

VIGILIA

2018 / 9



A Nyugat alkonya?

CSEJTEI DEZSŐ: *A Nyugat alkonya centenáriuma*

ROSTOVÁNYI ZSOLT: *Európa válságai*

TÖRÖK CSABA: *Alkonyok és hajnalok*

HATOS PÁL: *Történelem és történetírás újjászületés és bukás között*

Jász Attila, Markó Béla és Vörös István versei
Dobai Lili prózája és Kovács Péter esszéje

GYÁNI GÁBOR: *A tudományos történetírás „renegátja”: Hayden White*
KIS-PONGRÁCZ TAMÁS: *A messiási zsidó mozgalom*
Beszélgetés Hans Joas vallásszociológussal

83. évfolyam	VIGILIA	Szeptember
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Európa jövője	641
A NYUGAT ALKONYA?		
CSEJTEI DEZSŐ:	A Nyugat alkonya centenáriuma	642
ROSTOVÁNYI ZSOLT:	Európa válságai	651
TÖRÖK CSABA:	Alkonyok és hajnalok	660
HATOS PÁL:	Történelem és történetírás újjászületés és bukás között	669
SZÉP/ÍRÁS		
JÁSZ ATTILA:	Faustyna nővér utazásaiból (Wachau, Český Krumlov); Faustyna nővér cetlijeiből; Faustyna nővér utazásaiból (Esztergom) <i>(versek)</i>	679
DOBAI LILI:	Égszínké (próza)	681
MARKÓ BÉLA:	Valamit jelent; Új halál; Fekete doboz <i>(versek)</i>	684
VÖRÖS ISTVÁN:	Drótszonettek <i>(versek)</i>	686
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
GÖRFÖL TIBOR:	Hans Joasszal	688
MAI MEDITÁCIÓK		
KOVÁCS PÉTER:	Jelenés a múzeumban	698
NAPJAINK		
GYÁNI GÁBOR:	A tudományos történetírás „renegátja”: Hayden White	701
EGYHÁZ A VILÁGBAN		
KIS-PONGRÁCZ TAMÁS:	A messiási zsidó mozgalom	706
KRITIKA		
FABINY TIBOR:	Reformáció és ökumenikus párbeszéd. Teológiai tanulmányok	710
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Egy egyháztörténeti eseményről	712
SZEMLE		
	(részletes tartalom a hátsó borítón)	716

LUKÁCS LÁSZLÓ

Európa jövője

Egy 15. századi rajz Európa térképét egy gyönyörűen felöltöztetett, koronás női alakban jeleníti meg. Készítője bizonyára a mitológiában szereplő, Európé föníciai hercegnőre gondolt, akit Zeus elrabolt, majd Kréta királynőjévé tett. Az asszony alakja kirajzolja az akkor ismert világ (tér)képét. Előtte húzódik a Mare Mediterraneum, két oldalán Asia és Africa. Az akkori „világ” három kontinense, három sajátos kultúrával. Hogyan nőtt ki közülük éppen Európa a világnak szinte máig meghatározó központjává? Hogyan alakul sorsa a jövőben? Hatalmas birodalmak és kultúrák keletkeztek a korábbi évezredekben is, és tűntek el szinte nyomtalanul a történelem süllyesztőjében. Előfordulhat, hogy lassan Európa is csupán földrajzi térséggé, a Föld egyik kontinensévé zsugorodik?

Az emberiség sorsát — legalábbis a felszínen — ma a politikai, gazdasági, katonai, technikai hatalmak erőviszonyai határozzák meg. Az Európa jövőjét kutató kérdés mélyebbre hatol. Melyek azok a maradandó értékek, amelyeket Európa adott a világnak, s amelyeknek meg kell maradniuk egy globális világcivilizációban is, hiszen emberiségünk részét alkotják? Persze kritikusan kell tekintenünk az „európai értékekre”. A népvándorlások kora után az etnikai, nyelvi, kulturális sokszínűségben egy páratlanul gazdag, valóban egyetemes kultúra és vallás, tudomány és művészet alakult ki. A fények mellett azonban előtűnnek az árnyak is. A Pax Europaea eszméjét mindig újra megcsúfolja a szüntelen háborúskodás, a haladás diadalmenete kétesélyes: építhet, de rombolhat is.

Az európai örökség két legfontosabb pillére: a görög szellem és a kereszténység. A görögök dolgozták ki a demokrácia eszméjét. Ez azonban nem válhat a számbeli többség diktatúrájává. Igazodnia kell az igazsághoz, tiszteletben tartva a lelkiismeret jogát. A második pillér a Jeruzsálemből Rómába érkezett kereszténység, amely a földi történelmet beleállította az öröklét távlataiba: Isten szeretetből teremtette és szeretetközösségre hívja az emberiséget. Az emberek mindnyájan egyenlőek, és csak ebben a testvéri szeretetben élhet(né)nek igazán boldog, teljes életet.

És ma? Megtalálja-e a helyét és küldetését a forrongva alakuló új világrendben? II. János Pál Santiago de Compostelában megrendítő vallomást tett: „Én, János Pál, a lengyel nép fia, amely eredetében, hagyományaiban, kultúrájában és kapcsolataiban mindig európainak tekintette magát, (...) én, Róma püspöke és az egyetemes egyház pásztora, mélységes szeretettel szólítalak, vén Európa: Találj vissza önmagadhoz! Keresd meg gyökereidet! Éleszd fel azokat az igaz értékeket, amelyek történelmedet híressé, és jelenlétedet más földrészekben gyümölcsözővé tette. Építsd újjá lelki egységedet, tiszteletben tartva a többi vallásokat és mások igazi szabadságát!”

A NYUGAT ALKONYA?

A Nyugat alkonya centenáriumára

CSEJTEI DEZSŐ

1951-ben született Szegeden. Filozófiatörténész, a Szegedi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára.

¹A tanulmányban a hivatkozások az alábbi fordításból származnak:

Oswald Spengler:

A Nyugat alkonya.

I–II. kötet.

(Ford. Juhász Anikó,

Csejteidezső

és Simon Ferenc.)

Európa Könyvkiadó,

Budapest, 1994.

Spengler életművéről

átfogó képet ad Csejteidezső – Juhász Anikó:

Oswald Spengler élete

és filozófiája.

Attraktor Kiadó,

Máriabesnyő –

Gödöllő, 2009.

1918 tavasza. Az első világháború negyedik esztendejében vagyunk. A szembenálló felek utolsó tartalékaikat mozgósítva próbálják döntésre vinni a küzdelmet. Az öldöklő harcok közepette, április 20-án a bécsi Braumüller Kiadó 1500 példányban megjelenteti egy ismeretlen szerző, Oswald Spengler művét, amely *A Nyugat alkonya* címet viseli. E könyv¹ a filozófiai irodalom egyik valaha volt legnagyobb bestsellere; az eladott példányok száma már 1966-ra elérte az egymilliót. S hiába nyilatkozott a filozófiai szakma egynémely képviselője fanyalogva róla, a népszerűségi mutatók önmagukért beszélnek, a műben megjövendőlt történések pedig valóra válni látszanak. S ha némely alkalommal egyesek úgy vélekedtek, hogy *A Nyugat alkonya* csupán kordokumentum, jelesül gyógyír az első világháborúban elszenvedett német katonai vereségre, rácsafolnak erre már pusztán az új fordítások és a mű iránt megmutatkozó, nem lanyhuló érdeklődés, mely tudóskörökben is mind szélesebb körűvé válik. Ha csak a mostani évszázadot nézzük, 2004-ben jelent meg a görög, 2010-ben a cseh és a szerb, 2012-ben az észt, 2013-ban pedig a svéd nyelvű fordítás.

De hát miért is tett szert e mű ily hallatlan népszerűsége? Ennek kapcsán egyaránt utalhatunk mind formai, mind tartalmi elemekre. Kezdjük az elsővel! Spengler művének varázsa részben abban rejlik, hogy egyesíti magában a prófétai — mondhatni vallásos — hevületet, a tudományos igényű precizitást és az ihletett művészi kifejezőmódot. A két kötet csaknem minden egyes oldalát szenvedély hatja át, ez a maga hevületével megperzseli még az elfogulatlanságra törekvő olvasót is. Érezhetővé válik ugyanis, hogy a szerző valóban felismert valamit, és azt kimondani, közölni akarja. Napjainkban, amikor a filozófiai irodalom tetemes részének legfőbb hozadéka a pőre, elvont, száraz falevélként recsegő logikai okoskodás, receptre lehetne felírni e műveket álmatlanság ellen, Spengler stílusa kivételesnek, magával ragadónak tűnik.

A tartalmi összetevőben rejlő ígézet mibenlétének megragadása már nehezebb. Spengler az örök emberi kérdésre keresi a választ: mit foglal magában a jövőbeni történeti létezés és egyáltalában véve a jövőnk itt a Földön. *Mit hoz a jövő?* — e kérdés egyszerű, mindenkit foglalkoztat, kezdve az egyszerű parasztembertől egészen az atomtudósig. Már a pogány sámánok és jósok is megpróbálták kifürkészni a jövőt, e vágy ölt testet a későbbi vallások profetikus irodalmában is. De ugyanezen titkok megfejtésére törekszik mindenkor az ihletett



művész, a költő is; az utóbbi évszázadokban pedig felzárkóztak melléjük a tudományos előrelátás, a prognosztika vagy éppen a futurologia irányzatainak képviselői is. Ki ne szeretne bepillantani a jövő titkaiba? Mert bár az idő egy meghatározott pontján mindnyájan kiszállunk a földi létezés forgatagából, mégis szinte mindenki tudni szeretné, mi történik majd azzal a világgal, amelyet hátrahagy, melynek életét szentelte, hogy ennek ismeretében távozhasson belőle.

Spengler fő célkitűzése

Nos, Spengler történelmi vonatkozásban ezen örök emberi kíváncsiságot próbálja kielégíteni. Már műve legelső mondatában — és érezhetően még a könyvindító euforikus hangulatban — kijelenti: „jelen könyv a legelső kísérlet arra, hogy a történelmet előre meghatározzuk”. E vonatkozásban művének ezután következő csaknem 1200 oldala e cél szolgálatában áll. Az a kísérlet, hogy a világtörténelmet a jövő felől tárják fel és értelmezzék, természetesen nem újkeletű. Ha eltekinünk az antik ciklikus elméletektől, legalább két ilyen jellegű meganarratíva született az idők során. Az egyik közülük a zsidó-keresztény felfogás, amely az eljövendő titkait és értelmét üdvtörténeti modellben fejt fel, a történelem folyamatait e keretben értelmezi. A másik pedig az a fejlődéstörténeti modell, mely a felvilágosodás terméke; ez pedig — az előbb említett modellt részben elvetve, részben annak néhány elemét még tovább gondolva — olyan jövőt vizionál, amelyben egyre inkább az emberi ész uralma teljesebbé válik ki mind önmaga, mind a világ fölött; e folyamatot pedig a szabadság kiteljesedésének tekintik. A későbbi történetfilozófiai meganarratívák (ilyen például Hegel, a marxizmus vagy a pozitívizmus koncepciója) már e két modell különböző arányú ötvözetei.

Biológiai kiindulópont

A történelem elemzésébe Spengler beemeli egy harmadik nézőpontot, a biológiai kiindulópontot. Önmagában véve e szemléletmód sem új, az antikvitástól kezdve találkozunk számos történelemre vonatkoztatott biológiai metaforával. Az újdonság az, ahogyan, amilyen módszerrel e biologisztikus szemléletmódot Spengler összefüggésbe hozza a logikai következtetésekkel, s ezt a történeti létezés egészére vonatkoztatja. Ennek kapcsán mindenképp utalni kell arra, hogy az európai ember önértelmezése az utóbbi néhány száz esztendőben kifejezetten háttérbe szorította létezésének biológiai alapzatát; volt időszak, amikor a történelmi létezést alapvetően a szellem, az ész művének, csinálmányának tartották (ennek nagyszabású kifejtése Hegel történetbölcselete). Ebben az összefüggésben ellenérvként jelentkezett Marx azon vélekedése, mely szerint az emberi lényeg „a társadalmi viszonyok összessége”; ő a maga meghatározásában viszont a biologikumtól tekint el, amikor azt állítja, lényünk egésze a társadalmi viszonyok hálózatában oldódik fel. Spengler — ellentétben vele — olybá veszi a történelmet, „mint egy roppant szigorú felépítésű és tagolódásában a legteljesebb értelmet hordozó organizmust, (...) amelyben immár a jövő sem tűnik többé formátlan és meghatározhatatlan képződménynek”. A jövő titka tehát benne rejlik a történeti konstrukciókban, kifejlésük és sajátosságaik megfejtéséhez a kulcsot e konstrukciók organikus természete szolgáltatja.



**A szimpla
biologizmuson
túlmutató tényezők**

A történelem organikus felfogásának azonban e műben részét képezik más tényezők is, amelyek már messze túlmutatnak a szimpla biologizmus horizontján. Először is az, hogy Spengler a történelmet valamilyen *lélek* megvalósulásának tekinti, úgy véli, benne mindig valamilyen *benső fejeződik ki*. Ennek hangsúlyozásával voltaképp a korabeli pozitívizmussal kerül szembe, mely a történelem világát — Comte óta — egyfajta „társadalmi fizikaként” kívánta beilleszteni az egységes tudományelmélet keretei közé. Spengler elutasítja ezt, így felfogása Dilthey nézetével rokonítható, aki szintén kifogásolta az egységes tudományfelfogást, azt állította, hogy a megértésre épülő szellemtudományoknak megvan a maguk önállósága a magyarázó szellemtudományok mellett.

Másodszor, épp az, hogy a történelem valamely lélek — a „benső” — megvalósulása, eleve hasadást teremt a külsőben megjelenő, valamint a mögötte elhelyezkedő láthatatlan történelem között. A történelem világában, vagyis „odakinn” csak a legritkább esetben valósul meg maradéktalanul az, ami a bensőben honol: „a látható történelem nem más, mint kifejeződés, jelzés, formát öltött lelkiség”. E hasadás pedig a történelem világát a maga egészében *szimbólummá* teszi: „mindaz, ami egyáltalában *létrejött*, mindaz, ami megjelenik, szimbólum, egy lélek kifejeződése”, vagyis a láthatatlannak részbeni érzékelhetővé válása. Spengler a történelmet egyetemes szimbolikának tekinti, így egyrészt saját korának szimbolizmusához áll közel, másrészt pedig némely vonatkozásban megelőlegezi Cassirer monumentális művét a szimbolikus formákról.

Harmadszor, ha a történelem világa szimbolikus természetű, akkor ebből szükségképpen következik az egésszé tétel, a „kikerekítés” szükségességének momentuma. Megjelenik ennek szimbolikája kezdetleges szinten akár a népmesékben is, ahol az elválasztott szerelemesek a pogácsába sült jeggyűrű két felének egybeillesztésével találnak újólágy egymásra; tudományos szakkifejezéssel élve pedig kijelenthető, a történelem értéséhez szükségszerű alkalmazni az *értelmezést*, a *hermeneutikát*. Ily módon Spengler szerint a világtörténelemnek elhagyhatatlan összetevője az egyetemes hermeneutika, felfogása ennyiben ismét Dilthey álláspontjához közelít. E téren a legfőbb különbséget az jelenti közöttük, hogy amíg Dilthey végső célja az egyéni, benső szándékok, mozgatórugók feltárása — az ő hermeneutikája még pszichologisztikus végkicsengésű, tehát a későromantika szülötte —, addig Spengler számára az értelmezés végső horizontját meghatározott struktúrák, az egyének mögött fellelhető morfológiai alakzatok feltárása jelenti.

Negyedszer, a világtörténelemnek a maga egészében való értelmezése tekinthető egyféle *esztétikai* vállalkozásnak is. S nem csupán amiatt, mert az emberiség történelme egyben egyfajta műalkotás is, hanem legfőképpen azért, mert a művészetelmélet eljárásait segítségül hívhatjuk a történelem értelmezéséhez. Spengler e ponton messzemenően támaszkodik a vele kortárs úgynevezett bécsi iskola (Wickhoff, Riegl, Dvořák stb.) kutatási eredményeire, melyekben — és mindenekelőtt

**Eltérés a bevett
történetfilozófiai
kánontól**

az úgynevezett művészetakarás (*Kunstwollen*) koncepciójában — fontos módszertani eszközt lát, ám ezt az eszközt ő már történetfilozófiai szintre emeli.

Mindezen vonatkozások hangsúlyozásával pedig arra kívánom felhívni a figyelmet, hogy bár *A Nyugat alkonyában* kifejtett történelemszemlélet biológiai megalapozottságú, Spengler koncepciója a maga egészében mégis messze túlmutat a szimpla biohistorizmus szintjén.

E biológiai megalapozottságú szemlélet teszi lehetővé Spengler számára, hogy legalább három lényegi ponton rést üssön a hagyományosnak mondható, bevett történetfilozófiai kánonon. Így ő

1. felmondja az *egységes világtörténelem* koncepcióját;
2. szakít azzal a felfogással, hogy a világtörténelemre egyértelmű és egyirányú *haladás* jellemző;
3. elutasítja az *Európa-központú* történelemértelmezést, amely szerint kizárólag Európa a központja és a fő hajtóereje e világtörténelmi haladásfolyamatnak.

Az a fogalom pedig, amelynek segítségével meggyengíti a korábbi elbeszélismódok három lényegi elemét, nem más, mint a *kultúra* fogalma.

1. Az egységes világtörténelem helyett Spengler egymástól alapvetően különböző, bár egymást részben át is ható *kultúrák sokféleségéről* beszél: „A kultúrák *organizmusok*, a világtörténelem pedig ezek összéletrajza. (...) Az emberiség történelmének egész tartalma bele-sűrítendő az egyes, egymásra következő, egymás mellett felövő, egymással érintkező, egymást átszínező és elnyomó kultúrák sorsába.” E perspektívában viszont az egységes világtörténelem szükségességének gondolata nem magától értetődő, hanem csupán egy konkrét kultúra — a nyugati (fausti) kultúra — szellemi terméke.

2. Valamely adott történeti kultúra eleven, organikus képződmény; megvan a maga *életritmusa*, az értő szemnek e lüktető ritmust, taktust kell észlelnie a jelenségek kavargó sokfélesége mélyén. Az életritmus viszont ellentétben áll azzal, hogy a történeti világ fejlődése szakadatlan és egyenes vonalú lenne: „Mindegyik kultúra ugyanazon életkorokon megy keresztül, mint az egyes ember. Mindegyiknek megvan a maga gyermek-, ifjú-, felnőtt- és agykora.”

3. A klasszikus Európa-központú szemlélet viszont mást állít: „Európa nyugati része képezi a szilárd pontot; (...) e pont körül pedig a gigászi történelem évezredek és távoli, roppant kultúrák forognak kelő szerénységgel”. Spengler szerint valójában a nyugat-európai ember minden kétely nélküli, féktelen önteltsége mutatkozik meg itt, azé az emberé, akinek elméjében megfogant az Európa-centrikus „világtörténelem” fantomja, az a nézet, hogy minden körülötte forog, minden hozzá fog hasonlítani. Ezen idejétmúlt felfogást nevezi Spengler a történelem *ptolemaioszi rendszerének*. Ezzel áll szemben az általa *kopernikuszi* felfedezésnek tekintett történelemfelfogás, amely a magas-kultúrát nem kizárólag Európával azonosítja, a különböző kultúrák struktúráját, értékét önmagában vizsgálja. E törekvés részben akár rokonszenvesnek is nevezhető, de felvet számos — itt most nem részletezett — módszertani problémát is.

Az egyes kultúrák hátterében, melyek időtartama hozzávetőleg 1000–1200 esztendő, Spengler egy-egy *ősjelenséget* ismer fel (a szó goethei értelmében); ez képezi a szóban forgó kultúra legbenső magvát, kvintesszenciáját; hatása — közvetlenül vagy áttételesen — áthatja a szóban forgó kultúra formanyelvét, számtalan megnyilvánulását. A *Nyugat alkonyában* Spengler nem tudta mind a nyolc magaskultúra esetében hasonló arányú részletességgel bemutatni ősjelenségük kifejlő formáit. Értethető az is, hogy e vonatkozásban a legtöbb figyelmet ama kultúrának szentelte, amelyben jelenleg benne élünk mi is. A spengleri szóhasználat szerint ez a *nyugati* vagy más néven *fausti kultúra*; ennek ősjelensége — akárcsak a többié — egy eredendő térélményt, térartikulációt foglal magában; a fausti kultúra esetében ez a *távolság*, a *messzeség*, tágabb értelemben a *végtelen tér* látványa, legyőzésének, birtokba vételének eredendő megtapasztalása, értelmezése és szüntelen akarása.

A fausti kultúra

Érdemes e kérdésnél elidőzni. A fausti kultúra kezdetét Spengler az ezredforduló körüli évtizedekre (a Kr. u. 11–12. századra) teszi. Valóban, a távolsággal való szembesülés és ennek legyőzése épp ez idő tájt megnyilvánul olyan jelenségekben is, mint például a viking hajósok felfedezései, amikor eljutottak Grönland és Észak-Amerika partjaira; ekkor vetődik fel a távolra irányuló keresztes hadjáratok meghirdetésének gondolata (1095, clermont-i zsinat), s tűnik fel néhány évtizeddel később a mennyei térbe törő gótikus stílus. Spengler a fausti kultúra egymástól látszólag igen távol álló jelenségeiben ismeri fel a végtelen tér birtokba vételének akaratát, ősélmény-ismétlődését. Ennek kapcsán így ír: „Ki tudja vajon azt, hogy mély formai összefüggés áll fenn a differenciálszámítás és a XIV. Lajos korabeli dinasztikus államelv, (...) a nyugat-európai olajfestészet térperspektívája és a távolságnak vasutak, távbeszélők, illetve messze hordó fegyverek által történő legyőzése, továbbá a kontrapunktikus hangszeres zene és a gazdasági hitelrendszer között?” Ihletett, szinoptikus látásmóddal veszi észre a német filozófus azt, hogyan függ össze egymással a matematikában, a politikában, a festészetben, a stratégiában és a zenében egyaránt megnyilvánuló fausti térélmény. Spengler hermeneutikai látásmódjának egyik legnagyobb pozitívuma, hogy segít észrevenni az összefüggést a kultúra olyan távol eső területei között, amelyek művelését különálló szakemberek, tudósok, művészek végzik oly módon, hogy közben gyakorta nem vesznek tudomást egymás tevékenységéről. S ami a végtelen tér birtokba vételének *akarását* illeti a fausti kultúrában, elmondható, hogy e folyamat nem ért véget napjainkban sem. Bővül azzal, hogy birtokba veszik a kozmikus teret az űrkutatásban, vizsgálat tárgya a mikrotér a részecske-kutatásban, valamint a virtuális tér az informatikában.

Kultúra és civilizáció

A *Nyugat alkonyában* a másik jelentős módszertani újítást Spengler a kultúra szerkezetének leírásával kapcsolatban hajtotta végre. A kultúra organikus képződmény, meghatározott életpályát fut be, íve megváltoztathatatlan. Spengler e pályáiv hanyatló, lefelé szálló fázisát nevezi *civilizációnak*. Kultúra és civilizáció viszonyának elemzése jelentős múltra tekint vissza a gondolkodás történetében. Ezek egymáshoz való viszonyulása kapcsán a korábbi felfogások egyrészt azt feltételezték,

hogyan szinkron — egyidejű — *egymás mellett létező* történelmi alakzatokról van szó, a civilizációt ugyanakkor — mint a közvetlen anyagi javak előállításának és forgalmazásának rendszerét — általában alacsonyabb szintűnek tartották a kultúránál mint magasabb rendű szellemi tevékenységnél. Spengler újítása, hogy a kultúrát és a civilizációt ő egy időbeli periódus, egy teljes organizmus *egymás után következő* részeinek tekinti, ugyanakkor egymás *ellentéteinek* is tartja. Példa a periodicitásra: „Valamennyi kultúrának megvan ugyanis *a maga* civilizációja.” Példa az ellentétre: „Kultúra és civilizáció — ez egy lelkeség eleven teste és múmiája.”

Spengler érdeklődése ezután voltaképp két kérdés körül forog:

1. Mi az oka annak, hogy egy adott kultúra — pályájának bizonyos pontját elérve — sorsszerű szükségszerűséggel civilizációvá alakul át?
2. Miben is áll egy civilizáció természetrajza?

A két kérdés közül jóval nehezebb pontos választ adni az elsőre. Mint ha nem csupán arra keresnénk a választ, hogy egy élő, eleven szervezet miért öregszik meg, hanem arra is, pontosan mitől. Arról sokat tudunk, *miért*; arról viszont kevesebbet, *mitől*. E ponton Spengler először általában *konstatálja* a civilizáció állapotának bekövetkezését. „A tiszta civilizáció mint történelmi folyamat lényege: a szervetlenné vált, elszorvadt formák lépcsőzetes *leépülése*.” Ha egy adott történelmi kultúra — a maga egészét tekintve — nem egyéb, mint egy meghatározott ősjelenség fokozatos megvalósítása, kihordása, teljességre jutása, akkor a civilizáció az a fázis, amikor az adott kultúrában szunnyadó lehetőségek nagyrészt már megvalósultak, illetve kimerültek: „Mikor [a kultúra] eléri célját, s az eszme, a benső lehetőségek teljes gazdagsága beteljesül és megvalósul a külsőben, akkor a kultúra hirtelen *megmerevedik*, elszorvad, vére megalvad, erői megtörnek — *civilizáció* lesz belőle.” A kultúra felett *eltelik az idő*.

Az elaggó civilizáció természetrajza

Az elaggó civilizáció természetrajzának bemutatása viszont rendkívül gazdag. Spengler e ponton ér el tulajdonképpeni mondanivalójához, ezt írja: „A Nyugat alkonya, így szemlélve, nem kevesebbet jelent, mint *a civilizáció problémáját*”. Tehát végső soron arról van szó, hogy e nagy történetfilozófiai alapvetés végső célja nem egyéb, mint a nyugati (fausti) kultúra civilizációs szakaszának elemző feltárása, annak tudatosítása, *mi van előttünk, mi vár ránk a jövőben*. Már az 1910-es években volt mersze tehát jelezni előre azt a végkifejletet, amelynek megvalósulása — meglátása szerint — majd csak a 3. évezred első évszázadaiban következik be: „magunkban és magunk körül ma már világosan érezzük annak az (...) eseménynek az első jeleit, amely majd a következő évezred első évszázadaiban következik be — ‘a Nyugat alkonyát’.” Ezáltal nyílik meg előttünk a *jövő*, és Spengler egész életét annak szentelte, hogy ennek várható mozgását kifürkéssze.

E ponton azonban felmerül a kérdés: honnan, mire támaszkodva lehet prognosztizálni azt, hogy a Nyugat alkonya kéréselhetetlen szükségszerűséggel be fog következni? Hiszen a fausti kultúra civilizációs szakaszának jövője — vagy annak jelentős része — mégiscsak *előttünk* van még, *nyitott* képződmény, vehet még ilyen vagy olyan fordulatot.

Nos, módszertani szempontból e vonatkozásban fontos iránytű a kultúrák összehasonlító morfológiája. Spengler a világtörténelem eddigi menetét tekintve összesen nyolc magaskultúrát különít el, ezekből hét kapcsán állítja, hogy már lezárult, befejezett, csak a jelenlegi, nyugati (fausti) kultúra az, ami még nem zárult le teljes egészében. Ha viszont organikus jellegű, ciklikus kultúrák *pluralitásáról* van szó, akkor ezek folyamata és lezárulása alapján joggal lehet *analogikus* összehasonlításokat tenni akár a fausti kultúra végfázisa vonatkozásában is, amennyiben e metodika alkalmazása következetes.

Közelebbről nézve, mi választja el egymástól egy adott kultúra első, vagyis a „kulturális”, illetve a második, a „civilizációs” szakaszát? Erős általánosítást használva megállapítható, hogy a kultúra időfázisában élő ember eredendő módon és organikusan alkot, energiája elsősorban befelé, saját bensője felé irányul, a civilizációs ember energiája viszont kifelé, a tárgyi világ és az ismétlődő mechanikus leképezések irányába. A kulturális korszak emberében erős a metafizika, a vallás, a lelki elmélyülés iránti igény, a civilizációs ember viszont inkább pragmatikus, racionalista, egyre távolabb kerül a metafizikától. Egy kultúra korai és virágzó szakaszában a vallás, a művészetek, a filozófia és a tudomány tekinthetők *domináns*, iránymutató területeknek, a civilizációs fázisban viszont előtérbe kerül a technika, a jog, a politika, a gazdaságtan, vagyis olyan területek, amelyek az adott külvilág tárgyi-technikai birtokba vételére, igazgatására irányulnak.

A fausti kultúrán belül a kultúrából a civilizációba történő átmenet valamikor a 18. század végén és a 19. század elején következett be Spengler szerint. Ez testet öltött a művészi kifinomultság olyan produktumaiban, mint például a rokokó alkotásai, a drezdai Zwinger, továbbá a korszak nagy természettudományos és matematikai felfedezéseiben. A törést gazdasági téren az ipari forradalom, a modern gyáripár, politikai téren pedig a francia forradalom és Napóleon jelentette; a világ maga egészében birtoklandó prédává vált.

Világváros és vidék

A civilizáció Spengler által adott természetrajzában külön helyet foglal annak ábrázolása, miként különül el egymástól mindinkább az óriásra puffadt *világváros* és a sorvadó *vidék* (*Provinz*). Spengler száz esztendővel ezelőtt kifejtett városfilozófiája nagyrészt ma is helytálló. A fausti kultúra várostörténetének lényegi elemei — erős leegyszerűsítéssel élve — a következők: az ezredforduló után többnyire a nemesi várak vagy egyházi székhelyek mellé települő kisvárosok sokaságaként indult el a fejlődés útján, majd a kisváros később, a jogi önállóság kivívása után klasszikus várossá, kultúrvárossá alakult. A civilizáció korában viszont már átváltozott nagyvárossá, még később pedig metropolisszá, világvárossá.

Hangsúlyozni kell, hogy Spengler nem volt városellenes. Épp ellenkezőleg, rámutat arra, hogy a város eredendően maga is „növény-szerű lény”. Még akkor is, ha „a nomádszerű, a tisztán mikrokozmosz éppoly távol áll ettől, mint maga a parasztság. (...) csak a civilizáció a maga óriásvárosaival fordul el a lelkiség eme gyökereitől és oldódik

el tőlük”. Ami Spenglerben negatív érzéseket kelt, az a városnak az eleven, organikus tájról való leszakítása. Spengler nyomatékosan rámutat arra is, hogy „a világtörténelem a városi ember történelme”.

Napjaink világvárosa, e modern kő- és betonkolosszus, szembetűnő módon tárja elének a megmerevedés, petrifikáció ama jelenségét, amely általános jellemzője minden civilizációs szakasznak. A világváros másrészt magának vindikálja az egész tartományok, országok, sőt olykor egész kontinensek feletti hatalmat. E pontszerű képződményekhez — mint az adminisztratív és gazdasági hatalom, a pénz és az efemer csillogás központjaihoz — viszonyítva a vidék lesüllyed a kizsákmányolt, alárendelt provincia szintjére. Ez megmutatkozik abban is, hogy az egész földkerekség sorsáról, emberek milliárdjairól szóló döntések kizárólagosan néhány világváros parányi központjában születnek.

A világvárosi ember

Spengler lenyűgöző módon ábrázolja a modern metropoliszban tenyésző világvárosi ember típusát. Ez az embertípus az újnómád, aki a világ bármely városában otthon van, de idegenül érzi magát, ha valamelyik közeli kisvárosban vagy faluban akad tennivalója. A világvárosi emberre mindenekelőtt a hűvös tényérzék, a természettudományos szemléletmód, mindenfajta metafizikai szükséglet hiánya, így a vallástalanság jellemző. A benne eluralkodó „intelligencia a tudattalan élettapasztalat pótlása a gondolkodás területén végzett mesterséges gyakorlással; valami hústalan, valami ösztövért”. Létezésére az állandó feszültségben élés jellemző, hiszen „az intelligencia voltaképp nem más, mint a legmegfeszítettebb megértés képessége”. Mivel azonban az intelligencia szakadatlan működtetése már rövidtávon sem tartható fenn, hiszen az örületet eredményezne, megjelenik mellette a világvárosi pihenés adekvát módja: a szórakozásipar, a kikapcsolódás. Ennek formája „a legintenzívebb gyakorlati gondolkodási tevékenység felváltása ellentétével, a tudatos hülyüléssel, a szellemi feszültség feloldása a sport testi feszültségével, a testi feszültség feloldása a ’gyönyör’ érzéki feszültsége révén, szellemi ’izgalmak’ helyett a játék és a fogadás izgalma, a napi munka tiszta logikájának felváltása a tudatosan élvezett misztikával — ez tér vissza minden civilizáció minden világvárosában”.

A világvárosi intellektus az élet valamennyi területét áthatja, a művészeteket is. Az az irodalom, vallja Spengler, amely e metropoliszokban kitermelődik, nem világirodalom, legfeljebb csak világvárosi irodalom. S a világvárosi agyember mélyén már mindinkább az északöltő rak fészket, ő már nem költ, legfeljebb csak konstruál. Az északöltőhöz hasonlít a világvárosban tenyésző filozófus, „aki már nem terem, csak átértelmez”, tehát ugyanúgy híján van az igazi alkotóerőnek. Mintha Spengler a korunkban elterjedté vált *morbus hermeneuticus* jelenségét előre látta volna; és ez emlékeztet a kokalevelet rágcsáló hajdani bolíviai ezüsbányászokra is: kiszívták már a levél minden erejét, mégis rendületlenül rágódnak rajta. Spengler további találó észrevétele, hogy a késői civilizációban tengődő filozófiához azt a megnevezést társítja, hogy *szkepticismus*. Antik válfajától ezt írja: „A szkeptikus filozófia a hel-

**A késői civilizáció
embertípusának
terméketlensége**

lenizmus időszakában a filozófia tagadásaként lép fel — a filozófiát céltalannak nyilvánítják. Mi a *filozófia történetére* úgy tekintünk, mint a filozófia legvégső valódi témájára. S ez a szkepszis.” S valóban, a közműlt divatos irányzata, a *dekonstrukció* ugyanezt a szkeptikus tagadást hajtotta végre, mintegy köbre emelve a terméketlenséget.

S ezzel el is jutunk a késői civilizáció embertípusának másik jellemzőjéhez, a nem csupán szellemi, hanem biológiai értelemben is vett *terméketlenséghez*. Valamely magaskultúra civilizációs korszaka — nem utolsósorban a vidék leigázásával — kezdetben irdatlan magasságokba emeli a nagyvárosok lélekszámát, majd kezdetét veszi az itt élők körében a születésszám drasztikus csökkenése, csak a vidékről városba újonnan bevándorlók nagyobb népszaporulata változtat ezen ideig-óráig. Ebben Spengler a *metafizikai* haláligenlést látja: „A világvárosok utolsó lakói már *nem akarnak* élni — talán egyéneként még igen, de típusként, tömegként már nem; ebben az *összlényben* kialudt a haláltól való félelem”. E folyamat végső egyenlegét megvonva mondhatnánk, a túlhatalomra jutott *ész*, az intellektus egyedulalma, amely a gyermekben inkább a nyűgöt látja, maga alá gyűrte az *élet*, a vitalitás erőit. Az élet — a létezés legmélyét tekintve — valójában soha nem tudott mit kezdeni az ésszel, annak túlsúlyával; s ez fordítva is így van, a kiteljesedett ráció sem tud igazán mit kezdeni az élet őszalóságával. A korunk technikai világcivilizációjában objektiválódott, abban egyeduralkodó emberi ész már a maga pusztaságával is agyonnyomja, elemészti az életet.

Fő vonalakban így néz ki *A Nyugat alkonyában* felvázolt jövő. Spengler számára ez nem fiktív jövő, nem csupán a sokrétű fantázia szüleménye, hanem maga az *elkerülhetetlen* jövő, a *vasszükségszerűséggel* *bekövetkező*. Spengler a második kötetet egy Senecától vett idézettel zárja: „*ducunt fata volentem, nolentem trahunt*” (a sors vezeti azokat, akik követik, s vonszolja azokat, akik ellenállnak). A sztoikus bizonyosságot Spengler esetében az analogizáló történetfilozófus módszere és az egyes kultúrkörök életritmusának, történéseinek mélyre hatoló megfigyelése támasztja alá.

Spengler aktualitása

Spengler koncepciója, állításai a jövőendő kapcsán számos kérdést is felvetnek, s ez így van rendjén. Nézetei azonban egyre inkább megkerülhetetlenek, az érdeklődés történetfilozófiája iránt mind szélesebb körben élénkül, Európa számos országában egyre több az értő és méltató kommentár. Történetfilozófiájának vitatható pontjait elsődlegesen persze nem azokkal kell megvitatni, akik épp csak belelapoznak könyveibe, azokat hallomásból ismerik, hozzájuk eleve előítélettel közelnek, jól palástolt önös érdekből eleve félretolják őket, könnyedén pálcát törnek egy olyan történetfilozófiai elmélet fölé, amelynek évtizedeken át gyűjtött ismeretanyaga, alkalmazott módszertana történetileg időtállóan bizonyult. A fent jelzett mű értékéről való döntés ma egyúttal döntés saját személyes életünkről is. S ezzel akkor is szembe kell nézni, ha a késői fausti civilizációban élő ember számára a jövőbeni kilátások nem sok derűre adnak okot.

ROSTOVÁNYI ZSOLT

Európa válságai

1952-ben született Pécelen. Iszlám-szakértő, okleveles közgazdász, a Budapesti Corvinus Egyetem volt rektora, a Nemzetközi Tanulmányok Intézet egyetemi tanára.

¹Oswald Spengler sajátos historicista-determinista ciklusemlélete mellett Ortega y Gasset Európa barbárságáról, Johan Huizinga „heves, elmúlással fenyegető kultúrkrízisről” beszél, Pitirim Sorokin pedig a kor általános válságáról. Lásd Ortega Y Gasset: *A tömegek lázadása*. Pont Könyvkereskedés, Budapest, 1995, 66.; Johan Huizinga: *A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa*. Windsor Kiadó, Budapest, 1996, 12.; Pitirim Sorokin: *The Crisis of Our Age*. Oneworld Publications Ltd, Oxford, 1992.

²Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa, Budapest, 1998.

³Spengler más értelemben használja a fogalmakat. Markánsan különbözik egymástól az angolszász (és francia), illetve a német civilizáció- és kultúra-értel-

A történelemben többször alakultak ki olyan időszakok, amelyeket vagy maga az adott kor, vagy pedig az utókor a válság korszakaként tart számon. Ilyenek a nagy birodalmak hanyatlása, majd bukása, a nevezetesebb korfordulók, vagy a gyors változások és a hozzájuk történő társadalmi szintű alkalmazkodás kényszere.

A tényleges válság, vagy „válságérzet” szempontjából Európát — némi túlzással — „permanens válság(ok)” jellemzik, amelyeket esetenként azért megszakítanak válságmentes időszakok. A huszadik század első évtizedeiben az Európában végbemenő negatív irányú folyamatok kifejezett „kultúrpezzszimista” hangulatot eredményeztek,¹ s a válsághangulatot okozó tényezők a huszadik század — egyúttal a második évezred — utolsó, történelmi változásokat hozó évtizedeiben is fokozottan érvényesültek. Mind többen próbálták a civilizáció és/vagy a kultúra kategóriáinak a segítségével magyarázni a világban bekövetkező főbb változásokat. A talán legnagyobb figyelmet kiváltó Samuel Huntington² elméletének egyik „előzményeként” hivatkozik más teoretikusok mellett Oswald Spenglerre is.³

Európa — okulva a múlt negatív tapasztalataiból — komoly kísérletet tett az Európát érintő válság(ok) (mindenekelőtt a fegyveres háborúk) kiküszöbölésére: ez pedig a felvilágosodás filozófiai örökségében gyökerező egységesülő Európa, az európai integráció grandiózus projektje. Európa fogalma egyre inkább összefonódni látszott az európai integráció folyamatával, s ennek intézményesülése, az Európai Unió tűnt az Európához, illetve a Nyugathoz rendelt domináns civilizációs-kulturális jelentéstartalom, az Európát más civilizációktól megkülönböztető „európaiság” elsődleges megtestesítőjének.

Ez a civilizációs-kulturális jelentéstartalom azonban az idő előrehaladtával egyre halványult, az eredeti elképzelésekkel szemben az integráció „eltechnokratizálódott”, „elbürokratizálódott”, háttérbe szorítva az európai egység gondolat eszmeiségét, egy felépítendő új, európai identitás kérdését. Mindezt sokan eleve civilizációs-kulturális válságként értékelik, hiányolván az integrációs folyamatot előrevivő kellő kulturális motiváltságot. Ráadásul Európa nemzetközi rendszerben elfoglalt súlya és jelentősége fokozatosan csökken, az utóbbi évtizedekben egyre inkább „lemaradt” más, fel-törekvő, gyorsan növekvő új regionális centrumokhoz képest.

A válság megjelenési formái

Európát az utóbbi időben újabb komoly kihívások érték, amelyekre egyelőre nem volt képes sikeres válaszokat adni: eddigi történetének talán legsúlyosabb válságát éli át az Európai Unió, sőt ennél

mezés. Előbbi esetében a civilizáció és a kultúra lényegében rokon, vagy hasonló jelentésű kategóriák.

Ami a kettőt a leginkább megkülönbözteti egymástól, az a „méret”, vagyis a civilizáció térben és időben egyaránt nagyobb kiterjedtsége. Huntington szavaival „a civilizáció a legtaggyabb kulturális entitás... az emberek legmagasabb szintű kulturális csoportosulása... egyben a kulturális identitás legtaggyabb szintje” (i. m. 53.).

