, i. m.

<sup>18</sup>Karl Rahner: *A kereszténység és a nem keresztény vallások*. In uő: *Isten: rejtelem. Öt tanulmány*. (Ford. Vármai Jakab.) Egyházfórum, Budapest, 1994, 51–66.

<sup>19</sup>Gavin D'Costa: *Christianity and World Religions*, i. m. 159–211.

<sup>20</sup>Lásd például Daniel Strange: *Their Rock Is Not Like Our Rock. A Theology of Religions*. Zondervan, Grand Rapids, 2015.

<sup>21</sup>James Fredericks: *Faith Among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*. Paulist Press, New York, 1999.

<sup>22</sup>Francis X. Clooney: *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2010.

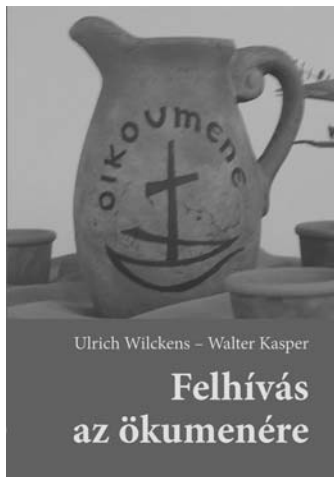
<sup>23</sup>Francis X. Clooney: *Divine Mother, Blessed Mother. Hindu Goddesses and the Virgin Mary*. Oxford University Press, Oxford, 2010.

<sup>24</sup>Francis X. Clooney: *His Hiding Place Is Darkness. A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence*. Stanford University Press, Stanford, 2014.

<sup>25</sup>Lásd például Catherine Cornille (szerk.): *Many Mansions? Multiple Religions Belonging and Christian Identity*. Orbis, Maryknoll, 2002.

<sup>26</sup>Gavin D'Costa: *A Roman Catholic Approach to Buddhist-Catholic „Dual Belonging”*. In uő. – Ross Thompson (szerk.): *Buddhist-Christian Dual Belonging. Affirmations, Objections, Explorations*. Routledge, London, 2016, 107–122.

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



ULRICH WILCKENS – WALTER KASPER  
**Felhívás az ökumenére**

„Az Evangélium az igazi keresztény hit középpontja. Isten azt akarja, hogy az összes keresztény ismerje el Urának Jézus Krisztust, az ő egyszülött Fiát, akit értünk keresztre feszítettek, és aki feltámadott. Akarja, hogy mindannyian az egyetlen Isten Lelkének, a Szentléleknek erejéből éljünk. Közösséget alkotott, az egyetlen egyházat, amelynek azért kell katolikusnak lennie, mert evangélikus, azaz evangéliumi. (...) Felhívásunk az ökumenére erre akar ráébreszteni.”

A reformáció jubileumi évében Walter Kasper bíboros és Ulrich Wilckens ny. lutheránus püspök ezekkel a szavakkal hív meg mindnyájunkat a belső megújulásra. „Négykezes” könyvük katolikus és evangélikus megvilágításban sorra veszi a legfontosabb témákat, amelyek az ökumenikus párbeszéd során fölvetődnek.

Ára: 2.400 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban és a honlapunkon:

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 36-1-317-7246; 36-1-486-4443; Fax: 36-1-486-4444;

E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu); Honlap: [www.vigilia.hu](http://www.vigilia.hu)

## ÁLDOZATÁNAK TOVÁBB GYÜMÖLCSÖZŐ ÖRÖKSÉGE Brenner János ciszterci rendtársunk vértanúhalálának hatvanadik évfordulóján

Brenner Jancsi haláláról 1957 karácsonyán értesültem. Akkor már egy éve, mi tizenhárman 56-os ciszterci menekültek, Rómában voltunk. Mint a heves érzelmi viharok mindegyike, úgy ez a hír is megrázott akkor. Hamar világgossá vált, hogy fiatal testvérünk (ő már pap volt) a hivatása vértanújaként lett brutális gyilkosság áldozata, de bevallom, hogy közelgő boldoggá vagy szentté avatásában nem nagyon hittem. Otthonról akkoriban a cenzúra miatt csak erősen rejtjelezett értesülések érkeztek, külföldön pedig a boldoggá avatási processzusok lassú és tehetetlen lefolytatása nem sok jót ígért. Mikor 43 év után a boldoggá avatási akták végre utat találtak Rómába, optimizmusom még mindig nem lángolt fel. Így 2017. november 8-án a Szentszék közleménye igen váratlanul ért, hogy annál nagyobb örömet okozzon: íme, új magyar szentünk abból a ciszterci többől származik, amely minket, engem és a kis dallasi ciszterci közösséget táplálta, most ránk mosolygott pajkos vidám arcával, amire 'Sigmond Lóránt, a magiszterünk akkor sem tudott más szót találni, mint: „Te betyár...”

Brenner életének utolsó nyolc évéről (1949–57), de főleg ennek első szakaszáról (1949–52) kevés a hiteles irat, bár számos szóbeli közlés maradt fenn. 1949–50 volt az ő utolsó középiskolás éve. Bátyja, Brenner László, rendi nevén Tóbiás, már fogadalmas ciszterci volt, de még nem pap. A két fiatalabb öcs is Zircen töltötte ezt az évet: Jancsi a VIII., Józsi az V. gimnáziumot végezte rendi oblatusként egy küsszemináriumként működő intézményben. Tehát, ellentétben az életrajzi adatokkal, Brenner nemcsak két hónapot, hanem egy egész tanévet és a noviciátus első két hónapját töltötte Zircen. Fennmaradt naplójának egy része is, amit életrajza nem köt dátumhoz, egyértelműen még középiskolás évéből származik.

1950. október 7-én és 8-án találkoztam vele először, egy héttel Zirc végleges bezárása előtt. Abban az évben október 8., Magyarok Nagyasszonyának ünnepe vasárnapra esett, de mint főünnep (a ciszterci rendben „sollemnitas”), megelőzte a vasárnap liturgiáját. Ezen a napon tartotta a „régii Zirc” utolsó ünnepélyes vesperását, amin én is részt vettem. A noviciátus két évfolyam jelöltjeiből tevődött össze. Számuk emlékezetem szerint 27 volt, bár a legtöbb adat 18-at közöl, ami talán az idősebb, már

érettségizett csoport létszáma lehetett. Október 15-én hagyták el Zircet, és mentek Budapestre, s az akkor még ciszterci kézben levő Szent Imre Plébánia területén, lakóházakban elhelyezett kápolnák szolgálatában és közelében éltek és dolgoztak. December 8-tól egyik testvérbátyám csatlakozott a novíciusokhoz, míg én az oblatió legfiatalabb osztályában (ötödik osztály, de akkor már első gimnázium) Pannonhalmán kezdtem el a középiskolát a bencéseknek visszaadott gimnáziumban.

A novíciusok Budapesten hamarosan két csoportra oszlottak más-más programmal. Az idősebb évfolyam filozófiát kezdett tanulni, a fiatalabbakat egy sebtében megszervezett gimnázium tanári kara kezdte érettségire előkészíteni. Mindeez nehezen ment, mert a szerzetesrendek „felgöngyöltése” programszerűen folytatódott. Mire kitavaszkodott, a cisztercieket eltávolították Szentimrevárosból, s a novíciusok számára Lóránt atya új tervekkel állt elő. Legsürgősebb volt az idősebb csoport programjának átalakítása: zirci érettségijüket elfogadták a papi szemináriumok, míg a fiatalabb csoport számára új életkörülményeket kellett teremteni. Brenner Jancsi ügye különösen is sürgős volt, mert decemberben betöltötte a huszadik évét, és félő volt, hogy még a télen elviszik katonának. Számára ezért volt fontos, hogy még a noviciátus folyamán felvételt nyerjen a Budapesti Központi Szemináriumba, ahova világi hallgatóként bejárt és vizsgákat tett. Jancsi evvel a csoporttal 1951. augusztus 19-én szerzetesi fogadalmat tett, és aztán lett szeminarista Szombathelyen. Azok a novíciusársai, akik előző nyáron gimnáziumi érettségivel öltöztek be, most egy évvel a fogadalom után, vagy más egyházmegyei szemináriumba jelentkeztek, vagy egyetemi hallgatók lettek Budapesten. A következő év folyamán az ő hol- és hogylétükről Lóránt atyának Brenner Jánoshoz írt, jellegzetes kézírású levelei számolnak be, de mindig csak a rendi neveket említik, hogy avatatlanok ne tudják, kikről van szó. Ezért ma csak nagyon kevesen tudjuk azonosítani őket, én is csak azért, mert bátyámon keresztül ismertem legtöbbször szerzetesi nevét, sőt beceneveiket is.

A fiatalabb csoport a bakonyi ciszterci plébániákon szétszórva folytatta a noviciátust, és minthogy érettségi előkészülettel töltötték a pesti hónapokat, csak 1952 februárjában tették le az első szerzetesi fogadalmat. Ez az év a sok bizonytalanság miatt számos lemorzsolódással is járt. Végül, amikor az állam 1952 nyarán a bakonyi plébániákról is elhelyeztette a cisztercieket, Lóránt atya teljesen új koncepciót dolgozott ki.

Világossá vált, hogy mindenkinek szüksége van egy hivatalosan elfogadott „világi azonosságára”, miközben a rendi nevelés is folyt tovább, de most már új céllal. Miközben a francia egyházban nagy horderejű cikkeket írtak a munkaspapokról és új életformákat kereső szerzetesekről, Lóránt atyát a magyar viszonyok hasonló útra kényszerítették: mint a társadalom rejtett kovásza és a tömegtársadalom részeként („au coeur des masses”) próbáltak élni saját hivatásuk és fogadalmaik szerint. Meglátva ezt a távlatot, Lóránt atya tovább is mert lépni: minden évben elindított egy-egy újabb szerzetescsoportot, akit néhány, világi foglalkozásra kényszerített, önkéntes ciszterci segítségével több hónapos, úgynevezett posztulancia, majd körülbelül másfél éves noviciátus után vezetett el egy hároméves egyszerű fogadalomhoz, s aztán annak további megújításához.

Ez a rendszer sértetlenül tovább élt a forradalomig, és még azon túl is három-négy évig, mert a titoktartás, az előljárók elővigyázatossága és a rugalmas szervezés következtében Lóránt atyát és a vele együttműködő rendtársakat 1961-ig egyetlenegyszer sem tartóztatták le. Így biztosították Zirc túlélését egy évtizeden át. Brenner Jancsi és novíciustársai az első évfolyamhoz tartoztak, ők 1951 ősztől részben mint seminaristák, részben mint egyetemisták illeszkedtek bele az új viszonyokba. A seminaristák egy részét, köztük Jancsit, még az ötvenhatos forradalom előtt papá szentelték. 1956-ban, a forradalom által adott lehetőségekkel élve azokat, akiknek Magyarországon alig volt reményük, hogy pappá szenteljék őket, vagy hogy tanári diplomához jussanak, Lóránt atya Nyugatra küldte, a többi, így Brenner Jancsi is, Magyarországon maradt. Egyedül Jancsi halt meg 1957-ben, a többi „túlélő” sorsa azonban igen változatosan alakult. Nagy részük kitarzott, és tudatos szerzetesi keretben élt, rendszeres kapcsolatban egymással főleg szünidőkben, hétvégeken, de mindvégig kis létszámú, 3–5 főből álló csoportokban.

