

GÖRFÖL TIBOR:	A teherbírás	481
---------------	--------------	-----

VALLÁS ÉS TERMÉSZETTUDOMÁNY

TÖRÖK CSABA:	Az apokalipszis lovasai. Megfontolások az új ateizmus kapcsán	482
BAGYINSZKI ÁGOSTON:	Isten cselekvése és a természettudomány	491
SÍK ATTILA:	Hit és vallás az agykutató szemével. Bevezetés a neuroteológiába	500

SZÉP/ÍRÁS

ORAVECZ IMRE:	Alkonynapló (próza)	507
TOMAJI ATTILA:	Fekete arc (vers)	509
MIKLYA ZSOLT:	Három felem; Mondatközök (versek)	510
BENGI LÁSZLÓ:	Ellentmondásos szövetség? Modern irodalom és természettudomány kapcsolata a 20. század első évtizedeiben (tanulmány)	511
PETRŐCZI ÉVA:	A hetvenötödik év – Szerb Antal emlékére (vers)	518
OLÁH ANDRÁS:	megkarcolva; évszakok; amikor egymásnak fájunk (versek)	519
TÓTH ANNA:	Nincs titok; Nyári anziksz (versek)	521
SZLUKOVÉNYI KATALIN:	Bevezető Denise Levertov verseihez	522
DENISE LEVERTOV:	A szál; Beismerés; Angyali üdvözlés (versek) (Petres Erika Lúcia fordításai)	525

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

GÖRFÖL TIBOR:	Tomáš Halíkkal	528
---------------	----------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

CSERMELY PÉTER:	A tudomány és a hit békesége. Hogyan táplálhatja egyik a másikat?	532
-----------------	---	-----

EGYHÁZ A VILÁGBAN

VÁRDA FERENC:	Esőben tüzet gyújtani	537
---------------	-----------------------	-----

MÚLTUNK ÉS JELENÜNK

KERESZTY RÓKUS:	Farkasfalvy Miklós Dénes nyugalmazott dallasi ciszterci apát emlékére	540
-----------------	---	-----

NAPJAINK

- A hívő és a nem hívő gondolkodás feszültsége. Schmal Dániel filozófus és Boldogkői Zsolt molekuláris biológus vitája 543

KRITIKA

LEGÉNDY KRISTÓF:	Kai Michel – Carel van Schaik: <i>Az ember három természete. A Biblia evolucionista olvasata</i>	553
------------------	--	-----

SZEMLE

(részletes tartalom a hátsó borítón)	556
--------------------------------------	-----

A teherbírás

A közéletben, a hétköznapi beszélgetésekben és a legkülönbözőbb eszmecserékben jelentkező indulatokat régóta emlegetni szokás, hosszú ideje jogos a panasz, hogy véleménynyilvánítás ritkán hangzik el gúny, pökhendiség, kioktatás és harag nélkül. A roppant indulatok hátterében egészen biztosan sok minden rejlik, sokféle fájdalom és sértettség éppúgy, mint félelem és bizonytalanság. Talán azonban szintén hozzájárul ezekhez a szomorú viszonyokhoz, hogy sokan hajlamosak olyan kérdésekre és problémákra alapozni az identitásukat, gondolkodásuk és tájékozódásuk egész kiterjedését, amelyek egyszerűen nem elég teherbírók ahhoz, hogy elbírják az emberi valóság, az emberi létezés súlyát. Aki történelmi, politikai vagy gazdasági tényezőkre terheli mindazt, aminek önmagát tartja, az alatt repedezni kezdenek ezek a valódi teherbírássra nem alkalmas rétegek, a repedések közül pedig olyan gázok kezdenek szivárogni, amelyek mérgező hatásúak.

Az indulatokkal kísért véleménynyilvánításokban mindig megfigyelhető az az igény, hogy a nézeteinek éppen hangot adó ember olyan abszolút magaslati pontról tájékozódik, ahonnan világosan átlátható az alul elterülő zavaros egyveleg. Magaslati pont sokféle lehet, de mindig abszolút igény társul hozzá. A legapróbb jelenségek (hírek, fényképek, sejtések, kiszivárogtatott információk) is rakétaként repítik a rájuk hivatkozókat abszolút magasságokba, ahonnan a látszólag jelentéktelen információforgács is reflektorként világítja be az aktuális történelmi tájat. Csakhogy ilyen abszolút magaslati pont senki számára nem érhető el, még annak sem, aki a magaslatokba szárnyalókat próbálja megfigyelni.

Minden egyes konkrét kérdés, probléma és jelenség valamilyen magasabb szinthez kapcsolódik, és csak onnan közelíthető meg igazán. A hétköznapiok nyűgei-bajai nehezen viselhetők el, ha valakinek nincsenek gondolatai magáról az életről; az élet rövidege vagy hosszúsága nehezen dolgozható fel, ha nem alakul ki valamilyen kép magáról az emberről; az emberrel kapcsolatos rejtélyekben és útvesztőkben (legalábbis a kereszténység szerint) nehéz eligazodni, ha nem áll előttünk Jézus Krisztus alakja; Jézus pedig hatalmas kérdőjel marad, ha nem kerül összefüggésbe a Szentháromsággal. A felsőbb rétegek mindig jótékonyan aláereszkednek, és segítenek hordozni az alsóbbak és gyengébbek terhét.

Vannak esetek, amikor a mindentudás és az információkat sorjázó nagyozolás átadja a helyét az érdeklődő beszélgetésnek, a figyelemnek és a kölcsönös tiszteletnek. Nem mindig, de sokszor ilyen a tudósok párbeszéde. A természettudomány és a vallás feszültsége éppúgy tűnhet evidenciának, mint mítosznak. Jelen számunkkal a tudálékosság helyett a figyelem térnyerését szeretnénk szolgálni, és összeállításunkat a napokban elhunyt Boór János emlékének ajánljuk, akinek mindig szívügye volt a természettudomány és a vallásos gondolkodás közelítése.