Mind ezekkel szemben a németben kialakult egy kissé a civilizáció „ellentétét” is jelentő kultúra-fogalom. A német értelmezésben a civilizáció „másodrendű” a kultúrához képest. A kultúra ugyanis mindenekelőtt az intellektuális, szellemi teljesítményeket fejezi ki, míg a civilizáció a társadalom fejlődésének anyagi-technikai elemeire utal.

⁴Jelen írás keretei között nincs mód a multikulturalizmus rendkívül összetett kérdéskörének, különböző értelmezéseinek részletes bemutatására.

többről van szó: Európa, illetve bizonyos értelemben a Nyugat válságáról.

1. Az egyik közvetlen kiváltó ok a 2008–2010-es *pénzügyi-gazdasági válság*, amelynek negatív hatásai — hasonlóan a néhány évtizedekkel korábbi, 1973-as világgazdasági válsághoz — az egész világon érzékelhetők voltak. Az alkalmazott, korábban bevált, a szabadpiaci mechanizmusokra épülő gazdaságpolitikai modell ezúttal csak növelte a problémákat, a gazdasági problémák pedig komoly társadalmi problémákhoz — többek között mélyülő társadalmi egyenlőtlenségekhez —, illetve politikai feszültségekhez vezettek.

2. A 2010-es évek derekán bekövetkezett *bevándorlási válság* felerősített egy sor, már több évtizede észlelt problémát, amelyekkel az EU sem uniós, sem nemzetállami szinten nem volt képes megbirkózni. A második világháborút követő gazdasági fellendülés keltette munkaerőhiány volt a kiindulópontja azoknak az egymást követő bevándorlási hullámoknak, amelyek keretében vendégmunkások — majd családtagjaik — ezrei, később tíz-, majd százezrei vándoroltak be és telepedtek le az Unió területén. Mindez megoldatlan szociális, gazdasági, politikai és kulturális problémák sorát eredményezte. Jóllehet a vezető nyugat-európai politikusok ezt világosan felismerték (2010-ben Angela Merkel, David Cameron és Nicolas Sarkozy szinte egyidejűleg jelentették ki, hogy „kudarcot vallott a multikulturalizmus”⁴), a kérdés megfelelő kezelése továbbra is váratott magára. Sőt, az újabb bevándorlási hullám már egyértelmű válsághoz vezetett.

Az Európai Unióval szomszédos, illetve az Unióhoz közeli területeken az „arab tavasz” eseménysorozata fegyveres konfliktusok sorának kirobbanását, az országaik területének nagy részét ellenőrizni képtelen „bukott államok” létrejöttét eredményezte. Mindebben megkerülhetetlen annak a Nyugatnak a felelőssége, amelyik egyfelől a huszadik század elején saját érdekei alapján húzva meg az államhatárokat a térségben „mesterséges” (nemzet)államokat kreált, másfelől a huszonegyedik század elején a nyugati értékek — mindenekelőtt a demokrácia — „exportálásának” a jelszavával fegyverrel avatkozott be a helyi folyamatokba, ezzel mintegy „megalapozva” a későbbi eseményeket, többek között az Iszlám Állam térnyerését. A fegyveres összecsapások, a polgárháborúk — párosulva az egyre súlyosbodó ökológiai problémákkal (szárazság, elsivatagosodás) — emberek millióit kényszerítették részint életük közvetlen veszélyeztetettsége, részint megélhetési problémák miatt lakóhelyük elhagyására. Közülük sokan az EU valamelyik tagállamát tekintették végcélként.

Európában a bevándorlás, és ehhez kapcsolódóan a biztonság kérdése vált az első számú problémává. A migráció — szoros összefüggésbe hozva a terrorizmussal — a biztonságiasítás (*securitization*) tárgya lett, s előtérbe került a biztonság másik dimenziója is, a társadalmi biztonság, vagyis a keresztény (zsidó) gyökerezettségű nyugati civi-

lizáció, az európai kultúra, a kollektív európai identitás(ok) — mindekenélőtt iszlám általi — „fenyegetettség”. A bevándorlási válság felerősítette a már jó ideje tapasztalható identitásválságot.

3. Az EU *működési válsága*. Az Európai Unió működésében komoly anomáliák érzékelhetők, amelyek jelentős mértékben hozzájárulnak az Unión belüli törésvonalak mélyüléséhez. Újbóli viták középpontjába került többek között a szuverenitás kérdése (nemzeti vs. EU-szintű döntéshozatal), erősödött az EU politikájának belső bírálata és a kifejezett euroszkepticizmus, az EU-ellenesség. Még a legalapvetőbb kérdésekben sincs egység az EU tagállamai között. Az EU egyik legfontosabb tagállama, Nagy-Britannia az Unióból való kilépés mellett döntött (Brexit). A meghatározó szerepet játszó Németország fennállásának legsúlyosabb kormányzati válságával került szembe, amit csak több hónapos egyeztetést követően sikerült úgy ahogyan feloldani. Több ország választásain komoly sikereket értek el az euroszkeptikus, populista, élesen bevándorlásellenes pártok.

Az Európát, az Európai Uniót korábban jellemző folyamatok bizonyos szempontból megfordulni látszanak. Korábban a többség a jövőt az egyre erősödő integrálódásban, a mind több területre kiterjedő, egyre szorosabb együttműködésben, végső soron az európai egység megvalósulásában (valamiféle föderatív konstrukcióban) látta. Ezzel szemben napjainkra mind nagyobb támogatottságot élveznek azok a nézetek, amelyek az erős nemzetek, a nemzetállamok szerepét, a nemzeti érdekek elsődlegességét hangsúlyozzák — nemzetállamok Európája —, köztük a szélsőséges populista nacionalisták.

4. A *liberalizmus válsága*. Fukuyamának nem volt igaza, a liberális, kapitalista demokrácia nem győzött. Jelentősen megnőtt a liberális világrend, a globalizáció veszteségeinek — vagy a magukat vesztesnek érzőeknek — a száma, s a demokratikus többségek részéről komoly támadások kezdődtek a domináns (liberális) világrend ellen.

Egyfajta váltásnak lehetünk tanúi: a „liberális internacionalizmusnak” komoly kihívója akadt: a „populista nacionalizmus”. Ez a kérdés messze túlmutat Európán — erről tanúskodik az utolsó amerikai elnökválasztás eredménye is. Az egymással rivalizáló nacionalizmusok világa viszont óriási kockázati tényezőt rejt magában.

A liberális demokrácia elméletének általános érvényűsége nemcsak a nyugati civilizáción kívüli civilizációkban, de a nyugati civilizáción belül is megkérdőjeleződött, s az utóbbi években nagy figyelmet kapott az „illiberális demokrácia” eredetileg Fareed Zakaria által egyes nem nyugati politikai rendszerek leírására használt,⁵ azonban az európai politikai terminológiába is átkerült fogalma.

5. A mai Európát jellemző válságok közül talán a legfontosabb és a legátfogóbb az *identitásválság*. Hangsúlyozni kell, hogy az identitás(ok) válsága világszerte tapasztalható jelenség, évtizedek óta jellemzi például az iszlám/arab világot is. Az elmúlt évtizedek egyik legnagyobb hiányossága, hogy nem alakult ki egy olyan, egységes európai identitás, amely az embereket, az egyéneket megérintené, amelyet tény-

⁵Fareed Zakaria:
*The Rise of Illiberal
Democracy*. Foreign
Affairs, November/
December 1997.

⁶Gyurgyák János: *Európa alkonya?* Osiris Kiadó, Budapest, 2018, 60–61.

⁷Az Eurobarometer felmérése alapján közli David Engels: *A birodalomvá válás útján. Az Európai Unió válsága és a római köztársaság hanyatlása.* L' Harmattan, Budapest, 2017, 10–11.

⁸Francis Fukuyama: *Bizalom.* Európa, Budapest, 1997.

⁹Fernand Braudel: *A History of Civilizations.* Penguin Books, New York – London stb., 1995, 12.

¹⁰David Engels: i. m. 139.

¹¹„Az iszlám nem tartozik Németországhoz” – jelentette ki 2018 elején Horst Seehofer német belügyminiszter. Lásd: *Horst Seehofer wiederholt Islamkritik und rügt Kritiker aus der Union.* Web.de, 09. April 2018; <https://web.de/magazine/politik/horst-seehofer-wiederholt-islamkritik-ruegt-kritiker-union-32908744>. Angela Merkel kancellár élesen reagálva utasította vissza Seehofer megjegyzését. „Négy millió muszlim él Németországban. Ezek a muszlimok Németországhoz tartoznak, ugyanúgy, mint vallásuk, az iszlám.” Lásd: *Merkel Widerspricht Seehofer: „Islam gehört zu*

legesen a magukénak éreznének. Különböző felmérések is azt támasztják alá, hogy az európai népesség csaknem felének egyáltalán nincs európai identitástudata, s további 30–35 százalékának is csak meglegelősen esetleges.⁶ Az Európai Unió sem volt képes arra, hogy létrehozzon egy igazi európai identitást, az EU-polgárok kevesebb mint harmada viszonyul pozitívan az intézményhez.⁷ A nemzeti, etnikai (és egyéb kulturális) identitások világszerte tapasztalható (újja)éledése Európában azzal a következménnyel járt, hogy továbbra is a nemzeti identitások az elsődlegesek, s ehhez képest az európai identitás nemcsak háttérbe szorult, hanem kifejezetten erodálódik.

Az identitásválsághoz hozzájárult az elmúlt időszak nagymértékű bevándorlási hulláma. A bevándorlók „magukkal hozzák” származási helyük identitását/identitásait, Európában pedig szembeesülnek az őket befogadó állam identitásával, illetve az „európaisággal”. Mindez rendkívül konfliktusos helyzeteket eredményez. Létrejöhet-e egy „kettős”, netán „többes” identitás?

6. Utolsóként említjük — jóllehet, fontosságát tekintve akár az első helyen is említhettük volna — a „bizalmi válságot”. Francis Fukuyama külön könyvet szentelt a kultúrának, a kultúrán belül kiemelt szerepet tulajdonítva a bizalomnak, mint egy nemzet jólétét és versenyképességét meghatározó kulturális tényezőnek.⁸ Korunkat — nem csak Európában — bizalmi válság, mondhatni kölcsönös bizalmatlanság jellemzi. Az alapvető bizalom hiánya minden szinten gátja az Európát napjainkban sújtó válságok kezelésének.

Több mint fél évszázad elteltével az „Európa-projekt” visszatért a kiindulópontához: milyen Európát is akarunk? Mit is jelent az európaiság? A konkrét gazdasági, politikai, biztonsági kérdések mellett ismét előtérbe kerültek az átfogóbb történetfilozófiai, a civilizációk és kultúrák eltérő értékeire, a nyugati/európai és az iszlám kultúra (in)kompatibilitására, a Nyugat/Európa hanyatlására/válságára vonatkozó kérdések. Nem véletlen Oswald Spengler könyvének több mint két évtizede tartó „reneszánsza”.

Európaiság, európai értékek

Európa nem más, mint egy közös értékrenden alapuló kultúra. Mi Európa lényege, melyek az európaiság fő sajátosságai, melyek az alapvető európai értékek? Beszélhetünk egyfelől azokról az eredetileg keresztény értékekről, amelyek szekularizált formában is jelen vannak a modern társadalmakban, másfelől a nyugati modernitás felvilágosodás után kialakult jellemzőiről (keresztény erkölcsiség, humanizmus, szabadság, szolidaritás, demokrácia, piacgazdaság, liberalizmus, jog uralma, racionalizmus, individualizmus stb.). A különböző szerzők fentiekén kívül még sok egyéb, Európának tulajdonítható sajátosságot említenek, amelyek közül mást és mást emelnek ki.

Nincs tehát olyan definíció, amely egyértelműen meghatározná az európaiságot. A felsorolt jellemzők Európában nem mindig és nem

Deutschland". Süd-deutsche Zeitung, 16. Marz 2018; <http://www.sueddeutsche.de/news/politik/migration-merkel-widerspricht-seehofer-islam-gehoert-zu-deutschland-dpa.urn-news-ml-dpa-com-20090101-180316-99-512690>.

¹²Bernard Lewis: *Az iszlám válsága*. Európa, Budapest, 2004, 30.

¹³A 15. században az oszmán hódítást követően türk és szláv népek tömegesen tértek át az iszlámra.

¹⁴A kemalizmus egyik meghatározó alapelve „a török nemzethez, az iszlám valláshoz és az európai civilizációhoz tartozás” volt.

¹⁵*Europe's Growing Muslim Population*. Pew Research Center, Nov. 29, 2017; <http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>. A muszlim népesség körében magasabb a népszaporulat, mint az „őshonos” lakosság esetében.

¹⁶A 2010 és 2016 között Európába érkezett bevándorlók 53 százaléka (3,7 millió fő) muszlim, 47 szá-

mindenütt voltak jelen, s a nyugati fejlődést mindig is különböző, egymással többé-kevésbé (gyakran homlokegyenest) ellentétes elemek, eszme- és ideológiai áramlatok, intézményi mechanizmusok sorának tértől és időtől függően váltakozó súlyú érvényre jutása, dominanciája — vagy éppen egyensúlyi helyzete — jellemezte.

Maga az európai kultúra is különböző nemzeti kultúrák sokféleségéből áll, Fernand Braudel szavaival egy „sokszínű mozaik”, amelyben még a nemzeti kultúrákon belül is léteznek önálló sajátosságokkal rendelkező kisebb egységek.⁹ És akkor még nem is beszéltünk a nemcsak földrajzi, hanem kulturális értelemben is létező regionális különbségekről, amelyek markánsan megkülönböztetik például Nyugat-Európát Kelet-Közép-Európától — vagy másképpen „köztes-Európától”.

Mégis, a nyugati (európai) civilizáció történelmi fejlődéséből, hagyományaiból következően sajátos érték- és normarenddel, világlátással rendelkezik. Lényegét a korábban felsorolt jellemzők és értékek sajátos kombinációja, „az ilyen és hasonló fogalmak értelmezésének és átértelmezésének évszázados, egyedi és utánozhatatlan dinamikája” adja.¹⁰ David Engels fontos pontra mutat rá, amikor az értelmezés (és átértelmezés) szerepét hangsúlyozza. A felsorolt fogalmak vagy értékek ugyanis különféleképpen értelmezhetők, s gyakran még egy adott civilizáción/kultúrán belül is különböző értelmezéseknek lehetünk tanúi, nemhogy különböző civilizációk/kultúrák esetében.

Mindig akadtak olyan kísérletek, amelyek megpróbálták egyetlen tényezőbe „belesűríteni”, egyetlen szimbólumban megragadni az európaiság, az európai kultúra lényegét. Ilyen kísérlet Spengleré, aki a „fausti lelket” teszi meg a nyugati kultúra központi elemének, ennek „összszimbóluma” pedig a „határtalan tér”. Ez a fajta megközelítés bár kétségkívül bizonyos szempontból indokolható, túlságosan is leegyszerűsítő, s mögötte épp a sokszínűség sikkad el.

Az iszlám és Európa

Az elmúlt években kiemelt figyelem övezi Európa civilizációs-kulturális jellegének, keresztény (zsidó) gyökerezettségének, s ezzel szoros összefüggésben az iszlámhoz, az iszlám kultúrához való viszonyának a kérdését. Sokan vélik úgy, hogy az iszlám — mégpedig egyfajta monolitikus, esszencializált iszlám — az európaítól „idegen kultúra”, amely nem része Európának.¹¹

Ami a három nagy monoteista világvallást, a judaizmust, a kereszténységet és az iszlámot illeti, meggyőződésünk, hogy alapvető értékeik között nincs áthidalhatatlan különbség. Bernard Lewis, az orientalisták doyenje szerint „a judaizmus, a kereszténység és az iszlám szoros rokonságban áll egymással... mint egyazon vallási hagyomány három variánsa. A kereszténység és az iszlám sok szempontból testvér-civilizációk.”¹²

zalék (3,3 millió fő) pedig nem muszlim. Lásd: *Majority of recent refugees are Muslim*. Pew Research Center, November 22, 2017; http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/pf_11-29-17_muslims-update-06/.

¹⁷Határozott különbséget kell tenni iszlám, iszlámizmus és dzsihádzmus között. Az iszlám egyike a három nagy monoteista világvallásnak, egyúttal civilizáció, kulturális rendszer. Az iszlámizmus az iszlám vallást, az iszlám klasszikus forrásait saját céljainak megfelelően értelmező politikai ideológia, illetve az erre épülő aktivista mozgalom. A dzsihádzmus pedig az iszlámizmus radikális, szélsőséges, militáns változata. A dzsihádzmus azonosítása az iszlámmal nem nagyon különbözik attól, mintha valaki a szélsőjobboldali radikalizmust azonosítaná a Nyugattal, vagy a fehér felsőbbrendűséget hirdető ideológiákat és mozgalmakat a kereszténységgel.

¹⁸A Huntingtont parafrázáló kifejezést Tariq Alitól kölcsönöztük. Lásd Tariq Ali: *The Clash of Fundamentalisms*. Verso, London – New York, 2003.

Az iszlám kettős hatást gyakorolt Európára: egyfelől kihívást, fenyegetést jelentett, másfelől a hellén örökség áthagyományozása és továbbfejlesztése, a tudományokhoz való jelentős hozzájárulás révén komoly hatást gyakorolt az európai civilizációra.

Az iszlám megváltoztathatatlanul jelen van Európában, mégpedig nemcsak bevándorlók generációi révén. Napjainkban mintegy 10 millió „őshonosnak” tekinthető muszlim él a Balkánon¹³ — ami (és nem csak földrajzi értelemben) Európa részének tekinthető, még ha a balkáni országok egy része nem is tagja az Európai Uniónak. És ne feledkezzünk meg a több mint 80 milliós, a nyugati és az iszlám civilizáció között „ingadozó”, 1952 óta NATO-tag és évtizedek óta az EU-hoz csatlakozni szándékozó Törökországról, amelyet Kemal Atatürk az európai, a nyugati civilizációhoz tartozóként képzelt el.¹⁴

Az Európai Unió tagállamaiban élő muszlimok száma 2016-ban elérte a 25.770.000 főt, ami az össznépeség 4,9 százaléka. Még ha a következő években zéró migrációval számolunk is, az európai muszlimok aránya 2050-re eléri a 7,4 százalékot (a reguláris migráció folytatódása esetén pedig a 11,2 százalékot).¹⁵ Az iszlám vallás és az iszlám kultúra a földrajzi értelemben vett Európa része. Hogy rész-e a civilizációs-kulturális értelemben vett Európának, arról megoszlanak a vélemények.

A kulturális különbségekről

Az Európába bevándorolt muszlimok problematikája, többségük esetében a sikeres integráció hiánya elsősorban nem civilizációs-kulturális vagy vallási jellegű, hanem gazdasági, szociális és politikai probléma. A muszlim bevándoroltak hasonló gondokkal szembesülnek, mint a nem muszlimok.¹⁶ Eleve félrevezető az okokat csak az iszlám vallás, vagy az iszlám kultúra sajátosságaiban keresni.

Jóllehet jelentősek a kulturális különbségek a muszlimok és a nyugati társadalmak között, ez nem szükségszerűen kell, hogy feszültséget, pláne komoly konfliktusokat okozzon. Felmérések kimutatták, hogy a nyugati társadalmakban élő muszlimok alapvető értékei nagyjából „félúton” helyezkednek el származási országuk és célországuk domináns értékei között. A legnagyobb különbség a muszlim kisebbségek és a nyugati társadalmak között a vallásosság, a nemek szerepe és a szexuális normák tekintetében áll fenn.

Az évtizedes problémák nem megfelelő kezelése, a hirtelen jött, hatalmas bevándorlási hullám s a dzsihádisták¹⁷ által végrehajtott merényletek a széles közvélemény — s a politikusok és a szakértők egy része — szemében elmélyíteni látszanak azt a törésvonalat, amely az „őshonos” európaiak és az „idegen” muszlimok, a kereszténység és az iszlám között húzódik, emellett jelentős mértékben hozzájárultak a „kétoldali szélsőségesség” erősödéséhez. A tényleges törésvonal ugyanakkor nem a muszlimok és a keresztények, hanem a szélsőségesek, a radikális fundamentalisták — egyik olda-

¹⁹A modernista teoretikusok szerint a saria túlnyomó része nem Istentől származik, hanem „emberi termék”, emberi interpretáció révén keletkezett. Következésképpen megváltoztatható, napjaink viszonyaira adaptálható. A vallási „mag” köré épült kulturális kontextus lebontható, az iszlám „dekulturizálható”, s így egy olyan „tiszt” vallási identitás jöhet létre, amely nem kötődik egy adott kultúrához, s amelynek révén a muszlimok kisebbségben (így Európában), az európai kulturális közegben is teljes mértékben megélhetik hitüket.

²⁰Bassam Tibi: *Islam between Culture and Politics*. Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, New York, 2005, 226.

²¹*The World's Muslims: religion, Politics and Society*. Chapter 2: *Religion and Politics*. Pew Research Center, April 30, 2013; <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-religion-and-politics/>.

²²*Why Islam and Democracy Go Well Together*. Interview with

lon a radikális iszlamisták, a másik oldalon a szélsőjobboldali nacionalisták — között húzódik. Valójában nem civilizációk, sokkal inkább fundamentalizmusok összecsapásáról¹⁸ beszélhetünk.

Eleve nem szerencsés az európai muszlimok, az „iszlám kultúra” „idegennek” nyilvánítása, „kirekesztése” az európai kultúrák családjából, a nyugati civilizációból. Az „idegenség” kirekesztő és nem befogadó, az integrációt akadályozó, konfliktusokat generáló, a radikalizációt erősítő. A mindkét fél radikális szárnya részéről megnyilvánuló „kétoldali szélsőségség” kumulálódó erőszakspirálhoz vezet.

A kulturális (nacionalista) fundamentalizmus nem új jelenség, része annak a különbözőségről több évtizede folyó diskurzusnak, illetve vitának, amelyben a kultúra, az identitás és az idegen(ség) fogalmi jutottak meghatározó szerephez. A különbözőség abszolutizálása, a kultúra homogenizálása, illetve esszencialista felfogása nem tűri meg a „másságot”, a más, „idegen” kultúrához tartozókat. Ez a szemlélet szükségszerűen hozza magával a „mi” vs. „ők” szembenállást, az eltérő kulturális identitások abszolutizálását, hiszen a nemzeti vagy etnikai identitást a kulturális kizárólagosság alapján határozza meg. Az esszencializálás, a túlságosan is merev identitáskategóriák viszont arra késztethetik a kisebbségeket, hogy saját kulturális identitásuk falai közé zárkózva párhuzamos struktúrákat, párhuzamos társadalmakat építsenek ki.

Ha az európai kultúra egyik fő jellegzetessége a sokszínűség, ez még inkább jellemző az iszlámra, illetve az iszlám kultúrára. Egyeséges iszlám és egységes iszlám kultúra ugyanis nem létezik. Létezik egy közös vallási referencia, amely azonban történelmi korszakoktól, intellektuális nézőpontoktól és kultúráktól függően különböző módokon jut kifejezésre. Napjaink iszlám világát az egymással vetélkedő, egymástól esetenként homlokegyenest eltérő értelmezések jellemzik. Az iszlám egyik legfontosabb sajátossága mindig is diverzitása, értelmezéseinek és kifejezőmódjainak sokszínűsége, pluralizmusa volt.

Az iszlám dzsihadista, radikális szalafista értelmezései nemcsak a nyugati értékekkel összeegyeztethetetlenek, hanem az iszlám eredeti értékeivel is! E téren az iszlámon belül legalább olyan mély törvonal húzódik, mint az iszlám és a nyugati kultúra között. A modernista teoretikusok az iszlám „reformációjának”, az iszlám tradíció újragondolásának, az iszlám állandó újra-értelmezésének, a saria szekularizációjának¹⁹ a szükségessége mellett foglalnak állást.

Egyes reformer muszlim teoretikusok bevezették az euro-iszlám fogalmát, amely nem más, mint az európai muszlimok európai identitása, felvilágosult, racionalista és az európai értékeket elfogadó. Az euro-iszlám az iszlám olyan értelmezése, amely az európai iránymutató kultúra (*Leitkultur*) értékein alapul, mint a pluralizmus, tolerancia, szekularizmus, demokratikus civil társadalom és az individuális emberi jogok. Az euro-iszlám fogalmát bevezető

Mohammad Mojtahed Shabestari.
Qantara.de. 06.07.2012;
<https://en.qantara.de/content/interview-with-mohammad-mojtahed-shabestari-why-islam-and-democracy-go-well-together>.

²³Keynote Address by Dr. Abdolkarim Soroush: „Reason & Freedom in Islamic Thought” at the CSID 2nd Annual Conference. Georgetown University, April 7, 2001; http://www.dr.soroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-20010407-Reason_Freedom_in_Islamic_Thought.html.

²⁴Spengler nem tesz különbséget a Nyugat két legfontosabb „alrendszeré”, (Nyugat-)Európa és Észak-Amerika között, pontosabban, amikor Nyugatról beszél, ténylegesen a nyugat-európai civilizációról beszél. „»Kelet« és »Nyugat« valódi történelmi tartalmat hordozó fogalmak, »Európa« ezzel szemben üresen kongó megnevezés.” Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya*. Európa, Budapest, 1994, első kötet, 42, 11. jegyzet.

²⁵Például az úgynevezett „demokrácia paradoxon” lényege, hogy a Nyugat csak addig támogatja a demokráciát, ameddig

Bassam Tibi úgy véli, a korai iszlám felvilágosodás és az iszlám racionalizmus teoretikailag is alátámasztja ezt a koncepciót.²⁰

Sokan vitatják az iszlám demokrácia-kompatibilitását. Azok számára, akik az iszlám hagyományt tartják a demokratizálódás legfőbb akadályának, meglepő lehet a muszlimok vélekedése erről. Egy 2013-ban végzett felmérés szerint a megkérdezettek több mint a fele (Libanonban 81 százalék, Tunéziában 75 százalék, Bangladesben 70 százalék, Indonéziában 61 százalék, Egyiptomban és a palesztin területeken 55 százalék, Irakban 54 százalék) vélte úgy, hogy országa problémái könnyebben megoldhatók lennének egy demokratikus kormány, mint egy erőskezű vezető által.²¹ A Bertelsmann Stiftung felmérése szerint a Németországban élő, mélyen vallásos szunnita megkérdezettek 90 százaléka a demokráciát jó kormányzási formának tartja.

Mohammad Mojtahed Shabestari, az egyik legbefolyásosabb iráni reformgondolkodású vallástudós ugyanakkor úgy véli: „Téves az a kérdésfelvetés, vajon az iszlám összeegyeztethető-e a demokráciával. A helyes kérdés az, akarnak-e a muszlimok demokráciát, vagy sem. Ha a muszlimok akarnak demokráciát, fognak találni egy olyan iszlám-interpretációt, amelyik kompatibilis a demokráciával. Ha nem akarnak demokráciát, nem fognak találni ilyen interpretációt.”²²

Az egyik legismertebb reformer teoretikus, Abdolkarim Soroush szerint mivel a demokrácia eszméje az ókori Görögországban gyökerezik és nyugati gondolkodók révén jutott el az iszlám világba, a muszlimoktól idegen ideológiának tűnik. A muszlimoknak ugyanakkor megvan a maguk tradíciója, a vallás, illetve a szövegek saját értelmezése. Jóllehet a demokrácia és az iszlám között procedurális szinten nincs konfliktus, a demokrácia elméleti bázisa problematikus. A demokrácia akkor egyeztethető össze az iszlámmal, ha először sikerül feltárni a demokratikus értékek forrásait magán az iszlámon belül.²³

A Nyugat hanyatlása?

Eddig a válságot mindenekelőtt Európa kontextusában tárgyaltuk, de érdemes röviden kitérni általában a Nyugat helyzetére is.²⁴ Főleg a politika és a gazdaság számos területen éleződött a Nyugat két meghatározó pillére, az EU (Európa) és az Egyesült Államok ellentéte. Az amerikai adminisztráció — az „America first” pozíciójából kiindulva, az amerikai érdekek védelmének elsődlegessége alapján — nacionalista gazdaságpolitikát hirdetett, kereskedelmi háborúk sorozatát indította, többek között az EU ellen is, ráadásul különböző területeken erőteljesen bírálja Európát. A különböző kérdésekben fennálló markáns véleménykülönbség Európa és az USA között belülről erodálja a Nyugatot.

A Nyugat belső megosztottságának, a nyugati értékrend erodálásának, a nem-nyugati régiókban keletkezett lokális, regionális vagy globális konfliktusokkal kapcsolatos elhibázott nyugati hozzáállás-

érdekei megkívánják. Az Egyesült Államok külpolitikájában az érdekek mindig felülírták az értékeket – még a kifejezetten értékelt adminisztrációk esetében is. Számtalan példa akad a „kettős mérce” alkalmazására is.

²⁶*Elkerülhetetlen a Nyugat bukása. Interjú David Engels belga történésszel.* (Készítette Kulifai Máté.) Hetek, 2018. 06. 08.; http://www.hetek.hu/kulfol/201806/elkerulhetetlen_a_nyugat_bukasa.

²⁷*Magyarország példát mutat a tradicionális értékek védelmében. Interjú David Engelsszel, a Brüsszeli Szabadegyetem professzorával.* (Készítette Ulicza Tamás.) Magyarhírlap.hu, 2017. 11. 11.; http://magyarhirlap.hu/cikk/102840/Magyarország_peldat_mutat_a_tradicionalis_ertekek_vedelmeben.

²⁸Michel Houellebecq: *Behódolás.* Magvető, Budapest, 2015, 160.

²⁹Sayfo Omar: *Allah tágas földje.* Kárpát-medencei Tehetséggyondozó, Budapest, 2018.

nak is szerepe volt a Nyugattal szemben tapasztalható általános csatlódottság erősödésében. Az univerzálisnak mondott nyugati értéken nyugvó „erkölcsi fölény” is erodálódott, többek között ezeknek az értékeknek a Nyugat részéről tapasztalható meglehetősen „felemás” érvényesítése miatt.²⁵ A Nyugat egyre inkább elveszíti „mintaadó” szerepét, mégpedig nemcsak a nem-nyugati régiók, hanem Kelet-Európa felé is.

A nyugati civilizáció, az európai kultúra hanyatlását sokan meghatározóan „belső” okoknak — a nyugati civilizáció önmagába vetett hite elgyengülésének, sőt elvesztésének — tulajdonítják. Az európai kultúra „elfáradt”, „elbizonytalanodott”. Elbizonytalanodott magának az európaiságnak a lényegében. Elbizonytalanodott a saját magába vetett hitben. Az európai kultúra a bizonytalanság, a képtelenség kultúrájává vált.

Akkor hát hogyan tovább? Akadnak rendkívül borúlátó víziók. A spengleri teóriát saját előfutárának tekintő, az Európai Unió identitásválságát kultúrkritikai szempontból közelítő David Engels a Római Köztársaság bukása és Európa jelenlegi helyzete között von párhuzamot, s az analógiából azt a következtetést vonja le, hogy „Nyugat-Európa hamarosan belép a polgárháború fázisába”.²⁶ Engels foratókönyve vészjósló: „Eddig nem látott mértékben nő az erőszak... Az állam elveszíti a kontrollt... Az állam nem lesz képes megvédeni az állampolgárait, és rengeteg paramilitáris egység jön létre, mert mindenki megszervezi a saját védelemét: vallási csoportok, etnikai kisebbségek és egyéb közösségek.”²⁷

A polgárháború lehetősége Houellebecq-nél is felmerül, azonban nála végül békés úton, választások révén következik be Franciaország iszlamizálódása. A Nyugat hanyatlására a választ ugyanis nem a nyugati civilizáció és kultúra keresztény tradíciókhoz való visszatérés formájában történő megújulása jelenti, hanem az iszlám hatalomra kerülése.²⁸

Sayfo Omar regénye²⁹ egy európai nagyváros bevándorlók által lakott negyedében, a Zónában élő fiatal Naszím — akit már nem sok minden köt bevándorolt felmenői kultúrájához, hagyományaihoz, sokkal inkább részese korosztálya szubkultúrájának (sport, hiphop zene stb.) — történetén keresztül mutatja be az európai társadalmak radikalizálódását, az erőszak társadalmi okait és eszkalációját.

Erőszak, radikalizálódás, polgárháború — katasztrofális víziók, de ezek nem feltétlenül kell, hogy bekövetkezzenek. Európa utolsó évtizedeinek mérlege az összes probléma ellenére pozitív. Ahhoz azonban, hogy ez továbbra is így legyen, számot kell vetnie saját magával, szembenézni az Európát érintő belső és külső válságtényezőkkel, radikálisan újragondolva a fennálló helyzetet, mindezekelőtt saját identitását.

TÖRÖK CSABA

Alkonyok és hajnalok

1979-ben született. Katolikus pap, az Esztergomi Hit-tudományi Főiskola oktatója. Legutóbbi írását 2018. 4. számunkban közzöltük.

Az újkor sokszor és sokféleképpen tette vizsgálódás tárgyává az emberi kultúrát (később: a kultúrákat), illetve annak diakronikus úton levését, a történelmet. A kiindulópont mindannyiszor az ember volt: nemcsak mint a folyamatok aktív szereplője, de mint a leírások és értelmezések mintaadója. A külső valóság képét nem egyszer úgy rajzoltuk meg, mint a középkori ember a térképeket és univerzum-vázlatokat: egy élő emberi szervezet, test mintájára. A *homo* nemcsak mikrokozmosz, de mikrokultúra és mikrotörténelem is. Egyéni létsorsunk és társadalmi, sőt összemberi utunk analóg: a születéskori, (ön)tudatlan állapot, a felnövekedés, a megerősödés és kiteljesedés, majd az öregedés, végül pedig az erővesztés, elmúlás itt is, ott is jelen van.

Immanuel Kant 1786-ban jelentette meg *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* című írását. Ebben a fejlődés és mozgás irányát ekként jelölte meg: a kultúra nem egyéb, mint kikerülés a természet gyámsága (*Vormundschaft*) alól azzal a céllal, hogy elérjünk a szabadság állapotába. Másként megfogalmazva: a kiszolgáltatott és a természet vezetésének, erejének, uralmának alávetett gyermek-ségből el kell érkeznünk a felnőtt, autonóm erkölcsi lét szintjére. A látásmód háttérben felsejlik a prométheuszi kultúra-felfogás (mely egyébiránt nem egy szempontból rímél az édenkerti biblikus elbeszélésre), egyrészt az ósállapot, másrészt a bűn vagy a lázadás, azaz a kamaszkor, a teremtői-szülői tekintély elleni lázadás révén megszerzett kultivált létezés kettőssége. A természet és a kultúra ilyenén szembeállítás a felvilágosodás kori irodalomban többször előfordult, e helyen legyen elég csak Rousseau-ra utalnunk.

Újkori elgondolások
a kultúráról

A motívum még hangsúlyosabbá vált Johann Gottlieb Fichténél, aki 1794 nyári szemeszterében, a Jénai Egyetemen előadás-sorozatot tartott *über die Bestimmung des Gelehrten*, a tanult, tudós ember rendeltetéséről. Az első előadásban — *Az ember rendeltetése önmagában* — kifejtette, hogy az ember kettős módon nyeri el a maga történetiségét: egyfelől leküzdi az értelem és az öntudatos cselekvés éledése előtt kialakult téves hajlamokat, másfelől elkezdi megváltoztatni a körülötte lévő valóságot, mégpedig eszméi, fogalmai által vezérelve. A kultúra pedig nem más, mint ennek a történetiség-elnyerésnek a folyamata. „A kultúra az ember végcélja elérésének a legvégső és legfőbb eszköze, az önmagunkkal való teljes meg-egyezés (...). Kultiválni kell az erkölcsiséget: ez a legfőbb és legvégső dolog, amit el lehet érni a kultúrával.” Georg Simmel majd’ egy évszázaddal később ebben az értelemben írja, hogy a kultúra „a lélek útja önmagához”, „totalitásának a beteljesítése”.

Mindezen elgondolásokban egy olyan látásmód mutatkozik meg, amelyet fejlődésideálnak is szoktunk nevezni: van egy ősi, gyer-

**A fejlődésideállal
kapcsolatban felmerült
kérdések**

meki, primitív, naiv és egyszerű létmód, amely időben és térben, mind egyéni, mind közösségi szinten előrehaladva magasabb rendű állapotba jut át. Ennek a folyamatnak az útja a történelem, eszköze pedig a kultúra. Hogy az előrehaladás ciklikus-e (mint Giambattista Vico és Montesquieu vélte), vagy lineáris (miként azt a felvilágosodás, de még inkább a 19. század fősodra elgondolta), ilyen értelemben másodlagos fontosságú szempont.

Csakhogy idővel legalább két elemi kérdés is felmerült. Egyfelől: A fejlődés szükségszerűen egy irányba, egyetlen elv mentén halad mindenhol és mindenkor? Másfelől: Van-e klimaxa a fejlődés ívének, s ha igen, mi jön utána? Mikor és hogyan érhetünk el az út végére, és mi jön azután? Az elsőre a kitágult világ-tapasztalat adott választ: az összehasonlító tudományok (nyelvészet, vallástantörténet, társadalomelmélet, majd a kulturális antropológia) egyértelműen áttekintették a figyelmet a kultúráról a kultúrákra. Ez persze a történettudatot, a történelem fogalmát is szükségszerűen átszabta. A második kapcsán ellenben komoly történelmi megrázkódtatások formálták a bölcselkedést. Míg például a diadalmas pozitívizmus vagy éppenséggel az új társadalom- és közgazdaságtan-elméletek zöme már-már vallásosan hitt egy *ad astra* ívelő fejlődésben, a háborúk, válságok és összeomlások élménye egyre gyötrőbbben ébresztette fel sokakban a benyomást: Talán valamiféle végromlás küszöbén állunk? Ezáltal a nagy Nyugat „életrajza” furcsa képletet mutatott: elhúzódozó vajúdás és igen sokáig tartó csecsemő- és gyermekkor (a sötétség kora, a tudat fényére ébredés előtti éra) után elérkezett a harcok ifjúsága (felvilágosodás) és a magabiztos férfikor (a ma ismert Európa alapjainak a lerakása), amely aztán az I. világháború kataklizmájával megrogyant, a II. világháború után pedig egyre egyértelműbben a hanyatló öregség jeleit kezdte mutatni. Nem túlzás azt mondanunk, hogy kontinensünk demográfia körképe tulajdonképpen csak lassacskán érkezett visszhangja, sokára feltárul tükörképe annak a belső, mentális átfordulásnak, amelyet a 20. században átélhettünk.

Arnold Gehlen elemzése

¹Ehhez lásd Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Athenäum, Frankfurt am Main – Bonn, 1962⁷.

Ennek a változásnak valóban profetikus műve *A Nyugat alkonya* Oswald Spengler tollából. Az ott felsejlett elgondolásoknak a század második felében egyre több továbbvitelével és átíratával találkozhatunk. Szeretnénk Arnold Gehlen német szociológust felidézni, aki egy sajátos antropológiai keretből kiindulva¹ rajzolja meg annak a „megöregedtségnek” a profilját, amelynek mi is részesei vagyunk. Véleménye szerint az emberi kultúra struktúrái stabilitást, formát kölcsönöznek az ember szükségletekkel, bizonytalanságokkal, kiszolgáltatottságokkal, vágyakkal, hiányokkal terhességének, aki enélkül egyfajta ember-előtt (vagy -alatti) állapotba zuhanna vissza. Ugyanakkor nem iktatják ki belőle mindazt, amit éppen ezen struktúrák révén szeretne meghaladni, ezért hát képtelenek megteremteni az egyensúlyt az érzelmek, a vágyak és a hajlamok, ösztönök között. Ez utóbbiak ugyanis a tudattalanban gyökerez-

²Uo. 35sk.

³Arnold Gehlen:
Über kulturelle
Kristallisation. In uő:
Studien zur Anthropologie
und Soziologie.
Luchterhand, Neuwied
am Rhein, 1963, 323.

Posthistoire

⁴A fogalom történetéről
lásd Stephan Meier: art.
Posthistoire. In Joachim
Ritter – Karlfried Gründer
– Gottfried Gabriel –
Margarita Kranz (szerk.):
Historisches Wörterbuch
der Philosophie, Bd. 7.
Schwabe, Basel, 1989,
1140–1141.