1951 után a szerzetesnevek is titokban maradtak, még az egymást követő évfolyamok sem tudták a többiek nevét. Egyébként is gyakran kellett titkos nyelvet használni. „Szintén zenész” vagy „ő is cukrász” annyit jelentett, hogy „ő is rendtárs”. Az „örege” vagy „a Mester” (esetleg „Laci bácsi”) jelentette Lóránt atyát. Ezt a szerzeteséletet mindenki a maga érettségi fokán élte meg, de a lelkiesség és aszkézis foka sosem volt gyerekjáték. S mindez többszörösen kielégítőbb és boldogítóbb volt, mint a szocialista ifjúsági mozgalmakban való részvétel. A szerzetesi fogadalmak először egy-egy évfolyamon belül titokban, de közösen történtek, később nem egyszer egyénileg. Kánonjogi akadályok

miatt ünnepélyes fogadalomra sosem kerülhetett sor, de egyébként is, Lóránt atya alighanem pontosan értesülve lehetett azokról a jogokról, amelyek őt mint apáti helytartót megillették. A „rendi élet” a legkevesebb formalizmussal, de mégis a közösségi élet legmagasabb tartalmi és élményszerű fokán folytatódott. Az egyházi jogi formákat sose firtattuk, de érvényességében mindvégig hittünk. Aki „lekopott”, felmentést kért és kapott, de kérények és papírra írt engedélyek nélkül. Néha egy szentkép egy dátummal jelezte a beöltözés vagy a fogadalom tényét, de később ez sem tűnt biztosságnak.

1956 decemberében Rómában, Larraona bíboros, a Szerzetes Kongregáció prefektusa személyesen fogadta a ciszterci rend szentszéki megbízottját (prokurátorát), Gregorio Battistát, és könnyek között hallgatta végig a magyar ciszterci szerzetesek addigi történetét, amiről a forradalom után kimenekült testvérek számoltak be. Válaszként jelezte, hogy XII. Piusz még 1953-ban nemcsak kiadott egy rendeletet az államilag feloszlott szerzetek tagjairól (az *Acta Apostolicae Sedis*ben is megjelent), de ehhez egy titkos záradékot fűzött, amelyben érvényesnek nyilvánította, vagy ha kellett, „szanálta” azokat a fogadalmakat, amelyeket a rendtagok üldöztetés miatt valamilyen kánoni feltétel hiányában tettek le. Ekkor tudtuk meg, hogy mind a kilencen, akik 1956 végén ilyen „fogyatékos” fogadalommal kerülünk Rómába, hivatalosan ciszterci szerzetesnek minősültünk. A Szentszék erről a generális apátot is értesítette. Ekkor tudtuk meg, hogy, amint gondoltuk, annak a „kis nyájnak” többi tagja is, amelynek Lóránt atya otthon 1961-ben történő tartóztatásáig pásztora maradt, köztük Brenner Jancsi, aki 1957-ig tovább élte a közösség rejtett életét, ugyanilyen elbírálásban részesült.

Csak amikor a fal leomlott, s a vasfüggöny lehullt, tudtam meg a dallasi levéltárból, hogy Endrédy Vendel zirci apát 1957 végén, amikor Pannónhalmán rendőri felügyelet alatt, de meglehetősen jó viszonyok között elkezdhetett külföldi rendtársakkal levelezni, sok mindent közölt Nagy Anzelm dallasi perjellel „virágnyelven”, amit a cenzúra nem engedett volna át. Így időnként otthon maradt fiatal rendtársainkról is jelt adott. Fennmaradt egy levele 1958 januárjából, amelyben közli, hogy tragikus módon meghalt „rendtársunk, a mi kis Anasztázunk” szülei felkeresték őt, s bár lelkiileg sokat szenvednek, Isten akaratát példaadóan elfogadják. Aztán ugyanabban a bekezdésben hirtelen kifejezi nagy csodálatát Tóbiás iránt (ez volt Anasztáz bátyjának, a köztudomás szerint is ciszterci Brenner Lászlónak rendi neve), és listázza azokat a nyelveket, amelyeket Tóbiás elsajátított. A levélben így sem a

Brenner név, sem a két Brenner testvér civil neve nem szerepel, csak „Anasztáz” és „Tóbiás”. Mégis félreérthetetlen, hogy kinek a haláláról van szó, habár ez a téma akkor szigorúan tabu volt. Vendel apát ezekben az években, amikor még a külföldi és magyarországi ciszterciek egyetlen közösséget alkottak, kötelességének érezte, hogy minden rendtárs haláláról hírt adjon, hogy így a külföldön élők is elmondják az előírt miséket. Valóban, e levél vétele után a dallasi perjel körlevélben közölte a külföldi rendtársakkal (a dallasi kolostor csak 1958-ra épült fel), hogy „rendtársunkért”, a brutális körülmények között meggyilkolt Brenner János Anasztázért az elhunyt rendtársakért előírt miséket és imákat elmondják. Ez akkor a papoknak három mise bemutatását, a testvéreknek pedig a hét bűnbánati szoltár háromszori elimádkozását jelentette. Így gyászolta őt a külföldi közösség, bár tudtuk, hogy szentről, és nem tisztítótűzben szenvedő rendtestvérünkről volt szó.

Kilenc otthon maradt rendtársunk később, amikor a Kádár-rendszer már megroppant, de még nagyon is létezett (már jóval Brenner János és Lóránt halála után), egyenként római engedéllyel tett ünnepélyes fogadalmat.

Tudom, hogy a fenti sorok csak egy külső keretről szólnak. Aki megélte, sosem feledte, aki csak másodkézből ismeri, talán értetlenül áll, bárhogyan próbálja magában rekonstruálni ezt a „botcsinálta szerzeteséletet”. Valóban, amikor ezeket a történeteket fiatal amerikai rendtársaimnak elmesélem, többnyire értetlenül néznek rám. Értik a szavakat, a mondatokat, aztán meg is mondják, hogy mindezt igazán nem tudják felfogni, főleg azt, hogy miféle indítások vezették ezeket a fiatalokat, hogy évtizedeken át egy ilyen stílusú szerzeteséletre vállalkozzanak. Aztán hozzáteszem vagy hozzáteszik, mindenesetre egyetértünk, hogy mindezen dolgok nélkül most Dallasban sem létezne egy 28 tagú amerikai ciszterci közösség, többségük 40 év alatti, s egy elismert ciszterci középiskola 350 tanulóval, 15 ciszterci tanárral, s ma már több mint ezer öregdiákkal. És hát itt Texasban sem „a fákon terem” a szerzeteshivatás. Ahogy azt Dallasban mondtam nem egyszer egy-egy fiatalnak: „Fiam, döbbedj rá, a te hivatásodat is oly sok barátod, rokonod, ismerősöd abszurdnak látja ebben a 21. században, de ti tudjátok, hogy itt is és az 50-es évek magyar világában is ugyanannak a Szentléleknek a szele fújt, aki bennetek működik. Hogyan is érthetnének az Isten műveit?”

De hadd mondjak el egy frissebb történetet. Az ezredforduló táján a dallasi hivatások helyzete aggasztó lett. Az iskolabizottság civil tagjai többször figyelmeztettek, hogy a ciszterciek öregszenek, utánpótlás pedig alig van. Amikor a protestáns édesanyák „bibliaköre” is elkezdett közösen imádkozni ciszterci hivatásokért, láttam, hogy ennek fele se tréfa. Ez 2002-ben volt. A magam racionalista módján kiszámítottam, hogy a tíz év alatt, amíg még apát vagyok, mi a minimális szám, ahányat „össze kellene toborozni”. Néhányan most már kifejezetten a mi „saját szentjeink”, Lóránt atya és Brenner Jancsi közbenjárását kezdtük kérni szerényen és titokban, hogy *tíz év alatt találjunk legalább öt megfelelő fiatalot*, aki nemcsak belép, de a közösségben megmarad. Aztán elmúlt öt év. 2007 nyarán döböntem rá az ima erejére. Nagyboldogasszony előestéjén a Vesperás utolsó antifónáját énekeltük: *iam enim hiems transit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra* („a tél elmúlt, a zivatar elállt és elvonult, kivirultak földünkön a virágok”). Ott állt előttem a kóruspadokban az elmúlt öt évben fogadalmat tett *tíz új rendtársunk*. „Jancsi, te betyár” — mondtam magamnak —, „te és a Lóránt atya, értitek a tréfát! *Tíz éven belül ötöt kértem*, és íme, *öt éven belül tízet* kaptam.” S bizony, mind a mai napig itt él ez a tíz testvér papként a kolostorban.

Mégis, az egyik rendtárs hitetlenkedve tovább kérdez: mit jelentett Brenner Jánosnak az a decemberi éjszakában, amikor késekkel támadtak rá, az a tény, hogy a ciszterci közösséghez tartozik? Persze megtorpanok, aztán kinyitom hátrahagyott írásait, s látom, hogyan viaskodik a kérdésekkel, hogy a nagy „igen”-t rámondja arra a sok hívásra, amit megtapasztalt, hogyan beszél zirci naplójában a tüzes folyosó látomásáról, amely nyílegyenesen egyszerre hívja és röpti előre Jézus lángoló Szívébe. Szomjasan kérte és várta éveken át, hogy a magiszter atya feleljen kételyeire, küldje a meghívást a nyári „továbbtanulásra”, ahol társaival további bevezetést kaphat a „hét szabad művészetbe” (értsd: a lelki életbe), s egyben meghívót, hogy a „testvérekkel” ismét találkozzék, és merítsen a zirci forrás még mindig csörgedező patakjából. Együnk se tudja, hogy a rábakhelyi téli éjszakában milyen érzések közt csendült fel lelkében ismét az isteni hívás, vagy tört ki száján az emberi jalkiállítás. Most már mindez oly messze van, de talán ugyanakkor egyre közelebb is, mert mindmáig az elmúlt hatvan év terhét hozzátéve visszük tovább az ő áldozatának gyümölcsöző örökségét.

FARKASFALVY DÉNES

## GERHARD LOHFINK: A NÁZÁRETI JÉZUS Mit akart és ki volt ő?

A II. Vatikáni zsinatot követő időszak katolikus bibliatudományának fellendüléséhez és virágzásához nagyban hozzájárultak a német egzegéták. Ez a megállapítás főképp az Újszövetség kutatóira érvényes. Gondoljunk olyan jelentős személyiségekre, mint Rudolf Schnackenburg, Heinz Schürmann és Joachim Gnilka. A híresebb kutatók közé tartozik Gerhard Lohfink is, aki 1976 és 1986 között a tübingeni egyetemen az újszövetségi szentírástudomány professzora volt. 1986 óta Münchenben él és a Katholische Integrierte Gemeinde nevet viselő közösség tagja.