Az apokalipszis lovasai

TÖRÖK CSABA

Megfontolások az új ateizmus kapcsán

„Ekkor láttam, hogy a Bárány feltörte a hét pecsét közül az egyiket, és hallottam, hogy a négy élőlény közül az egyik mennydörgő hangon szólt: »Jöjj!« Erre a szemem előtt egy fehér ló jelent meg. A lovasnak úja volt. Koszorút nyújtottak át neki, s ő diadalmasan kivonult, hogy győzelmet arasson” (Jel 6,1–2).

1979-ben született Budapesten. Katolikus pap, teológus, az Esztergomi Hittudományi Főiskola oktatója. Legutóbbi írását 2019. 10. számunkban közöltük.

A Jelenések könyvének hatodik fejezete leírja a hét pecsét feltörését s a négy lovas feltűnését: az elsőt egy vörös lovon érkező férfi követi majd, aki háborúságot hoz az emberek közé. Eztán érkezik a fekete ló ura, aki a mérleget tartja. Az utolsóról ezt írja János: „fakó lovat láttam, a Halál ült rajta, nyomában az alvilág” (Jel 6,8). Borzongató képek, amelyek évszázadokon keresztül félelemmel töltötték el megannyi hívó szívét.

2007. szeptember 30-án új jelentést nyert a bibliai szófordulat: Christopher Hitchens háza adott otthont egy kötetlen beszélgetésnek, amelyen az új ateizmus négy prominens képviselője (Sam Harris filozófus, Richard Dawkins biológus, Daniel Dennett filozófus és Christopher Hitchens újságíró) vett részt. Az eseményt rögzítették, majd DVD-n és interneten elérhetővé tették a közönség számára. A felvétel valódi kultuszt teremtett. A megszólalók ezt a címet adták a filmmé vált eszmecsereinek: *A négy lovas*¹ — az utalás olyannyira világos volt, hogy a későbbiek során már csak „az apokalipszis lovasaiként” emlegették négyüket. Mindannyian letettek az asztalra olyan könyveket, megnyilatkozásokat, amelyek új lendületet adtak az ateizmus körüli vitának, s a jelentős szaklapoktól kezdve egészen az ismeretterjesztés és a közélet eltérő felületeiig újfajta érveket, de még inkább egészen szokatlan stílust honosítottak meg. A majd’ két óras közös eszmélődés felvetése éppen arra reflektált, hogy a vita kilépett a szaktudomány magasságaiból, s egyre elevebb reakciókat szült. „Az egyik dolog, ami mindannyiunkban közös, az a vád, miszerint metsző vagy arrogáns vagy vitriolos vagy éles a stílusunk. Mit gondolunk erről?” — vág bele a diskurzusba Richard Dawkins. Legyünk őszinték: bármennyire is az intellektuális hitelesség, a racionalitás, az objektív ismeret hívószavai bukkannak fel újra meg újra az új ateizmus és a vallásos gondolkodás párharcában, végső soron már a titulus megválasztása, a hívekben rettegést keltő négy

¹A felvétel *The Four Horsemen* címen több változatban is megtalálható a YouTube oldalán.

lovas szerepének a hivatásszerű felvállalása is azt sugallja, hogy színre lépett egy olyasfajta önértelmezés és küldetéstudat, amely szokatlan terepre vezérli az évezredes összecsapást.

A beszélgetés videófelvétele idővel egyfajta „profán szentírássá” vált, ezért 2019-ben a nagynevű Penguin Random House kiadó könyvformátumban is megjelentette annak megjegyzésekkel ellátott átiratát, kiegészítve a még élő Dawkins, Harris és Dennett egy-egy esszéjével. Az irányulást és a célkitűzést tükrözi, hogy az előszót Stephen Fry írta a kötethez, akit a magyar közösség inkább színészként, humoristaként ismer, ám aki emellett elismert televíziós és közéleti személyiségként a brit társadalom egyik tekintélyes szereplője.

Mi az új?

A mára bevetté vált „új ateizmus” kifejezés felfejtése korántsem egyszerű, hiszen nem egységes, egyenes fejlődési ívű iskoláról, hanem sokkal inkább egy patchworkhöz hasonlító mozgalomról van szó, olyan gyűjtőfogalomról, amelynek ernyője alatt eltérő irányultságú és tudományos mélységű vélekedések kapnak helyet.

Az „új” jelleg csakis a klasszikus modern ateizmus kontextusában értelmezhető, amelynek filozófiai, társadalomelméleti (politikai) vagy természettudományos változatai közismertek. Ennek három nagy tengelye — Emerich Coreth meglátása szerint² — a tudomány és haladás, a szabadság, valamint a társadalmi igazságosság volt. Az első mentén a pozitívizmus és a (logikai) neopozitívizmus, majd az ennek hatására kifejlődött iskolák haladtak előre. A második tematika kiemelt szerepet kapott előbb Feuerbach, majd Nietzsche munkásságában. Végül a harmadik előbb a marxizmus, majd a nyugati újmarxizmus keretén belül tett szert kivételes befolyásra. Csakhogy a 20. század történelmi kataklizmái, s azok szellemtörténeti kihatásai apránként megkérdőjelezték sok olyan „igazságot”, amelyekben feltétlenül hitt a modern kori ateizmus. Biztos, hogy a tudományos haladás bolder ember életteret teremt? A gazdasági növekedés és ipari fejlődés szükségszerűen igazságosabb társadalmakat hoz létre? A szabadság nem váltja-e ki önnön bukását, például a demokrácia populizmusba fordulásával, elnyomó ideológiájú rendszerek felállításával?