⁵Sämtliche Werke,
Bd. 14, 298.

nek, mely ellenáll minden intézményesült uralási kísérletnek. Ez az állapot elének állítja magát a *hiátust*, amelyben szembe kell néznünk létünk végső és nyugtalanító valóságával: tökéletlenek, beteljesületlenek, szükségét szenvedők vagyunk, akiknek mindig hiányzik még valami mind egyéni, mind társadalmi szinten. Így az ember nem más, mint *Mängelwesen*, hiánylény. „Ezzel szert tettünk az ember struktúrafogalmára, mely *nem* kizárólag az értelem, a szellem stb. jellemzőjén nyugszik (...). Előttünk áll tehát egy organikusan hiányt szenvedő, ezért világra nyitott, azaz egyetlen meghatározott elkülönített milióban sem természeténél fogva életképes lény »vázlata«, és most már megértjük azt is, milyen meghatározottságok fakadnak abból, hogy az ember »még nem kész«, vagy »még feladat önmaga számára« (...). Az embernek a saját eszközeivel és öncselekvő módon kell tehermentesítenie magát, azaz önmagának kell létezése hiányfeltételeit élethaladéka lehetőségeivé átdolgoznia.”² Az elemi emberi struktúra plazma-állapotából a kulturális tevékenység révén születnek azok a tehermentesítő építőelemek, melyek arra törekednek, hogy áthidalják a hiátust. Amennyiben hasznosak, életképesek ezek a formák, akkor megszilárdulnak — a lehetőségi állapotból kikristályosodnak a bevett válaszok. Csakhogy ennek a folyamatnak van egy sajátos következménye: ha a megkövesedés elér egy bizonyos szintet, akkor az adott kultúra képtelenné válik arra, hogy valóban, radikálisan új elemeket hozzon elő. Az egyszer már kikristályosodott forma nem képes immár változni, bár lehet, hogy a körülmények változása ezt egyre inkább szükségessé tenné. Ilyenkor a kronológiai folyamat tart még, halad, de ami szemeink elé tárul, az már nem a ténylegesen új formák folytonos születése, hanem a már kikristályosodottnak újabb és újabb konstellációkba való összerendeződése. A kaleidoszkóp optikai játékához hasonlíthatnánk ezt az állapotot. Innen a sommás verdikt: „az ideák története lezárult, és megérkeztünk a posthistoire-ba”.³

A *posthistoire*, melyről itt szó van, korántsem gehleni neologizmus.⁴ A kifejezés Schelling *Philosophie der Offenbarung*ájában is előfordult, ahol a nagy német filozófus a jelenlegi történelem utáni egyházzól beszélt, amely a világtörténelem következő éónjában fog megvalósulni.⁵ Gehlen közvetlen előfutáraként — túl egyes francia és angolszász szerzőkön — Hendrik de Mant említhetjük meg, aki nehezen lefordítható című *Vermaßung und Kulturverfall* (*Eldurvulás és kulturális hanyatlás*), 1951-es kötetének ezt az alcímet adta: *Korunk diagnózisa*. Az ő kórképe szerint nem az erők elvesztése vagy valamiféle öregség, betegség okozza a gondot, hanem egyfajta hiány a központi idegrendszer, az agy működésében. „Kultúránk nem egy olyan hajóhoz hasonlatos, amely az öregségből fakadó gyengeség okán léket kapott, és ezért nehézkesen mozog, hanem sokkal inkább igencsak felvitorlázott, erős és gyors járműhöz, melyről azonban nem tudjuk, hogy vajon teljes gőzzel egy zátony vagy egy vihar felé rohan-e. Oly módon mozog, amiből arra következtethetünk,

⁶Hendrik de Man:
*Vermaßung und
 Kulturverfall. Eine
 Diagnose unserer
 Zeit.* Leo Lehen,
 München, 1951, 43.

⁷Magyarul:
[https://www.magyarkurir.
 hu/hirek/ferenc-papa-
 beszede-az-europai-
 -parlamentben](https://www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-beszede-az-europai-parlamentben)
 (2018.07.05.).

hogy kormánya már semmilyen vezérlésnek nem engedelmeskedik, s a hajó irányváltásait a rosszul felhalmozott rakomány okozza, mely vakon löki azt ide-oda.”⁶

A *posthistoire* tehát a vezérlő eszmék, a kultúraformáló ideák, az emberi létezésnek szellemileg alakot adó tényezők hiányának (vagy végletes kikristályosodásának) az eredménye. A későbbi angolszász irodalom — csak hogy a két legismertebb műre, Francis Fukuyama *A történelem vége és az utolsó ember*, valamint az ennek megállapítósaival vitába szálló Samuel Huntington *A civilizációk összeesése és a világrend átalakulása* című írására utaljunk — a maga szempontrendszerének megfelelően befogadott nem egy meglátást a fentiek közül. Ferenc pápa 2014. október 25-én ellátogatott Strasbourgba, s ott beszédet mondott az Európai Parlamentben, melyben ekként fogalmazott: „Általános fáradtság és elöregedetségi érzékelhető — a »nagymama Európa« többé már nem termékeny és nem élénk. A nagy eszmények, amelyek Európát meghihlették, látszólag elveszítették vonzerejüket, helyükbe az intézmények bürokratikus ügyintézése lépett.”⁷ Mintha az általunk leírt szellemtörténeti ív egyszerűen megfogalmazott, képletes összegzését hallanánk. Bár többen, köztük maga Fukuyama is, a kommunizmus bukása és a globális világrend formálódása idején finomítottak a korábbi elképzeléseken, olykor (ön)kritikát is gyakorolva, az alapvető érzület változatlan maradt. Egyfelől kifulladás a nagy eszmerendszerek, s nem mutatkozik gyökeres áttörés; másfelől mégiscsak haladunk valahogyan előre, de ez már nem a korábbi, felvilágosult értelemben vett fejlődésnek, hanem sokkal inkább a harcnak, a pozíciószerezésnek, a kikristályosodott formák közötti konfliktusnak a logikája szerint íródó történet.

A keresztény remény

Mit mondhat minderre egy hívő ember? Az, aki — bár Krisztus-követőként egyfajta „ebben a világban, de nem ebből a világból”-álláspontot kell(ene), hogy képviseljen (vö. Jn 17,14) — embermivolta okán mindenestül része annak a kultúrának, társadalomnak, antropológiai létvalóságnak, mely szembenéz a *posthistoire* állapotával?

A II. Vatikáni zsinat záró dokumentuma, a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció már címében egyfajta jövőirányultságot feltételez: *reményről* beszél. Tudatában van annak, hogy az életérzés nyugalanságának a hátterében az előttünk állóknak a bizonytalansága, a régi modellek elégtelensége (is) áll, s hogy a jövő-kutatás és a tudatos tervezés valamiképpen egy olyan erőfeszítésnek a tanúja, ami által szeretnénk „birtokba venni” az előttünk álló időt (lásd GS 5). Ugyanakkor — s ez rímél a fentebb idézett gondolkodók meglátásaira — az előre tekintés nem pusztán tudományos vagy technikai kérdés. „A világ jövője forog veszélyben, ha nem támadnak bölcsőbb emberek” (GS 15). A bölcsesség itt arra a képességünkre mutat rá, amellyel a láthatóból eljuthatunk a láthatatlanhoz, s képessé válunk „az igaz és a jó keresésére”. Csakis így válik lehetségessé, hogy „minél emberibb legyen minden újdonság,

amit az ember fölfedez” (uo.). Ezért hát a jövőndőt elrejtő lepel lerántása elválaszthatatlan a gehleni hiátuson való átkeléstől: „az emberiség jövője azok kezében van, akik a következő nemzedékeknek át tudják adni az élet értelmét és a remény erejét” (GS 31).

Evangelii gaudium

A zsinati szöveg kortárs pandant-ja, Ferenc pápa *Evangelii gaudium* kezdetű buzdítása tovább mélyíti a hívő elemzést. Egy helyen kiváló szintetikus készséggel fogja össze a korábban érintett témákat: „Ha minden cselekedetnek megvannak a maga következményei, akkor egy társadalom struktúráiba befészkelődött rossz is mindig magában hordozza a felbomlás és a halál erőit. Az igazságtalan társadalmi struktúrákban kikristályosodott rossz ez, amelyből kiindulva nem lehet jobb jövőt várni. Messze vagyunk az úgynevezett »történelem végétől«, mert a fenntartható és békés fejlődés feltételei még nem gyökeresedtek és nem valósultak meg” (EG 59). Miről is ír a pápa? Arról, hogy az alkony-jelenségek, a lezáródás benyomását keltő hatások nem másíthatatlan tények, kikerülhetetlen adottságok, hanem éppen ellenkezőleg: a fejlődés ívében elhelyezhető, sőt akár túl is haladható valóságok. Másként megfogalmazva: a kikristályosodott struktúra összetörhető, a történelem pedig csakis akkor zárulhat le, hogyha megvalósult egy olyan fejlődés, amely eléri az összes embert.

Ezzel kapcsolatban persze mondhatjuk azt, hogy a fenti gondolatok csupán retorikai fordulatok, jókívánságok, ám nem nyernek megalapozást a megélt mindennapi tapasztalatunkban. Ez nem feltétlenül kell, hogy probléma legyen, hiszen a hívő szemlélet szerint a „látható a láthatatlanból lett” (Zsid 11,3), s egzisztenciális küszködéseinkben is tudnunk kell belekapaszkodnunk gondolatokba, eszményekbe, amelyek előre segíthetnek minket — „minden emberi remény ellenére” (Róm 4,18). Ferenc pápa tehát azt ülteti át gyakorlatba, amit általános elvárásként minden igehirdetővel szemben megfogalmazott: „...egy pozitív prédikáció mindig reményt ébreszt, a jövő felé irányít, nem hagy a negatívumok fogságában” (EG 159). Már a II. Vatikánum kezdetén óva intett minket XXIII. János a balsors, a kudarc és bukás prófétáitól, s ezt a figyelmeztetését VI. Pál is magáévá tette.

A jelen uralása és a jövő távlata

A megingathatatlan bizakodásnak azonban van egy másik vetülete is, amit Bergoglio pápa alapelvszerűen hirdet meg: „Az emberek a pillanat konjunktúrája és az idő fénye, a tágabb horizont, a jövő — mint a minket vonzó végső cél felé megnyitó utópia — közötti feszültségben élnek. Ebből születik az első alapelv, amely szükséges ahhoz, hogy előrehaladjunk egy nép felépítésében: Az idő a tér fölött áll” (EG 222). A tér e szövegben létünk statikáját takarja, a jól lehatárolt, körülírt itt és mostot. Aki a teret akarja uralni, az tulajdonképpen arra tesz kísérletet, hogy azt, ami van, kézbe vegye, meghódítsa. Történhet ez pusztán elvi-elméleti szinten (a bölcsélet és tudás által), vagy akár erőszakosan és cselekedetileg (a hatalomszerzés és gyakorlás értelmében). A jelenhez való illetén

**A fennálló rendszerbe
vetett hit megingása**

viszonyulás mondhatni ösztönös adottsága az emberi lénynek, ugyanakkor magában hordoz egy komoly veszélyt is: miközben uralmam alá hajtom az, amit itt és most adott, valójában a jelen igaz le engem. Elveszi tőlem a jövő távlatát, s bezár abba, ami adott. Ilyenkor hajlamosak vagyunk rövid távon gondolkodni és tervezni, elvész a szellem tágassága, s a fennállót egyenesen másíthatatlannak vesszük. Érthető reakció ez a bizonytalanságra, rendszereink belső instabilitásaira. A nagy paradigmaváltások maguk is így indulnak útjukra: a fennálló tudományos vagy társadalmi rezsim igyekszik negligálni, szőnyeg alá söpörni a fellépő zavarokat. Az anomáliák ugyanis képesek lebénítani a rendszert — s az, aki közben akar tartani mindent, pontosan ettől ódzkodik a leginkább. Viszont minél tovább toljuk félre a megoldatlan problémákat, a fennálló paradigmában kezelhetetlen, értelmezhetetlen helyzeteket, annál elkerülhetetlenebbé válik a krízis, ami végül megingatja a rendbe, a biztonságba, a kiszámíthatóba vetett hitünket. Ez a kaotikus és anarchikus fázis *Gestalt-shiftet*, Gestalt-váltást hoz magával.

Mi történik azonban akkor, amikor a fennálló rend képtelen arra, hogy valóban új *Gestalt*-ot hozzon elő? Mi van abban az esetben, ha igaza van Gehlennek, s az ideák történetének végére értünk? Ha érzékeljük az anomáliát, ám képtelenek vagyunk kreatív és spontán módon előhozni olyan új szellemi elemeket, amelyek átlendítenének minket a holtpontra? Vannak, akik szerint ilyen korszakot élünk: a spengleri alkony már idejekorán dokumentálta a fennálló rendszerbe vetett hitünk megingását, s az egymást követő gazdasági, pénzügyi, politikai, katonai válságok, melyek időközben globális méreteket öltöttek, mindennél világosabban elénk állítják az anomáliák egész sorát. A nagy rendszerek egyelőre igyekeznek a régi használati útmutatóknak megfelelően üzemen tartani a nagy hajót, csak hogy a de Man-i érzület (a tehetetlenségi nyomaték löki még hol ide, hol oda a járművünket) sokunkban eluralkodhat: Haladunk még valamerre, vagy éppenséggel a felhalmozott fejlődés-elemek kumulált erői löknek előre bennünket, tán egy vihar, esetleg egy borzalmas hajótörés felé?

A krízismenedzsmentnek napjainkra könyvtárnyi irodalma lett, s vannak olyan szakemberek, akik kifejezetten arra specializálódtak, hogy válságba jutott intézményeket vezessenek ki (vissza?) a normális működés tereibe. Eközben azonban hiába várunk eszmétörténeti áttörést: régi megoldásokat alkalmazunk újra, a kikristályosodás kapcsán említett kaleidoszkóp-játék folytatódik. A cél mindig egy és ugyanaz: *ebből* a konkrét krízisből jussunk ki, s tudjuk folytatni ott, ahol abbahagytuk. Azonban az ilyen rövid távú célkitűzések valójában nem alkalmasak arra, hogy kaput nyissanak az alkony homályának az oszlatása felé. Ferenc pápa képletesen írja le ezt a szituációt: „Az egyik bűn, amelyet néha a szociálpolitikai tevékenység során elkövetnek, az, hogy előnyben részesítik a hatalom tereit a folyamatok időivel szemben. Elsőbbséget adni a térnek

oda vezet, hogy őrült módon próbálunk megoldani mindent a jelen pillanatban, próbáljuk birtokba venni a hatalom és az önállóság egész terét. Azt jelenti, hogy kikristályosítjuk a folyamatokat, és próbáljuk megállítani azokat” (EG 223). Azaz: nem tudunk kiszakadni, áttörni, új fázisba átlépni.

Az idő tér fölötti elsőbbsége — hogy megmaradjunk a bergoglói retorikánál — ezzel szemben egy furcsa magatartást forraszt ki az emberben: „Elsőbbséget adni az időnek azt jelenti, hogy *inkább a folyamatok elindításával, mint a terek birtoklásával foglalkozunk*. Az idő elrendezi a tereket, megvilágosítja és egy állandóan növekedő lánc szemeivé alakítja át azokat, amely már soha nem fordul vissza. Azon cselekvések előnyben részesítését jelenti, amelyek új dinamizmusokat ébresztenek a társadalomban, és bevonnak más személyeket és csoportokat, amelyek előbbre viszik azokat, míg végül fontos történelmi eseményekben hoznak gyümölcsöt, szorongások nélkül, de világos és kitartó meggyőződéssel” (uo.). Mi tehát a recept? Bizonyos értelemben a fegyvertelen szabadság, a dinamika bátorsága, vagy hogy újabb keletű kifejezéssel illessük: a bizonytalanság, a kockázat vállalása. Amennyiben csak úgy szeretnénk előre lépni, hogy biztosítékokkal, kiszámítható keretek között akarunk eredményt elérni, valójában a már roskadozó paradigma foglyai maradunk. Belekövülünk abba, ami végletesen kikristályosodott, s ami már most működésképtelennek mutatkozik. Holott az élet organikus, s mint a növény gyökerei-indái, olykor megkapaszkodva, olykor törve-roncsolva kötődik hozzá ahhoz, ami kőszertű, sziklaállagú.

Tünet és feladat

Ezen a ponton eszünkbe juthat a kierkegaard-i egzisztenciális dialektika, minek értelmében az ember soha nem az, aki, hanem az, akivé (döntése, szabadsága tudatos gyakorlása által) válhat. Az alkony-érzés valójában egyszerre tünet és feladat. Jeremiás közvetítésével az Úr így bátorítja övéit: „én ismerem a gondolatokat, amelyeket gondolkodolatok — mondja az Úr —: békeségre és nem veszedelemre vonatkozó gondolatokat, hogy jövőt és reményt adjak nektek” (29,11). A hajnal ott bújik meg a napfény fogyatkozásában, és szó szerint hívogatja az embert. Amikor az előre lépés emberi lehetőségei beszűkülnek, vagy akár egyáltalán nem is látszik az ösvény, amelyen előre haladhatnánk, a hitnek prófétai szavakat kell kimondania.

De hát a szavak csak szavak, nem? Van-e igazi hatóerejük? A szociológiai, gazdasági, politikai elemzések tényanyagával szemben tekinthetők-e jelentőségteljesnek? Nem várt helyről kapunk ezen a téren útmutatást és bátorítást. Az elmúlt időszakban a klasszikus jövőkutatás mellett egyre többször találkozunk a jövőképességekutatással. Szemben az első, immár évszázados törekvéssel, amely tudományos, adatolt alapokon állva szeretné felvázolni a még el nem érkezett jövőendő majdani képét, a második sokkal inkább azt vizsgálja, hogy itt és most, a jelenben mi tesz egy közösséget képessé a jövőre. Ennek az elemzésnek kiemelt fontosságú terepe a

⁸Ehhez lásd Aczél
Petra: *A társadalmi
jövőképesség fogalmi-
diskurzív koncepciója.*
(Műhelytanulmány-
sorozat), BCE TJK,
Budapest, 2018.

diskurzusok vizsgálata. Ez nem pusztán annyit jelent, hogy feltárjuk, milyen módon, kifejezési formákkal szólunk a jövőről, de még inkább arra irányul, hogy felmutassa: milyen diskurzusok segítik, és milyenek nehezítik vagy gátolják meg, hogy egy egyén vagy közösség nyitott legyen a jövőre.⁸ A jövőképesség mint diskurzus kapcsán Aczél Petra a következő vonásokat említi meg: legyen kritikai, értelmező, reflektív, koherencia-teremtő, kreatív és konstruktív, performatív. Ez a leírás valamiképpen egybecseng a bibliai prófétai beszéd karakterével, mely valóban kritikai (szembefordul a fennálló állapotokkal, nemcsak vallási, de társadalmi téren is), értelmező (Isten fényébe, az Ige „alá” állítja a valóságot), értelmező (egy transzcendens kulcsban olvassa újra a létet), reflektív (figyel, tudatosít, ha szükséges, képes változni vagy változtatni), koherencia-teremtő (megszólít és bevon, elindít a közös cselekvés felé), kreatív és konstruktív (új utakat és módokat mutat fel, belenyúl a létvalóság szövetébe, s sajátos szempontjai okán más, sajátos alternatívákra világít rá), s végül performatív (a beszédaktussal tulajdonképpen a célzott cselekvést is végbevivő). Ezt összegezve úgy is megfogalmazhatjuk, hogy amennyiben az egyház képes lesz prófétai szerepet felvállalni s profetikus diskurzusokat elindítani, azokban aktív szereplőként részt venni, akkor növeli nemcsak tagjainak, de a körülötte élő minden embernek, a tágabb kulturális vagy társas közegnek a jövőképességét is.

**Az őszinte, nyílt beszéd
szükségessége**

Persze vannak esetek, amikor látszólag beszédaktusokra kerül sor, valójában azonban „elbeszélés” zajlik. Ilyen az, amikor egy családban vagy társadalmi közösségben elhallgatunk, vagy esetleg hamis diskurzusokat intézményesítünk. Vagy esetleg a tulajdonképpeni lényeges helyébe súlytalan, értelmetlen, üresjáratú diskurzusokat léptetünk. Egyháziasságunk bőséggel szolgáltat erre példákat, melyekkel nagy valószínűség szerint mindannyian találkozunk. Ezért elengedhetetlenné vált napjainkban az őszinte, a nyílt beszéd, a kiszakadás a beállt helyzetekből, az ál-diskurzusok kegyetlen kiirtása, a lényeglátás képességének visszaszerzése. Az ilyen újraírt-fogalmazott helyzetek kényelmetlenek, s azt a benyomást kelthetik, hogy egy már amúgy is bizonytalan és zavarossá vált világban még az egyházi beszéd is bizonytalan és zavaros kezd lenni. De ne feledjük: a próféta egyik fő funkciója abban áll, hogy kiszabadítson a beképzelt biztonságot, a vallásos tévtudat börtönéből. Jeremiáson keresztül az Úr igen keményen szól: „Hazugságot prófétálnak nevében a próféták, nem küldtem őket, nem adtam nekik parancsot, nem is szóltam hozzájuk. Hazug látomást, üres hiábavalóságot és maguk kitalálta csalárdságot jövendőnek nektek. Ezért azt mondja az Úr: Azok a próféták, akik az én nevében prófétálnak, bár nem küldtem őket, és azt mondják, hogy kard és éhínség nem jön erre az országra, kard és éhínség által vesznek el az ilyen próféták” (Jer 14,14–15). E tónus visszhangzik Jézus szavaiban is, amikor így beszél: „Találón jövendő rólátok, képmutatók, Iza-

jás, amikor így ír: Ez a nép ajkával tisztel, ám a szíve távol van tőlem. De hiábavalóan tisztelnek, mert tanaik, amelyeket hirdetnek, csak emberi parancsok. Az Isten parancsait nem tartják meg, de az emberi hagyományokhoz, a korszok és poharak megmosásához és sok ehhez hasonlóhoz ragaszkodtak. (...) Szépen semmibe veszték Isten parancsát, hogy hagyományokat állítsátok a helyére” (Mk 7,6–9).

Az alkony mindaddig alkony marad, ameddig az egyház megmarad a hamis, a helyettesítő, vagy éppenséggel az elhallgatott diskurzusok fogságában, amely elszívja előle a jövő lélegzetét. Ezzel nemcsak önmagának okoz azonban kárt, hanem a világnak is, amelyben élünk. Hisz így nem lesz senki, aki kimondja azokat a szavakat, melyekre szüksége van a világnak. Nincs nagyobb bűne egy prófétának, mint az, ha lemond saját hivatásáról, s ahelyett valamilyen önmaga által önmagának, önmagáért kitalált szerepet kezd el játszani. Ezt a magatartást nevezi Ferenc pápa igen gyakran „autoreferenciális”, vagyis csakis önmagával foglalkozó, önmagára vonatkozó-irányuló egyháziasságnak. Ez az a ketrec és kalitka, amiből bármi áron és mindenképpen szabadulnunk kell. Az ilyen álbeszédok vasmarkából kell kitépnünk az igazán lényeges szavakat. Olykor tán kamaszosan lázadó, ifjonti szenvedéllyel átítatott szívre van ehhez szükség, ahogyan az *Evangelii gaudium*ban is olvassuk: „A fiatalok arra hívnak, hogy éllesszük újra és növeljük a reményt, hiszen ők az emberiség új irányulásait hordozzák, és oly módon nyitnak meg a jövő felé, hogy ne maradjunk olyan struktúrák és megszokások nosztalgiajához horgonyozva, melyek már nem hordozzák az életet a mai világban” (EG 108).

A hajnal reménye

Az alkony idején vissza kell szerezni a hajnal reményét. Korunkban is visszhangzik a kérdés: „Őr, meddig tart még az éj? Őr, meddig tart még az éj?” (Iz 21,11). A keresztény embernek az a küldetése, hogy „fölkeltse a hajnalt” (Zsolt 57,9), hogy beteljesüljön létében a bölcsesség: „Az igaz ember útja, mint a hajnal pirkadása, egyre világosabb, míg fényes nap nem lesz” (Péld 4,18). Ez az igazi jövőképeség, az olyan diskurzus, amely nem bezár s rabbá tesz, de feltárja a horizontokat és új szabadsággal ajándékozik meg, szorongások, frusztrációk és félelmek nélkül. Mivel „a valóság Krisztusban van” (Kol 2,17), ennek egy útja van: a radikális Krisztus-arcúság, a végső Ómega-pont felé való tudatos és aktív rendeződés, a bevonódás abba az erőterbe, melyben végül „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28). Fogadjuk meg Ozeás intését, legyünk értő szívű *vigilantes*, alkonyból fényfakadásra váltó emberek: „Ismerjük meg, törekedjünk megismerni az Urat: biztosan eljön, mint a hajnal, megjön, mint a zápor, mint a tavaszi eső, amely öntözi a földet” (Oz 6,3).

Történelem és történetírás újjászületés és bukás között

HATOS PÁL

Csóka Gáspár OSB-nek 80. születésnapjára

1971-ben született Budapesten. A Kaposvári Egyetem Művészeti Karának a dékánja, a Művészetelméleti és Művelődéstudományi Intézet egyetemi docense.

A hódító történelem a 19. században

A történelem alig kétszáz éve lett önálló stúdium a német egyetemeken, s a fiatal tudomány hamarosan meghódította Európa és Amerika katedráit is. A modern történetírás arra vállalkozott, hogy a filozófia absztrakt és a regények fantasztikus világával szemben ki tudja kutatni azt, „mi is történt valójában” — *was ist eigentlich gewesen* —, ahogy szállóigévé lett mondatában Leopold von Ranke, a történetírás „pápája” az 1820-as években megjósolta. A szerény megfogalmazás mögött tudatos ismeretelméleti aszketizmus állt: Ranke szerint a történetírónak nem feladata a múlt felett bírálatot gyakorolnia, s nem szükséges kortársait a jövőről sem kioktatnia. Lemondott a filozófia általánosító távlatáról, s figyelmét az egyedinek, a sajátosnak, az individuumnak szentelte. Az empirizmus mindig csábító gyakorlat. Ha egy-egy eseményről több forrás is nyilatkozik, a történész — hasonlóan a bíróhoz, aki egy vitás esetet a veszekedő felek között a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján jogerősen el tud dönteni — a forráskritika apparátusával véglegesen rendezni tud. A tényekre alapozó, közkeletűen pozitivistának nevezett történetírás ezért hitt a múlt rekonstrukciójának lehetőségében, s azt is elhitte, hogy mindezt objektíven, érzelmek nélkül képes elérni.

Hatalmas, évtizedeket, olykor évszázados távlatot átfogó forráskiadási programok indultak el szerte a kontinensen, szorgalmas és jobb sorsra érdemesebb életek merültek el a főúri, egyházi és állami levéltárak, valamint régi könyvtárak bűvárlásában, s a poros polcokon, megsárgult iratok között nem egy történetíró vált hivatása hősi halottjává, mint például a török–magyar kapcsolatok tudós kutatója, Karácson Imre bencés szerzetes, akit isztambuli tanulmányútján egy oszmán kódex lapjaitól szerzett vérmérgezés vitt a sírba.

A történetírás hangsúlyozottan polgári szakma volt, de a pozitivisták külső alatt mégis romantikus szív dobogott, a száraz adatok esetleges tömkelege mögül a nemzeti történelem organikus képe bontakozott ki. A nagybetűs Nemzeté. Az 1848–1849-es szabadságharc bukása tette történetíróvá a magyar Horváth Mihályt, a szláv újjászületés perspektívája a cseh Frantisek Palackyt, s a román földek „újraegyesítésének” mítosza a moldvai Nicolae Iorgát, aki pályája során több mint ezer (!) könyvet írt a románság középkori és újkori történelméről, mégsem ért annak végére. A sort hosszan lehetne folytatni. Szabadság és szabadelvűség, valamint a nemzet és államiság ölelkező egységének a leg-

Üdvtörténetből
világtörténelem:
a történelem filozófiája

kelendőbb szolgálóleánya a történetírás volt, s az alkotmányos élet zászlóvivő államférfijai sokszor nemzetük történetének krónikásaiból lettek, mint Franciaországban Guizot-ból és Thiers-ből, Angliában Thomas Babington Macaulayból (aki különben skót származású volt.)

Mégsem ezért lett a 19. század a történelem százada, hanem amiatt, hogy a korszak filozófiai fejlődése szekularizálta a teológiát, és a keresztény üdvtörténetből világtörténelmet csinált. A felvilágosodás, és különösen a 18–19. század fordulóján hatalmas egyéniségeket felvonultató német történetfilozófia hatására a fejlődés és tökéletesedés gondolata a történelmi megismerés általános értelmezési kategóriájává lett, a történelem pedig olyan egyirányú utca — vagy pontosabban sugárút —, amely az emberi boldogság kertjének kapujáig vezet. Ez az esztétörténeti fordulat igazi, bár nem előzmények nélkül való innováció volt.

Az ókor mítoszai és filozófusai ciklikus módon fogták fel az időt, a dolgok és jelenségek örök visszatérése nem az emberen múltott, természetesi és isteni törvény volt egyszerre. „Ami volt, ugyanaz, ami ezután is lesz, és ami történt, ugyanaz, ami ezután is történik; és semmi nincs új dolog a nap alatt” — olvashatjuk a Prédikátor könyve bevezetőjében, ahol mintha olyan időtudat fejeződne ki, amely inkább a mitikus világ szemléletmódját, mintsem az ószövetségi próféták történelemképét tükrözi. Ehhez képest a kereszténység teológiai forradalma az apokaliptikus véghez viszonyította az emberek történelmét, amelynek kezdete az első ember bukásához kötődik, s értelmét az emberi történelem egyetlen valódi eseménye, a Megváltó halála és feltámadása adja, tűzben és lángok között való végzete a teremtető és ítélő Isten döntése lesz. A keresztény keretben a történelem egyetlen sajátlagosan emberi oldala a bukás tapasztalata, amelyet minden generáció megújulóan magában hordoz. A történelem szuverén Ura azonban a gondviselő Isten. A kereszténység antropológiai pesszimizmusától szabadulni igyekvő reneszánsz humanizmusa ugyan lehozta az égből a történelmet, de az továbbra is a sorssal és a forgandó szerencséivel való sziszifuszi küzdelem maradt. Zrínyi Miklósnak a *Szigeti veszedelem* címlapjára nyomtatott jelmondata jól kifejezi ennek a gondolatnak széles körű elterjedését: *Sors bona, nihil aliud* — Jó szerencse, semmi más.

A felvilágosodás viszont a szabadság és a szabad akarat új, illetve újjáértelmezett fogalmaival az emberek hatalmába adta az időt: megszülethetett a történelem. A történelem, amit az emberek csinálnak, vagy pontosabban: az emberiség. S ami igazából a felvilágosodással és a felvilágosodásban nyert értelmet, hiszen ez utóbbi Kant híres definíciója szerint nem egyéb, mint az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. A königsbergi filozófus koncepciója az örök békéről, Hegel szárnyaló filozófiája, amely az Ész csele révén vezeti az emberiséget a szabadság — a racionális szabadság — korszakába, kortársaik antropológiai optimizmusát tükrözte és táplálta. Azt, amit Európa „a hosszú 19. század” során három egymás követő generáció során megélt: a lenyűgöző tudományos és technológiai fejlődést, a nemzeti egység megvalósulását és a nagyhatalommá válás ígését, sőt a világhatalmi ál-

¹A színházlátogató Hegel
Rossini-kultuszához lásd
Alain Patrick Olivier:
*Hegel's Last Lectures
on Aesthetics in Berlin
1828/29 and the
Contemporary Debates
on the End of Art.*
Proceedings of the
European Society for
Aesthetics, 2017, 389.

lás — a *Weltmachtstellung* — elérését. A szédületes fejlődést és a biedermeier nyárspolgári harmóniáját.

A „hosszú 19. század” fejlődése — minden lehetséges politika-történeti ellenvetés mellett is — a polgári mindennapok világát szí-
vóan átalakító liberális világnézet sikeres térhódítását tapasztalta,
amelynek legfőbb eredménye a polgári biztonságigény garantálása
lett. A történelmi haladás teleológiája változatos narratívákat pro-
dukált, de valahogy mindig a jelenben, vagy legalábbis a belátható
jövőben végződött. Éppen ezért nemcsak a pozitivisták történészek
okadatolt elbeszélései vágtak egybe a polgárosodás programjával,
de a történelemben törvényeket kereső filozófia eredményei is. A po-
rosz hivatalnokállam reggel 9-re járó bürokratái, a tulajdon szentségét
a polgári törvénykönyv ércnél maradandóbb kódexébe foglaló
kodifikátorai, sőt Rossini olasz operáinak berlini rajongói is saját je-
lenükként élhették meg a hegelianizmust.¹

Hiába bukott el 1848-ban a polgárság forradalma, a fejlődés nem állt
meg, s ideológiáját is lehetett tovább fokozni. Miután Bismarck vezeté-
sével győzelmet aratott a nagynémet nacionalizmus, s 1871-ben, a ver-
sailles-i palota tükörtermében proklamálták a német császárságot, a szász
illetőségét győzelmes porosz identitásra cserélő Heinrich von Treitschke
a német történelemből már korántsem csupán a német jövőt vezette le,
hanem Európáét, sőt az egész világot. Treitschke — a berlini egyetem Ranke
által alapított — történeti tanszékéről hirdette meg a germán evangéli-
umot: „Minden férfias nemzet gyarmati hatalommá kell, hogy váljon. Az
erejük teljét elérő nagy nemzetek mindegyikének az a hivatása, hogy bar-
bár földekre lépjen, s ha kimarad a [gyarmati] vetélkedésből, csak szá-
nalmas sors vár rá.” A megemelt téteket az irigyelt angolok is érezték,
Rudyard Kipling, morális kötelességként és krisztusi feladatvállalás-
ként értelmezte „a fehér ember terhét”, amikor az Egyesült Államokat
a Fülöp-szigetek gyarmatosítására szólította fel a századelőn megjelent
nevezetes költeményében. A *White Man's Burden* vallásos kontextu-
sa egyértelmű volt, Kipling gyakorlatilag azt öntötte lírai formába, hogy
a fehér ember imperializmusa az egyiptomi sötétségből hozza ki a benn-
szülötteket. Kipling metodista lelkész fia volt, s a protestantizmus a szá-
zadfordulón a zenitjén tartott. A fehér ember sikerei valójában a pro-
testáns Nyugat sikerei voltak, az anglikán és presbiteriánus Angliáé,
a lutheránus és kálvinista Német Birodalomé, s a puritán exodus sza-
bad gyülekezeteiből kinőtt Egyesült Államoké.

A 19. században a protestantizmus mégsem felekezeti, hanem
civilizatorikus értelmet nyert. Mi is a protestantizmus lényege? — tet-
ték fel a kérdést Leibniztől kezdve a német filozófusok. Herder sze-
rint az összes protestáns egyház alapja a szabadság, ahogy már neve
is mutatja, Hegel pedig a protestantizmus sajátoszerű princípiumaként
jellemmezte annak kritikai attitűdjét. A 19. század elejétől kezdve a pro-
testantizmus az egyetemes emberi progresszió egyik kiváltságos meg-
testesítője volt. És történelem, amely megtöltötte a közttereket. A hős
reformátorok és a hős református hadvezérek, az Orániai Vilmosok,
Cromwellek és brandenburgi Frigyesek öröksége. A reformáció

nemzetközi emlékművén, amelyet 1917-ben a reformáció négyszázadik évfordulóján állítottak fel Genfben, több hadvezér és államférfi volt, mint teológus. (Még a magyar Bocskai István is felfért a szélére.)

A protestáns etika és a modern kapitalizmus szerves egységét nagy hatású könyvben teoretizáló Max Weber talán a legismertebb és legnagyobb hatású narratíváját adta ennek a fajta fejlődéstörténetnek. Weber műve nem csupán tudományos narratívaként fontos mérföldkő, a szerző fiatal éveiben elkötelezett híve volt a wilhelmiánus Németország világhatalmi ambícióinak, és a freiburgi egyetemen tartott 1895-ös székfoglaló előadásában a flottaépítés szükségességéről beszélt lelkesen. Hasonlóan II. Vilmos császár kedvenc teológiai professzorához, Adolf von Harnackhoz, aki dogmáktól mentes spekulatív egyháztörténeti munkásságában egy évszázad bibliakritikai gondolkodását — vagy pusztítását? — hozta harmonikus szintézisbe a német világbirodalomi ambíciókkal. Kedvenc konzervatív tétele, hogy kultúránk alapelemei közül a vallás leginkább az, amelyik a múlttal való folyamatosságot biztosítja. Ha a századelő protestáns liberalizmusát tekintjük, azt kell gondolnunk, nemcsak vallás és historicizmus, hanem szekularizáció és birodalomépítés is kéz a kézben járt. A történelem évszázadában szinte minden tudományos állítás történeti volt, a túlhajtott történetiség viszont az imperialista ambíciók kortárs jelenének teleológiáját építette.

Szakítás a történelemmel: Nietzsche és Marx

²Johann Jacob Bachofen:
*A mítosz és az ősi
társadalom. Válogatott
írások.* Gondolat,
Budapest, 1978.

³Jacob Burckhardt:
*Az olasz renaissance
műveltsége.* Dante,
Budapest, 1945. A mű
1860-ban jelent meg
először, első magyar
fordítása pedig 1895-ben.

⁴Carl E. Schorske:
*History as Vocation in
Burckhardt's Basel.* In uő:
*Thinking with History:
Explorations in the
Passage to Modernism.*
Princeton University

A történelemkönyvek — szinte észrevétlenül — a dicsőséges jövő proféciáivá lettek. Voltak persze kivételek, olyan történészek, akik nem bontottak ki evilági eszkatológiát a historikus díszletekből, s megmaradtak annál, hogy „a kicsi szép.” A nagyratörő liberális illúziókkal szembeni konzervatív ellenérzés néha meglepő eredményekre jutott. Johann Jakob Bachofen (1815–1887), a bázeli egyetem enciklopédikus tudású professzora az elveszett paradicsomot például a történelem előtti idők matriarchátusában találta meg.² Kár, hogy a női princípiumot és az anyaság ősi, szabad jogát a progresszió férfias, de *parvenü* kultuszával szembeállító antropológiáját néhány tájékozott feminista kivételével manapság kevésbé emlegetik. Bachofen, a kozmopolita patrícius gyűlölte a kardcsörtető német historizmust, olyannyira, hogy vissza is vonult a tanítástól. Megtehetette, a prosperáló Rajna-parti kereskedőváros egyik legtehetősebb családjából származott.

Hasonlóan polgártársához, a szintén patrícius ivadék Jacob Burckhardthoz (1818–1897), aki az itáliai reneszánszról szóló korszakos művében arra figyelmeztetett, hogy a modern európai államok újkori történelmi fejlődése — „újjaszületése” — és példátlan morális hanyatlása egy töről fakad.³ És hogy a nagy tudományos, kulturális és politikai felfedezések, a korlátlan individualizmus előretörése törvényszerűen vetett véget a középkor otthonos európai egységének.⁴ Saját kora — amely a reneszánsz individualizmusában előképét ismerte fel — visszataszító volt Burckhardt számára, amelyben a szerzésre berendezkedett világot, s a hozzá kötődő racionális rövidlátást látta, amelynek szükségszerű következménye a mind teljesebb uniformizáció. *Világtörténelmi elmékedéseiben* pedig arra emlékeztetett, hogy a polgári

Press, Princeton,
1998, 56–70.

⁵Jacob Burckhardt:
*Világtörténelmi
elméletek.* Atlantisz,
Budapest, 2001, 26–27.

⁶Uo. 194.

⁷Uo. 243–244.

biztonság éppen azokban a korokban hiányzott feltűnő módon, amelyek „egyébként örök dicsőséget sugároznak és az idők végezetéig őrzik előkelő helyüket az emberiség történetében. Periklész kora Athénban olyan állapotokat tükröz, amelyeket napjaink higgadt és megfontolt polgára kikérne magának, mégis az életnek olyan érzése tölthette el az akkori athéniakat, amellyel a világ semmilyen biztonságérzete nem ér fel.”⁵ A dicsőség veszélyes világával ellentétben az egészen nyugalmas időszakokban „a magánélet behálózza érdekeivel és kényelmével az alkotásra termett szellemet és megfosztja nagyságától”.⁶ Burckhardt felismerése melankolikus volt, hisz ez a folyamat a nagy személyiségek eltűnését is magával vonja: „napjaink uralkodó pátosza — a tömegek vágya egy jobb életre — aligha sűrűsödhet össze egy igazán nagy alakban”. Nem meglepő, hogy azt is szükségesnek vélte, hogy a „világtörténelmi mozgás időnként egy-egy taszítással megszabaduljon az elhalt életformáktól és a fecsegő reflexiótól”.⁷ Burckhardt a maga számára is levonta a következtetéseket. Sikerei csúcsán visszautasította, hogy a berlini egyetemen legyen a történelem professzora, és világtörténelmi elméleteit általában fél tucat érdeklődő előtt tartotta.

Egyikük viszont Friedrich Nietzsche volt, a veszélyes élet vállalásának eljövendő prófétája. Nietzsche szintén bázeli professzorként kezdte, üstökös módjára felívelő pályája azonban máig hatóan forgatta fel az európai filozófiai gondolkodás alapvetéseit. Leginkább a történelmi tudat elleni frontális támadásával. *A történelem hasznáról és káráról* szóló nevezetes esszéjében a „történelem sorvasztó lázáról” beszélt, és boldognak mondta az állatokat, akik emlékezés helyett felejtani tudnak. Nietzsche könyörtelenül szakított az évszázadok kacatjait feleslegesen felhalmozó antikvárius történelemmel, amely a nihilizmus térhódítását készítette elő: „Egész európai kultúránk már régen, évtizedről évtizedre fokozódó, gyötrelmes feszültséggel tart e katasztrófa felé: nyugtalanul, erőszakosan és rohamosan: akár az áradat, amely a végget akarja, a vég felé tör, amely már nem akar észre térni, mert retteg attól, hogy emlékezzék.”⁸ Mindez Nietzschét örömmel töltötte el, s a múlt historicista kultuszával szemben Goethére hivatkozva magabiztosan állította, hogy a cselekvő egyéniség az elődökkel szemben „mindig lelkiismeretlen és éppúgy mindig tudatlan, a legtöbb dolgot elfelejti, hogy az egyetlen megtegye, igazságtalan azzal szemben, ami mögötte van, s csupán egyetlen jogot ismer, annak jogát, aminek most kell keletkeznie”.⁹ Nietzsche, aki az antikvárius történészkedésen kívül megkülönböztette a monumentális és kritikai történetírást is, igazából ez utóbbit művelte, „amelyben nem az igazság ül törvényt, még kevésbé a kegyelem hirdet ítéletet, hanem egyedül az élet, e sötét, nyugodni nem tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóhajtó hatalom”.¹⁰ Az örület alkonya előtt közvetlenül Nietzsche összetört minden temporalitást, s csak a hatalom időtlen akarását mutatta meg az „éjfél gyermekeinek”: „Ez a világ a hatalom akarása — semmi egyéb! És ti magatok is e hatalom akarása vagytok — és semmi egyéb.”¹¹

Nemcsak Nietzsche, hanem Marx történelmi materializmusa is a szakításra építette evilági eszkatológiáját, csak hogy az ő szakítása dia-

⁸Friedrich Nietzsche:
A hatalom akarása.
*Minden érték
átértékelésének kísérlete.*
Cartaphilus,
Budapest, 2002, 1.