Lohfink professzor több figyelemre méltó művet tett közzé, amelyek között módszertani, egzegetikai és hitvédelmi könyvek egyaránt fellelhetők. Munkássága a magyar olvasók előtt sem ismeretlen, hiszen néhány kisebb méretű publikációjának fordítása már évekkal ezelőtt elérhetővé vált (*Milyennek akarta Jézus a közösséget?* Egyházfórum, Luzern, 1990; *Jézus utolsó napja*. Kairosz, Budapest, 2010). Nagy örömmünkre szolgál, hogy a Bencés Kiadó most egy terjedelmesebb alkotás lefordítására és megjelentetésére vállalkozott. Olyan alkotás ez, amely keresztény hitünk központi alakjára, Jézus Krisztus személyére összpontosít.

Jézusról az utóbbi időben sokan és többféle megközelítésben adtak közre tudományos műveket. Ezek egy része a magyar olvasók számára is elérhető. Voltaképp minden irányzat képviselve van már magyar nyelven. Hasznosnak látszik áttekinteni ezeket, mert csakis így tudjuk igazán megérteni Lohfink könyvének a „helyét” és újszerűségét.

Az első irányzat képviselői abból a feltételezésből indulnak ki, hogy az evangéliumok nem adnak hiteles képet Jézus személyéről, mivel az első keresztények saját elképzeléseik szerint formálták, s lényegében meghamisították a Jézussal kapcsolatos emlékeket. Az evangéliumok által bemutatott „hit Krisztusa” lényegileg különbözik a „történeti Jézustól”. Ebből kifolyólag a kutatás célja abban áll, hogy feltárják Jézusnak az igazi, eredeti és hiteles alakját. Erre az irányzatra jó példa Vermes Géza könyve (*A zsidó Jézus*. Osiris, Budapest, 1995), amely ugyan sok helytálló és értekes meglátást tartalmaz, ám a Jézus messiási volta és az istenfiúságába vetett hitet egyértelműen késői, ősegyházi fejleménynek tekinti, s ezt a nézetét a könyv elejétől fogva képviseli.

A kutatás második irányzatának képviselői elfogadják ugyan a „történeti Jézus” és a „hit Krisztusa” közötti különböztetést, de a kettő között nem ellentétet, hanem folytonosságot látnak: olyan folytonosságot, amely újszerűséggel párosul. Mindazonáltal a kutatás ezen ágának is az a célja, hogy a későbbinek ítélt rétegeket elkülönítve jussanak el Jézus eredeti tetteihez és szavaihoz (*ipsissima facta et verba*). E tekintetben Joachim Gnilka könyvét említhetjük példaként (*A Názáreti Jézus*. Szent István Társulat, Budapest, 2001).

A harmadik irányzat képviselői is tudatában vannak annak, hogy az evangéliumok nem helyszíni beszámolók, hiszen a jézusi emlékeket értelmezve és aktualizálva mutatják be. Ám ahhoz, hogy Jézus személyét helyesen értsük, az ősegyházi értelmezést nem eltávolítani kell, hanem folytonosan szem előtt tartani. Ennek az irányzatnak legismertebb példája XVI. Benedek pápának háromkötetes könyve (*A Názáreti Jézus I–III*. Szent István Társulat, 2007/2011/2013). Az első kötet elején az emeritus pápa így nyilatkozik szándékáról: „meg akartam kísérlni, hogy bemutassam az evangéliumok Jézusát, mint az igazi Jézust, mint a tulajdonképpeni értelemben vett »történeti Jézust«.” (17.)

Gerhard Lohfink könyve érdekes módon mind a második, mind a harmadik irányzattal mutat némi hasonlóságot. A német szerző tehát a történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti szoros kapcsolatot vallja, s a fentebb említett első irányzattól egyértelműen elhatárolódik. A könyv elején olvasható, igen figyelemre méltó megfontolásaiban — XVI. Benedekhez hasonlóan — nagy nyomatékkal állítja, hogy az evangélisták értelmezésétől sohasem szabad eltekinteni. Lohfink úgyesen és meggyőzően érvel, amikor tudatosítja: az emberi közlésnek mindegyikében szorosan összekapcsolódik a „tény” (*Tatsache*) és az „értelmezés” (*Deutung*). Éppen ezért teljesen félrevezető minden olyan törekvés, amely a pusztán „tények” megállapítására törekszik. „Képletesen szólva: a kozmoszban pusztán »tények« miriádja kavargog. Ha nincs, aki elrendezze őket, az egész nem egyéb, mint őrsmémet, információs törmelék, amelynek a legcsekélyebb mértékben sincs köze semmiféle »történelemhez«. Az úgynevezett »tény« még nem történelem, hanem csupán előzetes stádium, a történelem részösszetevője. Sőt, ezernyi tény együttvéve sem történelem. A történelem értelmezett történéis. A történelmi megismerés elrendezi és értelmezi a tények végtelen káoszát.” (24.)



Az evangéliumokra alkalmazva ez ennyit jelent: az evangélisták nem tettek mást, mint rendezték és értelmezték a Jézussal kapcsolatos emlékeket, s ezt az egyház közösségében és az egyház hitbéli meggyőződésének megfelelően tették. Ha Jézus kilétét és szándékát meg akarjuk érteni, akkor ezt az egyházi értelmezést nem hagyhatjuk figyelmen kívül. „Ha nem követjük az egyház értelmező hagyományát..., akkor a Jézusról alkotott képünk előbb-utóbb eltorzul. Jézus-értelmezésünk ízlés dolga lesz, vagy legalábbis a szentírás-magyarázók pillanatnyi látóköre fogja meghatározni.” (26.)

Bár Lohfink professzor alapelvei messzemenően megegyeznek XVI. Benedekével, az eljárás módja — amelyet a hosszú módszertani bevezetés végén ismertet — mégis inkább az általam másodiknak nevezett irányzatéhoz hasonló. Az evangéliumok ősbiblikus tartott rétegeire helyezi a hangsúlyt, s attól sem riad vissza, hogy a jézusi mondások és példabeszédek eredeti értelmére kérdezzen rá. Ám az ősbiblikus rétegek előnyben részesítése nem azt jelenti, hogy a későbbieket lényegtelennek tartaná. Eljárásáról többek között ezt írja: „a lehető legkorábbi szövegekből próbálom fényt deríteni Jézus céljára és (bizonyos mértékig) önértelmezésére. Ezt azonban éppen hogy nem a későbbi krisztológiák ellenében teszem, hanem ezek segítségével és zsinormértéke szerint. Nem vallástudósként, hanem teológusként vizsgálódom.” (34.)

Könyvének hátralevő részében a Jézus-monográfiák „szokásos” témáival foglalkozik a szerző. Ezekre most nem a könyvben található fejezetcímek szerint, hanem szabadabb formában utalok: Isten uralma; a tanítványok szerepe; példabeszédek; csodák; az ítélet motívuma; Jézus és az Ószövetség (különös hangsúlyt helyezve a Tórára); Jézus szenvedése és halála; a húsvéti események; Jézus fenségigénye és az egyháznak arra adott válasza. Lohfink mindegyik témát részletesen, közérthetően és több eredeti meglátással fejtegeti. Itt nyilván csupán néhány szempont ismertetésére van lehetőségünk.

A biblikusok többségéhez hasonlóan Lohfink is úgy látja, hogy Jézus ígéhirdetésében központi helyen állt „Isten uralmának a meghirdetése”. A háttérben az a babiloni fogság utáni időszakot meghatározó várakozás állt, miszerint Izrael Istene végleg érvényre fogja juttatni királyi uralmát. „Örök királyi uralma abban mutatkozik meg, hogy beavatkozik az eseményekbe, megváltoztatja és újjáteremti népét. Izrael bírójává és megmentőjévé lesz.” (39.) Jézus azt tudatosította, hogy ez a várakozás beteljesedett: Isten végidőbeli uralma valósággá vált, s az izraeliták rendelkezésére áll. Amikor Jézus azt hirdeti, hogy

Isten uralma „közel van” (Mk 1,15), akkor ezzel azt is jelzi: „még nincs itt”. Ám ez semmiképp sem Isten cselekvésére vonatkozik, hanem kizárólag Izrael válaszára. Amíg Isten népe nem fogadja el teljesen az örömhírt, addig csak közel-ségről beszélhetünk. (45.)

Isten uralma szorosan összefügg Jézus azon törekvésével, hogy egybegyűjtse a szétszóródott Izraelt (vö. Mt 12,30; 23,37). Ezt a törekvését jól mutatja a Tizenkettő kiválasztása, hiszen a tizenkettes szám egyértelműen a tizenkét törzsre utal. Fontos tudatosítani, hogy az „egybegyűjtés” a zsidó hagyományban sajátos jelentést kapott: nem annyira a szórványból való hazavezetést jelöli, hanem Izrael végidőbeli egyesítését, megmentését és megváltását. (80.) Izrael végidőbeli egybegyűjtése persze végső soron a népek (pogányok) üdvözítésére irányul. Az ószövetségi szemlélet szerint, amelyet Jézus is oszt, a pogányok Izraelen keresztül juthatnak üdvösségre, mégpedig úgy, hogy az utolsó időben Jeruzsálemben zarándokolnak (vö. Iz 2,2–4).

Jézus működésének egyéb meghatározó szempontjai mind összefüggésben állnak az Isten uralmáról szóló ígéhirdetéssel és az Izrael egybegyűjtésére, azaz az üdvösség munkálására vonatkozó törekvéssel. A példabeszédek Isten uralmának valóságát és követelményeit szemléltetik, a csodák pedig nem mások, mint Isten uralmának a hatékony jelei. S Jézusnak a szenvedése és halála is szorosan kapcsolódik ehhez az alaptémához. „Jézus halála nem vonja vissza Isten uralmának a meghirdetését, nem oltja ki a kezdeti örömhírt, hanem éppen hogy igazolja valóságtartalmát... S hogy ez mit jelent? Azt jelenti, hogy Isten uralma nem üldöztetés nélkül jön el, s hogy eljövetele áldozattal jár.” (53.)

Az Isten uralmáról szóló ígéhirdetés Jézus fenségigénye szempontjából is nagyon nagy jelentőségű, hiszen Isten uralma a legszorosabban kapcsolódik az ő személyéhez: általa köszöntött be a szabadulás megígért ideje, általa válik valósággá az üdvösség. Persze Jézus ígéhirdetése alapvetően Isten-központú: „Isten, az egyetlen és abszolút Úr áll tehát Jézus üzenetének középpontjában — ezért olyan rettenetes, hogy Jézus az Egyetlent és az ő uralmát állandóan összeköti saját személyével. Voltaképp ez az, ami akkor botrányos volt, és ma is az.” Jézus „úgy beszél és úgy cselekszik, mintha Isten helyén állna, és mintha személyében maga Isten jönne el népéhez.” (382.)