Mindezek oda vezettek, hogy a II. világháború utáni ateista irodalom már jóval kevésbé tűnt harciasnak (leszámítva a kommunista blokkot), mint a 19. századi. A megingathatatlan tételmondatok helyébe egyfajta ködös beszéd, olyasfajta irodalmiság lépett, amit egykor éppen a teológia elleni kritikák nehezményeztek. Az ateizmus így kiforrott, igen szubtilis kultúrájában megmutatkoztak olyan érzések, emberi megrendülések, mint a fájdalom, a nosztalgia vagy a szorongás. Bizonyos értelemben könnyűvé vált ez a terep az időközben megújult apologetika, majd fundamentális teológia számára: az érteleválság mind inkább rávilágított az értelemkérdés relevanciájára, s szinte végeláthatatlanul sorjázta az újabb és újabb könyvek, amelyek szilárd választ kínáltak fel. Frankl logoterápiájától kezdve a perszonalizmusig (akár mint filozófia, akár mint lélektani iskola) mennyi felület nyílt meg, ahol a transzcendencia kikerülhetetlenné vált

²Emerich Coreth: *Isten a filozófiai gondolkodásban.*

Kairosz, Budapest, 2004, 258–276.

— s ez ez kaput nyitott a vallásosság egy másfajta, de a jelen korban is érvényes olvasata felé.

Ekkor robbant be — a '90-es évektől kezdve több szerzőnél és több lépcsőben — a később új ateizmusként címkézett megközelítési mód, amely (újra) szilárdan tudományos problémává tette az istenkérdést, persze a „tudomány” szót alapvetően az angol „science” (természettudomány) értelmében véve. A nem hívók élen járó hőseivé egyre inkább a természettudósok lettek. Dawkins mellett fontos szerepet játszik e téren a 2018-ban elhunyt Stephen Hawking és Lawrence M. Krauss (mindketten elméleti fizikusok), Jerry Coyne biológus, Michael Shermer tudománytörténész és Steven Pinker kognitív pszichológus. A hagyományos értelemben vett bölcsesek, társadalomtudósok (akik korábban vezéregyéniségei voltak az ateista mozgalmaknak) eközben hátrébb léptek.

Ez azt is jelenti, hogy a korábban megnyílt kapukat, a párbeszéd bevétté vált útjait sorra be- és elzárták. A ráció és az emberi spiritualitás kettős birodalmának gondolata idejétmúlttá vált, hiszen minden, ami a pszichében lejátszódik, maga is kizárólagosan a *science* vizsgálódásának tárgyává lett. Mindazok a jelenségek, amelyeket klasszikusan a vallás(osság)hoz kötünk, természettudományos módszerrel elemezhető fenoménná avanszált. (Ennek előszele volt a *Mind-Body-Problem*, vagyis a kérdés, amelynek keretében azt vizsgálták, hogy az ember lelki-tudati megnyilvánulásai mennyiben azonosíthatók be testi, neurológiai folyamatokkal.) Így nem létezhet többé semmiféle „rejtett Éden”, ahol Isten megbújhat az emberi valóság legbensejében. Ugyanis ha az Abszolútum bármilyen formában is létezik, akkor annak valós hatásokat kell kiváltania — ezeken keresztül pedig közvetetten megragadhatónak kell lennie. Másként fogalmazva: ha Isten maga nem is, de minden mocnása-rezdülése a természettudomány módszerével befogható kell, hogy legyen. Ha nincs mit empirikusan rögzíteni, felismerni, akkor ebből — vaslogikával — következik, hogy maga Isten sem létezhet.

Ily módon túlléptünk azokon a régtől elterjedt álláspontokon, amelyek számoltak még az ateista felfogás megkérdőjelezhetőségével, illetve az abból fakadó „isten-lehetőséggel”. Erre példa volt az agnoszticizmus, amely a végső igazság megismerhetetlensége mellett érvelt. De felhozhatnánk Martin Heideggert is, akinek nagy hatású időskori beszélgetése beemelt a vitába egyfajta „bizonytalanságot”: „Már csak egy Isten menthet meg minket. Egyetlen lehetőségünk az maradt, hogy a gondolkodást és a költészetet készenlétbe helyezzük Isten megjelenésére, avagy Isten távollétére... (...) Nem vagyunk képesek gondolkodásunkkal Istent megidézni. Legfőképpen a várakozás készenlétét ébreszthetjük fel.”³ Az új ateizmus szerint nincs alapja ennek a készenlétnek. A pascali apokrif nyomán sokszor felemlített „Isten alakú űr” nem létezik az emberben, hisz nincsen természettudományos „lennyomata”. Emiatt megalapozott a kijelentés: mindenemű „nyitva hagyott kapu” Isten előtt a nem eléggé konzekvens és koherens gondolkodás következménye. Mára kimondhatjuk, még-

³„Már csak egy Isten menthet meg minket”. Interjú Martin Heideggerrel. (Ford. Fila Béla.) Vigilia, 45 (1980), 190–192, 191.

hozzá megingathatatlanul: bekövetkezett a „nagy trónfosztás”, a világmindenség olyan szinten értelmezhetővé vált, hogy nem maradt benne hely Istennek.⁴

Alapok

A fentiekből körvonalazódik, hogy az új ateizmusnak — bármilyen közegben is szólaljon meg — van két alapvető kijelentése, amelyen érvrendszere nyugszik:

1) Az isten-hipotézis (természet)tudományosan vizsgálható.

2) A valóság „naturalista” szemlélete önmagában elégséges.