⁹Friedrich Nietzsche:
*A történelem hasznáról
és káráról* [1874].
Akadémiai, Budapest,
1990, 33.

¹⁰Uo. 46.

¹¹Friedrich Nietzsche:
A hatalom akarása,
i. m. 1067.

¹²Szabó Ervin:
Pártfegyelem és egyéni szabadság [1904]. Stollte, Budapest, 1934, 34.

¹³Peter Gay:
The Dilemma of Democratic Socialism. Eduard Bersteins's Challenge to Marx. Columbia University Press, New York, 1952, 141–151.

Az elsüllyedt Atlantisz után

¹⁴Az *Európa Lovagjai* című kiáltványt közli Sipos Lajos: *Babits Mihály és a forradalmak*. Akadémiai, Budapest, 1976, 140.

lektikus volt és szabadító, s beteljesülve, sőt minden meghaladott fázisában értelmet adott a meghaladottnak. A legműveltebb magyar marxista, Szabó Ervin számára a szocializmus egyenesen szekuláris megváltástan volt: szerinte a szocialista pártnak sohasem lehet elfelejtenie, hogy „harc célja nemcsak osztályának osztályérdeke, hanem ennél jóval magasabb, több: az ember emancipációja évezredek osztályuralmában szenvedett lealázása, lekicsinyítése, korlátozása alól”.¹² A szocializmus kicsiny szektaként indult, nem a társadalom elnyomott többségét képviselte — hanem a nagybetűs Jövőt, azonban egy időre el is felejtette, amikor Marx halála után a német szociáldemokrácia sikeres mozgalom lett, és cilinderes képviselői bejutottak a Reichstag padsoraiba. 1900 és 1914 között a szocialista univerzumot Közép-Európában legalább annyira meghatározta Kant idealizmusa, mint Hegel és Marx dialektikája.¹³ Nemcsak Németországban, hanem szerte Európában is tűnhetett úgy időnként, hogy a szocializmus inkább szellemi kultúra (*Geisteskultur*), mint osztályharc.

Amikor a katasztrófa 1914 és 1918 között bekövetkezett, a liberális univerzum Atlantiszként süllyedt el. Elsőre ez senkinek sem tűnt fel. Az egyetemes békevágyat a kor legdivatosabb ideológiája, a Woodrow Wilson amerikai elnök nevéből képzett *wilsonizmus* testesítette meg. Wilson a Népek Szövetségét és győzelem nélküli békét ígérte, amivel 1918 őszén még a vesztesek szívét is megnyerte. A wilsoni pacifizmus a liberalizmus kiteljesedése lett volna; „a liberalizmus egyedül képes a civilizációt a káosztól megmenteni” — mondta az elnök Európa felé hajózva 1918 decemberében. Európai útja és frenetikus fogadtatása bárhol, ahol járt Európában, példanélküli volt. Brestnél, ahol partra szállt, a Szabadság Apostolának nevezték, a földig rombolt Soissons romjainál egy asszony térdelt elé és azt kérdezte: „mikor ad nekünk a békét?” Wilson *Pax Americanája* összhangban volt a magyar progresszívek reményeivel is — legalábbis ők így gondolták. Babits Mihály 1918 őszén úgy fogalmazott: „támogatunk mindent, ami a nemzetközi érzületet, az emberiség testvériségének gondolatát erősíti, vagy a nemzetek közötti politikai, érzésszerű vagy gazdasági válaszfalakat lerombolni alkalmas.”¹⁴ „Mert szent a haza, de még szentebb az emberiség!” — írta félreértetlen messianizmussal.

A vallásos és hagyománytisztelő Babits ebben egy hullámhosszon volt a vallásos és hagyománytisztelő Martin Buberrel, a világhírű német-zsidó filozófussal, aki szintén úgy gondolta, hogy „az emberiség nagyobb, mint az állam, s ennek kimondása ma sokkal inkább feladata minden Istenben élő embernek, mint valaha is volt”. 1918 „nemzetellenes” pacifista messianizmusa zsidó és keresztény gyökerekből egyaránt táplálkozott. Babits az előítélet fanatizmusával az igazság fanatizmusát akarta szembekezegetni, „Európa szellemi nemességéből” kívánt hadsereget létrehozni, amelynek feladata a kontinens szellemi egyesülésének előkészítése. „Európa lovagjai” — az angolmán Babits így írta: *The Knights of Europe* — utólag visszatekintve egy száz évvel ezelőtti társasjáték volt, leginkább persze annak az igen érthető illú-

¹⁵Babits Mihály:
Leibniz, mint hazafi.
Világ, 1918. október 1., 5.

¹⁶Jászi Oszkár:
Pán Amerika. Világ,
1918. október 5., 5–6.

ziónak a kifejeződése, hogy a háború minden elképzelést felülmúló borzalmait az „Ész uralma következik minden ösztönökön”.¹⁵

Babits barátja, Jászi Oszkár még ennél is tovább ment. Ő Európát még mindig a feudalizmustól fertőzöttnek tartotta, ezért egyenesen pán-amerikanizmust hirdetett Wilson szellemében: „Minél szélesebb körű gazdasági forgalom és szellemi érintkezés, minél teljesebb kölcsönös megértés és érdekszolidaritás; annál inkább megéri Pán-Amerika eszméje” — ezekkel a gondolatokkal Jászi azt a fajta amerikai globális vezető szerepet reklámozta teljes szívvel,¹⁶ amelynek akkor még csak bontakoztak körvonalai, s amelynek száz mozgalmas év után a 2016-os amerikai elnökválasztás lett a halotti búcsúztatója. Jászi és Babits — ahogy példaképük, Wilson is — azt gondolta, hogy az általános békevágy ezt a globális kereskedelmi harmóniát — vagyis a történelem végét — tárt karokkal fogadja. Rövidesen mindannyian csalódtak. Ki így, ki úgy. Az igazság fanatizmusa nem győzte le az előítéletek fanatizmusát. 1918 őszén a tömegek békevágya mögött ott parázslott a bosszú érzése, s akik erre játszottak rá, azok lettek a történelem csinálói.

Ennek történelemfilozófiai következtetéseit elsőként Oswald Spengler vonta le. A vereség kultúrájának, amely végigvonul a „rövid 20. század” egész történelmében, ő lett az első prófétája. A *Nyugat alkonya* kétkötetes kultúrfilozófiája a nyugati civilizáció elkerülhetetlen sorvadásának akart metafizikai magyarázatot adni. A hanyatlás történelemfilozófiája Spengler számára is konzervatív gondból fakadt, abból a fiktív téziséből, hogy az egymást követő korok különböző kultúrái egymásból és egymás számára érthetetlenek, s csak önmagukból értelmezve nyerhetünk róluk hiteles képet, ismeretet. Az organikus történelem individualizmusa nem leli párját sem időben, sem térben, magányossága fejlődése tetőpontján is elkerülhetetlen vég felé mutat. Spengler költői szuggesztivitású elbeszélésének hátterében persze ott rejlik minden nagy ívű történelemfilozófia Achillesz-sarka: az az elementáris tény, hogy tapasztalatunk kizárólag saját aktuális jelenünkről van. Ami elkerülhetetlenül torzít. Ez az aktualitás Spengler, ahogy kortársa, a regényíró Thomas Mann számára is, a harcmezőkön legyőzhetetlen német büszkeséget ért katasztrofális vereség volt az első világháborúban. Amikor a nagy mű első kötete 1917-ben megjelent, Spengler még a német fegyverek diadalában hitt, és művét úgy ajánlotta olvasóinak, mint amely nem méltatlan Németország katonai erőfeszítéseire. Aztán jött az augusztusi fekete nap és a megalázó fegyverszünet, 1918 novembere. Amit először mind a Buddenbrook-ház írója, mind Spengler úgy értékelt, hogy a bensőséges német kultúrát, a Nyugat igazi spirituális lényegét legyőzte az angolszász civilizáció, a külsődleges haszonelvűség.

A csalódás, vagy nietzschei terminológiát használva, a *ressentiment* aztán hidakat épített a náciizmus katasztrófája felé, és bár Thomas Mann némi habozás után szembefordult vele és száműzetésbe ment, a nemzetiszocializmus talált magának olyan filozófusokat, mint Heidegger, aki az autentikus létezés helyreállításának ígéretéért cserébe hajlandó volt lelkiismeret-furdalás nélkül leszámolni nemcsak a szabadság és

a haladás kiüresedett retorikájával, hanem az egész európai történelemmel is. Heidegger a náciizmus vezetőit hamis isteneknek tartotta ugyan, de a náci pártba mégis belépett, és tagja maradt annak egészen 1945-ig. Filozófiájának háború utáni rétegeiben is ott vannak azok a gondolatok, amelyek a harmincas években is *nolens-volens* bizonyos affinitást mutattak a germán mítosszal. Nemcsak a *Lét és idő* Heideggere tette szavá a Létező elfelejtését, amely Platónnal és az athéni demokráciával köszöntött rá az európai kultúrára, s az egész nyugati filozófiai hagyományt konstituálta, hanem a *Bevezetés a metafizikába* írója is a hatalmas kezdetek elfelejtését — sőt lenyűgöző erejének kiherélését — rótta fel a történeti embernek, akinek sorsa, korszakoktól függetlenül végig hanyatlás, ahol a növekedés pusztán mennyiségi és hamis nagyság. „A nihilizmus (...) a Nyugat történetének alapmozgása” — kontrázott rá Nietzsche a róla írt esszéiben, s haláláig hitte, hogy a német nép monumentális spirituális küldetése, hogy a technikai civilizáció Európáját a költőiség otthonává alakítsa át.

A szocialista világforradalom apokaliptikus távlata

¹⁷Lenin 1914-es nyilatkozatát idézi Alfred Erich Senn: *The Russian Revolution in Switzerland, 1914–1917*. University of Wisconsin Press, Madison, 1971, 33.

¹⁸Leon Trotsky: *On Lenin: Notes Towards a Biography*. Harrap, London, 1971, 79–80.

¹⁹Sebastian Haffner: *Az elárult forradalom. Németország 1918–1919*. Európa, Budapest, 2007, 255.

²⁰Leszek Kolakowski: *A kommunizmus mint kulturális jelenség*. 2000, 1989. április, 8–12.

Keleten ezzel szemben a marxizmusra és a történelmi materializmus célul tűzött tanítására új nap virradt. Lenin az első világháború kitörésekor kijelentette, hogy nem is igazi szocialista, aki egy imperialista háborúban nem kívánja hazája vereségét.¹⁷ Őt a háborús vereség perspektívája mindenki másnál előbb és inkább felvillanyozta. 1917 áprilisában mindenki bolondnak hitte, amikor egy leplombált vonatban hazatérve arról szónokolt elképedt szentpétervári hallgatóságának, hogy nem az újgazdag demokraták és arisztokrata liberális barátaik dolgozószozáiban készül a jövő. „Tökfejek!” — harsogta Lenin Trocki visszaemlékezése szerint —, „a történelmet a lövészárkokban csinálják, ahol a háború rémképeitől gyötört katonák szuronyaikat tisztjeikbe döfik, majd tehervonatokat tetején hazaszökve első dolguk lesz, hogy tüzes csóvát dobjanak szülőfalujuk urasági kastélyára.”¹⁸ Leninnek igaza lett, a liberális Oroszország, amely a februári forradalom nyomán a cárizmus zsarnokságából hirtelen „a világ legdemokratikusabb országa” lett, alig félét élte. 1917 novemberében elsöpörte Lenin vakmerősége és a háborúval torkig telített katonák lázadása, akiknek ő békét és földet ígért. „Mi kommunisták, szabadságon lévő halottak vagyunk” — később így vallott egy német-orosz kommunista statáriális tárgyalásán.¹⁹ Lenin viszont a „hegyekben álló holttestekre” hivatkozva tagadta meg a cári orosz történelmet — és az orosz államadósság kifizetését Franciaországnak. Fizetni ő a világforradalmároknak fizetett, azoknak a politikai és eszmei társainak, akik a bolsevizmus tanaival felgyújtják Európát. De önként jelentkezőkből is sokan akadtak követők, akik alig tudtak valamit Lenin tanairól, ám mégis úgy gondolták, ő az új Krisztus.

A kommunizmus 1918–1919-ben ért kulturális befolyásának tetőpontjára szerte Európában.²⁰ A haladás történelmével összekapcsolt nemzeti büszkeség romantikus mítoszai végzetes sebet kaptak Yperen, Verdun, Przemyśl és az I. világháború többi lövészárkában. A marxizmus nyelve viszont az apokaliptikus eszkatológia modern változatát kínálta,

s mint ilyen vallásként tudta megkövetelni híveitől a szenvedélyes azonosulást. A bolsevik politika kezdeti vallásos vonzerejéhez kétség sem férhet. A szocialista világforradalom apokaliptikus távlata 1918-ban gyakran került még a bulvárlapok címlapjára is, a milliós példányszámúra duzzadt Népszava vezércikkírója az év novemberében már arról elmélkedett, hogy „a világháború pokla után át kell menni az emberiségnek a világforradalmak purgatóriumán, hogy eljuthasson a világbéke mennyországába”. Ma már nehéz elképzelni, hogy nem a fízetett propaganda, hanem a várakozás izgalma hatotta át ezeket a sorokat. A Vasárnapi Kör egyik délutánján Lukács György azt felelte az író Lészai Annának: „még a kövek is üdvözülni fognak”, amikor ez utóbbi a kommunizmus ígéreteiről faggatta. Lukács megtérése a kommunizmushoz váratlan volt. Mégiscsak Georg Simmel tanítványa volt Berlinben, és Max Weber közeli barátja a heidelbergi években, egy olyan esztéta és filozófus, aki a szociáldemokrata pártból a szocializmus vallásos deficitje miatt nem kért. Bizonyos, hogy a kommunista párthoz való csatlakozását viszont erősen motiválta vallásos keresése. Türelmetlen messianizmus volt ez, amely végül az erőszakos megváltás mellett tette le a garast. Lukács az első világháború végén Fichte koncepcióját a „legteljesebb bűnösség” koráról látta megvalósulni, az igazság iránti teljes közömbösséget. 1918 tavaszán már úgy látta: „most rögtön, ebben a pillanatban meg kell valósítanunk (...) a földre kell hoznunk az isten országát”.²¹ Ugyanennek az évnek a végén nem Marxra és Leninre hivatkozott, amikor megtért a bolsevizmushoz (utóbbit *ekkor* még alig, előbbi felületesen ismerte), hanem a regényíró Dosztojevszkij és drámaíró Friedrich Hebbel voltak az ihletői, amikor először elutasította, aztán hittételként magává tette, hogy lehetséges „az igazsághoz keresztülhazudni magunkat”.²² Rossz döntés volt forradalmi erőszak szolgálatába szegődni, ha a tragikus hősiesség pátosza vette is körül: „csak annak gyilkos tette lehet — tragikusán — erkölcsi, aki megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad”, de még rosszabb volt a terror és totalitarizmus védelmében egy egész hosszú életen át kitartani.

²¹Lukács György: *Utam Marxhoz*. Magvető, Budapest, 1971, 180.

²²Lásd *A bolsevizmus, mint erkölcsi probléma és a Taktika és etika* című írásokat, amelyeket csak néhány hét és egy világ választ el egymástól.

Epilógus: győzelem és bukás ambivalenciája

²³Hayden White: *Collingwood and Toynbee*. In uő: *The Fictions of Narrative. Essays on History, Literature and Theory, 1957–2007*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2010, 20.

Két világháború után a történelmi fejlődés — a marxizmus egyre inkább elszűrűlő gyakorlata kivételével — többé nem lett a politikai cselekvés eszmei igazolásának zászlóshajója. Annál inkább a bukás. A monumentális világtörténelmet író Arnold Toynbee szerint a történelem tanulmányozása csak annyiban mozdítja elő megvilágosodásunkat, amennyiben közelebb visz minket az egyetemes vallásos tapasztalathoz. A civilizációk történelmi szerepe abban áll, hogy a kinyilatkoztatás folyamatának eszközei: kudarcaik megannyi lépcsőfokként vezetnek az egyre mélyebb vallásos belátáshoz.²³

De Toynbee patetikus optimizmusa inkább kivétel volt. A középkor alkonyáról — a mű eredeti címe szerint „őszéről” — író holland művelődéstörténész, Jan Huizinga eredetisége már az első világháború utáni évek tétova bizonytalanságában is (első kiadása 1919-ben jelent meg)

²⁴Johann Huizinga:
A középkor alkonya.
Az élet, a gondolkodás
és a művészet formái
Franciaországban és
Németalföldön a XIV.
és XV. században.
 Magyar Helikon,
 Budapest, 1976.

abban állt, hogy felhívta a figyelmet: nemcsak felívelő korszakoknak, hanem a hanyatlás idejének kulturális gazdagsága is az emberi művelődés történetének integráns része.²⁴ Még inkább fontos hozzájárulás volt részéről a *homo ludens* koncepciója. A történelem a játészó/játékos ember története, központi szervezőeleme nem a racionalitás teleológiája, hanem az emberi tevékenység elképzelhetetlenül gazdag kreatív potenciálja. A szavak és gondolatok nem a tudományos és logikus gondolkodás eredményei, hanem a nyelv kreativitásának gyümölcsei. Az emberiség nyelvi potenciájának bábeli gazdagságában a játékos tevékenység sokfélesége és nyilvánvaló irracionálitása relativizálja bukás és győzelem perspektíváját — és mint kiderült, a „holnap” törmegtársadalmának uniformizálódásában az egyetlen menedék. A *holnap árnyékában* című kötete ugyanis a jövőről szólt, s ez a jövő, annyi egzisztencialista kortársához (Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, Aldous Huxley, Étienne Gilson) hasonlóan a modern törmegtársadalom disztópikus távlatait vázolta fel.

A történetírás nyelvi fordulata sokfelé ágazó és igen termékeny iskolákat hozott létre az elmúlt fél évszázadban. Kiderült, hogy nem folyamat, nem rekonstrukció, hanem elsősorban nyelvileg előzetesen meghatározott diskurzus. Legjobb esetben olyan konstrukció, amely eléri az 19. század másik nagy innovációjának, a regénynek a színvonalát. Hayden White nagyhatású *Metahistory*-ja a 19. század meghatározó történeti narratíváit a mögöttük álló nyelvi stratégiák szempontjából vizsgálta. „A nyelv a Létezés háza” („Die Sprache ist das Haus des Seins”), írta a 1947-ben Heidegger, ugyanakkor a nyelv eredendő ambivalenciája nem csupán a létezés költői gazdagságába mutat utat, hanem a strukturalisták és posztstrukturalisták Nietzschehez visszanyúló Semmijébe is. A történetírást érő kritikák Jacques Lacan, Michel Foucault vagy Jacques Derrida részéről megsemmisítették a nyugati történetírás maradék autoritását is, hogy célt adjanak az európai jövőnek. Epi-gonjaik kezén ott maradt az állandósult lelkiismeret-furdalás felügyelete a gyarmatosítás, a kapitalizmus igazságtalanságai, a nemek közötti egyenlőség, a szexuális diszkrimináció, a klímaváltozás emberi faktorai stb. felett. A századközepi egzisztencializmus és a fenomenológia igazi örököse azonban Paul Ricoeur volt, aki élete végén megjelent monumentális szintézisében alternatívát kínált: a felejtés és a megbocsájtás történeti antropológiáját, amelyet nem történelem, hanem az emlékezet tud elvégezni.²⁵

²⁵Paul Ricoeur:
La mémoire, l'histoire,
l'oubli. Paris, Seuil, 2000.

Másképp értünk, amikor egyáltalán megértünk; létünk történeti végességében rejlik annak tudata, hogy utánunk mások jönnek, és mindig másképp fognak érteni. Gadamer szavai arra figyelmeztetnek, hogy amit ma értünk fogalmainkon, azt sem a tegnapi, sem a holnapban nem találjuk meg egészen pontosan. Bizonyosság helyett a végesség az ember időbeliségének igazi jellemzője. Azt talán joggal sejtethetjük, hogy egyszer mindaz, ami éppen most történik Európában és Amerikában, a hanyatlás és a lázadás összekapcsolódó és új erőre kapott diskurzusai mögött is a bukás és a győzelem egybemosódó horizontján fognak megjelenni a következő generációk emlékezetében.

SZÉPIRÁS

Faustyna nővér* utazásaiból

JÁSZ ATTILA

(Wachau, Český Krumlov)

*Szent Faustyna
Kowalska nővér
(1905–1938)

Ablak az égre. Végre. Semmi sem történik véletlenül.
A legelésző hajnali őzekre látsz a kocsiaablakból.
Friss, zöld mezőkön. Lenyűgöznek a széleróművek,
tetszik az a kis szerzetesi szoba a magasban.

Egy még meztelen, útszéli erdőbe varjakat képzelsz a fákra.
Fészekkel öltözteted fel mindegyiket. Egyelőre.
A fagyasztott bárányokat szállító kamionok között
lassan halad az út a melki apátság felé.

Mégis egy ismeretlen, névtelen templomban találsz meg víziódat
Jézusról. A festményt. Közel a csontházhoz, a bejárat mellett.
Semmitmondó csoda, akár a willendorfi vénusz lelőhelye.
Az idő folyója köt össze mindent. Duna a neve.

Most éppen kanyar, várromokkal a hegytetőkön. Egy cseh kisvárosban
nyugszol meg kissé. Pedig felzaklató szépségű. Sört iszol és Hruškát
olvasol. Álmodban a fák koronáján sétálsz.
Semmi sem történik véletlenül, tudod?

Faustyna nővér cetlijeiből

Indulás előtt

Hajnali fények égnek, élnek, ami a lényeg,
el van még minden varázsolva. Nem ébred.
Pedig a mozdulatlan ösvények már mind a helyükön vannak.
De tényleg. Várnak.

A Könyvfesztiválon

*Egyetlen szót se mondhatunk ki biztosan.
Mert nem mi mondunk ki bármit is.
Valami mondódik általunk csupán, amit mindenki másképp hív.
Nevez, szólít meg magában. A másik életéről. Akár könyvben is.*

A menekültek kapcsán

*Mindent elviszek
magammal. Ami nem sok.
Odaát úgyse kell.*

A filmezésről

*Csak a test öregszik egy kicsit,
a lélek meg simul kifelé.
Szépen, idővel.
Muszáj már egyenesen Isten kamerájába nézni.*

A hiúság angyaláról

*Az ember egy nagyon hiú állat,
folyton szárnyakat ragaszt magának.*

A meditációról

*Fejhallgatót teszek fel,
de nem indítok el zenét.
Csak hallgatom a csönd zúgását.
Hagyom, hogy lassan beszélni kezdjen hozzám.*

Utolsó kép

*Egész nap érzem belül a töviskorona szúrását.
Fejemet nem tudom a párnára letenni se már.*

Faustyna nővér utazásaiból

(Esztergom)

*A falon napozó gyík a rács mögé fut.
A bazilika árnyéka lassan mozdul.
Két megkövült delfin beszélget éppen,
angyal lebeg a napsütötte téren.*

DOBAI LILI

Égszínké

A szerző költő, író. Legutóbbi írását 2017. 9. számunkban közzöltük.

Tavaszi ég. Aranyeső. Virágban a mandulafa. Mandulafácska.

Nézem a hatalmas, homokkőből faragott apostolszobrokat, lekoptatta őket az idő és a szélnek, esőnek, hónak kitett magasság, ahol álltak. Leemelték őket, és most piros téglás boltíves folyosón, a kőtárban állnak a Székesegyház udvarán. Egyszerűen gyönyörűek, így ahogy most vannak. Ahogy megsérült a kő a kopásban. Szép a felülete. Állandóságot és időtlenséget sugallnak, ahogy a csendességben állnak — nem mozdul a levegő, tűz a nap a téren. Ők árnyékban, mozdulatlanul. Végigmegyek a négyszer hármass felosztású oszlopok mellett belülről, aztán kívülről is. Minden rendezett, tiszta. Jó néhány évvel ezelőtt még nem így volt. Korábban oszloptörödékek, szobor-maradványok, kifaragott, de szinte azonosíthatatlan kődarabok voltak itt. A legvégén pedig, ahol most zárt ajtó van, kis nyitott fülke volt. Be lehetett nézni, és angyaliszobor-torzókat lehetett látni, elfekvőben egymáson. Volt, amelyiknek a feje hiányzott, volt, amelyiknek a szárnya. Romjaikban is lélegzetelállítóak voltak. Vannak róluk fotók, csináltam többet is, többször is. Keresem a képeket, mentettem mindet, de most éppen nem találom. Kíváncsi vagyok, nem csak a képzelet játszik-e az emlékezetemmel. Jött a bazilika udvarának felújítása, és az apostolok idehelyezése. De hová lettek az angyalok?

Lila és fehér orgona összelombozódik. Almafa virága szálldogál a kerti asztalra, padra. Tavaszi csend van. Halk szavú.

A hosszútornácos ház kapuján kilépünk, elindulunk fölfelé, hogy a patakhöz érjünk, és mentén még följebb sétáljunk. Egyik zsákfaluból át a másikba: mindkettő csodaszép. A Mecsekben vagyunk, ott-honos vidéken. Néhány kilométer csak az út, végig patakcsörgedezés hangja. Nincs más rajtunk kívül, hallunk minden erdőneszezést. Néha-néha belelépünk a patakba, hogy átszeljük, jó a hideg víz, levesszük a cipőnket, úgy még jobb. Tavasz van, kora nyári időjárással. A néhány házat számláló dombokra épült falucskában nyitva a templom, régi falépcső vezet fel hozzá. Benn a karzatán felújított Angster-orgona. Most már nem lehet felmenni a közelébe, mint néhány éve. Nem baj. Leülünk az egyik padra, felnézünk, és csendben vagyunk. Tudjuk, hogy összegyűltünk a Nevében. Csendben hullanak ránk, találnak utat bennünk az ima szavai. Visszafelé úton az egyik házból vendégségbe hívnak bennünket, finom a kávé és a sütemény, ülünk az udvaron, ami valójában már erdő. Szobrok körben. Elég hihetetlen, de valóságos. Visszafelé forrásvizet veszünk a tiszta, három sziklarésből ömlő forrásból. Az Illatosháznál menta és citromfű leveleket teszünk egy üveggancsóba, felöntjük forrásvízzel. Menta íze. Menta illata. Zöldül minden, lassan ereszkedik le az

este, akkor felmegyünk a magasra, a kert végébe. Fekete ég, közeli csillagok. Minden lehetséges, és semmi sem.

Jázmin. Hajnali illat beszűrődik a nyitott ablakszárnyakra simuló függönyön át. Köszönöm, hogy itt vagy, Uram.

Megjelent magyarul a könyv, amit előző évben Firenzében megvettem, mint nagyregény-újdonságot: 4 3 2 1. Fordításrészlet is lejött belőle megelőzően. Az angol nyelvű, friss példányt a Feltrinellinél szereztem be, a pályaudvarinál. Van egy másik Feltrinelli könyvesbolt is, oda térek be gyakrabban, az a Duomo és a kis, galériás, tetőtéri lakás közelében van. Hazafelé be-bemegyek, miután a mellette lévő cipőboltban is kicsodálkozom magamat, nézelődöm. Szemben a firenzei Santa Maria Maggiorével. Oda is többször be-betérek, vagy csak körbejárom. Merthogy mindez ott van. Eszembe jut, hogy a regény írójától vannak kézzel írt leveleim még a *New York Trilógia* idejéből. És van három könyvem is, amit Paul Auster maga küldött el nekem még akkoriban; van köztük egy összegyűjtött versek-kötet és a *Fehér terek* is, amit lefordítottam; a versekből csak néhányat. A római Santa Maria Maggiore és a római Feltrinelli emléke is előjön, és hogy miért mentem oda akkor, hogyan találtam rá. Az egy másik történet. Kedves és szép.

Mediterrán lilium. Tűzlilium. Árnyéklilium.

Bolognában feltűnik egy szobor, nem régi, kortárs. Csók a témája. Ez a harmadik csókszobor, amiről tudok. Lefotózom. Rodin, Brâncuși és ez utóbbi Guy Lydster szobra vörös márványból. Brâncuși-ra emlékeztet. Nagyméretű a két fej. Van vagy nyolcvan centiméter magas. A talapzattal együtt másfél méter is. Mindhárom kőből. Biztosan megmaradjon. Erős a szerelem, mint a halál. Lángjai az Úrnak lángjai, a tűznek lángjai. Most már gyűjthetem a csókszobrokat — legalábbis virtuálisan. Vajon hány lehet a világban?

Nőszirm, tátika, orchidea. Kakasvirág.

Agatha fuksia à la Florencia. Vagyis fukszia achát pink színű csi-szolt kis kő. A fukszia virágának színére hasonlít. Van olyan az ablakomban. Csüngő fukszia. Csüngő, függő. Játékosan, vidáman.

Tele kertem rózsával. Fehérrel és pirossal.

Reggelente lefelé sétálok a dombról. Most tavasszal különösen jó, minden lépésnél különleges természeti kalandok ígérete. Minden nap tartogat újabb színeket és illatokat. A sárga boglárka, a fehér rododendron, az orgona a lilával, a rózsaszínben játszó különféle cserjék, magnólia, a bodza, a jázmin, a hárs, és csak lengedez, lengedez, meg-megcsap az illatuk mindenfelől. Ahogy leérek a körútra zaj, por, vil-



lamos csikorgása, olajszag. De én tudom és tudok arra gondolni, hogy nem is olyan messze csodálatos kertek vannak színekkal, illatokkal, sűrű zöld lombokkal.

Kövi rózsák. Rózsaszínes hortenzia.

Nem győzőm kivárni, vagy alig, amíg a lelkem utoléri a testemet. Vagy a testem a lelkemet. Hogy szinkronba kerüljenek. Addig is fájok. Jó nagyon.

Teljes szegfű, szarkaláb, levendulavirág.

Állandóan rakosgatom, ide-oda rendezgetem a festményeket a falon, és ettől boldog izgalom fog el. Annyira szépek. És ahogy a megvilágítás változásával más lesz a kép! Csak ülök a súrolt fények kereszteződésében, és nézem a falat. Ami nem üresfehér. Hanem képes. Festmény-képes.

Bodzaillat. Borostyánlevelek zizegése.

Van egy virág, amit évekkkel ezelőtt egy kis piacon vettem tejfölös dobozban egy idős férfitől. Nem is értettem, hogy került oda az a férfi az árusok közé az öltönyében azzal a néhány láthatóan átültetett, nagyobb virágból szaporított növényvel. Mind tejfölös vagy kefires dobozban. Csak azért vettem meg tőle, mert úgy éreztem, hogy valami miatt nemcsak szeretné, de szükséges is eladnia. A növény olyan, mint a kövirózsa, csak bolyhosak a levelei, és tavaszonként ágacska-szerű szárat növeszt erősen felfelé törekvően, mint egy kard. Végül ez a kardszerű kiágazás korallszínű, szép kis virágokba borul. Megannyi kis rózsabimbó. Némelykor, amikor öntözöm, eszembe jut az idős férfi a szürke öltönyében és egész oda-nem-illésében. És hogy jobb lett volna, ha többet fizetek a virágért, mint amennyit kért érte.

Hétszínvirág.

A Mennyország körúton vagyunk, az 1–9 alatt, a Balaton-felvidéki dombok felett. Ez így jól hangzik, de közelebb áll a valósághoz, hogy a dombokon, vagy benne a dombokban. Szent György-hegyi barangolásunk, köszálásunk során akadtunk a feliratra egy kopottas házfalon, és rögtön be is fordultunk. Bent vendégfogadó udvar, pontosabban kint vagyunk a hegyoldalban, kilátással az egész Balatonra, szemben Szigliget várromja. Vagyis ez a bent kinn van, csodálatosan és látványosan kinn. Leülünk mindenfelé, farönkre, kőlapokra vagy éppen a fűre, bár van néhány asztal és szék is, mégis: jobb így. A szőlőlevelek ringatóznak az arra járó szellőben. Helyi bort iszunk és levendulaszörpöt is. Csak ülünk, néha egymásra nézünk, mosolygunk. A hegyek állnak, a Balatonon vitorlások, a házigazda szívélyes. Halk szavú csend. Helyén van a világ rendje.





Szőlővirág. Szőlőleveles lugas. Árnyék hűvöse, délután hullámai az égen és a vízen.

Trópusi meleg június végén, páratartalom nélkül. Száraz szél mozdul egyszer-egyszer. Hársvirágok hullanak, és sárga virágszirmai betakarják a kertet. Sírnék is, nevetnék is, ha nem a *Szent Iván éji álmra* gondolnék. Oltalmadba futok.

Hársillat mindenfelé, mindenfelől.

Szent Iván kápolna a Balaton fölött. Csak június 24-én miséznek benne. A régi faajtó rozsdás zárjának kulcslyukán keresztül lehet benézni és az oltárra látni egyéb más napokon. Sűrű bozót takarta el évekig a kápolnát, bukszus bokrok. Kitisztították egy napon, rálátni a tóra megint, és látszik jó néhány síremlék újra. Kopott kövek, alig olvasható betűk, százvalamennyi évvel ezelőtti dátumok. A bukszusok újra kihajtanak. Szent Iván napjára kizöldellnek. Áldott légy, Uram.

A harangok zúgásakor sárga lonc illata száll mindenfelé.

Az achát kékje. Medál. Ajándék még akkoriból, amikor nem voltak kis köveim, és nem ismertem a nevét. Csak egyszerűen tetszett. Ezüstláncon hordtam. Aztán eltűnt a kis ékszerdobozok sokaságában. Majd meglett. Olykor felteszem a nyakamra újra. Az ég kékjei felhőkkel a dekoltázson. Mint kinézni repülő ablakából és látni a habos felhőhegyeket az égen.

Színkék égen. Égszínkéken.

MARKÓ BÉLA

Valamit jelent

*Akár egy furcsa szülőasztalon,
csak tolja ki a fényre szakadatlan,
mert ott van benne, mint halott szavakban
a mindent elborító hatalom,*

*hogy élővé lesz, s valamit jelent
a feltörekvő nyersanyag a fában,
sziromra váltja mind, amit magában
elgondolt egykor, és most mennybe ment*

*sok-sok virága, ám ez mégsem ő,
felszáll s zuhog le a sziromeső,
hisz sok mindenre képes képzeletben,*





*s meg is csinálja, a szürke sarat
átgyúrja végleg néhány nap alatt,
de amit tesz, neki is érthetetlen.*

Új halál

*A vadcseresznye vérzik odakint,
fekete cseppek hullnak már a kőre,
mert évről évre, darabokra törve,
édes gyümölcsként szertehordja mind*

*néhány veréb a szikkadt Krisztus-formát,
s a minta úgyis megmarad nekünk,
hisz nem Pilátus dönt, hogy élhetünk
vagy halhatunk, míg torozzák s torolják*

*a verebek, és az üres keresztet,
mint egy tervet, ránk hagyják minden évben,
s majd ismét vére hull és lombja reszket,*

*de újra s újra bízik Istenében,
ki új halálhoz új reményt teremt,
hogyan végessé tegye a végtelent.*

Fekete doboz

*Gyúlékony már a délutáni ég,
felszikkaszt, ha végigkarcol rajta
egy ide-oda röpködő veréb,
parázslék még, mielőtt lánggra kapna,*

*fénylik középen, lobban, elsötétül,
a fán tenyérszerű kormos cafatok
verdesnek, majd lecsillapulnak végül,
köröttünk szürke hamu kavargó,*

*és nem látható az idő sehol,
de mégis egyfolytában zakatol
egy óriási fekete dobozban,*

*s reggel magunkra hagyva ébredünk,
aki teremtett, nem lehet velünk:
halott pilóta a füstölgő roncsban.*



VÖRÖS ISTVÁN

*Drótszonettek***30 (A versolvasás poétikája)**

*A versírás közben — az Istenért! —
csak verset ne írni! Szonettből
semmi ne jusson a szonettbe. Ebből
tudod meg, hogy a költője mit ért.*

*Magában a szonett ugyan mit ért
a vad és verstelen világból?
Hisz benne sincs rend önmagától,
de egy-egy sorához az Isten ért,*

*megfogta finoman és elengedte,
így emlékezett ő a kezdetekre.
Az Isten ujjnyomát ha keresed,*

*ha azt hinnéd, hogy ő beszélt veled,
s a hithez kéne egy kis bizonyosság:
a vágyaid a vers partjait mossák.*

31 (Vita Ágnessel, Ottóval)

*„Mesterségem, te gyönyörű?
Mesterségem, te ronda!”
(NNÁ, OO)*

*Mesterségem, te ronda vagy?
Eddig nem vettem észre.
Ha kételkednem még szabad,
hát köpök az egészre.*

*Körülbelül se rossz, se jó.
Azért inkább nagy érzés,
mikor a vers — mindentudó —,
félkészén még, elédlép.*

*Mikor a vers jön, nincs szavam,
mikor a szó jön, nincs a vers.
Átváltoztak már annyian,*

*készültek elhagyott szavakból,
mit hangjai közé kevert
a szétopló harangpor.*

34 (Hogy becézzem ezt a titkot?)

Egy drótszonett, egy drótszonett,
vagy hogy becézzem ezt a titkot
vezető szóáramkört, és minek?
Amíg ti a parkban fagyiztok,

vagy moziba mentek, kólával
édesítve az unalmatokat,
belém szögesdrótként akad
a megállító pillanat,

meg is állít, ez rá vall.
Hajlítgatom az érdes szálakat.
A múlt felé nyitok kaput, de

azon nem én megyek be
az onnan jövő képzeletbe.
Ők jönnek ki. Bent senkise marad.

35 (A közöny ellen)

A közöny ellen, mi körülvesz,
mit kellett volna tenni, és
mi meg-nem-tétele kevés?
A lehetetlennel nem küzdhetsz.

A valóság közé kiküldesz.
Ha érte mindent elhagyok,
egy ismeretlen arc ragyog,
a pillantása ferde tűz lesz.

Ugye te legalább megértesz,
a léted fény, ami elém tesz
egy árnyékot, és az is én vagyok:

lapos dolog, kis semmi-tüntetés.
Észak és dél közt meglazul a férc,
lyukas helyek a lélekpólusok.

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

GÖRFÖL TIBOR

Hans Joasszal

Hans Joas (1948) szociológus, társadalomfilozófus, a berlini Humboldt Egyetem és a chicagói egyetem professzora. Könyveiben az emberi cselekvés elméletével, az önfelülmúlás és az értéképződés folyamataival, az erőszak és a háború szociológiájával, a vallás világméretű helyzetével, az emberi jogok kialakulásával és az úgynevezett tengelykor problematikájával foglalkozik. A hit választása című könyve 2015-ben magyarul is megjelent a Vigilia kiadónál. 2012-ben elsőként töltötte be a Joseph Ratzinger/XVI. Benedek professzori státuszt Regensburgban. Munkásságát számos díjjal ismerték el, legutóbb 2018. augusztus 1-én a Salzburgi Egyetemi Hetek teológiai díjával.

Ön számos írásában figyelmeztet arra, hogy az újkor nem írható le egységes folyamatként, bár a társadalomtudósok sokszor kísérletet tesznek erre (meghatározott folyamatokat, például a társadalom nagy funkcionális területeinek elkülönülését kiemelve), s főként a modernitás fogalmával szemben fogalmaz meg kételyeket. Miért?

Ha szabad a modernitás fogalmával kezdenem, először is nem világos, hogy pontosan milyen időtávot is kellene lefednie. A különböző vitákban teljesen eltérő értelemben használják. Nem lehet tudni, mikor is kezdődne ez a bizonyos modern kor — egyesek szerint a reformációval vagy a reneszánszsal, mások szerint az ipari forradalommal, a francia forradalommal, az első világháborúval, vagy éppen a világháború végével, esetleg 1968-ban, vagy csak 1989-ben. Mindezeknek az elképzeléseknek természetesen van jogosultságuk, s én meg is értem, miért tekinti valaki fordulópontnak az említett eseményeket vagy fejlődési folyamatokat. De lehetetlen, hogy egyszerre legyen helytálló a modernitásról alkotott összes ilyen elgondolás. Éppen ezért jobb lenne, ha modernitás helyett pontosan meghatározott időbeli folyamatokról beszélnénk, például kizárólag a reformáció koráról, a francia forradalom időszakáról vagy a kommunizmus összeomlásának idejéről.

Másodsorban szintén nem egyértelmű, hogy a modernitás fogalma csak bizonyos jelenségeket ír-e le (vagyis empirikus jellegű), vagy igényeket is magában foglal (azaz normatív tartalmú). Nem világos, hogy hozzátartoznak-e olyan normatív tartalmak, mint például a demokrácia és a jogállamiság. Ha kronológiai értelemben használjuk a modernitás fogalmát, azzal a nehézséggel kell szembesülnünk, hogy olyan társadalmi berendezkedések is erre az időszakra esnek, amelyek egyáltalán nem felelnek meg az említett igényeknek. A német nemzetiszocializmus például a 20. századra esik, de nem minősíthető demokratikusnak és jogállami jellegűnek. Vég nélkül vitáznak arról, hogy a nemzetiszocializmus modern jelenség-e vagy sem, de az ilyen viták főként a modernitás fogalmának többértelműségével függnek össze.

Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy vannak-e mindent lefedő, átfogó folyamatok, a legegyszerűbben úgy tudom megmagyarázni a problémát, hogy leszögezem, nem jelölhető meg egyetlen olyan alapvető folyamat, amely a társadalom minden rétegében érvényesülne. Több írásomban is bemutattam például, hogy a *Kommunista kiált-*

ványban Marx és Engels úgy beszél, mintha a kapitalizmus keretei között minden társadalmi szférában a gazdasági cselekvés logikája lenne a meghatározó. Még a családban is, ahol a házastársak egymáshoz fűződő kapcsolatában a táplálkozás és más gazdasági előnyök lennének a legfontosabbak. Ez pedig egyszerűen nem igaz.

És még ha helytállóak lennének is ezek az átfogó folyamatokat leíró fogalmak, akkor is csak az észak-atlanti világra lennének érvényesek.

Pontosan. Az imént a modernitás kapcsán csak az idő dimenziójáról beszéltem, de teljesen igaza van, a térbeli és földrajzi szempontokat ugyanúgy figyelembe kell vennünk. És akkor azt látjuk, hogy az ötvenes és a hatvanas évek tipikusan modern elméletei egyszerűen azt feltételezték, hogy Európában és Észak-Amerikában olyan folyamatok zajlanak, amelyeket előbb-utóbb a világ többi részének is át kell majd vennie. Természetesen ez az elgondolás is teljesen téves. Elvégre az európai folyamatok és az Európán kívüli világ között már korábban is voltak oksági összefüggések, vagyis nem jelenthető ki például, hogy Indiának be kell hoznia a brit folyamatokhoz képest fennálló lemaradását, hiszen India sajátos helyzete csak a brit gyarmatosítás történetével összefüggésben érthető meg. Nem állítható tehát, hogy a társadalmi átalakulásnak lenne olyan sémája, amelynek mindenhol egyformán meg kellene valósulnia.

A szent hatalma. A varázstalanodás történetének alternatívája címmel tavaly megjelent új könyvében a legismertebb ilyen átfogó fogalmat, a Max Weber-féle varázstalanodás fogalmát vizsgálja, s megpróbálja szétválasztani a kifejezés különböző jelentésrétegeit. Mi a végkövetkeztetése? Használható-e még a varázstalanodás kifejezés? Valóban le tudja írni az újabb európai folyamatokat? Vagy át kell adnia a helyét mások, például Charles Taylor elemzéseinek?

A könyvemben megpróbálom kimutatni, hogy a fogalomnak legalább három különböző jelentése van. Nem az volt a szándékom, hogy pontatlanságot olvassak Max Weber fejére, aki amúgy is híres volt arról, hogy egészen szabatosan meghatározott minden kifejezést, amelyet használt. Megvan ez a pontatlanság Webernél, de számomra nem ez a legfontosabb. Azt szerettem volna kimutatni, hogy az az állítás, miszerint létezik egyetlen átfogó világtörténelmi folyamat, nevezetesen a varázstalanodás, amely az ószövetségi prófétákkal kezdődik, s bár vannak benne visszaesések, mégis meghatározza a modern világ sorsát, olyan történelemképet tár elénk, amely pontosan az említett fogalmi tisztázatlanságon alapul. És ez a történelemkép nyomban összeomlik, ha felismerjük, hogy a varázstalanodás fogalma nem világos. Ez a legfontosabb a könyvemben. A varázstalanodásnak három jelentésréteget különböztettem meg: a mágia, a szakralitás és a transzcendencia eltűnését, és azt hangsúlyozom, hogy három különböző folyamatról van szó. A varázstalanodás fogalmát továbbra is használhatjuk, ha egyetlen konkrét jelentéssel ruházzuk fel, vagyis ha azt mondjuk, a varázstalanodás nem más, mint a mágia meggyengülése, hiszen ilyen folyamatok valóban megfigyelhetők. Csak éppen nem egyenes vonalú fejlődésről van szó, mert mágikus elképzelések bizonyos időszakokban újra előtérbe kerülnek. Másrészt a transzcendenciáról alkotott elgondolások éppenséggel a mágia meggyengülésének eredményeképpen jönnek létre, vagy legalábbis szorosan összefüggenek a mágikus elképzelések visszaszorulásával. Az én szememben tehát az a legfontosabb, hogy a három említett folyamat nem kapcsolható össze egyetlen átfogó folyamattá, nevezetesen a varázstalanodássá. E problémák láttán egészen megdöbbenő, hogy a varázstalanodás fogalma az elmúlt száz évben milyen óriási jelentőségre tett szert.

A mágia terén az értéksemlegesnek számító Weber mintha jellegzetesen protestáns gondolkodó lenne.

Ily módon az európai társadalomtudomány már a megszületésénél szinte felekezeti meghatározottságúnak mutatkozik.

Ajánlatos-e akkor tehát inkább ahhoz igazodnunk, ahogyan Charles Taylor mutatja be az újkori történelmet?

Kijelenthető-e egyáltalán, hogy ez a folyamat immár véget ért, s a mágikus elgondolások időközben teljesen eltűntek az európai kultúrából? Sokan mintha még ma is babonásak lennének, még keresztény hívők is.

Így van, megítélése szerint ugyanis az egész középkor visszacsúszik egy olyan állapotba, amelyet a mágikus elgondolásokkal leszámoló próféták és keresztény szerzők már túlhaladtak, s úgy véli, hogy a próféták szellemisége csak a reformációval tér vissza ismét. E szempontból jellegzetesen protestáns értelmezést nyújt a történelemről.

Igen, és több helyütt bíráltam is Max Weber, amiért a szakramentalitás és a mágia fogalmát mindig egyazon összefüggésen belül használja. Az Eucharisziát például minden további nélkül mágikus-szakramentális természetűnek mondja, amiben az Eucharisztia katolikus felfogásával szemben megfogalmazott protestáns vádak tükröződnek. Weber azonban egyáltalán nincs tudatában ennek, és persze a szociológusok közül sem tűnik fel senkinek.

Ami engem illet, én csodálom Charles Taylort, és számos vonatkozásban osztom a nézeteit. Az európai történelem rekonstrukciójának szempontjából Taylor azonban részben Max Weber nyomdokain jár, és nagyobb mértékben követi a varázstalanodásról alkotott weberi gondolatmenetet, mint amennyire én azt megengedhetőnek tartom. *Szekuláris kor* című monumentális művében is másként mutatja be a vallás európai történetét, mint ahogyan én próbálom bemutatni. Taylornal ellentétben én például nem állítanám, hogy a középkor a varázstalanodást megelőző történelmi időszaknak tekintendő. Az európai középkornak ugyanis az a jellegzetessége, hogy a tengelykorban végbemenő „mágiátlanodás” egyik eredménye; a kereszténység olyan környezetbe kerül, amelynek eredetileg a törzsi kultúrára jellemző archaikus vonásai voltak, gondoljunk csak például a germán törzsekre. A középkorban a tengelykori vallás és az ezt megtestesítő egyház feszültségbe kerül olyan politikai és gazdasági viszonyokkal, amelyek egyáltalán nincsenek összhangban vele. A középkorban tehát olyan körülmények közé importálódik a tengelykori vallás, amelyek eleinte nem voltak alkalmasak a befogadására. Charles Taylor ezt nem így gondolja.

Pontosan. Úgy vélem, ez a folyamat soha nem fog véget érni, mégpedig azért, mert az emberek spontán módon ismételt új szakrális jelenségeket hoznak létre, a mágiának pedig a szakralitás eszközszerű alkalmazása a lényege. A szakralitás minden új formájánál megfigyelhető ez az eszközszerű felhasználás. A berlini városi múzeum egyik munkatársától például azt hallottam, hogy egyes protestánsok betegségek ellen használtak olyan fadarabkákat, amelyeket Luther Márton ágyából vágtak le. A reformáció vezéralakjának spontán szakralizálása ebben az esetben tehát mágikus eljárásokat eredményezett. Ugyanígy Lenin és Mao bebalzsamozása is azt példázza, hogy a mágia még szigorúan szekuláris, sőt vallásellenes világkép keretei között is nagy teret nyerhet. Ezért nem hiszem, hogy létezne a varázstalanodás folyamatosan előrehaladó folyamata. Inkább úgy vélem, hogy a mágia visszaszorulásának és elöretörésének, a szakralitás eltörlésének és újjáépítésének, a transzcendenciával kapcsolatos elgondolások hangsúlyozásának és elvetésének folyamatai zajlanak a kiszámíthatatlan jövő felé.

A középkorról beszélve említést tett az úgynevezett tengelykorról, amelyet a Kr. e. 8. és 2. század közé szokás tenni, s Indiában, Görögországban, Kínában és Izraelben nagyjából egy időben zajlott. A kifejezés Karl Jasperstól származik. Ezt az időszakot egyre behatóbban vizsgálja a történelmi szociológia, de a kifejezés sokak számára még így is ismeretlenül cseng, főként Magyarországon. Ha jól olvasom a könyveit, az Ön véleménye szerint a tengelykor azért fontos, mert ekkor születik meg a transzcendencia eszméje. Kijelenthető-e, hogy a tengelykori kultúrák elválaszthatatlannak a transzcendencia eszméjétől, vagy csak járulékos viszonyban vannak vele?

Fogalmazhatunk-e akkor úgy, hogy az a gondolkodásmód, amely egyetlen konkrét csoport érdekeit mindenki

Nem, semmiképpen sem járulékos viszonyban. De a magam részéről inkább azt próbálom kimutatni, hogy a transzcendencia felismerése az egyik összetevője ennek a kornak. Hozzá kell tennem, hogy másokkal, főként szekuláris gondolkodókkal beszélgetve szívesebben hozok szóba egy másik kifejezést, mégpedig a morális univerzalizmust. A transzcendencia fogalma ugyanis azonnal vallási asszociációkat eredményez, a morális univerzalizmus viszont nem feltétlenül. Ennek értelmében a tengelykor az az időszak, amikor kialakul egy olyan éthosz, amely immár az egész emberiséggel számol; más szóval az erkölcsi cselekvés megítélésében ekkor már nem lehet valamelyik részleges közösség előnye és haszna a legfontosabb szempont. Nem az a fontos, hogy mi jó nekem, az én államomnak és népemnek, még csak az sem, hogy mi jó az én vallási közösségemnek, hanem az, mi válik javára minden embernek, még azoknak is, akik csak a jövőben fognak megszületni.

A morális univerzalizmus eszméje pedig nem mindig volt jelen az emberiség körében. És ha igaz, hogy nem volt eleve ismert az emberiség számára, akkor nyilván kialakult. Ha pedig kialakult, van értelme megvizsgálni, hogy mikor alakult ki, hol alakult ki és miért alakult ki. Azért fogalmazok ilyen körülményesen, mert fontosnak tartom kiemelni, hogy bár Karl Jaspers olyan válaszokat fogalmazott meg ezekre a kérdésekre, amelyek empirikusan nem minden szempontból igazolhatók teljesen — azért még maguk a kérdések nem vehetők le a napirendről. Sokszor tapasztalom, hogy a protestáns teológusok jól ismerik Jasperst, de számos fenntartásuk is van a gondolkodásával kapcsolatban, s ezért a tengelykor kifejezés hallatán nyomban a Jaspersszel összefüggő problémákkal állnak elő. Karl Jaspers nyilván nem volt sem történész, sem szociológus, s ezért sok olyasmit állított, ami a tények tükrében nem állja meg a helyét, de az elmúlt évtizedekben történészek és szociológusok komoly eredményeket értek el a tengelykor kutatásában. Különösen Shmuel Eisenstadt és Robert N. Bellah munkásságát szeretném kiemelni. A gond csak az, hogy őket meg a teológusok nem ismerik. És még ha lehet is empirikus alapon bírálni Eisenstadt és Bellah eredményeit, az a kérdés akkor sem veszít az érvényéből, hogy hol, mikor és miért született meg a morális univerzalizmus és vele együtt a transzcendencia eszméje. Természetesen sok vita folyik például arról, hogy milyen mértékben voltak a transzcendenciával kapcsolatos elgondolásai, mondjuk, Konfuciusnak vagy Buddhának. Az idevágó kérdések egyrészt rendkívül termékenyek, másrészt a saját jelenünkre nézve is következményekkel járnak, mert egyebek mellett rávilágítanak, hogy nem a zsidó-keresztény hagyomány az egyetlen a világon, amelyben kialakult a transzcendencia és a morális univerzalizmus eszméje.

Igen, ez az állítás helytálló, de azért szeretném kiegészíteni egy olyan gondolattal, amelyet *Erkölcsei ügynöksége az egyház?* című kis könyvemben fejtettem ki. Először is, minden olyan jelenséget ellenzek, amely viszszaeszküszik a tengelykor morális univerzalizmusához képest korábbi állapotokba, legyen szó akár a nacionalizmusról, akár a vallási funda-

más fölé helyezi, valójában olyan állapotba csúszik vissza, amelyen a tengelykori kultúrák már túlléptek?

mentalizmusról. Csakhogy még a morális univerzalizmus képviselőinek is vannak részleges kötelezettségeik, amelyeket nem vetkőzhetnek le magukról. Vegyünk például valakit, akinek gyermekei vannak, és bizonyos vagyonnal is rendelkezik. A halálos ágyán normális esetben nemcsak az a kötelessége, hogy az egész vagyonát valamilyen nemes univerzalista célra ajánlja fel, hanem a gyermekeiről is gondoskodnia kell. Nem hiszem, hogy erkölcsi szempontból helyes lenne az az érvelés, mely szerint a világ éhezőinek nagyobb szükségük van erre a pénzre, mint az illető gyermekeinek, akik az európai jómódban nőttek fel. Úgy vélem, a morális univerzalizmus minden képviselőjének egyensúlyt kell teremtenie egyetemes és részleges kötelezettségei között. Így a migrációs politika területén is. Az államoknak nemcsak azokkal szemben vannak kötelességeik, akik a határaikon kívülről érkeznek, hanem nagymértékben azokkal szemben is, akik a határaikon belül élnek, s kompromisszumot kell kötniük a segítségre szoruló és saját polgáraik érdekei között. A *szent hatalma* című könyvemnek egyik fontos témája, hogy a morális univerzalizmus nem olt ki minden részleges kötelességet.

Elméleti síkon ezt talán úgy is megfogalmazhatnánk, hogy a morális univerzalizmust mindenki csak egy meghatározott hagyomány követőjeként képviselheti.

Igen, a történelem nagy részével kapcsolatban valóban így van. Ám a 18. századtól Európában a szekuláris természetű morális univerzalizmus különböző formái is kialakultak, amelyek pontosan a morális univerzalizmusra hivatkozva szembefordultak bizonyos vallási hagyományokkal. Vegyük például Kantot, aki a legjellegzetesebb alakja ennek a fajta filozófiának: Kant még keresztény, de olyan gondolatmenetet dolgoz ki, amely nem a kereszténységre alapozza a morális univerzalizmust, hanem, éppen ellenkezőleg, az erkölcsfilozófiára alapozza a vallásfilozófiát. Kant nyomán aztán mások is szekuláris természetű morális univerzalizmust dolgoznak ki, például Jürgen Habermas, aki úgy véli, hogy csak úgy képviselheti következetesen a morális univerzalizmust, ha távolságot tart a vallási hagyományoktól.

Lehet, hogy e folyamat kialakulásában a vallásháborúk is hibásak voltak, hiszen ezek után úgy tűnt, hogy a vallásra már semmiféle egységet nem lehet alapozni.

Talán lehet mondani ilyesmit, de óvatosabb lennék, és feltenném azt a kérdést, hogy voltak-e egyáltalán vallásháborúk Európában. Lehatárolt értelmezését adjuk például a harmincéves háborúnak, ha vallásháborúnak nevezzük. Ennél ugyanis sokkal összetettebb volt. A vallás is szerepet játszott benne, de a vallási szempontot sokszor figyelmen kívül is hagyták az európai hatalmak, ha ellentétes volt az érdekeikkel. A vallásháború inkább csak a 18. században kialakult utólagos értelmezésnek tekinthető.

A tengelykor másik összetevőjét, ahogyan említette, a transzcendencia eszméje jelenti. Ha az ember azt a számtalan egyházi elismerést látja, amelyben Ön szo-

Soha nem állítottam, hogy a vallás visszatérése várható, egyszerűen azért, mert azt állítom, hogy soha nem is tűnt el. Különbséget kell tennünk a vallásra irányuló nyilvános figyelem fokozódása és a vallásosság területén lejátszódó konkrét folyamatok között. Ez két különböző dolog. Lehet, hogy a nyilvánosságban egyszer csak nagyobb mértékű érdeklődés észlelhető a vallás kérdésköre iránt, de ennek nincsenek mérhető következményei a vallásgyakorlás terén: nem járnak többen

ciológus létére része-sül, az a benyomása, mintha a kereszténység nyilvános jelentőségének védőszentjeként tartaná számon, hiszen azt hangsúlyozza, hogy a vallás a mai társadalmakban is fontos szerepet játszik. Nem érzi úgy, mintha a vallás visszatérésére vonatkozó jóslatokat várnának Öntől?

Mindenesetre Ön nem fogadja el, hogy a nyugati társadalmak poszt-szekulárisnak minősít-hetők.

Ami a szekularizálódást illeti, Ön mintha főként nem erről, nem a vallásos hit hanyatlásáról beszélné, hanem arról, hogy a nyugati emberek a vallási tartalmak helyett új jelenségeket kezdenek szentnek tartani (szakralizálni), például az emberi személyt vagy a sajtószabadságot. Van-e mégis összefüggés a vallásos hit hanyatlása és a szakralizálás új megnyilvánulásai között?

templomba, és nem vesznek részt többen a különböző találkozók-on. Hosszabb távon azonban rendszerint már van összefüggés a két tényező között. Én olyan szemléletmódot képviselek, amelyet a vallás politikai szociológiájának nevezek. Úgy vélem, abból a szempontból, hogy az emberek tagjai akarnak-e lenni valamely egyháznak vagy val-lási közösségnek, döntő jelentősége van annak, hogy azonosulni tud-nak-e az adott közösség egészével. Nem böngészik végig a különböző katekizmusokat, hogy eldöntsék, hová tartozzanak, hanem valami-képpen az egész közösséget tartják szem előtt. Ezért ha valamely egy-házról visszas kép él a köztudatban, annak negatív következményei lehetnek, ha vonzó kép, annak pozitívak. Nem tudjuk, hogy milyen hatása lesz majd annak a vallás iránti felfokozott érdeklődésnek, amely Nyugat-Európában tapasztalható, de biztos, hogy kulturális és poli-tikai tényezők is jelentős szerepet játszanak e téren.

Nem. A posztszekularitás is olyan fogalom, amely újabban igen divatos lett, de borzasztóan homályos a tartalma. Ha azt fejezi ki, hogy véget ért az a kor, amelyben a szekuláris gondolkodásmódnak egyedur-alma volt, akkor, azt hiszem, téves, vagyis nem állja meg a helyét az a kronológiai megállapítás, amelyet a poszt előtag kifejez. Azt persze el kell ismernünk, hogy megnövekedett a vallás iránti érdeklődés, aho-gyan azt is, hogy egyes gondolkodók érdekes önkorrekciót hajtanak végre, például Jürgen Habermas, aki ma már nem a szekuláris gon-dolkodásnak az a meglehetősen militáns szószólója, aki 1980-ban meg-jelent főművében, *A kommunikatív cselekvés elméletében* volt, hanem fon-tosnak tartja a hívők és a nem hívők közötti konstruktív párbeszédet, bár a vallásos hitet továbbra is elég torzán mutatja be. A végső ítéle-tet azonban el kell halasztanunk, míg meg nem jelenik Habermas val-lásról írt nagy műve, amely nagyjából egy év múlva várható, és már most óriási várakozás előzi meg.

Természetesen a szekularizálódást is alapvető jelenségnek tartom, s nagyon is tudatában vagyok annak, milyen hallatlan mértékben sze-kularizált például Berlin, ahol élek. Már a 19. században a világ egyik legszekularizáltabb városa volt, és a jelennel kapcsolatban millió olyan történetet tudnék mesélni, amely azt tükrözi, milyen méreteket ölt erre-fele a vallás eltűnése. Egyszer vasárnap délelőtt a feleségem az autónkhoz sétált, hogy misére menjen, találkozott egy ismerőseivel, aki megkérdezte, hová tart, s amikor azt hallotta, hogy templomba, így kiáltott fel: tényleg, van ott ma valamilyen rendezvény? Nem úgy reagált, hogy ő történetesen nem megy, hanem arról sem volt fogalma, hogy vasárnaponként mi történik a templomokban. Azt hiszem te-hát, pontosan tudom, hogy milyen mértékű a szekularizálódás a nyu-gati világban.

Inkább arról beszélek, hogy a szakralizálás újabb formái akár telje-sen szekuláris jellegűek is lehetnek. Hogy van-e összefüggés a vallá-sos hit és a nem vallási jellegű szakralitás között, azt minden esetben külön kell megvizsgálni, például azt, hogy összefügg-e egymással a

nemzet szakralizálása és a vallás. A nacionalizmus történetén belül országoként óriási különbségek vannak ezzel az összefüggéssel kapcsolatban. Bizonyos országokban a nacionalizmus valóban a vallás helyébe lép, más országokban viszont a vallás az egyik forrása lesz a nacionalizmusnak. Általános megállapításokra tehát nincs módunk. A cseh nacionalizmus túlnyomórészt katolikusellenes, a horvát nacionalizmus azonban katolikus kötődésű. Úgy vélem, hogy ezekre az összefüggésekre magyarázatot tudunk adni, mégpedig éppen a vallás politikai szociológiájának segítségével, azaz megvizsgálva, hogy az egyes vallási közösségek miként viszonyulnak például a nemzeti kérdéshez a történelem egy-egy szakaszában.

Ami az emberi személy szakralizálását illeti, amelyről az emberi jogok történetével foglalkozó könyvemben beszélek, bizonyos esetekben meghatározott vallási hagyományokból nő ki, más esetekben viszont éppen hogy a vallás ellenében megy végbe. A katolikus egyház 1791-ben elítélte az emberi jogokat, mert úgy vélte, hogy a francia forradalom törekvései fejeződnek ki bennük, azaz szekuláris forrásból erednek, a huszadik században viszont már nemcsak hogy nem tartotta elítélésre méltónak őket, hanem saját vallási hagyományának hiteles kifejeződéseit ismerte fel bennük.

Ezekre a vallás nyugati sorsa mögött húzódó politikai tényezőkre mintha David Martin kezdett volna rávilágítani bő fél évszázaddal ezelőtt.

Így van, David Martin valóban fontos szerepet játszik a gondolkodásban. Idén megjelent a szerkesztésemben egy tanulmánykötet, amely David Martin munkásságát bemutató írásokat tartalmaz, s ebben én Martin politikai vallásszociológiájáról írok. Martin azt mondta, hogy ez a kifejezés soha nem jutott volna eszébe önmagával kapcsolatban, de pontosnak tartja. Sajnos David Martin nem annyira ismert, mint Charles Taylor és Robert Bellah, pedig a szellemi nívvó szempontjából semmivel nem marad el tőlük.

A szakralizálás azért is fontos Önnél, mert az ember önfelülmúlási tapasztalataival függ össze. Ha az ember átéli, hogy túllép önmagán, akkor hajlamos szentnek tartani azt, ami kiváltotta ezt a tapasztalatot. Ennek értelmében tehát a szentség általános emberi jelenségnek tekintendő. Ön a vallást is az önfelülmúlás tapasztalatával magyarázza, s ezért úgy tűnhet, hogy csak az önfelül-

Összességében helyesen fogalmazza meg, amit gondolok. De nagyon fontos, hogy pontosan értsék, amiről beszélek. Élesen megkülönböztetem egymástól a szakralizálást és a vallást. A szakralizálás valóban általános emberi jelenség (*A szent hatalma* című könyvemben külön alfejezetben foglalkozom vele). Ki merem jelenteni, hogy az ember életében szükségképpen bekövetkeznek olyan tapasztalatok, amelyeket Max Weber nem hétköznapi tapasztalatnak nevezett. Ha pedig szert tesznek ilyen tapasztalatokra, úgy is beszámolhatnak róluk, hogy túlléptek saját magukon, felülmúlták saját magukat. Szubjektíve azt élik át, hogy olyan erővel találkoznak, amely megragadja őket, majd ezt az erőt azon szituáció valamely összetevőjének tulajdonítják, amelyben szert tettek erre a megragadó tapasztalatra, s ebből fakad, hogy bizonyos jelenségeket szentnek tartanak. A vallások arra tesznek kísérletet, hogy gondolati rendszerbe foglalják, társas keretekbe foglalják, s rítusok segítségével az újabb nemzedékeknek továbbadják ezeket a jelenségeket. Csakhogy a 17. század végétől Európában egyre többen eltávolodnak a vallástól, miközben a vallástól eltávolodva magától a szentségtől és a szakralizálástól nem lesznek függetlenek, csak éppen annak bizonyos

múlás és az antropológiai értelemben vett szentség egyik aleteként fogja fel. Valóban levezethető azonban a vallás az általános emberi jelenségnek tekintett szakralitásból?

formáitól szakadnak el, s ezért kijelenthetik magukról, hogy nem vallásosak. A legkevésbé sem szeretnék olyan elméletet kidolgozni, amely vallásosnak nyilvánít olyan embereket, akik egészen egyértelműen nem tartják vallásosnak magukat. Ilyesmivel gyakran találkozunk, például azoknál, akik szerint a vallás alapvető igénye az embernek, s aki most éppen nem vallásos, később majd biztosan jobb belátásra fog térni. Szörnyűnek tartom az ilyesmit. Annak viszont van értelme, hogy felhívjuk az emberek figyelmét arra, hogy bizonyos gondolkodókat hősnek nyilvánítanak, vagy önmagukra nézve sérthetetlennek tartanak bizonyos gondolati tartalmakat. Ha valaki azt mondja, hogy ez a viszonyulás nem jelölhető a szakralitás fogalmával, hát akkor válasszunk másikat, például a sérthetlenséget, amely egyébként a német alkotmányból származik. A dolog ironiája, hogy a vallástudományban a sérthetlenség pontosan a szent tárgyak ismérvének számít.

De mi lenne, ha valaki pontosan ettől az értelmezéstől féltene a kereszténységet, s úgy vélné, hogy Ön szerint a vallás eltűnése nem lenne tragikus, hiszen a hozzá képest alapvetőbb szakralitás akkor is megmaradna?

Az illető természetesen tévedne. A szakralitás nálam ugyanis nem feltétlenül pozitív fogalom. Mao Ce-tungot is szakralizálják, de ennek semmiféle pozitív normatív tartalma nincsen. Én a szakralitás fogalmából kiindulva jutok el a transzcendencia fogalmához. És pozitív normatív tartalma nálam a transzcendenciának, illetve a korábban említett morális univerzalizmusnak van. Más szóval a transzcendenciát nélkülöző vallásoknak és a morális univerzalizmust nélkülöző szekuláris értékrendszereknek nem tulajdonítok normatív jelentőséget. A dolog lényegét tekintve egy szekuláris jellegű morális univerzalizmust képviselő ember közelebb áll hozzám, mint egy olyan vallásos ember, aki nem képvisel morális univerzalizmust és nem számol a transzcenciával.

Akkor tehát Ön nem a vallásosság szerint, hanem máshol húzza meg a határokat.

Pontosan. Ezért is szoktam úgy fogalmazni Marx nyomán, hogy morális univerzalizmust képviselő vallásos és nem vallásos emberek — egyesüljete! Szálljatok szembe a vallásos és nem vallásos jellegű morális partikularistákkal!

Az értékek keletkezése című könyvében az önfelülmúlás tapasztalataiból vezeti le az értékeket. Ha azonban a tapasztalataink ennyire szubjektívek, mivel magyarázható, hogy erkölcsi kozmoszunk és egész társadalmunk nem esik szét szubjektív töredékekre?

Azzal, hogy a tapasztalatainkat ki is kell fejeznünk. Tegyük fel, valaki sétát tesz az erdőben, csupa lelkesedés, s mélyen átéli, mennyire egy a természettel. Ez a tapasztalat azonban még nem reflektált. Talán eufórikus hangulatba kerül, s átéli, amit Freud óceáni érzésnek nevezett. Úgy érzi, megnyugtatóan beágyazódik a környező világba, fellélegzik a teste, és az egész nagyon örömteli számára. Ha azonban ki akarja fejezni, amit átélt, rendszerint olyan eszközöket használ, amelyeket a saját kultúrája bocsát rendelkezésre: vallási hagyományokból származnak, vagy az adott kultúra esztétikai eszköztárához tartoznak, és a kettő persze nem is független egymástól. Azt mondhatja például: Istenem, köszönöm neked ezt a szép teremtetett világot. Vagy ha német emberről van szó, elszavalhatja Eichendorff egyik erdőről szóló romantikus költeményét, és hát Eichendorff igen katolikus érzületű volt, vagyis az esztétika és a vallás megint csak nem független egymástól ebben az esetben. Olyan emberek is vannak, akik úgy érzik, hogy a saját vallási vagy esztétikai hagyományaikban nincsenek megfelelő eszközök a tapaszt-

talataik kifejezésére, s ezért más kulturális, vallási és esztétikai hagyományok kifejezőeszközeihez nyúlunk, például a japán haikuhoz vagy a fák szakralizálását tanúsító hindu hagyományokhoz. Mindenesetre senki sem állítja, hogy saját maga találja ki ezeket a kifejezési eszközöket. Ha mégis képes ilyesmire, akkor nagy költővel vagy vallásalapítóval van dolgunk. Mivel pedig ilyen kifejezőeszközöket használunk, soha nem vagyunk egyedül, amikor tapasztalatokra teszünk szert. A kifejezés maga is része a tapasztalatnak, s összeköt minket másokkal. Ezért állítható, hogy a kultúrák nem teljesen különböző egyéni tapasztalatokból álló egyvelegek, hanem a tapasztalatok és az azokat kifejező eszközök eleve összekovácsolják őket. A kifejezőmód ugyanis hatással van magára a tapasztalatra, amelyre szert teszünk, s minden tapasztalatba meghatározott elvárásokkal, a lehetséges tapasztalatokat érintő előzetes feltételezésekkel bocsátkozunk. A németek például többet kirándulnak, mint az olaszok, ami persze a német romantika történetével függ össze. Berlinben vasárnaponként ezrével sétálnak ki az emberek az erdőbe, mintha kötelességük lenne. Természetesen nem kötelességük, de él a körükben egy ilyen mélyen gyökerező kulturális megszokottság, és szívesen azonosulnak is ezzel a szereppel. Svédországban ugyanígy. Amikor azonban Olaszországban kirándulni megyek, az emberek megmosolyognak, mert nem értik, mi oka lehet bárkinek gyalogszerrel elmenni egyik pontból a másikba.

Olyan tapasztalatok is vannak azonban, amelyek megrázóak, és minden előzetes elvárásunkat lerombolják.

Ez így van, és ez nagyon fontos. Az Ön által is említett könyvemben, *Az értékek keletkezésében*, ahol először foglalkoztam a kérdéssel, hajlamos voltam csak ezekkel az úgynevezett lelkesült tapasztalatokkal, az önfelülmúlás tapasztalataival számot vetni, ami nem volt helyes. Ezért későbbi könyveimben már olyan tapasztalatokkal is foglalkozom, amelyek során az emberek félelmet élnek át és erőszak áldozatai lesznek. Az ilyen tapasztalatok ugyanolyan fontosak, mint a „lelkesültek”.

Ami a tapasztalatok kifejezését illeti, nyilván nem csupán nyelvi formákkal számolhatunk.

A kifejezésnek mindenképpen jelszerűnek vagy szimbolikusnak kell lennie. Nincs olyan kifejezőmód, amely ne lenne legalább — ahogy az angol nyelv mondja — *enacting*, vagyis ne játszana el, ne jelenítse meg utólag, ne utánozna valamit, s ebben az értelemben ne lenne szimbolikus jellegű. Egy kép ugyanúgy kifejezhet valamely szubjektív tapasztalatot, mint a szavak, de a nyelvi formáknál nem a racionális és a diszkurzív kifejezőmód az elsődleges (ilyen is lehetséges persze, kijelenthetjük például, hogy meghatározott tapasztalataink alkalmával ismertünk fel bizonyos igazságokat), hanem a költői és az elbeszélő forma. Egy-egy költői képpel átfogóan kifejezhetjük, amit átéltünk, vagy éppen elbeszéléshez folyamodva mutatjuk be, hogy mit tettünk és mennyire meglepő dolgok történtek velünk.

Ha már a tapasztalatokról és az értékekről beszélünk, óhatatlanul adódik a kérdés, hogy

A kereszténység és az értékek összefüggését nem tagadom, de nem szeretném, ha a kereszténység valamiféle értékrendszernek tűnne. Ha értékrendszeren olyan racionális tételek rendszerét értjük, amelyek megmondják, hogy mi a jó és mi a rossz, mit kell tennünk és mit kell

bár Ön sokféle értékről beszél, miért tartja elhibázottnak a keresztény értékek fogalmát?

kerülnünk, akkor a vallást értékrendszerként felfogva elhibázzuk a vallási hagyományok lényegét, értelmezésem szerint a vallási hagyományokat ugyanis alapvetően tapasztalatok, szimbolikus formák és elbeszélések alkotják. Egy keresztény ember például teljes lényével viszonyul Jézus Krisztushoz, s ez a viszony nem egyenértékű valamilyen tétel elfogadásával, hanem azt jelenti, hogy teljes valójában azonosul egy személlyel, akit az evangéliumok elbeszélések formájában ismertetnek meg. Ezért szeretném megóvni a kereszténységet attól, hogy olyan tételek rendszerének tűnjön, amelyeket az embernek el kell fogadnia vagy el kell utasítania. Egyáltalán nem akarok persze kitérni az olyan kérdések elől, mint hogy mit kell tenniük a keresztényeknek, de az ilyen kérdéseket a keresztény létezés átfogó jellege, a bibliai elbeszélések vagy szimbolikus formák (például a kereszt) alapján kell megközelítenünk.

Az elbeszélés azonban maga is az egyik formája a racionalitásnak, nem pedig ellentétes vele.

Igen, de nem feleltethető meg az érvelő jellegű, elvont racionalitásnak. Nagyon fontosnak tartom, hogy megőrizzük azt a „szintet”, ahol az elbeszélések mozognak. Jellemző módon Jürgen Habermas például azokban a szövegeiben, amelyekben először beszél a tengelykorról, azt fejtegeti, hogy a zsidó vallásra jellemző narrativitást ebben a korban felváltotta az érvelő, kritikai racionalitás. Azt fejtegeti tehát, hogy a racionalitás az elbeszélés helyébe lépett, nem pedig azt a gondolatot fogalmazza meg, hogy a kritikai racionalitással ugyan valóban új és fontos dolog jelent meg a színen (mert az a kérdés is lényeges, hogy igaz-e egy-egy elbeszélés), de ennek a következménye, hogy az elbeszélés jobb és érettebb formái válnak lehetségessé, nem pedig az, hogy az egyik felváltja a másikat.

Végül már csak arról szeretném kérdezni, hogy miként látja a vallás jövőjét Európában. Rengeteg pozitív várakozás és hatalmas rezignáció tapasztalható e téren.

Mindenekelőtt azt mondanám, hogy egyáltalán nem vagyok annyira pesszimista, mint oly sokat egyházi körökben, főként Németországban. Még számos püspök is azt sugározza magából, hogy a kereszténység ügye elveszett. Az egyik püspök például nemrég így panaszkodott nekem: ó, jaj, Joas úr, mi mindent megpróbáltunk, de nincs segítség, egyszerűen tudomásul kell vennünk, hogy ez van. Mi lett volna, ha Szent Pálból is ilyen hangulat áradt volna, s azon siránkozik, hogy jaj, állandóan csak egyik földközi-tengeri kikötővárosból a másikba hajózom, de úgysem lesz semmi az egészből... Így tényleg nem is lett volna semmi. Nemcsak úgy általánosságban bírálom ezt a hozzáállást, de úgy vélem, empirikus okaink is vannak arra, hogy nagy bizalommal tekintsünk előre. Azt hiszem, egyrészt az Európába bevándorló keresztények is óriási hatással vannak az európai kereszténységre, másrészt Délkelet-Ázsiában szintén nagy ütemben felfelé ível a kereszténység helyzete. A katolikus egyházban át fognak helyeződni a súlypontok, az Európán kívüli területek fontosabbak lesznek (ez a folyamat az anglikán egyházban már évtizedekkel ezelőtt lejátszódott). Végül pedig, bár ez már nem empirikus alapú kijelentés, meggyőződésem szerint a keresztény üzenet olyan jellegű, hogy mindig lesz ereje arra késztetni embereket, hogy meghallgassák. Éppen ezért nem is vagyok pesszimista a jövővel kapcsolatban.

MAI MEDITÁCIÓK

KOVÁCS PÉTER

Jelenés a múzeumban

Marosi Ernőnek

1939-ben született Budapestén. Művészettörténész.

Húsvét előtt feleségemmel, Mártával jó két hetet töltöttünk Párizsban. Rokonokat, barátokat látogattunk. Emlékszem, majd félévészada, amikor fiatal művészettörténészekként először érkeztünk ide, MINDENT akartunk látni! Mindent, hisz ki tudja mikor, vagy egyáltalán lesz-e rá még alkalom? Kapkodva, kényszeresen látogattuk a múzeumokat, a templomokat, a város történeti emlékeit, fáradhatatlanul, sokszor késő éjjelig jártuk az utcákat. Habzsoltuk a látványt, miközben kétségbeesetten láttuk, hogy minden igyekezet ellenére sem jutunk el mindenhová! Később aztán — hogy újra és újra utazhattunk — meggondoltan, már az indulás előtt részletes tervet készítettünk szigorú elhatározásokkal, hogy éppen most mit akarunk látni: egy új múzeumot, a másikban az új rendezést, egy-egy monstre kiállítást, nehezebben elérhető kisebb gyűjteményeket, vagy mint egyszer: következetes igyekezettel és figyelemmel a város középkori emlékeit végigjárni. És egészen lazán, csak most először: ahogy valami éppen szembejön, vagy amit éppen az adott pillanatban megkívánunk. Tán kétszer vagy háromszor a Pompidou állandó kiállítására látogattunk el, kényelmesen sétálva és válogatva kedvenc művészeink között, egyszer-egyszer megállva egy mű előtt, amelyik nem akart magától csak úgy tovább engedni: muszáj volt hosszabban rácsodálkozni, pedig láttuk már, ismertük régen. Csaknem minden nap délelőtt vagy délután — ahogyan éppen adódott — a Louvre-ba mentünk; akkor sem kötelességtudóan, csak éppen hogy újra-újra megmerítkezzünk az ismert látnivalókban, a sokadik találkozást élvezve egy-egy szeretett mester munkáival.

A második héten történt, hogy egyszer rossz helyen léptünk ki a liftből. Váratlanul így értünk a középkori francia szobrászat terméhez, ahol korábban valamiért még sohasem jártunk. Most ámulisan bámultunk. Valójában már távozóban voltunk a múzeumból, de a látvány nem engedett. — *Fussuk át, lássuk legalább, mekkora ez a kiállítás? Később majd visszatérhetünk* — mondtam. Aztán mégis, már a második helyiségben (följegyeztem magamnak: Richelieu-szárny 201. terem) lecövekeltünk. A falon üveg mögött életnagyságú Krisztus-corpus függött. Nem a megfeszített volt. Nem kellett a föliratot elolvasni, hogy megértsük, ez a keresztről való levétel jelenete. A cselekvő alakok, az eredetileg bizonyára mozgalmas kompozíció „élő” szereplői — Nikodémus és Arimathiai József, esetleg még, akik ott lehettek: Szűz Mária és Szent János, a szent asszonyok, egy angyal — nem maradtak ránk. Egyedül ez volt előttünk, ez az enyhe, puha

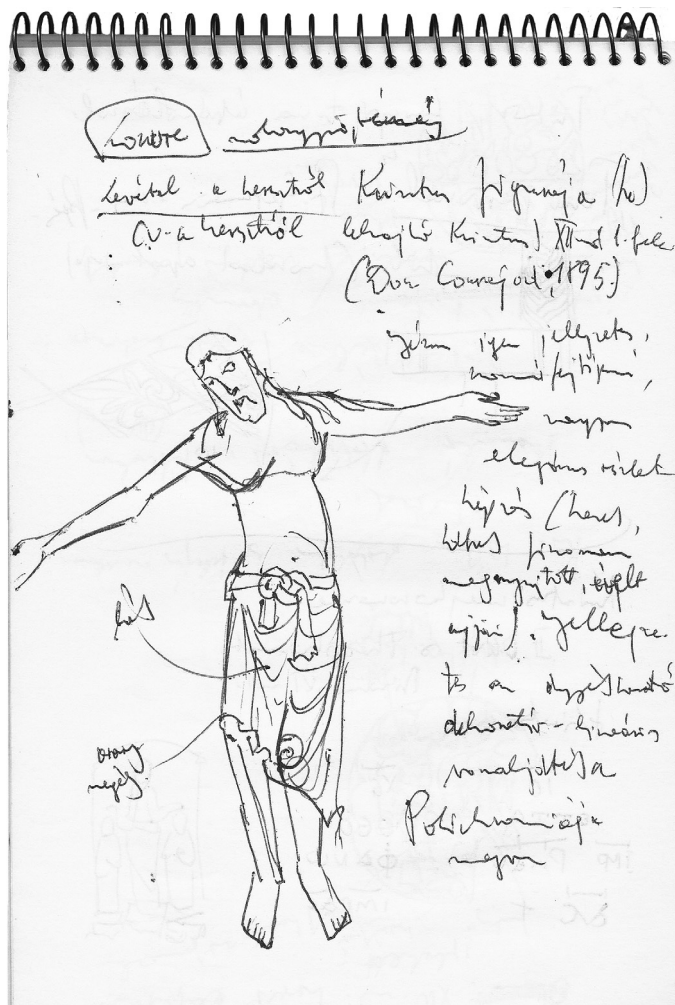


ívben jobbra, a hagyomány szerint Mária felé hajló, és szinte valószínűtlenül vékony, s ezért valódi méreténél hosszabbnak tűnő test. Bal karja vízszintesen kinyújtva, a másik a test hajlatát követve; a fej, a lehunyt szemű, elegáns szakállal, keskeny, lógó bajusszal rajzolt, hosszúkás arc a jobb vállra fekszik. A homlok fölött középen elválasztott és két oldalt a vállakra omló haj mintha valami furcsa fejfedő alól bújna ki. Magasan felettem, az üvegtől is zavart látványból a helyszínen nem tudtam pontosan ki-venni, hogy mi lehet az? Marosi Ernő barátomnak köszönöm, hogy már itthon elolvashattam Jean-René Gaborit kiváló katalógus-szövegét. Innen tudom, hogy a koponyán egy valamikor elveszett, eredetileg fémből való korona lenyomata fedezhető fel. Ugyanitt olvastam azt is, hogy a plasztika a 12. század második feléből szár-

mazik, és bizonyos burgundi, vagy legalábbis Burgundiában tanult mester munkája. Anyaga tölgyfa, s festett felülete máig őrzi eredeti polichromiáját — a szakáll és bajusz barnáját, a köldök alatt megkötött, az altestet és a térdeket is eltakaró dekoratív redőzésű, aranszegélyes kelme kékjét.