Lohfink nagyon komolyan veszi Jézus zsidóságát és a zsidó hagyományhoz való kötődését, s így érthető, hogy kiemelt hangsúllyal tárgyalja Jézusnak az Ószövetséggel és a Tórával való kapcsolatát. Számomra éppen ezen témakörök tárgyalásával kapcsolatban merült fel a legtöbb

kritikus kérdés. Azzal az alapállítással, hogy Jézus a sokszólamú Ószövetségből egyes irányokat kiemel és megerősít, másokat pedig háttérbe szorít — s így a megkülönböztetés eszközeivel élve bontja ki „Isten akaratának irányadó jelzései” (224.) —, teljes mértékben egyet tudok érteni. Ám a részletkérdések tárgyalása már nem minden esetben meggyőző. Azt a tényt, hogy Jézus tanításában az állam és a királyság nem játszik szerepet, Lohfink a Tórára vezeti vissza, amely Isten népét „társadalomként” állítja elénk, de állam nélkül. (220.) De vajon Jézusnál tényleg ennyire tudatos volt a Tórára való alapozás? A Mk 10,42–45 szövege szerintem nem bizonyítja ezt egyértelműen.

Lohfink hosszas érveléssel — a Kiv 23,4–5 és a Lev 18,17–18 szövegeire hivatkozva — igyekszik igazolni, hogy az ellenségszeretet követelménye már a Tórában fellelhető. (231–237.) Az említett ószövetségi szövegek tényleg nagyon figyelemre méltóak, de megfogalmazásuk nem annyira radikális, mint az evangéliumokban olvasható felszólításoké. A Kiv 23,4–5 kétségkívül az ellenség megsegítésére ösztönöz, ám ez az ellenség egyértelműen a másik izraelita. Ráadásul a „szeretet” szó nem szerepel a szövegben. (Ezt a német professzorral ellentétben nem tartom mellékes szempontnak.) A Lev 19,18b a felebaráti szeretet parancsát tartalmazza, amely előtt éppen a gyűlölet tilalma áll (Lev 19,17–18a). Ebből jogosan következtethetünk arra, hogy a felebaráti szeretet az ellenségre is kiterjed. Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül, hogy a szöveg kifejezetten a honfitársra — a másik izraelitára, illetve az Izrael területén békésen élő idegenre (Lev 19,18.33–34) — vonatkoztatja a „felebarát” fogalmát. Az Izraellel szemben támadóan fellépő, illetve az Izraelt elnyomni szándékozó idegenekről nem történik említés. Persze nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy a szóban forgó felszólítások rájuk is vonatkoznak, de ez nincs nyíltan kimondva. Jézus viszont határozottan kimondja, hogy nemcsak a közösségen belüli ellenséget, hanem a közösséget támadó külső ellenséget is szeretni kell (vö. Mt 5,46; Lk 6,27–28). S azt sem feledhetjük, hogy a Tórában belül nemcsak ez a két szöveg által félmjelzett irányzat fedezhető fel. A Tórában belül a környező idegen népek elleni ellenszenvre, haragra és erőszakra irányuló megjegyzések és felszólítások is olvashatók (vö. Kiv 17,13–14; Szám 31,2.17; MTörv 7,2; 20,13). Éppen ezért nem tudom teljesen osztani Lohfink professzornak a Tórára vonatkozó idealizáló nézetét. Szerintem Jézus a Tórát illetően is ugyanúgy a megkülönböztetés eszközét alkalmazta, mint az Ószövetség többi részénél. Abban persze igazat adok a

német szerzőnek, hogy a keresztények sohasem tekinthetnek el a Tórától mint túlhaladott valóságtól. Ám a Tóra abban az értelmezésben meghatározó számunkra — s ezt Lohfink is elismeri —, amelyet Jézus adott neki.

Természetesen ezekkel az apró, egyetlen szempontot érintő kritikuss megjegyzésekkel semmiképpen sem kívánom csökkenteni Lohfink professzor könyvének értékét. A szerző nemcsak kiegyensúlyozott álláspontot képvisel, hanem meglátásait világosan és közérthetően fogalmazza meg. Arra is gondja van, hogy bizonyos fogalmak (például eszkatológia) jelentését elmagyarázza azon olvasók számára, akik a teológiában kevésbé járatosak. Emellett érdekes összefüggésekre is rámutat annak érdekében, hogy az Isten uralma és az egyház kapcsolatát, illetve a csodák mibenlétét világosabbá tegye. Így könyve — amelynek magyar változatáért a fordítót és a kiadót egyaránt köszönet illeti — nemcsak Jézus életművének jobb megértését segíti elő, hanem egyben arra is ösztönöz, hogy bátran merjük vállalni a Jézus-követés nehéz, de örömteli útját. (Ford. Mártonffy Marcell; *Bencés Kiadó*, Pannonhalma, 2017)

KOCSIS IMRE

## JOHN D. MUELLER: A KÖZGAZDASÁGTAN MEGVÁLTÁSA A hiányzó elem újrafelfedezése

Milyen provokatív cím, milyen provokatív könyv! — mondhatjuk John D. Mueller vaskos kötetét olvasva. Hiszen a közgazdaságtudomány — ön-értelmezésében — a társadalomtudományok királynője. Ebben a minőségében eleve arra hivatott, hogy a tévelygő világban bolyongó emberek cselekedeteit objektív módon leírja, tárgyyszerűen értelmezze, és a várható kimeneteket/ eseményeket pontosan jelezze előre. A mérhető kultusza, a nyílt értékválasztás elutasítása (tudományon kívülre helyezése), a mérnöki pontosságra törekvés, a korábban tisztán érzelmi/morális tartalmúnak vélt mozzanatok, így az étellel való elégedettség, vagy épp a jogállamiság/ alkotmányosság számszerűsíthetővé tétele csupán ismertebb mérőföldkövei, útjelzői eme általános törekvésnek.

Tegyük hozzá: a közgazdasági imperializmus,<sup>1</sup> vagyis a haszonmaximaló egyén ésszerűségi megfontolásait egyedül lehetségesnek, egyedül tudományosnak tekintő mikro-ökonómiai közelítésmód napjainkra nemcsak elfogadottá, hanem uralkodóvá is vált a társadalomtudományok széles körében. Ide sorolhatjuk a szociológiát, a nemzetközi tanulmányokat, és egyre

inkább a politikatudományt is (ha nem a napi eseményeket irányzatosan értékelőkre, hanem a nemzetközi tudományosságban megjelenő és ott bevett munkákra gondolunk). E területeken lényegében nem is lehet semmit megjelentetni, ami nem egy — a fentiekben vázolt — modellre és annak matematikai értelmezésére épülne.

John D. Mueller amerikai elemző szembefordul ezzel a korszellemmel. Mivel nem teológus, nem bölcsele, nem is egyetemi kutató, vagyis nem a magas tudomány művelőjéről van szó, valóban heroikus ez a vállalkozás. A szerző egész életét a gazdasági gyakorlatban töltötte: befektetési alapoknál, gazdaságpolitikai elemző cégeknél és az amerikai kormányzati döntéshozatal boszorkánykonyhájában, a kongresszus és Reagan elnök szakértői csapataiban gyakorolva a tanácsadás korántsem könnyű mesterségét.

Annál meglepőbbnek tűnhet, hogy a globális pénzügyi kapitalizmust belülről jól ismerő és művelő szerző azt a belátását osztja meg velünk, hogy a rendszer egyáltalán nem úgy működik, mint azt a jelenleg uralkodó hatékony piacok elmélete<sup>2</sup> leírja. Mi több, nem is úgy, mint a hasonló közelítést a közgazdaságtudományban meggyökereztető George Stigler és Gary Becker Nobel-díjas chicagói professzorok fémjelezte közelítésben megjelenik, ahol az önérdékét követő szereplők végül is társadalmilag előnyös végeredményre jutnak (természetesen bizonyos megszorító feltételek mellett). Ez a — ma már egyeduralkodó — neoklasszikus elmélet ugyanis *alapvetően téves emberképre* épít, és ezért mélyreható felülvizsgálatra szorul. Érdekes, hogy a pénzügyi piacokat ugyancsak belülről jól ismerő — és időnként alakító — Soros György is hasonló megállásra jut,<sup>3</sup> az elmélet reflexivitását és a tévedések lehetőségének bevonását szorgalmazva, egy gyakorlatban jól használható elemzési keret érdekében.

John D. Mueller azonban sokkal messzebb megy saját kritikájában. Az a fő állítása, hogy a modern közgazdaságtant már megalapítója, Adam Smith tévútra vitte, amit a szakma nagyjai — de különösen a formális közelítéseket egyeduralkodóvá tevő iskolák — munkásságukkal csak súlyosbítottak. A téves emberképre épített téves diagnózis aligha vezetett helyes terápiához. Ez természetes — mondhatnánk —, ha a közgazdászok körében nem lenne általánosan bevett az a — Milton Friedman Nobel-díjas közgazdásznak tulajdonított — felfogás, mely szerint nem érdemes az elmélet alapföltevéseivel foglalkozni, ha előre jelző/prediktív ereje jó, vagyis lövései kapuba találnak.

Adam Smith tragikus tévedése John D. Mueller felfogása szerint azáltal történt, hogy tudományát

a családi és társadalmi közösségek sora helyett az egyénre építette föl. A közjó és a morálisan követhető helyett az egyén haszonmaximalizálása kerül a középpontba. Az ellentétek kiegyenlítését feladatának tekintő, alkotmányos és legitim közhatalom helyett a piac mindenhatóságára épít. Mindeme alapvetések — módszertani individualizmus néven — lényegében az összes közgazdasági iskolát jellemzik a kimondottan közösségelvű marxizmus és kommunitárius<sup>4</sup> — magyarán közösségelvű — egyházas közelítések kivételével (egyik sem számít ma a tudomány fősodrának, általánosan bevettnek).

Mueller kötetében szakít e felfogással. Kifejezetten Szent Ágostonra és Aquinói Szent Tamásra visszamenően egy új, saját fordulata szerint *neo-skolasztikus közgazdaságtan* megalkotására tesz kísérletet. Vállalkozása sok tekintetben sikeresnek mondható. Amint a közgazdász szakma abszolút vezető lapjában, az amerikai *Journal of Economic Literature* 49. évf. 3. számában az e kötetet méltató David Colander (2011. 9. old.) megjegyzi, Mueller törekvése sok tekintetben párhuzamos a valós emberi cselekedetek megfigyelésére építő viselkedési gazdaságtan, és különösen a pénzpiacok magyarázatában sikeres viselkedési pénzügytan (az eredetiben: *behavioral finance*) törekvéseivel. Talán nem mellékes, hogy az utóbbi irányzat képviselője, Richard Thaler kapta 2017-ben a közgazdasági Nobel-díjat (ezúttal nem megosztva).

Mi tehát Mueller könyvének legfőbb állítása? Nem kevesebb, mint hogy Smith *objektivistamaterialista* alapú magyarázata az, ami tévútra viszi az értelmezés egészét. A valós ember családban, városi, egyházi és nemzeti közösségekben formálódó egyén, aki már puszta létét is az *altruizmusnak* — azaz szülei önátadó szeretetének — köszönheti. Felnövekedését jó esetben éppen e szeretet *tartós és gyakorlatban is megélt kiáradása*, nem pedig a haszonélvűség és az önérdék-követés (különösen nem annak gátlástalan formája) tereli a jó irányba. Ennek megtapasztalása révén válik felelős, szabálykövető, és — szükség esetén — önfeláldozásra is kész *polgárrá*. Jó esetben ő társas kapcsolatai rendszerében önérdékén túl a helyeset, a jót is keresi,<sup>5</sup> más szóval az isteni terv beteljesítésén is munkálkodik — a maga szerény eszközeivel élve.