Az első tézis magvát fentebb már érintettük: ha Isten van, akkor hatással kell lennie a világra (amint ezt a hívők állítják), csak hogy ebben az esetben kiváltott hatásainak akkor is vizsgálhatóknak kell lenniük, hogyha ő maga valamilyen okból kifolyólag nem lenne érzékileg megragadható. (Arra a pusztán hipotetikus kérdésre nem érdemes kitérni, hogy adott esetben létezhet egy „befoghatatlan” Isten, aki azonban semmilyen hatással nincs a valóságra — mivel ez azt jelentené, hogy még a deizmusénál is „gyengébb” istenfogalommal operálunk, amelynek végső soron se jelentősége, se súlya nincsen.) Ám bármi, amit „istenhatásként” tételeznek a vallásos emberek, végső soron megmagyarázható természetes úton. Ebből kifolyólag alapunk van arra, hogy elveszünk minden hagyományos istenképet. Sőt, még ennél tovább is mehetünk: kizárhatunk bármiféle jövőbeni istenfelfogást is, mivel ez joggal váltana ki kritikát: „A jövőben persze bármikor felmerülhet még egy olyan kérdés, amelyre éppen nincs magyarázat, és Istent rángatják elő. Csakhogy ez újabb és újabb visszaesés az argumentum ad ignorantiam hibájába, Isten pedig így csak a hézagok istene marad.”⁵

Ezen a ponton fájdalmasan nyilvánvalóvá válik, hogy az új ateizmus „lovasainak” (megkérdőjelezhetetlenül imponáló) természet-tudományos műveltsége hátrahagy egy jelentőségteljes ürességet: véleményük szerint a világ csak és kizárólag érzékelhetőségként, a gondolkodás pedig csak és kizárólag egyfajta, és pedig a racionalitást korlátozó módon értelmeződhet. Miben áll a korlátozás? Harald Höffding megkülönbözteti az emberi gondolkodás két, egyidejűleg és dialektikusan jelenlévő rendjét: az első az identitás / azonosság logikája (ez megfelel a matematikai vagy absztrakt logikának, maguk a természettudományok is ezt alkalmazzák), a második pedig az analógia / hasonlóság logikája (ez a szimbolikus, analogikus gondolkodás módja).⁶ A két gondolkodástípus különíti el a reáلتudományokat a szellemtudományoktól. A tudás e két birodalma — épp az ész természete okán — egymásra utalt, és a megismerés komplementer útjait képezi. Az egyik kizárólagos pozícióba hozása ezért csorbítja az emberi tudás egészét, ráadásul elvezet egy problémához, amelyet római tanárom, Louis Caruana ekként ragadott meg: a világegyetem egyetlen általunk ismert racionális lény az ember. Lehet-e tehát másfajta definíciót megfogalmazni, mint ezt: racionális az, ahogyan egy egészséges felnőtt ember gondolkodik? Ha a „tudományos” érvelésből *eleve* kirekesztjük az emberi ráció bizonyos meghatározó működéseit (például analógia), akkor nem lesz szükségszerűen torzított a végeredmény?

⁴Ehhez lásd Stephen Hawking – Leonard Mlodinow: *A Nagy Terv.* (Ford. Both Előd.) Akkord, Budapest, 2011.

⁵Brendel Mátyás: *A Nagy Trónfosztás.* Magyar Tudomány, 173 (2012), 349–353.

⁶Lásd Harald Höffding: *Il concetto di analogia.* In Sante Babolin: *Semiosi e comunicazione.* Hortus Conclusus, Róma, 1999, 291–378.

A második tétel mondhatni szükségszerű következménye az elsőnek, amely implikálta azt, hogy egyenlőségjelet tehetünk a valóságosság, az érzékszervi (empirikus) megismerhetőség és a megérthetőség fogalmi közé. A kozmosz teljessége hozzáférhető a *science* módszertanának megfelelő megismerés számára, s minden felderítetlen folt csupán jelenleg fennálló, de a jövőben feldolgozható tudáshiányt jelöl.

Bizonytal nem tekinthetjük véletlennek, hogy az új ateizmussal párhuzamosan újabb és újabb viták lángoltak fel a filozófia művelésének jogosságáról, illetve lehetséges (vagy éppenséggel szükségszerűen elvárható) módszertanáról. Ezek nem egyszer arra jutottak, hogy a bölcselet legfeljebb a tudományok elméleteként, „elméleti természettudományként” állhat fenn, s ezen kijelentés megalapozásául Nánay Bence például magát Hawkingot hozta fel (a *The Grand Design* idézve) érvként: „A filozófia halott. Nem tartott lépést a tudományok (különösen a fizika) legújabb fejleményeivel. A tudósok lettek mára a felfedezés fáklyájának hordozói a világ megismerésében”.⁷

Hogy ez a kijelentés mennyire nem evidens, azt mutatja az is, hogy nem pusztán a hittudomány, de még a természettudomány berkein belül is szólásra emelkedtek kritikus hangok, amelyek a „természet” fogalmának vétkes lecsupaszítását, egyoldalúvá tételét rótták fel egy-egy prominens új ateistának. A (neo)pozitivizmustól örökölt durva empirizmus s az abban gyökerező rudimentális naturalizmus kritikája — a természetről való gondolkodás kapcsán — visszacsatolást nyert az analitikus filozófia terén is (amelyet számos új ateista a fő érvelési támaszának érez): valódi „revival” valósult meg úgy a természetbölcselet, mint a metafizika s a filozófiai istentan terén.⁸ Úgyannyira, hogy ma már újra megnyitott és érvényes kérdésnek kell tartanunk azt, hogy létezhet-e fizika metafizika nélkül (vagyis vizsgálhatjuk-e a természetet a lét mint lét egyetemes bölcselete hiányában)?

Egy ténylegesen új profil

Bár a fenti érvek megfogalmazásukban hordoznak tartalmilag újszerű elemeket (amelyeknek gyökerei a megújult természettudományos világkép tápláló talajába nyúlnak le), ám összességében mégis azt látjuk, hogy az igazi újdonság nem itt tárul elénk, hanem sokkal inkább a mozgalommá válásban és a társadalmi fellépés terén. Hogy megértsük, miről van szó, érdemes átadnunk a szót Richard Dawkinsnak: „Négy fő funkció betöltését szokás a vallásnak tulajdonítani: magyaráz, buzdít, vigasztal és inspirál”.⁹ Szerinte mára a tudományos gondolkodás, az abból fakadó világnézet és értékrend képes mindegyiket magára vállalni. Vagyis nem pusztán Isten a „hézagok istene”, de a vallási is az emberi hiányok ügyes ki-, illetve betöltője. Az ateizmus sikere azon (is) áll vagy bukik, mennyire képes kiszorítani a hitet ezekből a terekből, s megbízható, vonzó, értelmes választ kínálni minden keresőnek.