Magam már hosszú évek óta felhagytam a fényképezéssel. Régi gépem kiment a divatból, újabb masinám nincsen, még mobiltelefonom sem. Hosszan kerestem hát a Louvre boltjában legalább egy levelezőlapot a szoborról, de lassan már ez a műfaj is a múlté. Aztán már itthon az internet kisegített. Azóta is nézem — amint néztem ezt a jelenést a párizsi múzeum falán is — a letöltött, kinyomtatott képet. Hiába tudom, mégsem hiányoznak a néző számára az „élő” szereplők. Amit látok, az csak maradéka az egykori kompozíciónak, mégis tökéletesen egész! Próbálom megfejteni a titkot, figyelem Krisztus lehunyt szemű, békés arcát, széttárt karjait. Próbálom meghatározni, egzaktan megfogalmazni, hogy mi volt az a mozzanat, ami megállított, amiért egyszerűen nem lehetett, nem tudtam tovább lépni, amiért aztán a hátralévő párizsi napokban megint-megint vissza kellett térnem a 201-es terembe. Talán a részletek, a faragás és festés harmóniája, a törékeny test alig színei, a kirajzolódó bordák, a széttárt tenyerek a hosszú, finom ujjakkal, az altestet fedő lepel pompás redői, meg egyáltalán a kompozíció egészének fölé-

nyes eleganciája? Nem szeretnék más helyett beszélni, mégis le kell írnom: nem lehet véletlen, hogy Marosi Ernő barátom szinte percekkel azután, hogy kérdéseimmel telefonon megkerestem, nemcsak Jean-René Gaborit szövegét küldte át nekem, hanem szkennelve saját, 1964-ben (!) a helyszínen készült rajzát is! Feltételezem, hogy számára is az első pillanattól többejt jelentett ez a szobor, mint sok hasonló közül az egyik. Szembetűnő, hogy a plasztika nem a szenvedő, de még csak nem is a megszenvedett Krisztus ábrázolása: inkább, mint aki már nem érintett mindebben! A kezek és lábak seibeiből nem folyik vér (oldalsabét nem látjuk). Lehunyt szemmel, mégis tökéletesen elevenen. Mint akit nem leemelnek, hanem éppen leszáll a keresztről, hogy ölelésre tárt karokkal, és lágy, magabiztos szeretettel öleljen magához, ölelje az egész világot!



Marosi Ernő rajza

NAPJAINK

A TUDOMÁNYOS TÖRTÉNETÍRÁS „RENEGÁTJA”: HAYDEN WHITE

A március 5-én kaliforniai otthonában 89 éves korában elhunyt amerikai történeti elméletalkotó forradalmian új értelmet adott a történetírás szokványos fogalmának, amikor megkérdőjelezte a Leopold von Rankétól származó történetírói krédót, mely szerint a historikus feladata *úgy elbeszélni a múltat, ahogyan volt* („wie es eigentlich gewesen”).¹ Ahogy a *Metatörténelem* című könyve Rankénak szentelt fejezetében bővebben is kifejti, Ranke és Michelet, az új, a valóságelvű („realistic”) történetírás két korabeli eminens képviselője szentül meg voltak róla győződve, hogy a történelmi folyamat saját részleteiben és változataiban való egyszerű leírása is kellő magyarázatát adhatja annak, mi miért történt a múltban. A történész, elmerülve a levéltári iratokba foglalt kaotikus adatokban, túllendülhet a részleteken, hogy legyűrje a káoszt, és felfedezze a teljes valóságot, melyet a fejlődés folyamatának az „ideájából” következtet ki.² Amikor ezt a megállapítást idézzük, már ott is vagyunk a White-féle reprezentációelmélet magvánál, ami tény, fikció és diskurzus kapcsolatát, valamint a történelmi empiria és az elmélet (a történetfilozófia) találkozását érinti közvetlen közléről. Ez pedig — a *Metatörténelem* bevezető fejezetének a címét kölcsönvéve („The Poetics of History”) — a történetírás fikcionalizálásának a tanát foglalja magába. Mielőtt közelebbről bepillantánánk e teória rejtelmeibe, röviden be kell, hogy mutassuk Hayden White-ot.

A Tennessee államban munkáscsaládba született és a Michigan állambeli Detroitban felnövő White rövid világháborús katonáskodás után előbb a detroiti egyetemen szerzett történelem BA, 1952-ben pedig a michigani egyetemen MA fokozatot.⁴ Két évi római Fulbright ösztöndíjasként a középkori egyháztörténetet kutatta, majd 1956-ban a michigani egyetemen doktorált a témából. Ezt követően különböző kaliforniai egyetemeken oktatott, és amikor az 1960-as években történeti elméletalkotóként „pályát váltott”, a Connecticut állambeli Wesleyan Egyetemre került, hogy végül a Stanford Egyetem összehasonlító irodalomtudományi tanszékének a professzoraként vonuljon nyugdíjba (2014-ben azonban oktatóként visszatért a Wesleyan Egyetemre).

Az 1966-ban *A történelem terhe* címen közzétett, a *History and Theory* című folyóirat kérésére született írásával jelentkezett White első alkalommal

mint teoretikus. A szerző itt kemény kritikával illette „az egyfajta szándékos módszertani naivitást tettető”, önreflexióra képtelen akadémiai történetírást. Ebben az esszéjében is már megpendítette részleteiben később kifejtett metatörténeti felfogását, kijelentve: a rendszerint a tények tudományaként tisztelt történetírás éppúgy a művészi invenció jegyében alkotott elbeszélésekkel rukkol elő, mint a fikcionális beszédmód. A „*mik is a tények valójában*” megállapítása során a tudomány rendszerint abba a problémába ütközik, „amelyet a történész, miként a művész, annak a metaforának a kiválasztásával próbált megoldani, amelynek segítségével világát, múltját és jövőjét rendezi el”.⁵ A történetírássra így egyszerre nehezedik a racionális megismerésből, az etikai beállítódásból és az esztétikai megjelenítésből fakadó terhek sokasága.

A történetírás poétikai fogalmának ekkor még legfőljebb csíra formájában felvetett elképzelése az 1973-ban napvilágot látott főmű, a *Metatörténelem* lapjain nyerte el kidolgozott, ha nem is épp végső formáját. A történetírás ezek szerint olyan reprezentáció, amely nem a valóság reprodukálására, utánzó jellegű megjelenítésére, hanem tudományos eszközökkel véghezvitt megalkotására (konstruálására) irányul. A valóság — önnön kuszaságával és kaotikusságával — nem írja elő a történész számára, hogy miként kell róla gondolkodnia, jöllehet a hátrahagyott nyomok, a történeti források révén van némi befolyása erre is. A történész a „tények”-et azonosítva szembesül a valamikori valóság lenyomataival; a tényekből felépített elbeszélése viszont saját szuverén szellemi alkotása, amely így szimbólumok összetett rendszereként létesül. A történelmi események megjelenítése során a historikus — a tényekre hagyatkozva — cselekményformába öntve beszéli el a múltat. Az elbeszéléshez kiválasztott cselekményforma azonban közvetlenül nem a tényszerűen adott múltból, hanem a történészi világlátásából (ideológiai beállítottságból), etikai irányultságból és esztétikai érzékenységből fakad. Amikor a historikus formailag zárt történeteket alkot, hogy jelentéssel ruhazza fel a múltat, az irodalmi ábrázolás 19. századból ismert „stílusaira” épít. Nem a történelem szólal meg tehát az ő jóvoltából, hanem a történész beszél a múltból, hogy ne a felejtés legyen úrrá ez utóbbin. A múlt hátrahagyott töredékeiből megalkotott elbeszélés azonban nem az elmúltat, hanem az elmúltól a jelen távlatában előadható „igazságot” képviseli. A történeti elbeszélések, amiknek mindig van elejük, közepük és végük, a valóság olyan konst-

rukciói, amelyek bár történeti tényeken alapulnak, de a számtalan résztörténet és egyedi adat összekapcsolása és koherens sztorivá alakítása folytán a történész teremtményeiként közvetítik a múlt elvont világát a jelen számára. White-nak a történeti megismerés és a reprezentáció kérdéséről kialakított elképzeléseit heves bírálatok érték, a rájuk adott válaszokkal elmélete tovább finomodott a későbbiekben.⁶

Mi végre a történetelmélet — tehető fel a kérdés azok után, hogy napnál világosabb: White és a posztmodern megannyi más elméleti felvetése többnyire hidegen hagyja a történészeket, legalábbis meghatározó többségüket, sőt olykor a haragjukat is kiváltja. White válasza erre a kérdésre: a történetelmélet semmiképp sem arra való, hogy az útmutatását követve írják a történészek ezentúl a történelmet; nem ír elő számukra semmilyen követendő szabályt. A történetelmélet — analitikus tükröt tartva a gyakorló történészek elé — csupán reflektál a történetírói gyakorlatra, hogy tudatosítsa bennük: ténylegesen mit csinálnak és hol húzódnak a (történeti) megismerés határai.⁷ Nem a történelemnek, legföljebb a történetírásnak van vagy lehet elmélete, ahogy a tudománynak is van elmélete, amit a tudományfilozófia képvisel. Ez utóbbi művelői sem írják elő, mondjuk, a fizikusoknak, hogy miként műveljék a tudományukat, kizárólag arról elmélkednek, hogy mit csinál valójában a fizikus, amikor éppen kutat.⁸

A White szája-íze szerinti történetelmélet a történelmi (történetírói) diskurzus retorikai fogalmáról szól.⁹ S miért retorikai, miért nem logikai jelentést vagy tartalmat tulajdonít White a történetírásnak, hiszen a tudományfilozófia a tudományos megismerés logikai szerkezetét írja le és foglalja modellbe?¹⁰ Azért, mert White szerint a történetírás elbeszélő jellegű megnyilatkozás, ezért nem a diszkurzív logika, hanem a retorika szabályai a mérvadók benne.¹¹

Hogy miért a szóképek (amiket a tropológia tudománya tárgyal) és nem a diszkurzív logika szüli az érvényes tudományos kijelentést, annak külön is figyelmet szentel.¹² A megértés során a szokatlant, az idegent és a felfoghatatlant ismerőssé, bensőségessé és értelmileg átláthatóvá tesszük. Ez pedig kizárólag tropologikus és nem logikai művelet, tekintve, hogy az ismeretlen ismerőssé tétele a jelentés átvitele egyik formából a másikba. Az alapvetően figuratív jellegű megértés az alap- vagy mestertropusok segítségével folyik, amilyen a metafora, a metonímia, a szinekdoché és az irónia. Ez White szerint a sajátosan emberi tudat (öntudat) általános alapja is egyúttal, melyet Piaget tudományos megfigyelései támasztanak alá empirikus eszközökkel. „Piaget tanulmányai a gyermek kognitív fejlődéséről

arról tudósítanak, hogy milyen kapcsolat létesül egyfelől a prefiguráló tapasztalat tropikus módzata, másfelől azon kognitív ellenőrzés között, melyet a tropikus alapokon nyugvó prefiguráció bármelyike egyáltalán megenged számunkra.”¹³ Ez az első olvasásra talán nehezen érthető megállapítás, amely White tropológiaelméletének a kulcsa, könnyebben érthető, ha egy másik White tanulmányt is szemrevételezünk.¹⁴

A (történelmi) tények leírása nem (érték)semleges művelet, már azért sem, mert szóképek alapján, egy adott nézőpontnak megfelelő verbális kódolással történik. „Ha így van, akkor a leírás mérőben más, mint benyomások véletlenszerű, találmányra történő regisztrálása. Egy történeti narráció cselekményének szerkezetére (hogyan derültek ki úgy a dolgok, ahogy) és annak formális kifejtésére vagy megmagyarázására, hogy miért történtek vagy derültek ki úgy a dolgok, eleve rávilágít az adott és domináns nyelvhasználati módban (metafora, metonímia, szinekdoché vagy irónia) történt eredeti leírás (a megmagyarázandó »tények« leírása).”¹⁵ A pre-figuration előzetesen alakot ad a vizsgálat tárgyának (a mezőnek, ahogy White gyakran nevezi), hogy ezzel létrehozza a mentális percepció tárgyát. A *Metatörténelem* bevezető elvi fejezetében White erről ezt írja: „egy adott mező értelmezhetőségéhez előbb mint felismerhető alakzatok által benépesített teret kell megkonstruálni. (...) Röviden tehát a történész feladata, hogy egy nyelvileg formalizált, lexikai, grammatikai, szintaktikai és szemantikai dimenziókkal rendelkező »nyelvi protokollt« [nyelvi szabályt] alkosson, ami lehetővé teszi, hogy a történeti mezőt és elemeit annak *sajátos fogalmaival* — és nem annyira a dokumentumok nyelvhasználatára — jellemezze, valamint ezzel a saját narratív ábrázolása számára előkészítse.”¹⁶

Ez a pre-figuration, amely minden kognitív és kritikai tevékenységet megelőz (és ezzel teljesíti a nyelvi megelőzőttség kritériumát) olyan retorikai művelet, amely nyomban el is dönti a valóság feldolgozásának (rendszerezésének, majd pedig elbeszélésének) a további menetét. A metafora, metonímia, szinekdoché és irónia felel meg azoknak a szóképeknek, melyek felhasználásával megkonstruálhatók a mezők vagy jelenségsorok abból a célból, hogy „a narratív ábrázolás és a diszkurzív elemzés lehetséges tárgyai”-ként lehessen őket megjeleníteni.¹⁷ S mit jelent mindez a gyakorlatban? „Aki a világot eredetileg metaforikus módba kódolta, az hajlik arra, hogy egyének, egyéni jellegzetességek halmazaként de-kódolja azt — azaz narratíván »kifejtse« és diszkurzív módon elemezze. Azoknak, akiknek nem létezik valódi hasonlóság [semblance] a világon,

a dekódolás a megmutatás [disclosure] formáját kell, hogy öltse, vagy a dolgok egyszerű összefüggésének felfedését (a metonímia módját), vagy az ellentétek, a kontrasztok feltárását, amely minden látható hasonlóságban vagy egyezésben benne rejlik (az ironia módja).¹⁸ Magyarán: „bármely jelenség valamennyi eredeti leírása már eleve a jelenség szerkezetének a leírása, hogy az a nyelvi mód, amelyben az adott mező eredeti leírása (vagy osztályozása) megtörténik, implicit módon kizárja az ábrázolás és a magyarázat bizonyos módjait [...], míg] másokat viszont hallgatólagosan megerősít.”¹⁹ Két dolog következik mindebből: egyrészt több lehetőség adódik valamely tény megállapítására („leírására”); a tény meghatározás implicit módon megszabja a további feldolgozást, a tényeknek meghatározott történeti elbeszélésbe foglalását (a cselekményesítésüket), ami viszont egyenértékű a tények magyarázatával.

A történeti beszédmód ekként való megteremtése White szerint is a tény meghatározásával kezdődik. S ez így rendjén is van, mely feltételezés nem okoz, nem is okozhatna megütközést a történésznek részéről, ha White a tény meghatározását nem poétikai aktusnak állítaná be. Egész pontosan: a valóság tudatosításának a prefigurációja — az elmélet szerint — az egyes retorikai alakzatok (a metafora, a metonímia, a szinekdoché és az ironia) kiválasztásával és alapul vételével zajlik, melyek nyomán a történész birtokba veheti végre a történelmi tapasztalatot. Ez az, amit White a történeti képzelet mélystruktúrájának tekint, melyhez a pszichológiában keres és talál magának igazolást. Két fontos következtetés adódik az előbbiekből. Az egyik, korábban már említettük, hogy nincs, nem lehetséges a tények értékszemleges leírása azt megelőzően, hogy magyaráznák és elemeznék őket. Minden erre irányuló feltételezés merő illúzió. Tézisét Darwinnak *A fajok eredete* című munkájában követett ténymegállapítási (valójában osztályozási) gyakorlatát elemezve bizonyítja.²⁰ A másik következtetés szerint a tények meghatározott nézőpont, egy adott nyelvi protokoll szerint való leírása, és ezzel az alternatív retorikai alakzatok kizárása (vagy közöttük az időnkénti lavírozás) már előre eldönti a tények lehetséges magyarázatát, ami az elbeszélésbe foglalásukkal nyer egyébként megoldást. Ez olyan zárt gondolati kört alkot, ahol látszólag, de csak látszólag, a magyarázat dönti el (utólag) a tények meghatározását is. „Nem az a kérdés itt, hogy Mik a tények?, hanem inkább az, hogy Miként írandók le a tények annak érdekében, hogy inkább az egyik magyarázatot igazolják, semmint a másikat.”²¹

White elsőbbséget tulajdonít tehát a diskurzusnak, a nyelvi formába öntött képzeletvilágnak a

referált valósággal, a történelmi tapasztalattal szemben. Ugyanakkor nem tagadja az utóbbi ontológiai státuszát, ha közvetlenül nem is a referencialitásból vezeti le a történeti diskurzust, amit egy többé-kevésbé önálló ismeretalkotó vállalkozásként tételez. Ezért is éri őt gyakorta az a vád, hogy úgymond tagadja a valóság létét és egyenlőségjelet tesz a fantázia (fikció), valamint a tény közé. S mit mond ő maga erről?

Elsőként leszögezi, tény és fantázia különböznek egymástól, és egyúttal pedig elismeri, „hogy a történelmi események különböznek az elképzelt, regénybeli eseményektől abban az értelemben, ahogy különbözőségüket Arisztotelész óta jellemezni szokták”.²² Nem foglalkozik azonban tovább ezzel a kérdéssel, miután számára annak van csupán jelentősége, hogy az egymástól eltérő valóságokról referáló irodalmi és tudományos diskurzus egyaránt nyelvi közvetítéssel, ekként kódolva jeleníti meg önnön tárgyi világát. Tény és fikció azonossága, a kettő közeli rokonsága így nem a referenciájukban, hanem egyes-egyedül a reprezentáció mikéntjében leledzik. „Ha pusztán nyelvi alkotásokként szemléljük őket, a történeti írások és a regények nem különböztethetők meg egymástól. *Formai* alapon nem könnyen tehetünk köztük különbséget, hacsak nem speciális előfeltevéssel közelítünk hozzájuk — a tárgyat képező igazságuk fajtáit tekintve.” Hiszen: „Mindkettő a »valóság« verbális képét kívánja nyújtani.”²³ Annyi csupán köztük a különbség, hogy amit a regényíró közvetett nyelvi eszközökkel („inkább ábrázolási technikákkal, mintsem közvetlenül”) ábrázol, azt a történész „olyan proposíciók [kijelentések] sorának a regisztrálásával [old meg], amelyek feltehetően pontról pontra megfelelnek [korrespondálnak] a történés szövegen túli tartományának, ahogy azt a saját szakmai követelményei” előírják számára.²⁴ A kétfajta reprezentáció ennek ellenére egyöntetű, mivel a valóságnak az a képe, amit a regényíró konstruál, „általános vonalaiban” megfelel, meg kell, hogy feleljen az emberi tapasztalatba foglaltaknak, így nem kevésbé „valóságos”, mint amire a történész a maga beszámolóját vonatkoztatja. S nem is csupán a valóságnak való megfelelés, a mimézis követelménye, de a valóságról szóló beszámoló belső koherenciája tekintetében is azonos követelmény áll fenn mindkét oldalon. A kifejtett történetírás sem elégszik meg a valóság leltárszerű verbális kifejezőmódjával, amelyből (teljességgel) hiányzik az elbeszélés belső koherenciája, amit a valójában a cselekményesítés visz véghez. Ezt a követelményt teljesítendő a historikus azokra az átvitt értelmű (tropológiai) elbeszélő stratégiákra kénytelen hagyatkozni, a szókapcsolatok megjelenítésének azokat a modalitásait kell, hogy használja értel-

mező (osztályozó) munkája során, melyekkel egyébként a költő és a regényíró is dolgozik. „A feldolgozatlan történelmi feljegyzésekben és az események krónikáiban, amelyeket a történészek a feljegyzések alapján állítanak össze, a tények csak egymáshoz csatlakozó töredékek halmazai. Ezeket össze kell rakni ahhoz, hogy egy sajátos és nem általános jellegű egészet alkossanak. És [a történetírók] ugyanúgy illesztik őket össze, mint ahogy a regényírók a képzeletük darabjait, hogy egy rendezett világot ábrázoljanak, egy kozmoszt, ahol a rendezetlenség és a káosz csak látszat.”²⁵

Feltevése szerint a fikció (a költészet és a regényírás), valamint a ténytudomány (a történetírás) egy és ugyanazon diskurzusnak két alfaja, melyek a kaotikus, értelmetlen és rendezetlen valóságot egyazon nyelvi eszköztár segítségével, a verbális kódolás révén teszik érthetővé: „legalább annyira létrehozzák ábrázolásuk tárgyait, mint amennyire egyrészt a külső valóságra reflektálnak, másrészt belső érzelmi állapotot vetítenek ki”.²⁶ Így keletkezik mind a két oldalon a valóság „nyelvi”, „nyelv általi megelőzőtsége”.

S ezzel nyugodt szívvel félretolhatjuk a „történelem poétikája” többnyire történész kritikáinak legsűrűbben hangoztatni szokott vádját, mely szerint White a valóság pusztá létezését is tagadja. Valójában csupán azt állítja, hogy a referált valóság belső értelem nélküli entitás. A (történelmi) megismerő ahhoz fűződő viszonya a regényírói (költői) és a történetírói oldalon egyöntetűen abban áll, hogy *utólagosan* értelemmel látja el a megértendő (az ábrázolt) világot. S mivel az értelemadás itt is, ott is verbális (nyelvi) megnyilatkozás formájában történik, aligha vonható kétségbe fikció és tény diszkurzív összetartozása: „a történetírás nem kevésbé a fikció formája, mint a regény a történelmi ábrázolásé”.²⁷

White értő kritikája így abból indulhat ki csupán, hogy az a járulékos kódolás, amely retorikai alakzatok „önkéntes” kijelölésével zajlik, amely ezúton teremt biztos alapot a jelentéstudajdonítás számára, nem többet, csak többletjelentést társít a történelmi tapasztalatban már eleve benne lévő eredeti jelentéshez, de semmiképp sem maga hozza létre a jelentést (mondhat mintegy a semmiből). Ezzel a kritikai észrevétellel közelít White felfogásához a fenomenológiai érvelés jegyében Paul Ricoeur és David Carr is. Carr hevesen vitatja a referált valóság értelemnélküliségéről vallott, a White-i reprezentációelméletet megalapozó elképzelést, mondván: „Az események olykor kétségtelenül kaotikusak és zavarosak, de csak azért, mert a koherencia olyan mércéivel értékeljük és tapasztaljuk meg őket, melyek a mindennapi életben vezérfonalul szolgálnak számunkra.”²⁸ Az idő átélésének Carr szerinti

adekvát emberi módja éppen az elbeszélés maga, következésképpen a narratív struktúrát nem valahonnan máshonnan erőltetjük rá a valóságra, mivel valójában az a cselekvés és a tapasztalás fő szervezője.²⁹ Ez azt is jelenti egyúttal, hogy csak a mai (az utókort reprezentáló) mindennapi tapasztalat (tudás és belátás) számára tűnhet fel-foghatatlannak és értelmezhetetlennek a múlt saját tapasztalati univerzuma.³⁰

Paul Ricoeurnek a White reprezentációelméletét érintő bírálata szintén ez irányba mutat. Kezdetben több megértést mutatott ugyan Ricoeur ezen elképzelés iránt, noha már akkor vallotta, hogy bár közös a történelmi és a fikciós elbeszélés cselekvésstruktúrája, a referencialitás tekintetében egyértelmű és áthidalhatatlan a különbség közöttük.³¹ Az *Idő és elbeszélés* című munkájában kifejtett „hármass mimézis” fogalom ugyanakkor már a textualitás tekintetében is ellentmond White elképzeléseinek. „Bármilyen nagy is a poétikai kompozíció megújító ereje időtapasztalásunkban, a cselekmény (*intrigue*) kompozíciója a cselekvés világának előzetes értésében gyökerezik: intelligibilis struktúráinak, szimbolikus erőforrásainak és időbeli jellegének előzetes értésében.”³² A mimézis hármasságában Ricoeur kulcsszerepet juttat a refiguráció fázisának, amely kimondatlanul is White pre-figuration fogalmának az ellentettje, hiszen ez a fogalom nem megalapoz, hanem csupán közvetít a valóság és a reprezentáció között.³³

Amikor élete utolsó nagy munkájában Ricoeur újból visszatért a kérdésre, bár elismerte White kétségtelen érdemeit a képzelet mélystruktúrájáról szóló elmélet kidolgozásában,³⁴ amely jól bizonyítja a regények és a történelmi dolgozatok cselekményesítésének lényegi azonosságát, ugyanakkor fontosnak tartotta hangsúlyozni a referenciális mozzanatok megkülönböztető szerepét is a történelmi és a fikcionális szövegek egymásközi viszonyában. Komolyan figyelembe veendőnek tartotta tehát a valóságról referáló nyomok, a tanúságtételek (a források) különbözőségét valamint, hogy a rájuk alapozott magyarázat és megértés szintén különbözhet egymástól. Mind ezen különbségekről vajmi keveset árul el Ricoeur szerint a szövegek önmagukban vett retorikai sajtószersége.³⁵

A vita ezen a szinten már úgy folyik Hayden White és megannyi elméletalkotó társa között, hogy eközben végérvényesen a süllyesztőbe kerül a történetírói objektivitás naiv realista meggyőződése; holott a történészek zöme máig ehhez a krédóhoz ragaszkodik. Hayden White idővel szinte fogalomná, élő szimbólumává lett annak a mélyreható történelmi és humántudományi szemléletváltásnak, amely szabadulni kíván im-

már a tudományos megismerés 19. századból örökölt szellemi poggyászatától. Életműve hallatlanul nagy érték, olyan inspiráció éltető forrása, amely tartós hatást gyakorol a történelemről és a történetírásról gondolkodó nemzedékek egymást követő hosszú sorára.

GYÁNI GÁBOR

¹Leopold von Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Reimer, Leipzig – Berlin, 1824, vi.

²Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, 190.

³Magyarul: *A történelem poétikája*. Aetas, 2001/1. 134–164.

⁴Minderről White maga is beszél, lásd: *The Past is a Place of Fantasy. Interview*. In Ewa Domańska: *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*. University Press of Virginia, Charlottesville, 1998, 13.

⁵Hayden White: *A történelem terhe*. In uő: *A történelem terhe*. (Összeáll. Braun Róbert.) Osiris, Budapest, 1997, 61.

⁶A *Metatörténelem* és White további munkáinak a fő gondolati mondanivalóját a fentiekben igen sommásan ismertettük, kiegészítésképpen lásd a magyarországi White-recepció eddigi szakirodalmát. Braun Róbert: *Holocaust, elbeszélés, történelem*. Osiris, Budapest, 1995, 13–54.; Gyáni Gábor: *Történelem: tény vagy fikció?* In uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág, Budapest, 2000, 48–70.; Kisantal Tamás – Szeberényi Gábor: *Hayden White „hasznáról és káráról”* (Narratológiai kihívás a történetírásban). Aetas, 2001/1. 116–133.; Marnó Dávid: *A reprezentáció politikája: Hayden White utópikus realizmusa*. Café Babel, 2003/1–2. 23–36.; Tengelyi László: *A történeti tapasztalat védelmében. Paul Ricoeur és Hayden White vitája*. Magyar Filozófiai Szemle, 2011/4. 50–66.

⁷Hayden White: *The Past is a Place of Fantasy*, i. m. 15.

⁸Uo. 17.

⁹Uo. 21.

¹⁰Karl R. Popper: *A tudományos kutatás logikája*. Európa, Budapest, 1997; Carl Gustav Hempel: *Az általános törvények szerepe a történettudományban*. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II*. Osiris, Budapest, 2006, 451–463.

¹¹Hayden White: *The Past is a Place of Fantasy*, i. m. 19.

¹²Hayden White: *Introduction: Topology, Discourse, and the Modes of Human Consciousness*. In uő: *Tropics of*

Discourse. Essays in Cultural Criticism. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978, 1–25.

¹³Uo. 7.

¹⁴Hayden White: *The Fictions of Factual Representation*. In uő: *Tropics of Discourse*, i. m. 121–134. A szöveg magyarul: *A ténybeli ábrázolás fikciói*. Műhely, 1997/4. 62–68. A következőkben a szöveg magyar változatára utalok.

¹⁵Hayden White: *A ténybeli ábrázolás fikciói*, i. m. 65.

¹⁶Hayden White: *A történelem poétikája*, i. m. 156.

¹⁷Hayden White: *A ténybeli ábrázolás fikciói*, i. m. 65.

¹⁸Uo. (A fordítást módosítottam.)

¹⁹Uo.

²⁰Uo. 67–68.

²¹Uo. 68. (A fordítást módosítottam.)

²²Uo. 62.

²³Uo.

²⁴Uo. (Zárójeles beszúrások tőlem – Gy. G.)

²⁵Hayden White: *A ténybeli ábrázolás fikciói*, i. m. 64.

²⁶Uo. (A fordítást módosítottam.)

²⁷Uo. 62.

²⁸David Carr: *A történelem realitása*. In N. Kovács Tímea (vál.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijarat, Budapest, 1999, 72.

²⁹Erre fut ki Carr gondolatmenete következő könyvében: *Time, Narrative and History*. Indiana University Press, Bloomington, 1986.

³⁰Ez áll a gondolatmenet középpontjában utolsó e tárgyban írt munkájában: *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford University Press, Oxford, 2014, 173–198.

³¹Ricoeur ezzel kapcsolatos elgondolását rekonstruálja Gyáni Gábor: *A történelmi regény „igazsága”*. *Tény és fikció kapcsolata*. In Bednaries Gábor – Kúspér Judit (szerk.): *Mesterkönyvek faggatása. Tanulmányok Gárdonyi Géza és Bródy Sándor művészetéről*. Ráció, Budapest, 2015, 24–28.

³²Paul Ricoeur: *A hármas mimézis*. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. (Vál., szerk. Szegedy-Maszák Mihály.) Osiris, Budapest, 1999, 258.

³³Uo. 274–284.

³⁴Ezt általában, bár csekély elméleti tudatossággal, a történelem (előzetes) víziójának szokás nevezni, melynek hiányában aligha írható eredeti és hatásos történeti munka.

³⁵Paul Ricoeur: *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press, Chicago, 2004, 253–254.

EGYHÁZ A VILÁGBAN

A MESSIÁSI ZSIDÓ MOZGALOM

„Miért kellett neked a másikat megismerned? Nem akarok őellene semmit sem mondani, hiszen végül is nagyon jó ember lehetett. De miért tette magát Istennek?”¹ A kérdést Auguste Stein (1849–1936) tette föl 1933. október 12-én délelőtt, amikor hazafelé sétált lányával a zsinagógai istentiszteletről. Ez volt az utolsó nap, amit Edith Stein otthon töltött, mielőtt a Kármelbe lépett volna, az a bizonyos „másik” pedig, akit a későbbi Keresztről nevezett Terézia Benedikta megismert és elfogadott, Jézus Krisztus volt. Azt, hogy az akkor 84 éves édesanyja ráébredt-e néhány mondatának teológiai mélységére és sűrűségére, vagy csupán a leánya fölött érzett aggodalom munkált benne, valószínűleg sohasem fog kiderülni. Az azonban bizonyos, hogy ezek a gondolatok számtalan zsidó identitású emberben fölmerülnek ma is, ahogy az is bizonyos, hogy a Jézus Krisztust megváltó Istennek elfogadó zsidók száma egyre nő a világon. Olyan lépésekben méghozzá, hogy ma már messiási zsidó mozgalomról beszélhetünk, nagyszámú hívővel főként az Egyesült Államokban és Németországban, de szerte a világon mintegy 500 közösséget számolva.² Hazánkban jelenleg mindössze három messiási zsidó közösség működik,³ így a hazai katolikuság alig találkozik a mozgalommal, mely szer-teágazó volta miatt nehezen definiálható; mégis vannak olyan, minden közösségre jellemző alapvetések, melyeket rögzíteni tudunk. Eszerint messiási zsidó az, aki zsidóként elfogadja Jézus Krisztust a megígért messiásnak, de nem tagozódik be egyetlen hagyományos keresztény egyházba sem, hanem saját zsidó identitását megőrizve keresi a találkozást a Megváltóval. Komoly hangsúlyt fektet a bibliai alapokon nyugvó — Isten által meghatározott (Lev 23,2–43) — zsidó ünnepek megtartására (peszách, jom kippúr, sávuót stb.), a szombat megtartására, összességében a zsidóság vallási és életvitelbeli hagyományainak megőrzésére. Megkeresve — és megtalálva! — ezekben a kapcsolódást az Újszövetséghez.

Története szempontjából alapvetően modern kori, pontosabban II. világháború utáni jelenségről beszélhetünk, melynek azonban vannak jóval korábbi gyökerei. Ha eltekintünk az őskereszténység időszakától, mint kezdeti, természetes állapottól,⁴ akkor az előzmények megjelenését az 1770-es évektől számíthatjuk. Érdemes ezt önálló fejezetnek tekinteni és elválasztani a 20. századi mozgalomtól, mert csak az utóbbi tekinthető a messiási zsidó mozgalom tényleges megszületésének. Három tényező párhuzamos megjelenéséről

és egymásra hatásáról kell szólnunk e helyen. Az első, s talán a legfontosabb, hogy szerte a világban számos zsidó közvetlen vallási tapasztalatra tett szert. Ilyen volt Benjamin Berger⁵ is, aki így számol be élményéről: „Az 1967-es év fontos esztendő volt Izrael állam számára, és a zsidó nép történetében. Az én életemben is ebben az évben történt a meglepő fordulat. Huszonhat éves voltam, építész, és Dániában dolgoztam. Ortodox zsidó gyökereimtől elszakadtam, és világi zsidóként éltem kizárólag világi nemzsidók között. Gondolkodásomra és életstílusomra azokban az időkben a humanizmus nyomta rá bélyegét. Noha kutattam az igazság után, akkoriban számomra az igazság és az Isten között nem állt fenn semmilyen kapcsolat, már nem hittem a Bibliában. (...) Ebben az évben, 1967-ben történt, hogy néhány hónappal a hatnapos háború előtt volt egy istenélményem. Egészen váratlanul jött. Hatalmas meglepetés, valódi sokk volt számomra, amikor azon a különleges napon otthon ültem, és hirtelen Isten jelenlétét és szentségét éltem át. Munkából jöttem haza, és ahogy szoktam, elkezdtem újságot olvasni. Nem volt azonban belső békességem, az asztalra tettem az újságot, és megint elgondolkodtam azon, hogy zsidó vagyok, és hogy vajon mit jelent ez. (...) Miközben kavargtak bennem a gondolatok, hirtelen az a benyomásom támadt, hogy nem vagyok egyedül. Habár senkit sem láttam, úgy éreztem, mintha valaki jelen lenne a szobában, aki nem evilágból való. A tisztaságnak, a világosságnak és valami egészen dicsőségesnek élménye volt ez. Nagyon megijedtem, mert sohasem tapasztaltam még ehhez foghatót az életem során. (...) Később éreztem, hogy valaki egészen közel jön hozzám és egy kulccsal egy nagyon vastag ajtót nyit ki a szívemben — aztán egyszerűen beáradt a szívembe a jelen levő szeretet. Ott ültem — és sírni kezdtem anélkül, hogy felfogtam volna, miért. Majd egészen kivehetően hallottam Isten hangját. (...) Egy idő múlva kaptam egy szót, amit akkoriban még nem ismertem. Ez a Jesua név volt, Jézus héberül, és abban a szempillantásban — ezt nehéz elmagyarázni — tudtam, hogy Jézus a Messiás, és hogy Ő a felelet minden kérdésemre, a zsidó identitással kapcsolatos kérdésekre is.”⁶

Az érintettek élettörténete jelentős különbségeket mutat, ám szinte mindannyian komoly küzdelmek árán, családjuk, szűkebb környezetük heves tiltakozása ellenében⁷ jutottak hitre Krisztusban. Látni kell, hogy az ő esetükben teljes egzisztenciális válságot eredményezve tört be Krisztus az életükbe, s olyan kényszerítő erővel hatott a megtérőre, hogy az a jelentős nyomás ellenében is kitartott új felismerése mellett. E korszak meg-

térői között számos magyar gyökerűvel is találkozhatunk: ilyen például Saphir Izrael és családja,⁸ Lichtenstein Izsák rabbi (1825–1908),⁹ Kohn Lipót rabbi (1862–1937).¹⁰ Fontos tudni, hogy ezek a megtérések komoly gyümölcsöt teremtek, melyek hatása gyakran a mai napig tart, elég csak a magyar zsidó-keresztény Kohn Lipótra gondolnunk, akinek 1893-ban alapított messiási közössége mai napig prosperál az USA-ban.¹¹

A másik jelentős tényező a pietista mozgalom volt, melynek zsidómissziós gondolatát a puritanizmus vitte tovább, majd később, ennek eredményeként a 19. században több országban alakultak missziós szervezetek. Ők vetették föl először a modernitásban komolyan, hogy a zsidók felé evangelizálnia kell a kereszténységnek ahhoz, hogy az evangéliumokban megjelölt próféciaák beteljesedjenek, s ezzel közelebb kerüljön Jézus második eljövetele.

Végül közvetetten ugyan, de szerepet játszott a messiási zsidóság megerősödésében a cionista mozgalom is, amely megerősítette a zsidóságot abban, hogy joga van saját identitásához, szerepe, feladata van az üdvtörténetben. E három gyökérből fejlődött ki mára az a világszerte jelenlévő mozgalom, amelynek közösségeit gyűjtőfogalommal messiási zsidókként emlegetünk. Érdemes azonban kiemelni, hogy a II. világháború előtt ezek a közösségek sporadikus jellegűek voltak, nem vagy nehezen találtak kapcsolatot egymással. A háború után azonban mindez megváltozott. A holokauszt után kellett néhány év az újrakezdéshez. De szellemi értelemben is „feltámadást” és fordulópontot jelentett — ahogy erről Peter Hocken, a Nemzetközi Katolikus Karizmatikus Megújulás Teológiai Bizottsága tagja írja — „Jeruzsálem városának 1967-es újraegyesítése (...) a hatnapos háború után. A héber-keresztények ebben az eseményben a Lk 21,24 próféta szavának beteljesedését látták, amikor Jézus azt mondta, hogy Jeruzsálemet mindaddig pogányok tapodják, míg a pogányok ideje be nem telik. Az általános következtetés, hogy az utolsó napok korszakának egy új szakaszába léptünk...”¹² A mozgalom bölcsője elsősorban az USA, ahol ma is a legtöbb messiási zsidó él, de Izrael állama és az ottani törekvések mindvégig a mozgalom középpontjában álltak.

A messiási zsidó közösségeknek nincs általánosan rögzített, kötött liturgiája (noha erős a kötődésük a zsinagógai szertartásrendhez), annak ellenére, hogy a hagyományos zsidó és keresztény vallás is meglehetősen rögzített liturgikus rendben él. Többnyire karizmatikus alapjellege miatt nagyobb hangsúlyt fektetnek a spontaneitásra, a „Szentlélekkel való betöltekezésre”.