Mueller tehát egy határozottan *keresztény alapozású* közgazdaságtant alkot meg, a francia Jacques Rueff,<sup>6</sup> Charles de Gaulle egykori főtanácsadója és a Svájcban élt és alkotott Wilhelm Röpke,<sup>7</sup> a Ludwig Erhard által a gyakorlatba ültetett német szociális piacgazdaság megálmodója örökségét nyíltan is fölállva, az ő nyomukban haladva. Nem meglepő módon a könyvben több-

ször is pozitívan hivatkozik XVI. Benedek pápa enciklikáira a társadalmi igazságosság és a környezeti egyensúly kérdésében. A kötet alcímében szereplő hiányzó elem Mueller számára az *értékrendi alapozás*, a keresztény bölcséleti elvekből adódó társadalomszervezési megoldások halmaza, végső fokon az altruizmus visszahelyezése jogaiba.

Talán elkerülhetetlen, de semmiképp se mondható meglepőnek, hogy a kötet leginkább vitatható részei a konkrét politikai és gazdasági ajánlások kategóriájában találhatók. A kötet IV. fő részében a szerző is elköveti azt a jellegzetes típus hibát, amiben az elvont elméletekből *kellően sok és egymásra épülő közvetítő lépés nélkül* jut közvetlenül gyakorlati ajánlásokra. Ebben marasztalja el a már idézett amerikai David Colander, a makro-ökonomia és a közgazdasági elmélet-történet egyik meghatározó személyisége mellett a *Közgazdasági Szemle* főszerkesztője is a hazai vezető folyóiratban közreadott kimerítő ismertetőjében.<sup>8</sup>

Mueller bizonyos doktrinerséggel képviseli a konzervatív társadalmi-gazdasági felfogás néhány sarokponti elemét, így az abortusz tilalmát és az infláció meg az adósság-gerjesztő politika elutasítását. Ez a merev értelmezés az, ami igazán problematikus, hisz egyebek mellett épp észak- és dél-amerikai tapasztalatokból is tudjuk (a Ratkó-korszakon és a Ceaușescu-korszak Romániáján túl is), hogy a terhesség megszakításának teljes állami tilalma a válsághelyzetek szaporodásához és a társadalom patológikus helyzeteihez vezet, habár hívó ember e „megoldással” sosem azonosulhat.

Hasonlóképp a ma fogyasztásának és jólétének költségeit a jövő nemzedékre terhelni általában és elvileg is helytelen. Ugyanakkor mára már szinte közgazdasági közhellyé vált az a felismerés,<sup>9</sup> mely szerint a 30-as évek amerikai depressziója a pénzkínálat merev szabályozása mellett a költségvetés kiegyensúlyozására való, minden áron keresztülvitt törekvéssel függött össze. Egy átmenetileg lazító költségvetés segíthet — és az Egyesült Államokban 2009–2012 közt segített is — a visszaesés leküzdésében. Az évtizedünkben már szépen növekvő Németország is élt ezzel, de 2017-re a közadósság/GDP aránya visszatért a válság előtti nagyságrendhez, 67 százalékra mérséklődve. Vagyis nem igaz, hogy ha valaki egyszer lazít, az többé már nem is bírja abahagyni, bár az kétségtelen, hogy a fiskális alkoholizmusra a legtöbb demokratikus — vagyis a választói hangulatot szorosan követő — kormányzat nagyon is hajlamos lehet.

Vajon elhozhatja-e ez a radikális gondolatokkal revolverező könyv a közgazdaságtan megváltását, a *forradalmi léptékű fordulatot*? Vélhetőleg

ez túl nagy falat lenne egyetlen mű vonatkozásában, ahogy ezt a kötet egy másik amerikai recenzense is megjegyzi.<sup>10</sup>

Az efféle átalakulás minden tudományágban közismerten lassú, és többnyire a kerítésen belül, a hatalmi pozíciók birtokosai oldaláról megnyilvánuló nyitottsággal, a korábban margóra szorított nézetek fokozatos betagozódásával jön létre. Ez utóbbi folyamat az amerikai közgazdaságtudományban kétségkívül megindult — ezt jelzi a kötet széleskörű kritikai visszhangja is. Ugyanakkor nem kétséges, hogy e folyamatnak még csak a legelején tartunk. Az ortodoxia fellegvárai erősen tartják magukat, ami a teljesítmény-értékelésben, az egyetemi előléptetésekben világszerte<sup>11</sup> egyre erőteljesebben érvényesül, és a Nobel-díjakat kiérdemlők személyében és kutatási profiljában egyaránt jól kimutatható.<sup>12</sup>

Napjainkra a 2007–2009. évi globális pénzügyi válság tanulságai és az Európai Unió sok tekintetben új kihívásai kedvező terepet jelentenek a korábban lesöpört nézetek újragondolásának. A tömeges és ellenőrizetlen migráció okozta feszültségek, a fogyasztói társadalom válsága, a korábbi kormányzati megoldások megrendülése teret enged a szellemi, a tudományos és a gazdaságpolitikai kísérletezésnek is. De illúzióink aligha lehetnek.

John D. Mueller könyvének magyar nyelvű megjelentetése hasznos segítség annak végig gondolásához, hogy miként is nézhetne ki egy *emberközpontú, derűs közgazdaságtan*, és egy általa ihletett befogadó, humánus gazdaságpolitikai gyakorlat.

Befejezőképp nem érdektelen felsorolni azt sem, hogy *e konzervatív kérdésben mi minden nincs benne*. Például az, hogy a cél szentesítené az eszközt (az eredetiben „annyi vagy, amennyit megkeresel”), hogy a versenytárs és a más nézetén lévő földbe döngölése helyes lenne, hogy a közhatalom feladata a „mieink” gyarapítása és nem a közjó szolgálata lenne, vagy hogy a jogszabályalkotás és a közmédia eredendő pártossága kedvező adottság lenne a kibontakozáshoz. Mueller gyakorlatra épülő elemzése arra utal: a jól ismert alapok híján a mai világ legtöbb elemzője és vezetője gyakorta iránytű nélkül navigál körülünk viharos tengerén. Bízunk benne, hogy e munka elindítja azt a gondolkodást, amiben a gazdaság szereplői, elemzői és a különféle közösségek érdemi vitát folytathatnak arról, hogy milyen világban élünk. És ha ezt megértettük, akkor segítséget kapunk ahhoz is, hogy a normatív kérdésben is előre lépjünk.

A jámbor óhajok immár szokásossá vált hangoztatása, megvalósíthatatlan felvetések hajtogatása helyett tudományosan megalapozott és a

közösség által elfogadott alternatíva megalkotására lenne szükség. Mueller vaskos és sok téren elgondolkoztató munkája valódi intellektuális kihívás. Nemcsak — és talán nem is kizárólag — a közgazdász szakmának szól, hanem minden felelősen gondolkodó értelmiségi haszonnal forgathatja ezt a nem mindennapi munkát. (Ford. Abrahám Zoltán, Csák János; *Matthias Corvinus Collegium — Tihanyi Alapítvány*, Budapest, 2015)

CSABA LÁSZLÓ

<sup>1</sup>Edward P. Lazear: *Economic Imperialism*. Quarterly Journal of Economics, 115. évf. (2000), 1. szám, 99–146.

<sup>2</sup>Eugene F. Fama: *Efficient capital markets: a review of theory and empirical work*. Journal of Finance, 25. évf. (1970), 2. szám, 383–417.

<sup>3</sup>Soros György: *A 2008-as összeomlás és következményei*. (Ford. Nagy Márta.) Scolar Kiadó, Budapest, 2010.

<sup>4</sup>Jelentős visszhangot kapott két, a Focolare mozgalomhoz kötődő katolikus szerző e szemléletben írt és magyarul is közreadott munkája. Vö. Luigino Bruni — Stefano Zamagni: *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jóllét*. (Ford. Osvay Péter.) L'Harmattan, Budapest, 2013.

<sup>5</sup>Empirikus elemzések számos országra bizonyították be azt, hogy — szemben a jelenleg uralkodó chi-

cagói föltevessel — az emberek túlnyomó többsége nem a büntetéstől, a lebukástól való félelmében fizeti be az adót, hanem azért, mert azt így tartja helyénvalónak. Mivel e vizsgálatok alapvetően fejlett társadalmakra — Ausztráliára, Svédországra, Kanadára — vonatkoztak, hozzá lehet tenni: az adó jó része szembetűnően közcélokra fordítódik, a kegerendtől az iskoláztatásig terjedő körben, ami megerősíti a fönti meggyőződést nemzedékről-nemzedékre.

<sup>6</sup>Jacques Rueff: *The Age of Inflation*. Regnery Gateway, Chicago/Ill., 1964.

<sup>7</sup>Wilhelm Röpke: *A harmadik út. Korunk társadalmi válsága*. Auróra kiadás, Budapest, 1943.

<sup>8</sup>Halm Tamás: *Reformáció a közgazdaságtanban?* Közgazdasági Szemle, 64. évf. (2017), 10. szám, 1102–1109.

<sup>9</sup>Ben S. Bernanke: *Essays on the Great Depression*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 2000.

<sup>10</sup>W. Dean, in: *Journal of Interdisciplinary Studies*, 23. évf. (2011), 2. szám, 209.

<sup>11</sup>Például olyan kommunista országokban, mint Vietnám és a Kínai Népköztársaság, vagy akár a nyugati értékekhez távolságtartóan viszonyuló Arab-öböl országai, az egyetemi karrierhez amerikai végzettség és amerikai publikációk kövezik ki az utat.

<sup>12</sup>E kérdéseket kimerítően taglaltuk legutóbbi kötetünkben. Vö. Csaba László: *Európai közgazdaságtan*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2014. (e-book: 2017).

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



JOHN TESTVÉR, TAIZÉ

### Barátok Krisztusban

Utak az egyház új értelmezéséhez

„Világunk egy hosszú átmeneti szakaszba lépett, amelynek kiemenetelét még nehéz felmérni. A keresztény egyház (...) mint a barátság világméretű hálózata, jótékony szerepet játszhat ebben a világban, amely keresi, gyakran vakon, identitását és egységét. Hogy ez lehetővé váljon, egyetlen út áll előttünk: visszatérni a forrásokhoz. (...) Jézus mondta: 'Barátainknak mondalak benneteket' (Jn 15,15). Ha mindnyájan Jézus barátai vagyunk, akkor egymásnak is barátai vagyunk.”  
[A könyv] „Taizének és alapítójának merész vállalkozását mutatja be konkrét példaként vagy inkább példázatként, hogy milyen lehet a barátok hatalmas hálójá Krisztus és az Evangélium szellemében.”