Ezen a ponton az új ateizmus összefonódik az új humanizmussal, amely természetesen már messze nem azonos azzal, amit Henri de Lubac „ateista humanizmusnak” nevezett.¹⁰ Napjainkban immár egy olyan átfogó embereszményről van szó, amely Isten és transzcendencia nélkül is képes megmenteni, megőrizni, nemesíteni

⁷Idézi Nánay Bence:

A filozófia és a tudományok. Vitaindító. Magyar Tudomány, 172 (2011), 1493–1498., 1493. A felvetés (a filozófia mint „elméleti természettudomány”) a bevezetésben található.

⁸Ehhez lásd Thomas P.

Flint – Michael C. Rea: *Introduction.* In uőik: *Introduction.* (szerk.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology.* Oxford University Press, Oxford, 2009, 1–7., különösen 3.

⁹Richard Dawkins:

Isteni téveszme. (Ford. Kepes János.) Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2007, 369.

¹⁰Ehhez lásd Henri de

Lubac: *Le drame de l'humanisme athée* (1947) és *Athéisme et sens de l'homme* (1967); vö. Szabó Ferenc: *Ateista humanizmus és posztmodern* (elérhető a Távlatok folyóirat online felületén).

¹¹Anthony C. Grayling: *The God Argument. The Case against Religion and for Humanism.* Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney, 2013.

és felemelni a humánumot. Gondolatindító erejű könyvében Anthony C. Grayling sorra veszi azokat a fő kérdésköröket, amelyek meggyőző megválaszolásával az ateizmus képes végleg kiszorítani az istenhitet, s megmutatni: az ateista humanizmus képezi a jobb alternatívát.¹¹ Ha megvizsgáljuk a „listát”, hamar megérezzük, hogy ez valóban olyan út, amely minden korábbinál metszőbben hasít bele a vallásos élet szövetébe: az emberi mivolt etikája (*the ethics of humanity*), a jó élet útja (*humanism and good life*), a(z emberi) jogok problematikája (*putting the world to rights*), különbözőség és egység (*shared humanity, human diversity*), etika és erkölcs (*ethics and moral*), szerelem, szex, drogok (*love, sex and drugs*), a halál (*death and end of life*), az újraértelmezett vallás(osság) és spiritualitás (*religion revisited*). Ha a „száraz”, tudományos vagy elméleti ateizmus mellett megjelenik egy olyan, amely befogja-befogadja a teljes emberi létet, és működő, hatékony válaszokat ad az összes olyan kérdésre, amely korábban tipikusan erkölcsi, spirituális vagy világnézeti-vallási karakterű volt, akkor — valljuk be — valóban komoly és korábban nem látott kihívással nézünk szembe.

Ehhez járul még egy másik felismerés: korábban a tudósok „magányos harcosok” voltak, s egy-egy filozófus, fizikus, biológus magában nézett farkasszemet egy intézményesült, hatalmas méretű egyházzal. Eljött tehát az ideje annak, hogy meginduljon a nem hívők szerveződése is olyan civil csoportok formájában, amelyek egyfelől biztosítják a személyes kapcsolatok kialakulását (tehát a valláshoz hasonló „közösségi hálót” hoznak létre, melyben erősen él az egymás iránti lojalitás és szolidaritás), másfelől egyre hatékonyabb fellépést tesz lehetővé az egyházi fórumokkal szemben (amelyek éppen mostanság a világ számos helyén a társadalmi-politikai átalakulások miatt folyamatosan veszítik el privilégiumaikat, s maguk is mindinkább hasonlítanak valamiféle egyesületekre vagy klubokra). Ily módon lépésről lépésre ki-egyenlítődhettek a „verseny” keretfeltételei, s egy ateistának nem kell tetemes hátránnyal indulnia.

Miben is áll ez a verseny? Leegyszerűsítve: az emberek érvekkel történő meggyőzéséről van szó, aminek révén lehetővé válik a vallás „eltakarítása”. Erre azért van szükség, mert — miként azt kivétel nélkül minden szerző megjegyzi — a vallás társadalmilag kártékony jelenség. Napjainkra már nem a régi példák (vagyon, hatalom, dogmatikus elnyomás) állnak a figyelem homlokterében, hanem a gyermekbántalmazás, a szexuális visszaélések, az ártalmas politikai-társadalmi csoportokkal való összefonódások (populizmus, nacionalizmus, szélsőségek). Azt is mondhatnánk, a „vallásártalom” mára egyre nagyobb nyomatékkal a személyes-egzisztenciális térben vált kitapinthatóvá, s ez egyfajta analógiát mutat a vallás/spiritualitás individualizációjának folyamatával. Ám — miként erre az új ateisták felhívják a figyelmet — a bevett tilalmak, tabuk okán nem illik, nem szabad kimondani, néven nevezni a negatívumokat. Emiatt nem marad más út, mint erőszakmentesen, de eltökélten és határozottan fellépni, megértetni az emberekkel, hogy a vallásosság rossz.

Ez az etikai élű momentum oly szinten felerősödik, hogy valóságos küldetésstudattal ruházza fel a „hit nélküliség apostolait”. Miközben a régen is kedvelt eszközként alkalmazott tudományos ismeretterjesztés és a természettudományos gondolkodás, világkép propagálása napjainkban is öles léptekkel halad előre (ha csak a tudomány eredményeinek átadásáról lenne szó, nem róhatnánk fel ezt problémaként), újfajta viszonyulások is színre lépnek. A megerősödő szekuláris és ateista identitás egyre többször kérdőjelezi meg, hogy szabad-e az egyházaknak, vallási csoportoknak szót adni a társadalmi kérdések megvitatásakor, jó-e megengedni a hívő közösségeknek vagy egyéneknek, hogy értelemellenes álláspontjukkal metelyezzék azokat a mozgásokat, amelyek formálják-szülik a jövőt, melyben élni fogunk. Mivel a közéleti és a kulturális felületek igencsak töredezetté váltak, természetesen nem beszélhetünk a vallás teljes kiszorításáról — ám arról igen, hogy egyre több az olyan térség, ahová a hívő álláspont nem teheti be a lábát. Míg a II. Vatikáni zsinat után sok pasztorálteológus attól tartott, hogy az egyház (a hátrafelé fordulással, a merev intézményes és gondolati struktúrákkal) önmagát zárja gettóba, addig mára érzékelhetővé vált, hogy kívülről is jelentkezik nyomás egyfajta rezervátum-lét előmozdítására. Ugyan ez első pillantásra nem tűnik hiánytalanul toleráns (pluralista, szabadságtisztelő) megoldásnak, ám az értelmetlenség és a babonáság kiiktatása mégis megéri sokak szemében ezt az áldozatot.