Egy csoport számára három féle összejöveteli lehetőség létezik. Alkalom van a külön imádság-

ra, az utolsó vacsorára emlékező együttlétre, illetve az ünnepek megülésére. Általában hetente két, három esetben vesznek részt közösségi összejövetelen a tagok. Az imádságra szolgáló napon a hívek meghatározott időben összegyűlnek. A ráhangolódást szolgáló csöndet követően spontán imádságot mondanak a jelenlevők egymás után. Ennek témája nem meghatározott, ki-ki a személyes, a közösséget érintő, vagy annál is általánosabb célzatú imáját mondja el. Jellemzően azért jelen vannak a Szentlélek hívó imák, illetve a bűnbánati imádságok. Ezek után mindenki térdelve, egyénileg, csendben imádkozik. Az egyéni elmélkedést követően, ha valaki kapott „konkrét kinyilatkoztatást az Úrtól” vagy szentírási idézetet, akkor azt a közösség elé tárja, a szakaszt felolvassa. A résztvevők a kapott isteni kinyilatkoztatásról és a szentírási részletekről beszélgetnek. Ezt követően mindenki ismét feláll, szabad imában köszönetet mond a kegyelmekért, elmondja a még benne megfogalmazódottakat. Zárásként gyakran elhangzik a Miatyánk és az ároni áldás (Szám 6,22–27).

A héten kétszer, egy alkalommal hétköznap — de nem pénteken — és egy alkalommal hét végén hosszabb együttlétre kerül sor. Ez a miséhez vagy istentisztelethez leginkább hasonlatos összejövetel. A liturgiának vannak fix részei, ezek sorrendje azonban nem meghatározott. Az istentisztelet általában énekekkel kezdődik. Az egyes közösségeknek saját énekeik vannak, melyek tekintettel vannak a közösség jellegére. Az éneket általában hangszerral kísérik, ritkábban orgonával, inkább gitárral, hegedűvel és furulyával. Az éneket követően a Szentlélek hívása és a bűnök bocsánatáért esdeklés szabad imában történik. Ezután a közösség vezetői, legrégebbi tagjai felolvassák az alapítási szavakat valamely evangéliumi hely alapján. Ez már az átváltotatással egyenlő számukra. A felolvasást követően két szín alatti „áldozás” keretében az alapítási szavak felolvasásakor már kikészített pászkakenyeret darabokra törik és a borral együtt a közösség tagjai egymásnak kézzől kézre körbeadják, „Krisztus teste”, illetve „Krisztus vére” kíséremondattal. Ezt szent csend követi. Majd a közösség vezetője által erre kijelölt személy tanítást tart, ennek témája nem meghatározott, gyakran elhangzik, hogy isteni sugallatra választott szakaszt az előadó. A tanítás mindig szentírási szövegre alapul, gyakori az egyes szentírási helyek „összeolvasása, összenézése”, az Ó- és Újszövetség egymásra hatásának vizsgálata. Ezután hozzászólások következnek, majd tanúságtételek. Itt ki-ki elmondja, hogy milyen isteni közbeavatkozást tapasztalt a héten a saját vagy családja életében, s hogyan bizonyosodott meg Isten gondoskodásáról. Szabad imával zárul az alkalom.

A harmadik összejöveteli formát az ünnepek jelentik. Ezek jelentősen különböznek a keresztény-

ség bevett ünneplési formáitól, visszatérnek a zsidó ünnepekhez, némileg átalakított formában. Főünnep a peszáhi szédereste. Ez gyakorlatilag a zsidó szédereste lefolyásával közel azonos. Eltérés azonban több helyen is mutatkozik. A szertartás elején a résztvevők megemlékeznek arról, hogyan tett Jézus előkészületeket a peszáz megünneplésére. További különbség, hogy az áldás, az ítélet, a megváltás kelyhe és a széder vacsora elfogyasztása után, de még a dicséret kelyhe előtt megemlékeznek az alapítási aktusról, az alábbiak szerint: „A harmadik poharat a megváltás kelyheként isszuk ki, és a Messiás halálára és feltámadására emlékezünk. Gondoljunk arra, hogy Jesua megszabadított minket a bűnöktől és az örök haláltól.” Majd felolvassák a Mt 26,27–29-et és a Jer 31,31–34-et.

Hierarchia a közösségek között nincs. A messiási zsidók alapvetése, hogy a nagyobb közösségeket rendszerint kisebb házi csoportokra osztják. Két forrásból táplálkozik ez, a Kiv 18,25-ből és az ApCsel 2,46-ból. Vagyis alapelv, hogy a közösség legkisebb egységei a családokból (néhány családból) álló házi gyülekezetek. Az egyes tagok feladatait általában karizmatikus vezetők segítségével határozzák meg, ügyelve tehetségükre, képességeikre. Nagyon jelentős szerepet kapnak a Szentlélek Pálnál tételesen felsorolt ajándékai (1Kor 12,8–11). Ebből a megkeresztelkedett (bemerítkezett) hívők valamelyiket minden körülmények között megkapják.

Azok, akiket missziós feladatokkal bíztak meg, végzik a gyülekezet tevékenységének bemutatását, a térítést. Ez mindenütt másképp zajlik. Döntően szerepet kap bene a dicsőítés (énekkel), a tanúságtétel és a tanítás. A megtérni szándékozó első lépésben vendégként vesz részt a közösség alkalmán. Hozzávetőlegesen fél-egy év múlva „bemerítkezik”. A bemerítés konkrét alámerítéssel történik. A bemerítés során el kell hangoznia, hogy „az Atya a Fiú és a Szentlélek nevében” keresztelek meg az illetőt. A megkeresztelt személy ezután a közösség rendes tagjává válik, s egyenrangúként vesz részt a csoport életében. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a *virī probati*hoz hasonlóan jelentősége van a közösségen belül annak, hogy ki, mikor „született újjá”. A minél régebben megkeresztelték nagyobb tekintélyt élveznek a közösségen belül. Főleg az Egyesült Államokban és Európa nyugati államaiban erősödő tendencia, hogy a közösség nyilvánosság előtt tanító tagjai rendelkezzenek valamilyen felsőfokú teológiai végzettséggel, annak érdekében, hogy társadalmi rangjukat ne lehessen alábecsülni, illetve egyenrangú félként vehessenek részt a más egyházak tagjaival való párbeszédben.

A messiási zsidó csoportok nagyon fontos feladatuknak tekintik a missziós parancs teljesítését.

Kifejezetten nyitottak a nemzetek felé, vagyis nem igen találunk olyan messiási zsidó közösséget, amely teljesen megtért zsidókból állna. Mindenütt vannak más nemzetekből származó tagok is. (Ez például Németország esetében teremt olyan helyzetet, hogy megtért török, zsidó és német együtt imádkozik Krisztushoz.) Ha lehet, mégis hangsúlyt fektetnek a zsidóság felé való misszionálásra.¹³ A mozgalom másik emblematikus törekvése a II. Jeruzsálemi zsinat megszervezése. Az 1995 nyarán megszületett gondolat magja, hogy az I. Jeruzsálemi zsinat volt az, ahol a zsidó és nemzetközi keresztények *együtt* döntöttek a jövőt illetően. Erre azóta sem került sor, pedig Jézus szándéka — a II. Jeruzsálemi zsinat célkitűzése is —, hogy „egyéni és közösségi szinten bűnbánatra és kien-gesztelődésre indítsa az egyház zsidó és nem-zsidó tagjait”.¹⁴ Azért kiemelt küldetése ez a messiási zsidóságnak, mert „míg az első gyűlésen Jesua (Jézus) zsidó követői vettek részt, akik úgy döntöttek, hogy a pogányságból megtérőket nem kényszerítik a zsidó törvények megtartására, addig a második gyűlésen a nemzetek egyházainak vezetői vennének részt, akik elismernék és örömmel fogadnák Jesua zsidó követőit, ugyanakkor nem várnák el, hogy feladják zsidó identitásukat”.¹⁵

Ha a messiási zsidóság kifejezetten katolikus kapcsolatait akarjuk vizsgálni, akkor kiindulópontunk a II. Vatikáni zsinat *Nostra aetate* dokumentuma, amivel a katolikus egyház is radikálisan új viszonyt létesített a zsidósággal. E nyitásban szerepet kapott a messiási zsidókkal való kapcsolatfelvétel is. Kiemelendő Szent II. János Pál pápa találkozása Benjamin és Ruben Bergerrel, két izraeli messiáshívő zsidóval, melyre az érintettek így emlékeznek: „Georges Cottier mindent elrendezett a találkozóval kapcsolatban, és a megadott napon az egyeztetett időpontban fogadott minket. Felvezetett bennünket a pápai könyvtárba, aztán ott ültünk egy asztal körül minden formalitástól mentesen: Georges Cottier, mi ketten és a pápa. Először megkérdezett minket, milyen nyelven szeretnénk beszélni, és a kívánságunkra angolul beszéltünk, ahogy nagyon jól tudott. Már meglehetősen beteg volt, a keze nagyon remegett, de szellemileg még teljesen friss volt. Sok kérdést feltett a hitünkkel kapcsolatban, és sok mindent meg akart tudni az utunkról. Az volt a benyomásunk, hogy semmit sem tudott a messiási mozgalomról. De nagyon érdeklődött. Azt gondolom, hogy a Vatikánban akkoriban szereztek tudomást a messiási mozgalomról. A pápa még nem volt Izraelben, bátorítottuk, hogy jöjjön el. Éreztük, hogy vágyakozik oda, és valóban el akar jönni. Beszéltünk az antiszemitizmusról is, és elmondtuk, hogyan vált az egyház a történelem folyamán a botrányok kövévé a zsidók számára, amely visz-

szatartotta őket attól, hogy Jézusban higgyenek. Megköszöntük neki ezt a zsidó néppel szembeni fontos, bátor és történelmi lépést. Így történt a találkozásunk a pápával. Az, hogy Isten erre lehetőséget adott, és ahogyan ezt tette, nagyon szívhez szóló volt. Mi semmit sem tettünk érte. Utána a pápa úgy rendelkezett, hogy vigyenek el minket Cassidy bíboroshoz, aki akkoriban a Vatikán és Izrael közti kapcsolatért volt felelős. Georges Cottier egyenesen hozzá vitt minket. A téma számára is teljesen új volt. Bizonyosságot tettünk neki arról, hogyan tértünk meg. Nagyon nyitott volt, hasonlóképpen a legközelebbi munkatársához, aki ott volt vele együtt. Később még leveleztünk vele. Elmesélte, miként élte meg az izraeliekkel való találkozást. Beszélt Jossi Beilinről, arról a pacifista izraeli politikusról, akivel kapcsolatban állt. »Ebben az emberben egy szemernyi hit sincs« — mondta róla. Ezért volt öröm számára, hogy olyan izraelieket is megismerhet, akik hisznek Jézusban. Georges Cottier-val még éveken keresztül tartott a barátság. Most bíboros, még a Vatikánban lakik, de a mostani pápának, XVI. Benedeknek már nem felelős teológusa. Ám párbeszédet kezdeményezett a messiáshívők és a katolikusok között. 2007-ben már hetedik alkalommal zajlott le ez a találkozó. Felváltva rendezik meg Rómában és Izraelben. Részt vettek rajta messiáshívők az Egyesült Államokból, Angliából, Izraelből, és néhány pap és laikus a katolikus egyházból. Egy körülbelül húsz főből álló, kis csoport vagyunk, akik eszmecserét folytatunk, és megbeszéljük azokat a témákat, amelyekre előzőleg felkészülünk.¹⁶

E rövid ismertető végén meg kell említeni, hogy minden pozitívum ellenére látható: a messiási zsidóság egyidejűleg teher a rabbinikus zsidóságnak, hiszen értetlenül állnak a jelenséggel szemben, s nehézség a történelmi egyházaknak is, hiszen ráirányítják a figyelmet azokra a változásokra, melyek az évezredek során a pogány kultúrából kerültek be a kereszténységbe. Ahogy Peter Hocken írja: „A zsidóságukat vállaló messiási közösségek léte a következő kérdéssel szembesíti valamennyi egyházat: »Kinek tartotok minket?«”¹⁷ Hogy erre milyen válasz születik, azt egyelőre nem tudhatjuk, az azonban bizonyos, hogy számolnunk kell e közösségek egyre növekedő erejével, egyre valószínűbb jelenlétével a keresztény diskurzusban.

KIS-PONGRÁCZ TAMÁS

¹Edith Stein: *Utam a kölni Kármelba*. Magyar Sarutlan Kármelita Rendtartomány – Szent Gellért Kiadó és Nyomda, é. n., 40–42.

²Gavin D'Costa (szerk.): *The Catholic Church and the World Religions. A Theological and Phenomenological Account*. T&T Clark, London, 2011, 50.

³Sófár közösség (<http://kehilatshofar.com/magyar/>); Ariel Magyarországon Misszió (<http://www.bibliatanitasok.hu/>); Immanuel Közösség Pécs (<http://www.izrael-immanuel.net/>).

⁴A messiási zsidók saját történetírásukban önmagukat az őskeresztény zsidó szerves folytatásaként határozzák meg, ami teológiai szempontból igaz is, hiszen ugyanazon gyökerekhez kívánnak visszatérni. Mégis meg kell jegyezni, hogy az akkori állapot radikálisan megváltozott, amennyiben a zsidó teológia, csakúgy, mint a keresztény, két évezredes fejlődése során jelentős változásokon van túl.

⁵Benjamin Berger testvérével ma a Michael Solomon Alexander (az első zsidó származású anglikán püspök Jeruzsálemben) által 1845-ben alapított Christ Church gyülekezet vezetője Jeruzsálemben.

⁶Benjamin és Ruben Berger: *Az út, a jó Út. Életünk Jeshuával Izrael földjén*. Éjféli Kiáltás Kiadó, 2015, 15–17.

⁷A legtöbb beszámoló arról beszél, hogy az ilyen módon megtérteknek el kellett hagyniuk a települést, az országot is, sőt családjuk úgy tekintett rájuk, mint akik meghaltak (gyakran tényleges temetési szertartás keretében gyászolták el a kereszténnyé lett gyermeküket, rokonukat).

⁸<http://www.izrael-immanuel.net/?p=3814>

⁹ <http://www.izrael-immanuel.net/dokumentumok/Lichtenstein%20rabbi%20%C3%BAtja.pdf>

¹⁰Kohn Lipót: *Egy magyar haszid rabbi üzenete*. Evangéliumi Kiadó, Budapest, 2017.

¹¹<https://chosenpeople.com/site/our-mission-statement/presidents-introduction/>

¹²Daniel Juster és Peter Hocken: *A messiási zsidó mozgalom*. Budapest, 2009, 5.

¹³Említést kell tennünk arról, hogy a katolikus egyház ezzel éppen ellenkező álláspontra helyezkedik a 2015 decemberében közzétett, A Zsidósággal Való Valósi Kapcsolatok Bizottsága által jegyzett, *„Isten ugyanis nem bánja meg adományait és hívását”*. Megfontolások a katolikus-zsidó kapcsolatokat érintő teológiai kérdésekről a *Nostra aetate* 50. évfordulója alkalmából című dokumentumban (Szent István Társulat, Budapest, 2016): „Az egyháznak tehát másként kell felfognia az egy Istenben hívő zsidók felé irányuló evangelizációt, mint azt, mely más vallásokhoz tartozóknak, vagy más világnézetűeknek szól. Ez pontosan azt jelenti, hogy a katolikus egyház nem folytat és nem is bátorít semmiféle intézményes, kifejezetten a zsidóknak szóló missziót” (32.).

¹⁴Peter Hocken: *Második Jeruzsálemi Gyűlés Felé. A vízió és történetünk*. Magánkiadás, 2008, 45.

¹⁵Peter Hocken: i.m. 45. Jelzem, hogy ez nem csupán valamiféle elméleti célkitűzés, hiszen a tizennégy tagból — hét zsidó és hét nem zsidó szervezet, egyház képviselőként — álló szervezőbizottság konkrét munkát folytat a cél elérése érdekében.

¹⁶Benjamin és Ruben Berger: i. m. 155–157.

¹⁷Peter Hocken: i. m. 13.

KRITIKA

REFORMÁCIÓ ÉS ÖKUMENIKUS PÁRBESZÉD Teológiai tanulmányok

2017-ben világszerte, de Magyarországon különösen is, az európai történelem egyik legnagyobb paradigmaváltására, a vallási reformáció kezdetének 500. évfordulójára emlékeztek. Nincs arról tudomásom, hogy más országban is olyan külön állami intézményt hívtak volna létre, mint amilyen Magyarország kormányának Reformáció Emlékbizottsága volt, amely országszerte számos kulturális kezdeményezést támogatott, melyek rámutattak, hogy a reformáció és a protestanizmus miképpen járult hozzá a nemzet építéséhez. Ez egészen különös és egyedülálló kezdeményezés volt egy többségében római katolikus országban.

A reformációnak, mint minden vallási mozgalomnak, természetesen kulturális és politikai hozadéka is volt és van mind mai napig, mégis alapvetően teológiai megújulási irányzat volt. Teológiaiilag erősen vitatható az a történészek által gyakran használt kifejezés, hogy a reformátorok „hitújítók” voltak, mintha valami alapvetően újat kezdeményeztek és hoztak volna létre. A reformátorok többsége nem újítani akart, hanem megújítani, visszavezetni az egyházat arra az eredeti formára, amelyről elindult, ám a külső és a benső romlás következtében deformálódott. Az egyik angol reformátor használta ezt a képet: amint Ábrahám kútját Izsák megtisztította, ahogy Jézus a Hegyi beszédben Isten tiszta törvényét megszabadította a farizeusok kovászatától, úgy újra mélyfúrássra van szükség. Sokan a 16. század elején is úgy gondolták, immár másfél évezred emberi hagyományát kell lehántani Jézus eredeti tiszta Evangéliumáról.

A reformáció tehát nem egy szektáriánus eretnekmozgalom volt, hanem az egyetemes egyházon belüli reformmozgalom, amely azonban nem csupán a visszaéléseket akarta megszüntetni, hanem a megigazulásról szóló tanítás eltorzulására kívánta a figyelmet felhívni. Ahogyan Vajta Vilmos lutheránus ökumenikus teológus írta: a reformáció nem normatívum, hanem mindig korrektívum. Ha a korrektívum normatívummá válik, amint ez a sokszor megmerevedett protestáns hagyományban is megtörtént, akkor a reformáció egyházainak is újra reformációra van szükségük. Hiszen ahogyan az ezeröttszáz év, úgy az ötszáz év is szükségszerűen emberi hagyományok képződéséhez vezethet(ett). *Ecclesia semper reformari debet* — az egyháznak mindig reformációra van szüksége; egykor is és ma is. A helyesen felfogott és alkalmazott ökumené is lehet egy ilyen reformáci-

ós mozgalom. Hamarosan rátérünk arra, mi a különbség a bürokratikus, euforikus és az alázatos, evangéliumi ökumené között.

Ha a II. Vatikáni zsinat után a római katolikus egyház nyitott, akkor a bezárult protestáns ablakoknak is ki kell nyílnia.

A 2017-es emlékévet természetesen számos kölcsönös nyitás előzte meg: ilyen volt például az Augsburgban 1999-ben aláírt római katolikus–evangélikus Közös Nyilatkozat a megigazulásról (amelyhez azóta társultak a református és a metodista egyházak is), s legutóbb, a 2016-ban kiadott *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus–római katolikus közös nyilatkozat a reformációról 2017-ben* (Luther Kiadó, Budapest, 2016). A kiadványhoz Erdő Péter bíboros és Gáncs Péter, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspöke írt előszót.

Csak üdvözölni lehet, hogy e közös nyilatkozat szellemében hazai római katolikus teológusok kezdeményeztek három napos teológiai eszmecsere-t evangélikus és református teológusokkal. A konferencia a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán zajlott 2017. január 25-e és 27-e között. Szép gesztus volt ez a kezdeményezés a katolikus teológusok részéről, s méltó kezdete az emlékévnnek. Sokszor elhangzott, hogy a korábbi évszázadokkal ellentétben a reformáció kezdetét nem „ünnepeljük”, hiszen egy szakadás, egy válás mindkét félnek fáj, hanem „emlékezünk”; mindenek előtt a közös, s az egyházainkat ma is éltető gyökérre, azaz Krisztusra, de emlékezünk, ha kell önkritikusan is, a szakadás körülményeire, ám emlékezésünk gyógyító emlékezés, hiszen együtt szeretnénk — kölcsönösen megújulva — a jövő irányába, a gyökértől az ágig elindulni, a forrás vizétől az Élet folyóáig eljutni.

Az ökumené lehet utópia, vágyálom, ha azt emberi és bürokratikus erőfeszítéssel elérhető, diplomáciai lépésekkel megvalósítható földi ügynek tekintjük. Fennáll ilyenkor az a veszély, hogy a mi álmunkat akarjuk megvalósítani, s ilyenkor minden igyekezetünk arra irányul, hogy megtaláljuk a közös elemeket, s ezáltal az „aklokat” egyesítsük. Lehet, hogy ilyenkor azt gondoljuk, Istennek tetsző, hozzá közel érő várat építünk. De nem ez volt-e Bábel építőinek is a gondolata? Ezt tekintjük az euforisztikus ökumenének. Ilyenkor mintha megfélelkeznenék Jézus óvatosságra intő kérdéséről, hogy talál-e hitet a földön az Emberfia, ha visszajön. A már idézett Vajta Vilmos a lundi teológia kapcsán megkülönböztet alapvetően különböző teológiai módszereket: az egyik a „szintézis”, a másik a „reformáció”: „A keresztény teológia szintézise megkísérli mintegy 'beöltöz-

tetni' az örök üzenetet úgy, hogy botránkozás nélkül egybeolvadhasson azzal a világgal, amelyet szolgálnia kell (...). A reformáció mint teológiai módszer ezzel szemben, a kereszténység szintisza sajátosságának kifejtésére törekszik (...). A reformáció teológiai módszere Isten Szentlelkének meggyőző erejére épít, nem pedig az emberi társadalom támogatására (...).” Kierkegaard *A keresztény hit iskolája* című könyvében még radikálisabb: „De iktasd ki a botránkozás lehetőségét, miként a kereszténységben tették, s íme az egész krisztushit máris közvetlen közlés, így pedig odavész a krisztushit, könnyed és felszínes valamivé alakul, amely igazán sem mélyen megsebezni, sem gyógyítani nem képes.”

Az az ökumené alázatos, amely nem téveszti szem elől, hogy az Evangélium a világ számára mindig botrány és bolondság, ám egyúttal mégis olyan dűnamisz, amire a világnak akkor is szüksége van, ha ezt elutasítja és tagadja. Ez az ökumené látja, hogy az egyháznak van egy eredendő egysége, ez pedig a Szentháromság szent közössége. Krisztus az ő Szentlelkén keresztül az ő „nyájának” egységét építi, s nem az aklokat akarja egyesíteni, mint mi, jó szándékú, de naiv emberek.

Az evangéliumi ökumené a katolikus, a református, az ortodox, a baptista, az adventista hívón azért ismerheti fel a krisztusarcú testvért, mert az ő arcán is Krisztus arca tekint a másikra, tehát már ő maga is Krisztus szemével néz.

Hiszem, hogy a *Reformáció és az ökumenikus párbeszéd* című kötet szerkesztői és szerzői nem az utopisztikus, hanem az evangéliumi ökumené jegyében találkoztak és tanácskoztak három napon keresztül. A kötet gazdag tanulmányai egyértelműen ezt bizonyítják.

Az első szerkezeti egységben református, evangélikus és katolikus mérlegre tették az ökumenikus párbeszéd nagy témáinak eredményeit. Elsőként Steinbach József, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának jelenlegi elnöke kapott szót. Ez azért jelentős, mert a tizenegy tag-egyházat tömörítő Tanácsnak a Magyar Katolikus Egyház nem tagja, hanem csak azzal együttműködő szervezet. Az evangélikus–katolikus párbeszéd eddigi eredményeit először Szentpétery Péter evangélikus, majd a hazai ökumené egyik első számú képviselője és szakértője, Kránitz Mihály katolikus teológus teszi mérlegre.

Ki kell emelnünk a konferencia, illetve a kötet cizellált komponáltságát. Minden témához római katolikus, evangélikus és református szakértőt találtak: az egyes témáknak van egy fő előadója és két, másik felekezettől érkező korreferátum kapcsolódik hozzájuk. Nem a többség-szempontú hierarchia-elv érvényesül a főelőadók és a korreferátumok kiválasztásánál, hiszen hét téma

esetében nem római katolikus a fő előadó. Itt azonban meg kell említenünk, hogy Nyugat-Európában vagy az amerikai kontinensen egy-egy biblikus vagy teológiai konferencián ma már teljesen háttérbe kerül az előadó felekezeti hovatartozása: egyedül a szakértelem, a témában való kompetencia számít. Ez a tudományos berkekben megvalósuló láthatatlan ökumené Magyarországon is nagyon kívánatos lenne.

A témák kiválasztásánál a konferencia szervezői bölcs döntéssel a megtárgyalandó témákat a „már igen” és a „még nem” közötti területen jelölték ki: sem olyan témákat nem tárgyaltak, amelyeket már megoldottak (például a megigazulás kérdése), sem olyan megoldására sem merészkedtek, amelyet a felek még nem tudtak közösen elfogadni (az egyház fogalma, a mise, s azon belül is az Eucharisztia kérdése).

A második tematikus blokk Isten ígéjének evangélikus és református megközelítését járja körül: Luther gondolatait Csepregi András evangélikus, Kálvinét Vladár Gábor református teológus ismerteti, az utóbbi a Kálvin-idézetek latin eredetijét is mindig megadja. Rokay Zoltán rövid korreferátuma egyszerre filológiai és elméleti csemege: az 1513-as *Wolfenbütteli Zsoltároskönyv* jelentőségét vizsgálja Luther és a 20. századi Gerhard Ebeling hermeneutikájában.

A harmadik blokk Isten ígéjének fogalmát vizsgálja a katolikus teológiában. Várnai Jakab tanulmánya professzoros alaposággal foglalja össze az Isten ígéről szóló katolikus nyilatkozatokat, a közelmúltbeli és a legújabb szakirodalmat. Kiemeli Isten ígéje kapcsán a „relációs ontológiát” és a „kommunikatív teológiát”. Külön érdeme, hogy a *Verbum Domini* című 2010-es, XVI. Benedek nevéhez fűződő pápai dokumentumot is ismerteti. Varga Gyöngyi evangélikus ösztövesztéses teológus az Ígéről mint prófétai szóról, a befejezett és a folyamatos „Ige-időről” szól, és kreatív érzékenységgel kapcsolja Luther Ige-teológiájához. Hasonlóan értékes Pecsuk Ottó hozzászólása, aki református teológusként elemzi a *Dei Verbum* konstitúciót, amelynek 2015-ben volt az 50. évfordulója, valamint a fent említett újabb *Verbum Domini* dokumentumot.

A negyedik tematikus egység: „Mit jelent teológiát művelni ökumenikus nyitottsággal?” főelőadása a konferencia csúcspontját és (majdnem) a kötet mértani középpontját jelentő írás Gánóczy Sándor professzoré: *Mit köszönhetek mint katolikus teológus Wolhart Pannenbergnek?* Gánóczy professzor eddigi munkássága — főleg Kálvin hermeneutikája kapcsán — az evangéliumi ökumené példamutató paradigmája. Önazonosság, tudományos igényű mélyfúrás, a másikra figyelő alázat megnyilvánulása ez az írás is. Az öku-

mené nem vágyálom nála, hanem életforma, gyakorlat és hitvallás. A recenzens őszintén irigyl Bérés Tamást és Kodácsy Tamást, hogy egy ilyen éleslátású és nagyformátumú professzor beszélgetőpartnerei lehettek ebben a kötetben.

Az ötödik blokk: „A tradíció szerepe az egyház életében és a teológiában” először Török Csaba katolikus teológus tanulmányát közli, aki 2016-ban *Írás és hagyomány* címen már könyvet jelentett meg a kérdésről. A recenzent már a konferencia előadásán lenyűgözte a szerző elkápráztató tudása, s a *Dei Verbum* megszövegezéséről kulisszatitkokat is sejtető informáltsága. Az előadáshoz méltó korreferátumok hangoztak el az evangélikus emeritus professzor Reuss András részéről, aki sokat merített Gerhard Ebeling *Tradition* című 1960-as RGG tanulmányából; másrészt Szűcs Ferenc református emeritus professzor részéről, aki Kálvin írásait, a II. Helvét hitvallást és Pákozdy László Márton egy fontos tanulmányát idézte.

A következő (hatodik) téma az „Ige és a szentség viszonya”. Szabó Lajos evangélikus professzor részint Luther írásaira utalt, részint arra mutatott rá, hogy az evangélikus gyakorlatban is egyre inkább teret hódít a „kétfókuszú” istentisztelet: az ighirdetésen túl a az úrvacsora gyakorlata is már sok helyen része az istentiszteletnek. Békési Sándor református és Dolhai Lajos katolikus teológus is a hitvallásos elkötelezettség és az ökumenikus nyitottság szellemében szóltak hozzá szakszerűen a *verbum* és a *sacramentum* nagy témájához.

Az utolsó — legmerészebb — témakör „Az egyházi hivatal értelmezése” volt. Zamfir Korinna kolozsvári katolikus teológusnő előadása ennek megfelelően egyszerre volt pazar szakmai apparátust felvonultató tanulmány és bátor megfontolásokat javasoló indítvány. Rámutatott, hogy „az a nézet, miszerint a protestáns egyházi szolgálat érvénytelen, nem számol sem az egyházi szolgálat kialakulásának és a teológiai értelmezésének történeti alakulásával, sem a reformátorok álláspontjának kontextuális értelmezésével, sem az ökumenikus párbeszéd eredményeivel”. (245.) Fontos megállapítása, hogy „az ordináció rítusát illetően konszenzus van katolikusok, evangélikusok és reformátusok között. A jel hatása tekintetében a lutheránus álláspont közelebb áll a katolikushoz: az epiklészis és a kézrátétel nemcsak emlékeztet a Szentlélek ajándékaira, hanem közvetíti is azokat. E konszenzus odavezetett, hogy az evangélikus teológia már nem veti el lényegileg az ordináció szakralitását.” (272.) A szerző úgy véli, hogy katolikus szempontból a a protestáns egyházi szolgálat a szentségi jel tekintetében formailag hiányos, de nem tekinthető érvénytelennek. Gaál Sándor református teológus a korreferátumában arra utalt,

hogy az egyház küldetéses nép, s a „hivatal tartalmát az Evangélium adja, szabja meg, és nem fordítva”. Bérés Tamás hozzászólása az evangélikus szempontú egyházi hivatalértelmezésről szól, s a *Szembenállástól a közösségig* című dokumentum ide tartozó „Öt ökumenikus felszólítás” említésén túl idézi a németországi katolikus és protestáns vezető püspökök programját, amely *Az emlékezet gyógyítása — Jézus Krisztus megvallása (Erinnerung heilen — Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017. Hannover, 2016)* címet viseli. Fazekas László rövid reflexiója az ökumenikus párbeszédet mint az ajándékok cseréjét méltatja. A kötetet Szuromi Szabolcs Anzelm közleménye zárja, amely ezt a címet viseli: *Megalapozott-e az egyházban létező jogalkotás és a saját belső szakrális jogrend léte?*

Nemcsak a szerkesztők nevezték joggal „hazai egyháztörténeti eseménynek” ezt a három napos kollokviút, de a kötet is egyháztörténeti mérföldkő a hazai teológiai irodalomban. Egyedül a szerzők rövid bemutatását hiányoljuk az egyébként szakszerűen szerkesztett kötet végéről.

A kötet alapos tanulmányozását mindenki figyelmébe ajánljuk. Ha a reformáció, mint a recenziónk elején írtuk, elsősorban teológiai esemény volt, a reformációt foglalkoztató kérdések mai közös és rendszeres újragondolása az egyetemes (amit lehet katolikusnak is mondani) egyház számára sürgető feladat. Szép példája ez az alulról jövő, evangéliumi ökumenének. Az egyes tanulmányok olvasásakor újra és újra átélhetjük, hogy ugyanannak a kétezer éven átívelő kórusnak a tagjai vagyunk, még ha más-más szövegben is énekeljük a Bárány énekét. (Szerk. Puskás Attila – Perendy László – Hoványi Márton. *Varia theologica* 9. *Szent István Társulat*, Budapest, 2018)

FABINY TIBOR

EGY EGYHÁZTÖRTÉNETI ESEMÉNYRŐL

A reformáció 500 éves jubileuma 2017-ben világszerte számos egyházi rendezvényre adott alkalmat. Érthető, hogy a legtöbb esemény Németországban, azon belül is a „Luther-városokban” zajlott, az evangélikus egyházak rendezésében, és főleg Luther Márton személyét állította középpontba. Látványos kiállítások, társadalmi rendezvények, istentiszteletek, tudományos konferenciák követték egymást az esztendő során. Számos tudományos és népszerűsítő kiadvány látott napvilágot. A magyarországi megemlékezések — természetesen szerényebb körülmények között — hasonló szellemben folytak, bár nálunk inkább a reformáció 500 éves jubileuma állt előtérben, illetve a magyar református egyház 450 éves fennállása, s talán kevésbé Luther Márton alakja.

A jubileumra való hazai felkészülés jelentős eredménye volt *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben* című kiadvány¹ megjelentetése magyar nyelven. Ennek kapcsán több kisebb-nagyobb ökumenikus konferenciára került sor. Ezek közül azonban kiemelkedik az, amelyet a PPKE HTK rendezett *Reformáció és ökumenikus párbeszéd* címmel 2017. január 25–27-én. Most könyvben is megjelent az ott elhangzott előadások szövege. A kötetet olvasva nem hangzik túlzásnak, hogy szerkesztői „magyar egyháztörténeti” eseménynek nevezik a konferenciát. Aki végighallgatta a konferencia előadásait, vagy most elolvassa az ott elhangzott előadásokat, az egyetérthet ezzel a kifejezéssel.

A kötet bevezetője utal is arra, hogy a konferencia „megközelítésmódjában és stílusában ennek a dokumentumnak a szemléletét igyekezett közvetíteni”.² Az ökumenikus párbeszéd mai célkitűzéseire ilyen kifejezésekkel utalnak: „vége a protestálásnak, ma már nem egymással szemben határozzuk meg magunkat”; a „kiengesztelődött sokféleségre törekszünk”; „azt keressük, mi a reformáció üzenete a mai kornak”; „történeti távlatban kell szemlélnünk 1517-et, az azóta eltelt öt évszázadot és a jelen kihívásait”.

A konferencia — és így a kötet — szerkezete gondosan felépített. Egyrészt közös gondolkodásra hív azáltal, hogy minden témát egy nagyobb előadás mutat be, amelyre két korreferátum reflektál. Másrészt ügyeltek arra is, hogy a három történelmi egyház egyenlő súllyal jusson szóhoz. A konferencia főleg rendszeres teológiai témákat tűzött napirendre, nem foglalkozott egyháztörténeti kérdésekkel, nem elemzte a reformáció társadalmi, eszmétörténeti, etikai következményeit. Nem tűzték napirendre azokat a kérdéseket, amelyekben már konszenzus alakult ki (elsősorban a megigazulás, a krisztológia és a trinitológia témakörében). Valójában egyetlen téma köré rendeződnek az előadások: az ige teológiája. A két első rész formálisan is ezt a témát elemzi, de ehhez kapcsolódnak a többiek is: az ige és a tradíció, ige és szentség viszonya, Isten igéje és a liturgia, az egyházi hivatal. A konferenciát lezáró kerekasztal-beszélgetés címe ismerős kifejezés: „Ajándékok cseréje” — hozzátesszik azonban, hogy ez „az ökumenikus párbeszédben” történik, ezáltal új távlatokat nyitva az egység útján.

A bevezető rész áttekinti a párbeszéd során elért eredményeket. Steinbach József református püspök a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának munkáját foglalja össze, előadását azonban stílusosan igei elmélkedéssel kezdi, ami az egész konferencia alaphangját megadja. Jézus Krisztus szeretete szorongat minket a megújulásra, a falak lebontására, „a testvér önmegtagadó sze-

retetére”. — Szentpétery Péter az evangélikus–katolikus vegyesbizottság által kidolgozott dialógusdokumentumokat sorolja fel, majd a SZK magyar fogadtatását kíséri figyelemmel.³ A dokumentumra hivatkozva azt javasolja, hogy Jézus Krisztus Evangéliumának (újra)fölfedezése kerüljön a középpontba, hiszen az egyházak csak Krisztusban juthatnak el az egység útjára. — A katolikus mérleget Kránitz Mihály vonja meg, utalva az elért eredményekre és a fölmerült nehézségekre. Felsorolja számos katolikus teológus nevét, akik úttörő szerepet játszottak az ökumenikus kutatásokban. Egy ilyen felsorolás persze sohasem lehet teljes, mégis szívesen láttuk volna a „két nagy” ökumenikus, Augustin Bea és Jan Willebrands bíboros említését is. A dialógusban fölmerült nehézségek közül megemlíti a sok vitát kavart *Dominus Jesus* nyilatkozatot — mintegy enyhítésképpen hozzátéve, kissé félreérthető megfogalmazásban, hogy „dogmatikus és nem ökumenikus iratról van szó”.⁴

Isten igéje a témája a két első tematikus blokknak. Az első főelőadó, Csepregi András korabeli dokumentumokkal, Luthertől és a hitvallási iratokból vett idézetekkel mutatja be Isten igéjének lutheránus értelmezését. Az Evangélium Luther számára „Krisztusról szóló beszéd”. Csepregi András eligazít Luther „gyakran sarkos”, „személyes és szenvedélyes” kijelentései között, és távlatot nyit „a keresztény hit és élet titkait kutató mai megbeszéléseknek is. — A második főelőadó, Várnai Jakab viszont az Isten igéjéről szóló katolikus teológia jelen kibontakozását elemzi a II. Vatikáni zsinat és annak azóta is tartó recepciója kapcsán. Az Isten igéje teológia megtermékenyítette a katolikus gondolkodást: utat nyitott egy új, „relacionális ontológia”, egy „kommunikatív teológia” felé. Krisztusban „Isten dialógusa célhoz ért: egyesüléssé lett”.⁵ A ki nyilatkoztatás nem egy adott számú tétel közlése, hanem Isten folyamatos kommunikációja az emberiséggel.

A négy hozzászóló különböző oldalakról közelíti meg a kinyilatkoztatást, a törvényt és az Evangéliumot, abban azonban egyetértenek, hogy a kinyilatkoztatás és a megigazulás középpontjában Isten megtestesült Igéje, Jézus Krisztus áll. Rókey Zoltán Ébelingre és Ratzingerre hivatkozva mondja, hogy a teljes Bibliát „krisztológiaiilag kell értelmezni”, „krisztológiai hermeneutikára” van szükség. — Vladár Gábor Kálvin nyomán mutatja be a Szentlélek szerepét Isten igéjének hirdetésében és befogadásában, majd Karl Barth nézeteit foglalja össze: „Isten kinyilatkoztatása Jézus Krisztus, az Isten Fia. Isten igéje a Szentlélek erejében feltámadott, hatékony és beszélő Jézus Krisztus.”⁶ — Varga Gyöngyi folytatja a Várnai Jakab által fölvetett szempontot a kommunio és kommunikáció kapcsolatáról: „A Szentháromság a kommunióból eredő

kommunikáció ősfarmája, modellje”, „metafizikai beszélgetés”. — Végül Pecsuk Ottó református szemszögből elemzi a Várnai Jakab által elemzett két dokumentumot. Mielőtt kitérne az ökumenikus bibliafordítások kérdésére, ezt a végkövetkeztetést vonja le: „bár másként definiálják a Szentírást és a Hagymányt, a katolikus és protestáns teológia ugyanarról a komplex valóságról beszél”.⁷

A konferencia — és a kötet — közepén mintegy intermezzóként jelenik meg Gánóczy Sándor előadása Wolfgang Pannenberg teológiájáról. Az ökumenikus teológia katolikus neszora személyes emlékeit is felidézve ismerteti az ökumené egyik legnagyobb evangélikus teológusának munkásságát. Bemutatja, „mit jelent teológiát művelni ökumenikus nyitottsággal”: mindkét fél kész saját eddigi nézeteinek önkritikus átértelmezésére, úgy is, hogy tanul a másik fél szempontjaiból is. Így értékeli Gánóczy a hitnek mindkét oldalról elfogadható értelmezését, a megigazulás-tant, Pannenberg „eucharisztikus egyháztanát”, sőt elképzelhetőnek tartja a nézetek közeledését a „pappá, illetve lelképásztorrá szentelés”, de még a péteri szolgálat kérdésében is. Mesterére hivatkozva a „szétszakadt testvérek” újraegyesülését nem fakultatív, hanem kötelező ügynek tartja. — Béres Tamás még tovább megy korreferátumában: egy egyházon belül is „jelentős határvonalak húzódnak a különféle teológiai nézetek között”. Azt a reményét fejezi ki, hogy „az egység a doktrinális integritás és identitás megtartása mellett is megvalósulhat”. Az egyház „az üdvösség szentsége”, a „Krisztuson mint fön keresztül megvalósuló hívek egysége”, „Isten uralmának szentségi jele”. — A református álláspontot kifejtő Kodácsy Tamás sokkal kritikusabban szemléli Pannenberg teológiáját. Lényegi különbséget lát az apostoli folytonosság katolikus felfogása és Pannenbergé között, de még inkább a katolikus és a „protestáns, kálvini-presbiteri gyökerű egyházak” álláspontja között, amely a tanbeli folytonosságot elegendő kritériumnak tartja.