John testvér, Taizé

Ára: 2.400 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban és a honlapunkon:

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 36-1-317-7246; 36-1-486-4443; Fax: 36-1-486-4444;

E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu); Honlap: [www.vigilia.hu](http://www.vigilia.hu)

## KÖNYVEK KÖZÖTT

## BORKULTÚRA KETTŐS TÜKÖRBEN

Gyönyörű kivitelezésű könyv született Rácz László és Cs. Varga István jóvoltából a Hungarovox Kiadó gondozásában. Rácz László „*Amit a borról tudni illik*” címmel a hazai szőlőtermesztés és borászat összefoglalására vállalkozott. Cs. Varga István pedig „*Ragyogjon a bordal!*” cím alá sorolta a borivás hatalmas irodalmának legkiemelkedőbb alkotásait. A kulturált — és nem a mértéktelen — borfogyasztás ugyanis a kultúra része, amit egyebek mellett halhatatlan versek is bizonyítanak, amelyekben a borivás öröme épp úgy hangot kap, mint a magyar történelemre való utalás is, mint Bajza József *Borénekében*. Joggal értékelik kiváló költőink a magyar bort és annak erőt, derút adó voltát, hiszen egész Európában híre járt például a Tokaj szőlő vesszein csepegő nektárnak. Max Rowald 1896-ban kiadott *Borkönyvében* például a következőket írta: „Bármennyire szeretem is német hazámat, bármennyire kívánok is elsőbbséget adni annak, ami itt terem, jogos méltánlyattal kell említenem a magyar borokat. (...) Nincs a világon olyan bor, mely a magyart nemesség, tűzesség, kellemesség tekintetében felülmúlja, egy sincs olyan becses árú, gyógygyerejű és tartós, mint ez, s kik ezt nem ismerik, a lakomaasztal legszebb kincsét kénytelenek nélkülözni.” Már-már euforikus lelkesedéssel ünnepelte a magyar bort Gottfried Benjamin Hancke:

„*Én azt hiszem, Kánában a menyegzői bor,  
Az is magyar földben termett valamikor.*”  
(Képes Géza fordítása)

Az elméleti rész olvasása során ébredünk rá, milyen finom és fontos a különbség a terméskészítés és gyártás között. Egy kiváló borászról olyat állítani, hogy gyártja a bort — sértés. Még emlékszem azokra az évekre, amikor a nagyüzemben gyártott bor nem szőlőből készült. Asztali fehéren néven árulták literes üvegben, s nem ellazított, hanem fejfájást és macskajajt okozott. Ahogy a szőlőtermesztéstől a borig jutunk, mesterséges borkészítéssel már nem szembesülünk, annál több közismert forrással, amelyek ma már versengenek a fogyasztókért.

Izlés dolga, ki melyik bor mellett szavaz. Apám a csopaki rizlinget kedvelte leginkább. Valóságos hajtóvadászatot kellett indítani, hogy szerezzünk neki. Már csak azért is megérte a fáradságot, mert esténként egy pohárnyi mellett szívesen elbeszélgetett velünk a konyhában. Ilyenkor még a feleségem is belenyalt az aranyló nedűbe. Napjainkban a Balaton északi partján pincészetekben és hegyoldalba vajt pincékben várják

a borkedvelőket, s van néhány gazda, aki saját palackban, ínycsiklandó szövegekkel dúsítva árulja termékét. Cs. Varga István bőséges irodalomban válogathatott. Jelek szerint hozzá az egri borok állnak legközelebb. Érthető elfogultság: annak a tájegységnek emblematikus alakja, hihetetlen energiával dolgozik kultúrája megbecsülteséért, tevékenysége leginkább Czine Mihályéra emlékeztet, hozzá hasonlóan derűs mosollyal, isteni rendelésnek sugallata szerint terjeszti az „ars sacra” és a hagyományok tisztelőtét.

A jó borok kedvelője sosem issza le magát merev részegre. Sok derűs adoma int mérsékletre, és bizonyítja, hogy a magyar bornak nincs párja. Legnagyobb a tokaji respektje. Mária Terézia küldött XIV. Benedek pápának, aki e szavakkal mondott köszönetet: „Áldott legyen a föld, amely téged termett, áldott az asszony, aki téged küldött, áldott én, aki téged iszlak”. A Trentói zsinaton az étkezésekhez általában olasz és francia borokat szolgáltak föl. I. Ferdinánd magyar király képviselőjében Draskovich György pécsi püspök engedélyt kapott, hogy tállyai borral kedveskedjék a pápának, aki állítólag így kiáltott föl: „Summum pontificem talia vina decent!” A „talia” kettős jelentésének értelmezése körül heves vita támadt. A tállyaiak természetesen így fordították: „Tállyai bor illik a pápa asztalára!”, a környékiek pedig — szintén jeles borok termelői — viszont úgy értelmezték a pápa mondását, hogy a talia nem tállyai, csak „ilyet” jelent, azaz „ilyen bor illik a pápa asztalára”. Sem egyik, sem a másik változat nem kibebíttete a tállyai bor kitűnőségét. Én azért nem lelkesedtem érte, mert egy pesti borkimérésben vásároltam néha, szép csatos üvegben, s mindig legalább egy decivel becsaptak, pedig nem ingyen adták.

A *tokaji bort megbecsüli* című írásában Jókai is emellett a bor mellett tette le voksát:

„A magyar földesúr beül Bécsben a vendéglőbe, s sorra nézegeti gyanús szemmel az asztalra felrakott szűknyakú üvegeket, mikben az asztali bor áll, előre elkészítve vízzel és spiritusszal, berzsennyel s más afféle drága esszenciákkal.

Odaint a pincért: micsoda borok ezek? Az elmondja, hogy itt meg ott termettek, Alsó- és Felső-Ausztriában, Stíriában meg Morvában, s más efféle híres bortermő országokban.

— Hozz belőle tizenkét iccét — mondá a földesúr.

A pincér rábámul:

— Sokan lesznek hozzá?

— Csak magamnak hozd.

Ez az ember úgy iszik, mint egy ökör, gondol magában a pincér, s elhozta a tizenkét icce bort.

— Most hozz neki dézsát, s öntsd bele — parancsolá a földesúr.

Már úgy fog inni, mint az ökör, erősíté magában a pincér, s a dézsába tölté a hozott borokat.

— Így. Már most hozz két palack tokajit, s állítsd bele a dézsába — hűteni!”

Számtalan hasonló anekdota, szólás bizonyítja, hogy a magyar ember jó barátságot tartott a neves borvidékek termésével, és nem sokra becsülte a külföldi borokat, amelyek manapság is ott kínálják magukat az üzletek polcain. Való igaz: rejtelmes üzletpolitika eredményeként vásárolhatunk akár brazil borokat is, amelyek sznob ajándéknak alkalmasak, fogyasztásra kevésbé. Az egy borkereskedőnek csak félig volt igaza, amikor elárulta fiainak, hogy szőlőből is lehet bort készíteni. Lehet-lehet, de nem mindegy, milyen valójában az a bor.

Amikor Mécs László hatalmas küzdelmét vívta apámmal az Ecclesiánál megjelenendő köteté ügyében, anyám, hogy enyhítsen a helyzeten, borral és pogácsával kínálta. (Ez a párosítás mindig enyhített a feszültségeken.) A költő belekóstolt a borba, és még komorabb lett. Apám a kamrából sebesen előhozott egy palack somlót. Koccintottak és egyszerűen helyreállt a béke. Most már csak az volt vitájuk tárgya, melyik verse kerüljön a válogatásba. Akkor hitelt adtam a legendának: Mécs Pannonhalmán kiírta szobája ajtajára: „Ne zavarj, sok az írnivalóm!” Az egyik diák az írnivalót *in-nivalóra* változtatta. Nem járt messze a valóságtól: a költő kedvelte a jó borokat. Békeidőben mindig került a premontreiek asztalára. Tőlük hallottam először a „*ieiunium gaudiosum*” kifejezést, amely a nagypénteki böjtölés enyhítését engedélyezte, s nagy lelkesedésemre bőséges töpörtyűmennyiséggel szórták meg a túrós csuszát, majd le is öblítették, de nem vízzel.

A szőlőtermesztés mondhatni ősi szokás. Az elsők ebben is az egyiptomiak voltak: Nofretéte számára komoly bevételt jelentett a bor, amelyet itt Kr. e. 3000-ben már ismertek és nyilván kedveltek. A leszüretelt fürtöket lédal aposták, és a mustot agyagból, kőből készített edényekben erjesztették, a bort börtömlőkben vagy amforákban hajóztatták vagy kocsikon szállították. A görögökhöz később jutott el a bor, de szakrális életüknek és kultúrájuknak fontos része lett, mint ezt Dionüosz sz kultusza bizonyítja. Az etruszkoknak is virágzó borkultúrája volt, s Róma alapításától kezdve az Itáliába települt törzsek tovább gazdagították a szőlőtermelés és a borászat kultúráját, amelyet a provinciákban, így Pannóniában is meghonosítottak. Azt lehet mondani: a borivás, pontosabban a bor fogyasztása rohamosan elterjedt. A bordalok atyja, Anakreón még a borkeverés szabályait is leírta: egy rész borhoz két rész vizet kevert. Nagy népszerűsítője lett a mérsékelt borfogyasztásnak, utó-

korára is hatott; Csokonai anakreóni dalai a beleélés nagyszerű megnyilatkozásai. Tőle származik ez a sokat idézett két sor: „Ha szíhatok borocskát, / A gondjaim csucsúlnak”. A *Gyűllölöm* című epigrammát többnyire Radnóti Miklós tolmácsolásában idézzük:

„Gyűllölöm azt, aki telt kupa mellett, bort iszogatóván háborút emleget és lélekölő viadalt.

S kedvelem azt, aki bölcs és Aphrodité meg a Múzsák szép adományairól zengve szeretni tanít.”

Nemzedékek hosszú sorában visszhangzott Aszklépiosz bölcs mondása: „Borban az igazság”; s van egy teljesebb változata is, amelyet Cs. Varga István ugyancsak idéz: „In vino veritas, in vino feritas”, azaz: „Borban az igazság, borban a vadság”. Hogy ez mennyire igaz, tanúsíthatják a háborúk túlélői, akik döbbenettel szembesültek a megszállók alkohol fűtötte féktelen vadságaival. Igaz, tapasztalatom szerint ezt nem borok táplálták, hanem a gyorsabban ható röviditalok. Volt, aki anyám kölnijéből merített ihletet...

Az egyik legnagyobb római költő, Horatius a falernumi bor kedvelője volt. Sokan idézik az *actiumi* csata után írt római ódájának bevezetését: „Nunc est bibendum!”, itt az ivás ideje. Horatius távol tartotta magát a profán tömegtől, nem vallotta ennek jelszavát: megint és mindig itt az ivás ideje! A költő inkább a bor fogyasztásának pozitívumát emelte ki:

„Szelíd erődtől serken a lomha ész,  
tréfás tüzedtől pattan a rejtőz  
mély gondolat bölcs agy zugában,  
s napra világlik az elme kincse.”

(Kardos László fordítása)

Sok derűs film és novella idézi a haragvó hitvest, aki hiába várja haza a kocsmában időző urát. A kocsmázás örömeiről bőségesen ír a *Carmina burana* diákszerzője:

„Kedves és kívánatos  
Bacchus, üdvös légy, te!  
Hogy lelkiünk, a bánatos  
Felvidulna végre.

Ez a jó bor, tiszta jó bor  
zamatos, csodás bor,  
talpig férfi lesz az ember  
tőle, büszke, bátor (...)

Téged dicsőítünk,  
dallal, egyre többen,  
s méltó is vagy erre te,  
most, s minden időkbén.”