A teológia új pozíciója

A 16. századtól kezdve megindult egy folyamat, amely szünet nélkül visszahatott a teológiára. Először a szentírási tartalmak váltak a kritikai vizsgálódás tárgyává, majd maga a kinyilatkoztatás mint tény és esemény került a támadások célkeresztjébe. Végül már a kinyilatkoztatás mint olyan (filozófiai, elvi) lehetetlenségének a kijelentésére is sor került. Eközben előbb meginogtak az érinthetetlennek tűnt tekintélyek, azután pedig az is kérdésessé vált, hogy létezhet-e bármilyenű tekintély az ember (a ráció) fölött. Az apologetika igyekezett szorgosan feleleteket gyártani a régi rendszereket kihívó új felvetésekre, ám ezek állandó fáziskésésben voltak. Sokan „ostromlott várhoz” hasonlították az egyházat, ahol egyik védmű a másik után esett el, a kapuk betörték, s az ellenség egyre beljebb és beljebb hatolt.

A fenti képnél maradva, ma már másként festenek le a helyzetünket: az érzület, miszerint ostromlott várban ülünk, továbbra is megmaradt. Ám ha körütekintünk a falakon, igazából azt látjuk, hogy senki nem akarja a szokott módok valamelyikén lerohanni az erődünket. Hasonlatot fűzök a hasonlathoz: miként az európai történelemben elérkezett a pont, amikor a várak fölöslegessé váltak, úgy a szellemtörténet jelen órájában is hasonló dolgot figyelhetünk meg. Amikor felgyorsult a közlekedés és teljesen újfajta technológiák (s ezzel fegyverek) jelentek meg, a kőből rakott, mozdulatlan erősségek már csak turisztikai látványosságul szolgálnak. Egy mai háborúban a fő seregek valószínűleg elmasíroznának a gyönyörű romjaink mellett, amelyek magaslati pontként legfeljebb hátráltatni tudják a táma-

dók előrenyomulását, de önmagukban már nincs sok értelmük. Ehhez hasonló a hittudomány helyzete is: az új ateisták már nem kéztetésüket akarnak folytatni velünk. Ehelyett ezt hallhatjuk: „Átalakult a világ. Mi már egy másfajta várost építünk, messze a ti fellegvárától, nélkülük. Felkínáljuk az embereknek, s azt üzenjük nekik: jobb itt lakni, mint az ósdi tákolmányokban. Arra azért vigyázunk, hogy ide be ne tegyék a lábatokat. És persze elmondjuk: a várak mindenestül rossz — de ezt a vak is látja, ha ránéz a mi gyönyörű, modern, életrevalóbb épületeinkre! Legjobb lenne mindenestül, differenciálatlanul felrobbantani azt.”

¹²Lásd Richard Dawkins: *Isteni téveszme*, i. m. 90–95.

A klasszikus apologetikus „harc” ma járható út, hiszen aki elolvassa Dawkins „cáfolatát” az ontológiai érv kapcsán,¹² hamar ráérez: kettészakadt valóságban beszélünk, „érvelünk”, nem érjük el egymást. Ez a benyomás még erőteljesebb, amikor Aquinói Szent Tamás öt útja vagy akár az esztétikai érvek, esetleg Pascal látásmódja kerül elő. A teológus elmondhatja a maga paradigmájának megfelelően a cáfolat cáfolatát (amit ő maga és követői teljesen logikusnak és megdönthetetlennek tartanak majd), csak hogy ezzel semminemű hatást nem ér el „odaát”, a másik csapat soraiban — akik úgy vélik majd, hogy ezek a hittudósok nem egyszerűen „botfülű muzsikusok”, de egyenesen értelmetlen értelmek, fogalmatlan szónokok.

Mit tehetünk akkor? Izgalmas és nehéz, hatalmas energia-befektetést igénylő útra kell vállalkoznunk. Nemcsak saját felépítményünket kell védelmeznünk, de el kell mennünk az újonnan épülő „városba”. Nem kevészer idegen terepen, számunkra járatlan tudományos utakon kell bandukolnunk (olykor jogosan érezzük így: bukdácsolnunk). Előbb-utóbb azonban eljutunk a dolgok velejéig. A hit mellett vagy ellen, az Istenért vagy éppenséggel létének abszolút tagadásáért folytatott küzdelem most már nem pusztán a hittani kijelentések országában zajlik, hanem egészen másfajta terepeken is. A kulcsszó: *valóság*. Hiszen ha van komoly és nem kicselezhető kérdésfelvetés, az éppen ennek a természetére vonatkozik. Annak igazolhatóságára, hogy jogos-e az érzékelhetőséget/érzékiséget a valóságosság egyetlen mércejéül állítanunk; hogy kellően megalapozott-e a kijelentés, miszerint a kozmosz naturalista szemléletmódja önmagában és egymagában tökéletesen kielégítő? Másként fordítva a kérdést: Nem játszódik-e le hallgatólagosan, nem reflektáltan egyfajta igen komoly és mindent érintő valóság-redukció az új ateizmus felfogásában? És más oldalról közelítve: Valóban evidens-e, hogy minden, ami nem „fizikus”, az valóságtalan? Kell-e, hogy a metafizikai látást, gondolkodást eleve diszkreditáljuk, mivel a gondolkodás más regisztereit szólítja meg, mint amelyeken a természettudósok játszanak? Leszűkíthetjük-e a valóságot egy meghatározott valóság-modellre, amelyet egyetlen módszertannal, egyetlen szemszögből gyártottak le?