A tradíció szerepe az egyház életében és teológiájában volt a konferencia másik nagy témája. Bevezető előadásában Török Csaba először a Szentírás–Szenthagyomány összetartozásának katolikus értelmezését tekinti át a Trentói zsinattól a II. Vatikánig. Két fontos megkülönböztetése: a Hagymány számára a Szentírás jelenti a végső kritériumot és normát; az apostoli Hagymányt meg kell különböztetni az egyházi-felekezeti hagyományok szintjétől. Ezután áttekinti a hagyomány értelmezését különböző protestáns egyházak szemszögeiből — kár, hogy éppen a református reflexió marad ki ebből az egyébként széles panorámából. Végül említést tesz Karl Barth kritikájáról, aki örömmel fogadta el a II. Vatikáni zsinat felfogását a kinyilatkoztatásról és annak továbbadásáról, de

nem fogadta el a Tanítóhivatal szerepét. Török Csaba szerint egy dinamikus hagyományteológia segíthet e feszültség megoldásában, és megnyithatja a távlatot annak az élő isteni kinyilatkoztatásnak, amelynek középpontja és beteljesülése Krisztus. — Reuss András az evangélikus teológia oldaláról erősíti meg Török Csaba konszenzusos javaslatait: az egyház az ige teremtménye, a hagyományozás az egyházban történik. Joseph Ratzingert idézi, hogy „a Szentírás egyértelműen mértéknek tekintendő a tanítóhivatallal szemben”.⁸ „Az egyetlen Krisztus-tradíciót a tradíciók többfélesége adja tovább.” A különféle tradíciók részben komplexen, részben kritikus szerepet tölthetnek be, s így gazdagíthatják, kiegészíthetik és korrigálhatják egymást. — Ezt a szempontot megerősíti a másik korreferens, Szűcs Ferenc is. Felekezetenként keletkeztek másodlagos hagyományok, ezek önkritikus felülvizsgálata is segíthet a közeledésben, a hagyományok folyamatos megtisztításában. A helvét reformáció szempontjaiból kiemeli a kánonképződés és az ögyházi zsinatok fontosságát. A reformáció nem jelentheti az egyház kezdetét, hiszen közös örökségünknek valljuk az előtte eltelt másfél évezredet is. A kálvini reformáció „az Ige és az egyház összekapcsolása helyett az Igét és a Lelket kötötte elválaszthatatlanul össze”.⁹ A tradícióval összefügg az apostoli utódlás eltérő magyarázata is: számukra az apostoliság az apostoli hit tartalmi öröze a tisztségek láncolata helyett.

Az ige és a szentségek viszonyának hagyományosan kontroverz témájában is közeledtek egymáshoz az álláspontok. Szabó Lajos a bevezetőjében kifejti, hogy Luther tevékenységének legfontosabb eleme az igehirdetés volt, a szakramentum azonban kapcsolódik hozzá: a szentségben válik valóssá az Evangélium. Örömmel állapítja meg, hogy legújabbán öröndetes elmozdulás figyelhető meg katolikus és evangélikus oldalon egyaránt. A katolikus szentmisében szintézisbe került az Ige és az Eucharisztia liturgiája, a protestánsoknál pedig gyakoribbá vált az úrvacsoravétel. Így valósul meg a Luthertől származtatható kétfókuszú istentisztelet: prédikáció és úrvacsora. — Lényegesen nagyobb az eltérés a református egyháztanban, amint Békési Sándor kifejti. Zwinglire hivatkozik: „nem az a lényeg, hogy a kenyér és a bor mivé változik át, hanem az, hogy mivé válunk azoknak vételkor”.¹⁰ Az úrvacsora az „első vacsora” ismétlése és emlékezete, amely nem a „jegyekben idéz elő változást, hanem a szent jegyekkel élő személy szívében”. A nézetek közeledésére azonban reményt ad, hogy mindegyik Krisztus személyéből indul ki. — Dolhai Lajos történeti áttekintése szerint az üdvösség e két eszközét — ige és szentségek — szembeállították. A II. Vatikáni zsinat szerint azonban az igehirdetés és a szentségi cselekmény egybetartó

zik. A szentséget az ige teológiája felől határozhatjuk meg az egyház szentségi szemléletében.¹¹ Ez azonban nem jelent automatizmust, az *opus operatum* és a személyes hit egymást feltételezik.

Az egyházi hivatal értelmezése végül az ökumenikus párbeszéd egyik legkényesebb kérdését veti fel. Erről Zamfir Korinna tartotta a konferencia egyik legmesszebbre mutató előadását. Nem kevesebbre vállalkozott, mint vitatta azt a katolikus nézetet, hogy a protestáns egyházi szolgálat érvénytelen. Írásában Walter Kasperre hivatkozva kijelenti, hogy a protestáns — különösen az evangélikus — ordináció illegitim, de nem érvénytelen; az érvénytelenség „nem kötelező katolikus tanítás”.¹² Luther és a hitvallási iratok elemzéséből szűri le tételét: „az ordinált egyházi szolgálat isteni eredetű és Krisztus rendelte”.¹³ Véleménye szerint „a növekvő egyetértés az ordináció szakramentalitása és az apostoli szukcesszió megőrzése tekintetében odavezethetne, hogy a katolikus egyház elismerje az evangélikus ordináció szakramentalitását”.¹⁴ Az apostoli szukcesszió megvalósulhat nemcsak püspöki, hanem presbitéri vonalon is, amely a püspöki jogutódlás egyik formája lehet. A II. Vatikáni zsinat *defectus sacramenti ordinis* említ, véleménye szerint azonban ez érthető csupán formai hiányosságnak is. — Gaál Sándor leszögezi a református álláspontot: a tartalmi kritérium a döntő, tehát az Evangélium hiteles hirdetése. A papi szolgálatra való felszentelés „sákramentális voltát” Kálvin sosem fogadta el, bár megkülönböztetik az egyetemes papság elvét az egyházi szolgálatról. A pásztori szolgálatban a lelkipásztor osztozik a presbitériummal, az egyházkormányzatban pedig a zsinati-presbitéri elv érvényesül. A lelkipásztor nem egy önálló egyházi rend tagja, ezért nincs is szentségi jellege. — Béres Tamás a katolikus–evangélikus ökumenikus közeledés eddigi eredményei alapján lehetségesnek látja a párbeszéd pozitív folytatását. Szerinte két téma vár még megbeszélésre: az eucharisztikus közösség, továbbá az egyház és az egyházi hivatal kérdése. „Az evangélikus egyház úgy tekint önmagára, mint a reformáción átment katolikus egyházra.”¹⁵

Összegezve a konferencia tanulságait, ezek a következtetések adódnak.

1. A középpont mindhárom egyház tanításában és életében Jézus Krisztus, a megtestesült Isten Fia, aki elevenen él tovább egyházában.

2. A katolikus felfogás közelebb áll a lutheránushoz, mint a reformátushoz. Kérdés, nem célra vezetőbb-e a szép eredményeket felmutató katolikus–lutheránus dialógust folytatva készíteni elő egy újabb konszenzust, amint a megigazulás-

ról szóló közös nyilatkozat sorsa mutatja, amelyet 2018-ban utólag elfogadott a Református Egyházak Világszövetsége is. Ilyen konszenzus kialakulhatna a kinyilatkoztatás, az Ige és a Hagymány kérdésében, beleértve talán még a katolikus tanítóhivatal szerepét is.

4. Az eucharisztikus egyháztanban is elképzelhető további konvergencia a lutheránusokkal. Rést nyithat esetleg a német püspöki kar jelenlegi javaslata, amely vegyes házasságok esetén lehetővé tenné a lutheránus fél áldozását, amennyiben vallja a reális jelenlétet.

5. Zamfir Korinna merész utópiája ellenére egyelőre nem látszik megoldhatónak a papi hivatal értelmezése, ehhez kapcsolódóan az egyház, az Eucharisztia, az apostoli szukcesszió, végül pedig a péteri szolgálat témája. Mindezekben a kérdésekben azonban lényegesen közelebb áll a katolikus felfogáshoz a lutheránus álláspont.

A kérdés nyitott: meddig jutottunk el az egység útján, és hogyan lehet tovább menni rajta? Úton járunk, de az utak most már egymás felé tartanak, nem pedig távolodóban vannak. Hogyan és mikor jöhet létre a „teljes egyházi közösség”, „az egyház látható egysége”, vagy — itt a földön — be kell érünk a „kiengesztelődött sokféleség” állapotával?

LUKÁCS LÁSZLÓ

¹A szembenállástól a közösségig. *Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben.* (A következőkben: SZK.) Luther Kiadó, Budapest, 2016. (A német eredeti szöveg 2013-ban jelent meg.)

²*Reformáció és ökumenikus párbeszéd. Teológiai tanulmányok.* (Szerk. Puskás Attila – Perendy László – Hoványi Márton.) *Varia theologica* 9. Szent István Társulat, Budapest, 2018. (A következőkben: RÖP.)

³A református egyházakkal nem folyt ilyen széles körű és folyamatos dialógus. Amerikában 2003-tól 2007-ig négy reformált egyházzal folyt dialógus a keresztségről, majd 2007-től 2010-ig az Eucharisztiairól. Fontos még az Egyházak Világtanácsa által 1982-ben elfogadott dokumentum: *Baptism – Eucharist – Ministry.*

⁴RÖP 43.

⁵A kifejezés Joseph Ratzingertől származik. RÖP 95.

⁶RÖP 85.

⁷RÖP 114.

⁸RÖP 189.

⁹RÖP 203.

¹⁰RÖP 221.

¹¹RÖP 241.

¹²RÖP 244.

¹³RÖP 255.

¹⁴RÖP 273.

¹⁵RÖP 294.

SZEMLE

KÖNYVEK KÖZÖTT

XVI. BENEDEK MEGNYILATKOZÁSAI

Két hatalmas kötetben gyűjtötte össze a Szent István Társulat XVI. Benedek megnyilatkozásait. Kétségtelen, hogy a katolikus egyház újabb kori történetének legizgalmasabb és legrokonszenvesebb alakja. El lehet mondani, hogy életműve bizonyos vonatkozásban befejezetlen, hiszen felismerte, hogy az egyház súlyos nehézségeit nem tudja orvosolni, mégis úgy érezzük, hogy hatalmas szellemi hagyatékot alkotott, amely nemzedékek számára is útmutató. Sokan és sokféleképp értékelték azt a gesztusát, hogy lemondott a pápaságról, és visszavonulva alkotott tovább. Nem lehet kétséges, hogy gyengének ítélte magát, s képtelen lett volna elvégezni az egyházban azt a megújulást, amelyet sokan reméltek és vártak tőle. Talán alkata sem tette alkalmassá ilyen feladat megoldására. De nagyon izgalmas nyomon követni azt a belső fejlődést, ahogy az erősen konzervatív Ratzinger bíborosból (teológiai nézeteiről Lukács László írt könyvet) megértő szívű, minden irányzatra nyitott pápa lett. Valóban arra törekedett, hogy az egyház mindenki számára menedéket és útmutatást adjon. Hogy célját nem sikerült megvalósítania, az semmiképpen sem rajta múlt, a körülmények voltak alkalmatlanok.

Ez a két kötet, bárhol, bármelyik megnyilatkozását olvassuk is, mindenképpen egy nagyon nagy szellem fejlődésébe, alakulásába, és módosulásába ad bepillantást. Az első rész a hivatalos pápai megnyilatkozásokat tartalmazza, a második azonban alkalmi beszédek és íráskok gyűjteménye, amelyek azért is izgalmasak, mert sokszor hiányzik belőlük az a protokolláris szemléletmód, amely a hivatalosan megnyilatkozó egyházfő kötelező kifejezési formája. Sokféle alkalommal mondott beszédeket, jelentkezett rövidebb írásokkal, de szinte mindegyikben találunk valami nagyon mély igazságot, amely a hívő szellemi ember belső világába enged bepillantást. Egy-egy rövidebb megnyilatkozásában is érezhető az egyház iránt érzett felelőssége, és az a törekvése, hogy a sok nehézség között megtalálja azt az egyensúlyi pontot, amelyet nem mindig érzékelünk. Pontosan felismerte, hogy az egyház egyik legfontosabb küldetése a szegények védelme, a nyomorultak segítése, az alapvető emberi jogok tiszteletben tartása. Luanda repülőterén mondta a többi között: „Sajnos Angola határain belül még nagyon sok szegény ember él, akik követelik jogaik tiszteletben tartását. Nem feledkezhetünk meg arról az angolai sokaságról, akik az abszolút szegénység szintje

alatt élnek. Ne tagadjátok meg tőlük a várakozásaik teljesedését.” Teljesen igaza volt, az egyháznak korunkban hatalmas munkát kell teljesítenie a szegénység leküzdésére, a nyomorultak felemelésére. Ő maga gyenge volt e feladat beteljesítéséhez. Mégis, bármelyik beszédét, vagy egyéb megnyilatkozását olvassuk is, érezni lehet, hogy teljes mértékben tudatában volt küldetése súlyának, s amikor felismerte, hogy képtelen a mindenfelől felé irányuló várakozás beteljesítésére, általános tiszteletet keltve lemondott a pápai trónról, visszavonult, s nagyon fontos, hiányzó munkák befejezésén dolgozott és dolgozik. Nagyon jellemző magatartására, milyen sokszor szerepel megnyilatkozásaiban a szív szó. Valóban a szív embere, tele szeretettel, megértéssel, s nagyon sokan visszaéltek ezzel. Istenben gyökerező ember és gondolkodó, s joggal imádkozta a Szentföldön:

*Az Úr irgalmasságai, hogy nem enyésztiünk el,
mert nem fogytak el Ő irgalmasságai.
Újak minden reggel,
nagy a Te hűséged.
„Osztályrészem az Úr, mondta a lelkem,
ezért várva várom Őt.”
Jó az Úr azokhoz, akik Őbenne remélnek,
az Őt kereső lélekhez.
Jó várni hallgatással az Úr szabadítását.*

Jellemző, hogy sokszor választott olyan idézetet, kiindulópontot, amely a csöndes elmélkedés perceit idézi. Ha magunk elé képzeljük alakját, akkor először a csöndes alázat jut eszünkbe. A mai világban nagyon nagy szerepe volna a csöndes elmélkedésnek, de a rettenetes lármában erre kevés módunk van. XVI. Benedek arra is példa, hogy Jézussal mindig, mindenhol bensőséges kapcsolatot teremthetünk.

Bár egyike korunk nagy teológusainak, olvasója nem szabadulhat attól az érzéstől, hogy volt benne valami a gyermekek tisztaságából. Boldogok a tisztaszívűek, mondja az Evangélium, s ő a maga módján, kivált a pápaság gondjaitól megszabadulva, boldog lehetett. Mindig szívesen találkozott gyermekekkel, s elborzadva figyelte, hányan vannak közülük, akik nyomorognak, és elveszítik reménységüket. Ezt akarta visszaadni nekik, s minden alkalmat megragadott, hogy kiutat mutasson a hátrányos helyzetű fiataloknak. Nem volt politikai alkat. Hiányzott belőle az a készség, hogy a világpolitika nagy történéseiben állást foglaljon: úgy hitte, teljesen elegendő, ha az Evangélium szellemét terjeszti, s azokra az intelmekre hagyatkozik, amelyeket Jézus adott az apostoloknak. Ha ez

elég lenne, a világ is boldogabb és kiegyensúlyozottabb lehetne. Sajnos nem elég, mert a keresztény politizálást sokan teljesen félreértik, s hallatlanra veszik a Tízparancsolat egyes intelmeit. Bizonyára ez is súlyos lelki válságot okozott számára (mint ahogy nagyon sok hívő keresztény számára is).

Tisztelettel és megértéssel tekintünk a lemondott pápára, aki ugyanakkor a létező legjobb társaságban van, hiszen nyugalomban befejezhette Jézusról írt nagyszabású könyveit. Biztosak lehetünk benne, hogy Jézus élete végéig kísérni és segíteni fogja hű szolgáját. (Ford. Diós István et al.; *Szent István Társulat*, Budapest, 2018)

RÓNAY LÁSZLÓ

GYURGYÁK JÁNOS: EURÓPA ALKONYA?

A romantika, s általában a múlt tudásának történettudománnyá alakulása óta izgatja az európai értelmiséget Európa sorsa. A francia forradalom politikai kataklizmája, majd az ipari kapitalizmus mélyszántása mélyebben fölforgatta a korábbi társadalmi rendet, mint a korábbi évszázadokban bármi, talán a reformációt leszámítva, s így már nagy tömegekhez ért el a történelem, a változás problémája. A 20. század viharai ezt tovább erősítették. Aligha képzelhető el iskolázott európai ember, akinek ne volna véleménye minderről, s ne volnának „érzései” azzal kapcsolatban, hogy saját hazája, kultúrája, társadalmi miliője, civilizációja „merre tart”: egészen pontosan, hogy hanyatlík-e, vagy éppen föllendülőben van. Éppen ezért roppant nehéz újat és gondolatébresztőt mondani erről a témáról.

Gyurgyák Jánosról régóta tudjuk, hogy nem ijed meg a herkulési feladatoktól, s azt is, hogy el- képesztő munkabírása és műveltsége révén ezeknek meg is tud felelni. De még így is fenntartásokkal vettem kézbe a könyvet. S minden hízelgés nélkül mondhatom, hogy egyáltalán nem csatlódtam. Vannak persze olyan részek, amelyekben kevesebb, másokból meg több új információt tudtam meg, de egészében véve a könyv megítélés- sem szerint párját ritkítóan érett, összefogott, arányos, gazdag és élvezetes. Tulajdonképpen leginkább ezért az egész-élményért érdemes el- olvasni. A szerző minden fejezet és alfejezet elején nagyon sok további irodalomra mutat rá, talán fölöslegesen is, hiszen nem elemzi őket részletesen (ez nem is szükséges), de talán így é- rzékelhető igazán a munka mérete.

Miről is szól a könyv? Részletes ismertetésre nem is vállalkozhatom, így csak a főbb témákat tudom összegezni. Előrebocsátani annyit kell, hogy Gyurgyák mindenekelőtt eszmetörténész,

azaz mások gondolatait mutatja be és értelmezi. Egy eszmetörténésztől azt várjuk, hogy ezt a mun- kát hitelesen végezze; továbbá, hogy hőseit állítsa színpadra, és mutasson be velük egy darabot, vá- zoljon föl egy horizontot, amely felől nézve az is- mertetett gondolatok és gondolkodók valamilyen új mondanivalót, de legalábbis új eszmei rendet hordoznak. Nos, ezek az elvárások is teljesülnek, talán még jobban is, mint a szerző korábbi mo- nográfiáiban.

Az első fejezet az európai identitás nagy té- májának néhány klasszikusát mutatja be, Oscar Halekitől Bronislaw Geremekig, Bibó Istvántól Szűcs Jenőig, Fernand Braudeltől Norman Da- visig. Ismert szerzők, mindegyikük hatalmas életművet és nehézsúlyú gondolatokat hagyott ránk. Gyurgyáknak sikerül a nagyvonalú köny- nyedséget az alapos és értő elemzéssel párosíta- nia. A spanyolviaszt persze nem kell föltálni: a keresztény, a racionalista, a humanista, a sza- badságpárti hagyományok minden szerzőnél tartópilléreként jelennek meg Európa szellemi hagyományépületében. Éppen ezért, folytatja a szerző a következő alfejezetben, végzetes hiba (volt?) az Európai Unió 1990 utáni koncepciójá- ból ezt a hagyományt, s általában a gyökerek át- gondolását kihagyni.

Ez annál is szomorúbb, mert — ahogy már je- lezttem — a múlta való rendszeres, tudományos és filozófiai reflexió éppen a legfontosabb ha- gyományok egyike. A következő fejezet *A speng- leri kérdés* címet viseli, hősei pedig Spengleren kívül G. Vico, N. Danyilevszkij és A. Toynbee. Éppen őt leszámítva a többiek műkedvelő törté- néssznek minősíthetők (persze Vico idejében történettudomány még nem is létezett), de nem a gondolat és a szellem dilettánsai, hanem hiteles képviselői. Különösen Danyilevszkij gondolko- dásának bemutatása újdonság, hiszen magyarul alig olvasható tőle valami, Gyurgyák pedig szá- mos orosz nyelvű forrást is idéz. Ez a rész ki- mondottan hiánypótló. Az egész könyvre jel- lemző tag perspektívát — angol, francia, német, orosz koncepciók — kicsiben ez a fejezet is jól reprezentálja. A végén olvasható összefoglaló — sem a hanyatlás, sem a dinamikus fejlődés nem igazolható vagy cáfolható — kissé lapos ugyan, de az addig bemutatott érvek és ellenérvek, a módszertani problémák és olykor váratlan, intu- itív, de szellemes megoldások együttesen infor- matív olvasmánnyá teszik ezt a részt is.

Azzal, hogy az I. világháború traumatikus ta- pasztalata volt Európának, valódi civilizációs kataklizma, ma már aligha vitatkozik bárki is. Gyurgyák számos adatot sorol föl ennek alátá- masztására, továbbá bemutatja a kibontakozó to- talitárius-ideologikus politikai rendszerek okozta

újabb válságokat, Európa térvészését a világban. A részletek itt kevésbé érdekesek, a fejezet mégis szükséges, mert az említett katasztrófa mélységét valahogyan érzékeltetni kell. Azzal nem teljesen értek egyet, hogy a világháború önmagában okozta volna Európa visszaszorulását (viszont igaz, hogy Amerika politikai fölemelkedését igen). Itt már nagyon könnyen válunk felszíniessé. Az európai eredetű marxizmus-kommunizmus ideológiai befolyása a II. világháború után egyáltalán nem szorult vissza, Kínától és Indiától Latin-Amerikáig mértékadó eszmerendszerré vált. Az angolszász kapitalizmus diadalmenete sem ért véget, éppen ellenkezőleg. A történet tehát úgy is folytatható, hogy Európa országait tekintve ugyan valóban kisebb lett, de eszmei és gyakorlati-életmódbeli téren minden korábbinál nagyobbá vált. Maga a szerző is többször rámutat, hogy Európa nem földrajzi fogalom; így hát óvatossággal kellett volna arra következtetnie, hogy Európa mint civilizáció valóban veszített-e.

Gyurgyák János ezután részletesen bemutatja az Unió megszületésének eszmei hátterét, itt is igen informatív módon citálva a legkülönbözőbb gondolkodókat egészen a középkorig visszalépve. Bemutatva a politikai válságok sorozatát, az Unió intézményrendszerének legendás demokratikus deficitjét. Saját konklúziója szerint talán „egy valódi, mindenféle föderális eszme és intézmény nélküli *konföderáció*” (eredeti kiemelés, 203.) a legvalószínűbb jövő, amihez De Gaulle fel fogása passzol a legjobban.

A könyv utolsó két fejezete részletesebben veszi szemügyre a német és az orosz Európa-gondolkodást. Miért éppen ezt a kettőt? Aligha kétséges, hogy a szerzőnek ezt az elképzelését lehetne a legtöbb kritikával illetni. (Már korábban bemutatta az európai identitás mérésének egyes adatait, sajnos ott sem szólt róla, hogy az egyes nemzetek-országok között igen jelentős különbségek vannak abban a tekintetben, hogy a lakosság mennyire tekinti magát európainak.) Magam úgy gondolom, hogy a lehetséges módszertani ellenvetések felsorolása helyett érdemes azt értékelni, ami végül is megíródott. S azt mondhatjuk, hogy jól íródott meg: a német fejezet alapos országtanulmány, rengeteg adattal; aztán felsorakoznak a háború utáni német szellemi élet nagyjai, F. Meineckétől J. Habermason és N. Eliason át E. Noltéig. Az orosz fejezet a már említett okból, vagyis hogy erről magyar nyelven eleve keveset tudunk, a legtöbb olvasó számára bizonyosan sok újdonságot tartalmaz. Ezen túlmenően kinagyítva, világtörténelmi méretekre tágitva sok áthallást tartalmaz az ázsiai gyökerek után régóta szenvedéllyel kutató magyarok számára is. Gyurgyák ezeket nem említi, de lehetetlenség nem gondolni a szlavofi-

lek és a magyar népi írók érvei, vagy inkább gondolkodásmódjuk közötti hasonlóságokra. Mindenképpen fontos, hogy lássuk és tudjuk, hogy az orosz szellemi hagyomány messze nem azonos a sztálini-brezsnyevi diktatúrák hivatalos ideológiájával; hogy Oroszország számára Európa probléma, úgy is, mint geopolitikai valóság, úgy is, mint eszmei-szellemi hagyomány és örökség. Föltétlenül érdemes mélyebben megismerkedni az orosz politikai-kulturális önképpel, annak sokféle részletével, s persze mindenki eldöntheti, milyen mértékben és milyen értelemben része Európának Oroszország. Személyesen úgy gondolom, hogy a 19. század óta föltétlenül része: Tolsztoj, de még inkább Dosztojevszkij óta az orosz irodalom elsősorban Európához szól. Dosztojevszkij vagy Szolzsenyicin persze az orosz külön utat képviselték; mégis az európai lélek és az európai lelkiismeret szólt belőlük.

Személyes véleményem természetesen másodlagos. A fontos az, hogy ez a könyv nagyon jókor jelent meg, hiszen az európai politika a magyar politika is, s megfordítva, talán jobban, mint 1945 óta valaha. A magyar közgondolkodásban ma nagyon is divatos a hanyatlás-tézis, vele együtt pedig a glóbusz keleti fele fölemelkedésének tézise, továbbá az a dilemma, hogy a hanyatlást meg lehet-e állítani, vagy helyesebb időben kiszállni a süllyedőnek vélt hajóból. A szerző mindezzel nem foglalkozik, de könyvének szinte minden oldala tartalmaz valamit, amivel ezeket a vitákat gazdagítani lehet. De azért egy igazi utószó, egy fortissimo mégis hiányzik belőle. Persze finom utalások, árnyalt állásfoglalások és értékelések révén a szerző saját világlátása és világképe a könyv végére összeáll. Őt ismerve meglepetés nem érhet senkit.

Gyurgyák János a nagyon kevés autonóm és szuverén szerzők egyike. Olvasottsága, szorgalma, nyelvtudása, alapossága, pártatlansága lenyűgöző. S hadd legyenek itt is személyes: stílusa is egyre letisztultabb és legjobb értelemben egyszerűbb. Ez a könyve alkalmasint végleg a magyar szellemi elit meghatározó tekintélyévé teszi. (Osiris, Budapest, 2018)

BALÁZS ZOLTÁN

JÁSZ ATTILA: BOLDOG TEMETŐ

A cím oximoronnak hat. Feloldhatatlan, már-már megütköztető ellentétnek, de mindenképp olyasvalaminek, ami megállít — hát még, ha meglátjuk a borítón heverő halvány, női torzóakt rajzát. Micsoda halált rejt ez a könyv? S micsoda életet?

„Olyan, mintha üvegből lennék, törekeny üvegből...” — indul a kötet —, s bár a mottó az üveg törekenységét helyezi fókuszba, nem tudok eltekin-

teni áttetszőségétől vagy attól, hogy az üvegen minden tükrözve, s így fordítva látszik. Akár ebben a kötetben, melyben az utóiratoktól (IV. *Utóiratok*) haladunk az első versek, az első képek felé (III–I. *Befejezetlen kép*).

Mi ez a fordítottság? Talán hogy halálunk pilanatában visszafelé lepereregnek előttünk életünk képei? (Persze nincs semmi bizonyítékom arra, hogy ez visszafelé történik.) Vagy a megismerés folyamata: látunk valamit valakiből, aki éppen akkor éppen ő, és ahogy egyre mélyül ismeretségünk, úgy egyre többet értünk, tudunk meg belőle, róla a múltból, visszafelé? Vagy talán a paradoxon, hogy ahogy előre jutunk önmagunk és az élet ismeretében, azzal egy időben mindig visszafelé is haladunk, keresve „az alapot, a gyökeret, amelyből organikusan kihajthatott” mindenünk?

Nem tudom. Túl ezen, szembetűnő és izgalmas, s akár a cím és e visszafelé haladás, megütköztető a kötet különös formája is. A bal oldali lapokon a balra zárt szövegek helyett legtöbbször belülről, a könyvgerinchez zárt verseket, míg a jobb oldali lapokon a gerinc közelétől induló szövegek helyett jobbszélre zárt verseket találunk — mintha a forma éppen azt érzékeltetné, hogy e versek csupán tükröződések: festmények tükröződései, képek a képekről: Amrita Sher-Gil (1913–1941) festményei szavakban. És persze többek is ennél — akár az üvegen az, ami mögötte van, áttetszik rajtuk élet és halál. A magyar gyökerekkel is rendelkező indiai festőnő, Amrita Sher-Gil élete és halála — és persze, már ahogy ez a műalkotásokkal lenni szokott, a miénk is.

A *Boldog temető* valójában egy kép címe. Vagyis eredetileg az. Most már verscím, kötet cím. Ilyen a lélekvádorlás. „milyen vidám sírkövek / semmi szomorúság / miért ne lehetne egy temető boldog? // várva a feltámadást / hiszen Indiában nincsenek temetők / kálváriák // se bánat / nem kell jeleket hagyni / hogy emlékezzenek egymásra // hadd legyenek hát színesek a sírkövek / a fejfák / ha a fák komorak is nagyon // mégsem tájkép / inkább portré / honvággyal” (*Boldog temető*, 1939).

Mi fér bele ebbe az élettel telt („Bele kellett szeretnie az életébe, ami nem volt számára nehéz.”), mind egyszerűbbé tisztuló („Egyszerűsíteni akarta műveit. Egyszerűsödni művésziileg.”) honvágyba? Történetek: „India / valahogy ilyesmi lehetett // valami nagyon így működik itt / megnyugtató dzsungelzöldben // vakítóan fehér díszlettel előtt / készül a vacsora // addig is halad a mese / fehér szakállas apó ül // körülötte gyerekekkel / megelevenedik a történet // a fehér fal előtt / mindig ugyanaz // természetesen szerelemről / és halálról és” (*Öreg mesemondó*, 1940). Átváltozások: „milyenek ezek a fák? / nem is fák / nem ismerni rájuk / érzések // vágys / női szimbólumok / át kell

jutni valahogy a sötét belsőből a világosba / átszivárogni a fényre // a fák hálója között / esztétikus belső rendjükön át / oda / ahol a fák csak magukat mutatják // ahol a fák csupán festett fák / mintha üvegen át látnád csak őket / de életed végéig / követnek” (*Fák*, 1939). Kapcsolatok: „milyen barátságos ez a kép / minden sallang nélküli // hiába ábrázol két parasztlányt ruha nélkül / kettős aktkép lett belőle // talán ezért sokáig nem is fejezte be / utólag az ülő lány vállára lepedőt festett // mégse a puszta bőréhez érjen a barátján keze / jelezve a finom kapcsolat határát kettőjük között” (*Két leány*, 1939). Érzékiség — ami lélek: „milyen ikonszerű ez a kép / a maga meztelenségében / talán ő maga is meglepődhetett rajta / nem a testet // a női lényt akarta megfesteni / inkább lett síkszerű / mint a lélek / amikor legjobban látszik” (*Női torzó*, [Akt] 1938). Elefánt — ami több mint elefánt: „Egy nagy piros agyagelefánt várakozik / az élet világos előterében // nem mozdul / mozdulatlan // a megnyugtató színében áll / sötét előérzetek között // pedig jó iránynak tűnik / inkább arra kéne továbbhaladni // amerre az ormány mutat / de agyagelefántként // nem könnyű lépni / tovább // hiszen minden kép az alkotóról szól / belső történet // ahogy a háttérben a két élő elefánt is jelzi / lehetnének más megoldások is” (*Vörös agyagelefánt*, 1938). Mintha minden vers részlet lenne egy nagyobb kompozícióból: „milyen szép tájkép / mintha csak háttér lenne / részlet egy nagyobb kompozícióból // óhatatlanul keresni kell rajta valamit / miről is szól a kép” (*Hegyoldal*, 1939), melyben a táj több mint háttér: „ilyen egy félmeztelen nő / mintha a semmiben lebegne // egy pók hálójában / előtte rokka // a sors fonálát szövök már / valaki alszik // a fonó nő félrenéz / egy meg nem született kisgyerek babázik // a táj több mint háttér / egy élet pontos részletei”.

„Festményei egyfajta átélt élményösszegzések, semmi sem véletlen rajtuk, egyetlen színfolt sem” — írja a verssé lett képek között futó szöveges életrajz, ahogy ezt is: „Legtökéletesebb képe befejezetlen maradt”. Akár Amrita élete váratlanul. Akár az akt a képen. Akár az emlékező szó. Vagy a szerelem dadogása. S lehet, éppen e befejezetlenség a teljesség lehetősége. „el akartam temetni magamban valahogy / ezt a felzaklató történetet / lezárni mert // a megoldást nem tudjuk meg soha már / az igazságot / mi is történt valójában // ezért inkább meg akartam mutatni / a sok gyönyör / új képet // rajtuk keresztül őt / benne volt mindegyikben / ő volt a kép ha a modell nem is mind // így amikor kis fácska volt / azt szerettem legjobban / ha egyszer majd fává leszek // miatta teszem” (*Utólagos temetés*).

Az Amrita szanszkrit eredetű név, jelentése halhatatlan. A hindu mitológiában az istenek itálának, az örök élet nektárjának a neve. Hát hol van akkor

a halál? Ki(ke)t rejt akkor a boldog temető? „milyen a halál? / talán egy újabb távolság / ahonnan más-ként láthatjuk majd / a kapcsolatainkat kedves Am-rita // a halál talán tényleg csupán / egy újabb távolság / amit nem érzékelünk / csak amikor már nem távolság többé // hanem / addig félünk tőle / mint ismeretlen messzeségtől / és egyre csökke-nő izgalommal várjuk // a pillanatot / amikor töb-bé már nem használhatunk ecsetet / a szabadság tökéletes eléréséhez”. (Kortárs, Budapest, 2017)

TOMPA ZSÓFIA

VÖRÖS ISTVÁN: ELÉGIA LAKÓI, 2000–2011

Vörös István 2000 és 2011 közötti verstermését összegző könyvének, az *Elégia lakói*nak már a címe is igen beszédes. Az eredetileg műfajmegjelölő cím itt mintha egy földrajzi helyre utalna, egy térre, amelynek adott a hangulati töltöttsége, be lehet járni, be lehet lakni — ahogyan ez meg is törté-nik a kötet címet adó versben. De *Elégia* egy sok-kal tágasabb és heterogénebb tér, mint az a fur-csa ország, amit a kötetével azonos című vers bemutat, hiszen a teret a kozmikus távlatoktól egé-szen a mikroszkopikus méretekig átfogja: a bő év-tizednyi anyag verstárgyai jelölik ki a határait — vagyis sokkal inkább a határtalanságát. A kötet címe továbbá, ha referenciálisan olvassuk, ami-re természetesen megvan a lehetőség, akkor a szó-vegek valódi műfajiságát is előrejelzi.

Elégia világa azonban korántsem mozdulatlan és üres tér, sőt, burjánzó, sokszor expresszionisz-tikus-látomásos képesség hatja át, ami Vörös ér-zéketlen és érzéki versnyelvében bomlik ki. Szépen tükrözi ezt a forrongó versnyelvi és képi gazdag-ságot a verscímekben néhol föltűnő *fraktál* szó is, ami egy alkotói koncepciót sejtet, mely egy-egy megidézett szerző stílusának (poétikájának) sza-bályozott, „mintázatszerű” továbbburjánztatásán, egyénítésén alapul. Jelezve azt is egyúttal, hogy mely szerzők nyújthattak leginkább inspirációt e versek születéséhez: a címekben Hölderlin, Rad-nóti, Kosztolányi, a festőként kakukktojás (ám az erősen vizuális nyelvet tekintve a sorba szintén be-illeszthető) Rubens, valamint Rilke neve tűnik föl — de mindegyikük közül legutóbbi hatását érezhetjük a legintenzívebbnek, amire nemcsak a szövegek engednek következtetni, de a fraktál-ver-seket is tartalmazó cikluscím is erre utal.

A vizionárius képalkotást előidéző nyelv szoros összefüggésben áll a kötet jellemző témaival. Is-merős és ismeretlen istenekkel, nem „hétköznapi” angyalokkal találkozhatunk, alternatív teremtés-történeteknek lehetünk szemtanúi, antik színeze-

tű mitológikumról és apokrif történetekről olvas-hatunk, de az élet legalapvetőbb szenzációi, a sze-xualitás, a születés és a halál is mitológiaként vál-nak hozzáférhetővé, elbeszélhetővé e költészet-n keresztül. Néhol azonban visszafogottabb, me-rengőbb bölcséleti költemények szakítják meg a képi kavalkádot, melyek ugyan első pillantásra talán job-ban illeszkednek az elégikus hangnemhez, ám az végső soron képes összeolvadni a versnyelv vi-brálásával, változatosságával.

Ha mitológikus gondolkodásról van szó, akkor az idő mint probléma kikerülhetetlen. A kötet egé-szét áthatja az idő természetének folyamatos für-készése; nem véletlen, hogy méltató utószavában Szabó T. Anna is az idő jelentőségét emeli ki e köl-tészet kapcsán. De itt nem is csupán fürkészésről, hanem az idővel folytatott nyelvi játékról, az idő teremtéséről beszélhetünk, a különböző múltak, je-lenek, jövők egymásba indázó, kiismerhetetlen, mi-tológikus konstrukciójának megalkotásáról, sőt, az ebben való elveszés extázisáról. A hétköznapiakat uraló, racionális idősíkok közmegegyezé-ses kontúrjai elmosódnak, *Elégia* tágas terének ideje nem idomul a megszokott időfelfogásunkhoz, hiszen ez föloldódik az emlékezés és az intenzív képzelet-működés aktusában.

Külön említést érdemelnek az Isten-versek, melyek sokszor olyan jellegű metafizikai kételyt fejeznek ki, azaz a hit és a kétely ambivalens együttjárásának olyan megnyilvánulásaiként ol-vashatók, mint amelyet József Attilánál is tapasztalhatunk. Isten többértelműsége szüli a kétely ter-mékeny dialektikáját, amely azonban nem célulvű, nem akar túlnőni önmagán; ezekben a versekben nem a bizonyosság elérésére vagy el nem érésére helyeződik a hangsúly, sokkal inkább az erről való beszédre, elkerülve az egyértelműség didaxisát, meghagyva az értelmező eredendő szabadságát.

Olykor azonban a személyesség szférájának is jut hely, a hétköznapiabb, intimebb hangnem is be-szövődik a képek burjánzásába. Így ismerhetjük meg például Bakonymérőt, a kamaszok szintén mitológiaivá váló, a múltban elsüllyedt, „sosem-volt” helyszínét, mely az emlékezetben mégis je-lenné válik — hiszen meghatározza a versbeszéd jelenét —, de így szüremlenek be a családi élet ké-pe is, azok a hétköznapi történetek, melyek, sok-szor a konvencionális valóságtól elemelődve, en-nek a költészetnek az anyagát alkotják.

Vörös István kötete bizonyos szempontból egy-ségesnek, másfelől vizsgálva zavarba ejtően sok-színűnek mutatkozik, a késztetést és a lehetőséget is megadva olvasójának, hogy elmerüljön *Elégia* versvilágában. (Parnasszus könyvek, *Tipp Cult Kft.*, Budapest, 2018)

TANOS MÁRTON


83. évfolyam VIGILIA
Szeptember
SOMMAIRE
Le déclin de l'Occident?

DEZSŐ CSEJTEI:	Le centenaire de «Le Déclin de l'Occident»
ZSOLT ROSTOVÁNYI:	Les crises de l'Europe
CSABA TÖRÖK:	Crépuscules et aubes
PÁL HATOS:	L'histoire et l'étude de l'histoire entre renaissance et échec
■	Poèmes d'Attila Jász, Béla Markó et István Vörös
GÁBOR GYÁNI:	Le „renégat” de l'étude scientifique de l'histoire: Hayden White
TAMÁS KIS-PONGRÁCZ:	Le mouvement Juifs Messianiques
■	Entretien avec Hans Joas

INHALT
Untergang des Abendlandes?

DEZSŐ CSEJTEI:	100 Jahre „Untergang des Abendlandes”
ZSOLT ROSTOVÁNYI:	Europas Krisen
CSABA TÖRÖK:	Abenddämmerungen, Morgendämmerungen
PÁL HATOS:	Geschichtsschreibung zwischen Erneuerung und Untergang
■	Gedichte von Attila Jász, Béla Markó und István Vörös
GÁBOR GYÁNI:	Der „Abtrünnige” der Geschichtsschreibung: Hayden White
TAMÁS KIS-PONGRÁCZ:	Die jüdisch-messianische Bewegung
■	Gespräch mit Hans Joas

CONTENTS
Decline of the West?

DEZSŐ CSEJTEI:	100 Years of “The Decline of the West”
ZSOLT ROSTOVÁNYI:	Europe's Crises
CSABA TÖRÖK:	Dusks and Dawns
PÁL HATOS:	History and Historiography between Renewal and Demise
■	Poems by Attila Jász, Béla Markó and István Vörös
GÁBOR GYÁNI:	The “Renegade” of Scientific Historiography: Hayden White
TAMÁS KIS-PONGRÁCZ:	The Jewish-Messianic Movement
■	Interview with Hans Joas

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: 1052 Budapest, Piarista köz. 1. Telefon: 317-7246; 486-4443. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala.

Terjeszti a Magyar Posta 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 WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailek a 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. XVI. Benedek megnyilatkozásai
Európa alkonya?
Boldog temető
Elégia lakói, 2000–2011
- GYURGYÁK JÁNOS
JÁSZ ATTILA
VÖRÖS ISTVÁN

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Balázs Zoltán, Rónay László,
Tanos Márton és Tompa Zsófia

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A papképzésről
- A Vigilia karácsonyi körkérdése
- Baán István, Bacsó Béla, Gárdonyi Máté, Kovács Péter, Lukács János, OsztróLuczky Sarolta, Prohászka László és Thorday Attila tanulmánya
- Áfra János, Czigány György, Falcsik Mari, Halmai Tamás, Miklya Zsolt, Mohai V. Lajos, Molnár Krisztina Rita és Patak Márta írása

nka

Nemzeti Kulturális Alap