Igaza van Cs. Varga Istvánnak: ezt a néhány sort Jékely Zoltán zseniálisan tolmácsolta, azzal a megértő komolysággal, kedvességgel, amely egész életművét (a prózáját is!) jellemezte. A *Carmina burana*ban és főként kiegészítésében, a *Catulli Carminában* vaskos részek is akadnak, de nem a mértékellen ivás következményeiként. Igaza volt Jagó-

nak az *Othellóban*: „Jó barát a bor, csak csínján kell bánni vele! Sose szidd!”

A bor az ünnepi asztal elengedhetetlen tartozéka, s ha jó, ünnepi érzéseket kelt. Szomorú látvány, amikor a földön heverő, takarók és rongyok védelmébe húzódott hajléktalanok melegítője. Akik szőlőt termelnek, bort szüretelnek és nemesítenek, aligha ezzel a céllal juttatják termésüket a fogyasztókhoz. Sorsom úgy hozta, hogy csak kivételes alkalmakkor iszom félpohárnyit, és sötét irigységgel szemlélem barátaimat, akiket (még) nem fékeznek tilalmak. Búval bélelten előveszem a pazar kiállítású *Borkultúrát*, hogy legalább így érezzem nyelvenem a magyar bor utolérhetetlen bukkáját. Köszönet Rácz Lászlónak és Cs. Varga Istvánnak, hogy legalább erre módot adnak az ezt nélkülözőnek.

RÓNAY LÁSZLÓ

## A CSEND ÚTJÁN Karthauzi szerzetesek a belső életről

Milyen gondolatokat ébreszt a mai magyar olvasóban a *karthauzi* szó? Kétségkívül sokfélé: a közbeszéd felszínes találgatásaitól, amelyek ezt a csaknem ezer esztendő szerzetesrendet övezik, Eötvös József *A karthauzi* című regényén keresztül Philip Gröning *A nagy csend* című emlékezetes filmjéig — s mindezeknél mélyebben talán annak biztonságérzetét, hogy egészen elrejtve, mégis az egyház szívében él egy közösség, amely valamennyiünket imádságában hordoz, és mélységes csendjében — helyettünk is — őrzi a szavak súlyát, szentségét. Kevés szóval is sokat mondó barátainkhoz hasonlíthatnak ők, akik nem akarják uralni a társaság beszélgetését, de csöndes jelenlétük pótolhatatlan, s jól tudjuk: ha olykor megszólalnak, érdemes rájuk odafigyelnünk.

Ilyen értékes, mély csendből érkező üzenetekkel ajándékozza meg az olvasót *A csend útján* című válogatás, amely — az elmúlt négy év során az Ursus Libris gondozásában megjelent két, nagy érdeklődést kiváltó kötet után — kortárs angliai karthauziak eredetileg nem kiadásra szánt lelkiismereti írásaiából: levelekből, prédikációkból, növendékeknek szóló tanításokból kínál szemelvényeket. A fordító-szerkesztő, Görföl Tibor válogatásában hét különböző angol nyelvű kiadványból származó részletek váltak egyetlen könyv hetvennégy rövid fejezetévé.

Első olvasásra meglepően hangzik, hogy a kötet előszava a karthauzi spiritualitás *modern* világába ígér bepillantást. Egy lelkiesség — nézetünk szerint — nem valamiféle önmagában leírható tárgyat jelent, sokkal inkább szemléletmódot: a valóság egy lehetséges megközelítését és az ebből fakadó életstílust. A jelen válogatás legnagyobb

értékei között a módszerét kell megemlítenünk: nem leíró módon, kulcsszavakat keresve, hanem „belülről”, elsődleges források alapján, magukat a szerzeteseket megszólaltatva ad képet a karthauzi lelkiiségről. A kötetben szereplő írásokat tematikus csoportosítás is összefűzi ugyan, de az egész egységét elsősorban a különféle tárgyak mögötti közös nézőpont határozza meg. Szó esik a lelki élet útjáról, az imádság módjairól, a gondolatok szerepéről, a szemlélődésről, valamint a világvallásokról, vagy éppen a különböző napszakok jelentőségéről — azonban a jelen ismertetés elvétené célját, ha pusztán a változatos témákat igekezeknek kimerítően felsorolni. Lényegesebb, hogy az olvasó az említett nézőpont vagy szemléletmód által nem pusztán kognitív ismeretek birtokába kerül a karthauzi lelkiiséggel kapcsolatban, hanem annak részesévé válik, s külső életkörülményeitől függetlenül követhető út nyílik meg előtte.

*Nem tudom, hogyan kell imádkozni* — olvassuk az egyik fejezet címében. Milyen megdöbbentő és megnyugtató egyszerre, hogy az imádság mestere is így fogalmaz! Hadd idézzük tovább: „Hogy mi számomra az imádság? (...) Semmi olyan, ami hozzáadódna a valósághoz. Az imádság a valóság áttetszősége, ha úgy tetszik, a valóság jelenléte. Annak költészete, ami van. A hitem, az életem. A szó mélyén honoló csend, a sötétségben is látó szem, béke, ráhagyatkozás, lüktető szív, lélegző tüdő. Krisztus. (...) Én már nem tudom, hogyan kell imádkozni. Miért gyűjtanánk gyertyát fényes nappal?” (101.) Kimondatlanul is fel-felébredő kétségeinket, hogy vajon lehet-e hiteles és konkrétan megvalósítható üzenete a világi hívő számára olyasvalakinek, aki ilyen radikálisan fordított hátat a „világnak”, keresetlen egyszerűségükkel oszlatják el ezek a gyönyörű sorok. Egyik fejezet sem a magukat tökéletesebbnek tartók fölényes hangján szólal meg. Olyannyira, hogy szerzőiket — jöllehet nevüket sem ismerjük — testvéri közelségben tudhatjuk magunk mellett. Tisztánlátásuk a legkevésbé nem veszti érvényét a karthauzi kolostorok falain kívül.

Különösen is „teremtő”, társszerzői feladat volt a fordító-szerkesztő Görföl Tibor munkája, hiszen aligha ültethette volna át veszteség nélkül magyar nyelvre az elmélkedéseket, ha maga is alá nem száll „a szó mélyén honoló csend” belső világába, amelyben az eredeti szövegek születtek. Hálával tapasztalhatjuk, hogy — a válogatás fent kiemelt szempontjai mellett — a fordítás nyelve, stílusa is messzemenően megfelel a használhatóság, az elmélkedésre való alkalmasság igényeinek. (Szerk., ford. Görföl Tibor; *Ursus Libris*, Budapest, 2017)

BALÁZS JEROMOS



## SZIVÁRVÁNYBALESET Kortárs szépírók találkozása Szűcs Attila képeivel

Az érem két oldala, mutatis mutandis: az érem sok oldala; ez lehetne a kiindulópont a *Szivárványbaleset*. *Kortárs szépírók találkozása Szűcs Attila képeivel* című kötet megközelítéséhez. Egyik oldalon lenne a festő, másik oldalon az írók, ténylegesen egyik oldalon sok-sok festmény, a másikon számos írás. Képek és írások. Fej fej mellett. Cum grano salis: fejek fejek mellett, írások írások mellett.

Szűcs Attila festményeinek világa áttetszőséget sugall a befogadó felé: a materiális valóságként érzékelt világ és az anyagi valóságon túli, gondolati, el/képzelt világ transzparenciáját festi képekké: redukálja a tárgyi világ megjelenítését egy-egy darabra, megfosztva a környezeti részletektől, ezzel azonban kifejezetten hangsúlyossá válik az ábrázolás objektuma. Így ezek a sajátosan megfestett látható, érzékelhető tárgyak (szobabelsők, ágyak, autók, nők, férfiak) valósághiányai kiegészülnek az érzékelhetőn túli festői jelenésekkel, amelyek így határokat érintő-súroló-karcoló leképezésekké válnak. Látványrétegeket fest egymásra, amelyek áttűnnek egymáson, és a festészeti mód árnyaltsága, finom rezdülése, pasztell színkezelése ellenpontozza a témákban megjelenített világ kegyetlenségeit, könyörtelenségeit, vagy éppen „csak” részvétlenségét a benne részvétre számító ember iránt. Mert ebben a festői világban odaállítás, megmutatás van: egy-egy helyzet, pillanat, amely mintha esemény-következmény lenne. Valami — általában drámai, tragikus élethelyzet — után beállt lecupaszodás, ott-hagyás, el-hagyatottság kimerevített pillanatai, amelyekbe mintha belejátszana, -fénylene valami érthetetlen erő kívülről, felülről. Szűcs Attila képeinek transzcendenciája a bizonyosságvágyra teremtett ember némán kiáltó kérdéseit közvetíti a sugallatokban, bizonytalanul olvasható jelekben utaló túlvilági felé.

A képekhez fűződő szövegeket végigolvasva — az írói-költői különbségeket megőrizve — a festői világ erőteljes hatása létrehoz egy jól érzékelhető egységességet: a szavak a festőien megmutatókozó létparadoxonokat felmutató világhoz viszonyulnak; különféle műfajokban (vers, novella, esszé, rövidtörténetek, szubjektív emléktöredékek, kommentár, verses elbeszélés) megírt szövegek mikrovilága létrehoz egy univerzumot, amelyben a találkozások hangsúlyossá lesznek: szövegrétegek — parafrázisok, utalások, idézetek formájában — találkoznak festői-festészeti rétegekkel, alkotók alkotókkal

vonódnak beszélgetésbe. Mert az írások mintha kérdeznének és válaszolnának egymásnak és a képeknek is, a képekre olvasnak, kérdeznek rá, különleges mintázatává szöve a kép- és szöveg-hálót.

Mindennek a megvalósulásához elengedhetetlen a szerkesztői munka, amelyet Bazsányi Sándor végzett el. A magyar iradalom szépíróinak felkérése, a legismertebbektől a kevésbé ismertekig, a komoly életművel rendelkezőktől a középgenerációt át az indulóban lévőig terjed az albumban megjelenők skálája, akiknek írásait a Szűcs Attila-festmények rendezése koordinálja: a drámaian ábrázolt tárgyak, környezetek világától a tragikus emberi helyzetek, mozdulatok, gesztusok világa felé. Ekként a szövegek felfűződnek erre a szárlra, és szövegfolyammá válnak anélkül, hogy elveszítenék egyéni karakterüket. Ahogy egy üressé vált játszótér vagy zubbony, kihűlt szoba, éjszakai jelenet, meztelen vagy égő test, letakart vagy elsuhanó autó, kép a képen részletek vagy a korábbi korszakokra, festőkre utaló jelek a festményeken hasonlóan jelennek, pontosabban történnek meg. A festményeken keresztül a szavak vonatkozásai történetessé válnak, utalva a képeken túlira, a gondolat, a gondolkodás emberi határait, korlátait, buktatóit, kiüresedésére: legyenek akár redukált szótöredékek vagy hosszú mondatok fűzerei, kettőződéses és többszöröződéses, akár csak a festményeken: az életösszefüggések ekként hálózatot, szövevényt alkotnak, amelyeknek csak egy-egy szálát vagy kibomló száldarabját képes látni az ember.