¹³Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer*

Wilhelm Weischedel nyomán végül arra is rákérdezhetünk: Ez a radikálisnak tűnő gondolkodás valóban radikális-e? Igaz-e rá, hogy benne „a filozofálás [vagy akár az emberi racionalitás, gondolkodás – a szerző megj.] mint kérdés és mint megkérdőjelezés

philosophischen
Theologie im Zeitalter
des Nihilismus.
Wissenschaftliche
Buchgesellschaft,
Darmstadt, 1998, 26.

¹⁴Uo. 30.

Kell-e félnünk az apokalipszis lovasaitól?

¹⁵A fenntarthatónak
mutatkozó istenképekhez
lásd Keith Ward:
*God. A Guide for the
Perplexed.* Oneworld,
London, 2013, 241–253.

¹⁶A kortárs
kulcskérdésekhez
olvasmányos bevezetést
nyújt Gerald Benedict:
*The God Debate. A New
Look at History's Oldest
Argument.* Watkins,
London, 2013, 153–199.

¹⁷Ehhez lásd
XVI. Benedek:
Spe salvi enciklika
(Szent István Társulat,
Budapest 2008), nr. 7.

valósl meg”?¹³ Hiszen „[a filozofálás] mindig mélyebbre kell, hogy kérdezzen; minden választ meghaladottá kell tennie [még a saját korábbi bizonyosságait is — a szerző megj.]. Semmit sem hagyhat a kérdéstelen rá-nem-kérdezetségben. Mert hogyha bármilyen válságban le akarná magát cövekelní, akkor épp azt vesztené el, ami a lényegénél fogva megilleti: a radikalitását.”¹⁴

Ezzel el is érkeztünk a teológia új pozíciójának a felsejléséhez: Készen állunk-e arra, hogy hívő reflexiónk radikális gondolkozás legyen, a jelen összefüggésrendszerben legelőször a valóságról?

A fenti kérdésre két válasz lehetséges: Magától értetődően igen! És: Természetesen nem!

Az első felelet szünet nélkül arra mutat rá, hogy az új ateizmus által előállított helyzetben mind komolyabb kérdés, hogy milyen istenképet fogalmazunk meg, hogyan helyezük el a kozmoszt s benne az embert az ősvizonyok, alaprelációk hálójában.¹⁵ A kortárs szerzők nem tűrik azokat a megközelítéseket, amelyek újra meg újra elvéréznek a következetesség, az észszerűség és a hitelesség/őszinteség vizsgálata során. Ez ugyanígy igaz az istenérvek nehéz témakörére, ahol világos, hogy egy gyökeresen megváltozott természettudományos keretben újra kell értékelnünk a kozmológiai érveinket, illetve az azok kapcsán felvállalt álláspontunkat — egyfelől nem megkérdőjelezve a Római levél (lásd Róm 1,19–20) és a *Dei Filius* (DH 3004 és 3019) tanításának érvényét, másfelől azonban valós erőfeszítést téve annak érdekében, hogy ezt átvezessük egy teljesen másfajta világkép természettudományos keretei közé.

Ezzel el is jutottunk a második felelet lényegi üzenetéhez: Vannak komolyan veendő témák, ahol a hittudománynak joga és kötelessége fellépni. Ehhez azonban arra lesz szüksége, hogy elkezdjen otthonos(abb)an mozogni a kortárs kozmológia terepén, s kiforrasszon egy megújult módszertant, miként arra a 19–20. század fordulóján már képesnek bizonyult (lásd az immanencia apologetikáját). Ekként észre fogjuk venni, hogy a jól ismert nagy témák (etika, esztétika, csodák, értelemkérdés stb.) mellett újak útjai nyílnak meg előttünk, amelyek — a gondos elemzés fényt vet erre — valójában olyan alapvető területeket érintenek, amelyekkel nem egyszer szembe kellett már néznünk a történelem során: mit gondolunk a valóságról, az emberi mivoltáról, a szabad akaratról (és a detereminizmus problémájáról), vagy engedjék meg kimondani ezt az olykor elcsépelet szót) a szeretetről.¹⁶ Ezen felül képesnek kell lennünk arra, hogy igazoljuk: „reményünk alapja” nem illuzórikus, hanem valóságos, tényleges *logosz* (vö. 1Pt 3,15), a hit pedig olyan *hüposztaszisz* (alap, „szubsztancia”), amely — ha nem is empirikus, de mégis valóságos — *elenkhosza* (bizonyítéka) a nem láthatóknak (lásd Zsid 11,1).¹⁷

A radikális kritika radikális gondolkodást kíván meg tőlünk. Ez nem átok, hanem feladat — végső soron áldás. Az idők jele, amely arra szorít minket, hogy rutinjaink helyett ténylegesen a lényegesről s a valóságról beszéljünk.

Isten cselekvése és a természettudomány

BAGYINSZKI ÁGOSTON

1970-ben született Budapesten. Ferences szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Fundamentális Tanszékének adjunktusa.

¹Francis S. Collins:

Isten ábécéje. Egy tudós érvei a hit mellett.

(Ford. Molnár Csaba.)