Ez a képi- és szövegvilág egybefonódás, emlékeztet Rilke *Kilencedik duinói elégiájában* megfogalmazott gondolataira a létről és létezőről:

„Ó, nem azért, mert ez az üdv itt, (...)

Ám, mivel Ittlétünk sokat ér, s ami él, úgy látszik, mind, a Tünékeny, minket akar, szüksége van mireánk. A tünőbbekre. Csak egyszer, egyetlenül, s azután nem. És mi is éppígy: egyszer csupán. Soha többé már. Azonban ez az egyszer-volt Lét, bárha egyszeri is csak: éltünk e földön, és ezt senki se vonja vissza talán.”

(Szabó Ede fordítása)

Ám amíg az üdvről és az időről hasonlóan vélekednek a festmények és a szövegek, addig kérdőre vonják, és folyamatosan vitába szállnak azzal a rilkei gondolattal, hogy „Ittlétünk sokat ér”. Éppen a törekenység, kiszolgáltatottság, a tünékenységre teremttség létbeli szövétének különböző színeit, árnyalatait, mintáit árnyalkal és árnyékaikkal együtt mutatja meg ez a kivitelezésében is elegáns és szép album. (Szerk. Bazsányi Sándor; *Jelenkor*, Budapest, 2016)

MÁTHÉ ANDREA

## REJTEKERDŐ Csíkszentmihályi Róbert kiállítása

Az 1940-ben, Budapesten született Csíkszentmihályi Róbert a magyar kortárs szobrászat egyik legkiemelkedőbb mestere. Érdemes és Kiváló művész, Munkácsy- és Kossuth-díjas, a Magyar Művészeti Akadémia rendes tagja, a Nemzeti Művésze. 1965-ben végzett a Képzőművészeti Főiskolán, 1964 óta Szentendrén él és alkot. Rengeteg hazai és külföldi köztéri szobor, egyedi hangvételű kisplasztika, továbbá számtalan érem és plakett szerzője. Gazdag és sokrétű pályája során igen jelentős szakrális műveket is készített.

2017. december 8-án *Rejtekerdő* címmel a szentendrei Ferenczy Múzeumban nyílt kiállítása a mesternek. A tematikus tárlat első része az ember és az állat bonyolult kapcsolatrendszerét kutatja, drámai erővel — ugyanakkor mély filozófiai tartalommal átszőve. Alig két éve készült remekműve, a *Trofea*, amely arcnélküli ember gigantikus méretű szarvasagancsot tart maga elé. Az agancs felső ágai azonban gazdagabbak a szokásosnál: öt-öt ujj mered görcsösen és vádlón a magasba... Mellette a *Fölény* című szobor karba font kezű vadásza áll, előtte fájdalmas haláltusáját vívó szarvassal, szemben velük a *Viszony*, amely doronggal állatot leütő embert ábrázol. Igaz, az állatok is harcolnak életrehalára egymással: az *Oltár* kompozícióján hatalmas testű vadkant legyőző őzbak döfi agancsát ellenfele testébe. Hogy a küzdelmek ellenére, mégis milyen közel állunk egymáshoz, azt jól szimbolizálja Csíkszentmihályinak az *Erdőjáró* és a *Vándor* kisplasztikája, amelyek/akik félig állat, félig ember alakok. Az emberben az állatot, és az állatban az emberit kutató szobrok és néhány érem után, persze láthatjuk magát az embert is. A művész kiemelkedő fontosságú munkája a 2009-ben készült *Mind elmegyünk*. A téma az elmúláshoz vezető út, amelyen számos kis bronzszobor halad. Mindenki más-más korú, foglalkozású, egyéniségű. Nyilván az ide vezető út is mindenkinek különböző volt. Igazi Csíkszentmihályi-alkotás: minél tovább nézi az ember, annál drámaibb hatást nyújt. E mű méltó párja a 2011-es *Sablonok* szoborcsoport. Hasonló gondolati tartalmat hordoz — csak teljesen más formában — a 2015-ben, valóban kőből mintázott *Kőbárka*, amely Kháron ladijkaként szállítja a rajta ülőket, embereket, állatokat. A néhány kiragadott példa csak ízelítőül szolgál egy páratlanul gazdag életműből válogatott, ember- és természetközeli tematikájú szobor-tárlatból. A kiállított plasztikák különlegessége, hogy hol ironikus fantáziával, hol expresszív erővel (hol mindkettővel) hatnak. És — hatnak: közömbösen senki sem szemléli ezeket a gyakran összetett gondolatiságú, ám mély humanizmussal megfogalmazott, remek alkotásokat.

A kiállítás kurátora, Kopin Katalin érdekes, izgalmas háttérrel biztosított a szobroknak Kovalovszky Dávid különlegesen szép természetfotóival.

PROHÁSZKA LÁSZLÓ

## PIARISTA EVANGÉLIUMOS KÖNYV 2018

Fiataloknak való, az ő ízlésüknek megfelelő könyvecske, kedves, színes borítóval (piarista kortárs festményével). Magyarországon egészen újszerű kezdeményezés: a piarista iskolák diákjainak kezébe adott napi evangéliumok és azokhoz fűzött rövid elmélkedések.

A mű a liturgikus évet követi, vasár- és ünnepnapokon mindhárom miseolvasmány szerepel benne, hétköznapokon csak a napi evangélium (és a másik bibliai olvasmány meg a válaszos zsolnár lelőhelye). A 60-as, 70-es években mit nem adtunk volna egy ilyen kis gyűjteményért; viszont Jelenits István tanár úr minden reggel a pesti piarista kápolnában nemcsak a reggeli imát vezette, de útravalót is adott a napi evangéliumhoz, a napi szent élete példájából. Hasonló értékű ez a kézikönyv is: a diáknak nem kell kikeresnie a napi szakaszokat, és mellettük rögtön az ő életére szóló parányi útmutatás, meditáció is áll, amit a nap bármely szakaszában átolvashat. A könyv megtanítja a világba kilépő, felnőtte váló keresztényt az egyház liturgiájával együtt élni, a napi bibliai tanítás fényében rendezni gondolatait, irányítani cselekedeteit. Ezt szolgálják a napoknál megadott ünnepi jelzések, a szentek és a könyörgő napok, valamint a kifejezetten piarista szentek kiemelt jelzései. Ezek mellett a fiatalok által a mobiltelefonjukban (sms) használt kis ikonok (gyertya, harang, piarista címer) jelzik, hogy mire kell figyelni. Az elmélkedéseket nyolc (fiatal), a gyerekek között működő piarista tanár írta. Áthat rajtuk a tanár és a pap látásmódja, gondoskodása, mesteri, de szelíd útmutatása. Ahogy az *Előszó*-ban olvassuk: „a lényeg az, hogy mindennap elinduljon bennetek valami, és saját magatok is elkezdjétek az Evangéliummal imádkozni...” Ezt a célt bizonyára eléri ez az úttörő munka, amelyet itt Magyarországon is követhetnek majd hasonlóak, esetleg egy bencés, egy ciszter, egy premontrai, egy iskolanővérek evangéliumos könyve... A *Független*ben ott található a szentmise menete, a gyónás, és a kifejezetten piarista imádságok.

A fiatalok nevében is köszönet az ötletért és az ügyes kivitelezésért! (Szerk. Márkus Roland SP és Tózsér Endre SP; *Piarista Rend Magyar Tartománya*, Budapest, 2017)

PÁKOZDI ISTVÁN

**SOMMAIRE***Le christianisme et les autres grandes religions du monde*

- GAVIN D’COSTA: La théologie catholique des religions  
 KLAUS VON STOSCH: La théologie comparative et la question du salut  
 FERENC PATSCH: Le développement de notre foi et les rapports interreligieux  
 ■ Peut-on apprendre des autres religions? Table ronde avec la participation de Gavin D’Costa, Klaus von Stosch et Ferenc Patsch  
 LÁSZLÓ LUKÁCS: La mystique du quotidien  
 DENIS FARKASFALVY: Le sixantième anniversaire de la mort martyre de János Brenner O. Cist.

**INHALT***Das Christentum und die Weltreligionen*

- GAVIN D’COSTA: Die katholische Religionstheologie  
 KLAUS VON STOSCH: Die Komparative Theologie und die Frage des Heils  
 FERENC PATSCH: Die Entwicklung unseres Glaubens und die interreligiösen Beziehungen  
 ■ Können wir von anderen Religionen lernen? Podiumsdiskussion mit Gavin D’Costa, Klaus von Stosch und Ferenc Patsch  
 LÁSZLÓ LUKÁCS: Mystik des Alltags  
 DENIS FARKASFALVY: Am 60. Jahrestag des Märtyrertodes von János Brenner O. Cist.

**CONTENTS***Christianity and World Religions*

- GAVIN D’COSTA: The Catholic Theology of Religions  
 KLAUS VON STOSCH: Comparative Theology and the Question of Salvation  
 FERENC PATSCH: The Development of Our Faith and the Interreligious Relations  
 ■ Can We Learn from Other Religions? Panel Discussion with Gavin D’Costa, Klaus von Stosch and Ferenc Patsch  
 LÁSZLÓ LUKÁCS: Everyday Mysticism  
 DENIS FARKASFALVY: On the 60. Anniversary of the Martyrdom of János Brenner O. Cist.

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Főszerkesztő-helyettes: GÖRFÖL TIBOR

Szerkesztők: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, VÖRÖS ISTVÁN

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

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

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024;

Nyomdai munkák: Séd Könyvkiadói Kereskedelmi és Nyomdaipari Kft., Ügyvezető igazgató: Dránovits István

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](mailto:vigilia@vigilia.hu). Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadó-

hivatala. Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők.

A Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest. Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik postáján, a hírlapot kézbesítőknél,

[www.posta.hu](http://www.posta.hu) WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a [hirlapelofizetes@posta.hu](mailto:hirlapelofizetes@posta.hu) címen, telefonon 06-1-767-8262

számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia csekk számla száma: OTP V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 6.000,- Ft, fél évre 3.000,- Ft, negyed évre 1.500,- Ft.

Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 6.000,- Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 100,-

USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10–14 ÓRA

KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA

Alapítvány  
a Közjóért



Nemzeti  
Együttműködési  
Alap

Ára: 600 Ft

# VIGILIA

## SZEMLE

- Könyvek között. Borkultúra kettős tükörben
- A csend útján. Karthauzi szerzetesek a belső életről
- Szivárványbaleset. Kortárs szépírók találkozása Szűcs Attila képeivel
- Rejtekerdő. Csíkszentmihályi Róbert kiállítása
- Piarista evangéliumos könyv 2018

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Balázs Jeromos, Máthé Andrea, Pákozdi István,  
Prohászka László és Rónay László

## KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Az olvasás művészete
- Mándy Iván emlékezete
- In memoriam Vasadi Péter
- Bacsó Béla, Fabiny Tibor,  
Gloviczki Zoltán, Györfly Miklós,  
Kálmán Peregrin, Kovalovszky Márta,  
Papp Miklós és Szeiler Zsolt tanulmánya
- Egressy Zoltán, Halmai Tamás,  
Petrőczy Éva, Tóth László,  
Vörös István és Zalán Tibor írása

nka

Nemzeti Kulturális Alap