Akadémiai Kiadó,

Budapest, 2018. Az

említett méltató beszédet

lásd: [https://www.](https://www.templetonprize.org/laureate-sub/francis-collins-awarded-2020-templeton-prize/)

[templetonprize.org/](https://www.templetonprize.org/laureate-sub/francis-collins-awarded-2020-templeton-prize/)

[laureate-sub/francis-](https://www.templetonprize.org/laureate-sub/francis-collins-awarded-2020-templeton-prize/)

[collins-awarded-2020-](https://www.templetonprize.org/laureate-sub/francis-collins-awarded-2020-templeton-prize/)

[templeton-prize/](https://www.templetonprize.org/laureate-sub/francis-collins-awarded-2020-templeton-prize/)

Olyan évszázadot tudhatunk magunk mögött, amely a fizikai kozmológia felfedezésével, a bioszféra és azon belül az ember genetikai kódjának visszafejtésével egészen új perspektívába helyezte a saját eredetünkről alkotott teológiai elképzeléseinket. Ennek nyomán érthető, hogy idén májusban Francis S. Collins kémikus és biológus, a *Human Genom Project* korábbi vezetője, a világ egyik leg-rangosabb, washingtoni székhelyű orvosbiológiai kutatóintézetének (NIH) igazgatója lett a Templeton Alapítvány díjazottja. Az evangélikális (*evangelical*) keresztény szerző kultúránk természettudományos és vallási szegmensei között hatékonyan közvetítő életművéért nyerte el az interdiszciplináris terület Nobel-díjaként is számon tartott elismerést. A Collins kitüntetését indokló méltatás külön kiemeli azt az eredetileg 2006-ban megjelent könyvét, amely magyarul a közelmúltban *Isten ábécéje. Egy tudós érvei a hit mellett* címmel látott napvilágot.¹ Ez a kötet a teológia és a természettudományok közti kortárs dialógus legtöbb nyelvre lefordított és legolvasottabb ismeretterjesztő műve, amennyiben a két kulturális szektor kapcsolaterősítő próbálkozásait, kölcsönhatásait tágabb értelemben „párbeszédnek” nevezhetjük.

Collins — könyvének központi fejezeteiben — a rangos természettudós könnyed eleganciájával mutatja be a kozmogenezis, a biogenezis, az antropogenezis bonyolult témáit, amelyeket a hívó ember tanúságtételének személyesebb hangú reflexióival keretez. Ezek a reflexiók kitérnek egyrészt az elmúlt fél évezred istenhitet szorosabban érintő eszmetörténeti mozgásaira, a mai embert foglalkoztató egzisztenciális kérdésekre, másrészt a két kulturális terület kapcsolatáról alkotott elképzelések tipológiájára. A könyv terjedelmes függeléke a tárgyalt kérdéseket a kortárs bioetika mátrixában is elhelyezi. A kötet szélesebb körű nemzetközi sikerének egyik titka az lehet, hogy az amerikai szerző a maga szemléletmódjának bemutatása során egyszerre folytat kritikus párbeszédet egyrészt saját evangélikális hitestvérei egy csoportjának fundamentalistán „kreacionista” nézeteivel, másrészt a nyugati társadalmak agnosztikus olvasójának szcientista elvallástalanodásával. Az olvasói célcsoport e széles spektrumú és rendkívül nyitott (a hivatkozások tekintetében kifejezetten katolikusbarát!) meghatározása izgalmassá teszi a könyvet azok számára is, akik nem amerikai kulturális kontextusban olvassák azt.

Az isteni cselekvés gondolatkörét illetően Collins egyszerű utalásokat tesz olyan üdvtörténeti mozzanatokra, mint a teremtésben foglalt és azt beteljesedéshez vezető általános isteni együttműkö-

dés (például evolúciós teremtésről beszélve), a különböző típusú jelentőségteljes rendkívüliségek (csodák), a személyes és kegyelmi önközlés eseményei (például a prófétai sugalmazás), az Ige megtestesülése, illetve Jézus feltámadása. Az egységben szemlélt isteni tevékenységnek ezeket az összetevőit természetesen inkább természettudományos szempontból közelíti meg, és teológiai szempontból — érthető módon — legfeljebb elnagyolt utalásokra szorítkozik. Nem csupán Collins könyvének hiányossága, hanem a kortárs interdiszciplináris irodalomnak általában is elhanyagolt témája az isteni cselekvés „általános szerkezetének” a fentihez hasonló tipológiákat meghaladó, elmélyültebb reflexiója. E helyütt — a tágabb szakirodalom áttekintése alapján² — az egységesen szemlélt isteni tevékenységgel kapcsolatban, illetve a téma elmúlt száz évben megfigyelhető fejlődésére vonatkozóan szeretnék néhány előremutató megjegyzést tenni.

²Vö. F. LeRon Shults – Nancey Murphy – Robert John Russell (szerk.): *Philosophy, Science and Divine Action*. Brill, Leiden – Boston, 2009. (Philosophical Studies in Science and Religion 1.)

Elemzők körében általános egyetértés mutatkozik arra vonatkozóan, hogy a modernizációs folyamat a társadalomban pluralizál, a keresztény gyökerekhez fűződő viszonyban pedig polarizál. Ahogy utaltunk rá, Collins könyvének kommunikációs stratégiája hűen tükrözi ezt a megosztottságot, amelynek mindkét pólusában a megszólitandó ember áll. A nyugati világ ideológiai spektrumának szélsőségei az isteni cselekvés témája szempontjából megfelelnek az „intervencionalizmusként”, illetve „naturalizmusként” emlegetett szemléletmódoknak, amelyek — ahogy azt hamarosan látni fogjuk — egyaránt a hiteles keresztény látásmód paradox összetettségének bomlástermékei. Az előbbi felfogás (az intervencionalizmus) Isten beavatkozásait elsősorban „közvetlenül azonosítható rendkívüliségekként”, „természettörvények felfüggesztéseként” képzeli el, bármit is jelentsen ez. Ennek hátterében az áll, hogy olyannyira hangsúlyozni kívánják Isten és az isteni cselekvésmód transzcendenciáját, hogy elhanyagolják annak immanens, teremtett világhoz kapcsolódó „természetes” vonatkozásait. Ezzel szemben a másik szélsőség (a naturalizmus) az isteni cselekvés mindenütt jelenlétét, természetes teremtményi működéshez kötött láthatatlanságát hangsúlyozza, amely szemléletmód gyakran deizmusba vagy gyakorlati agnoszticizmusba torkoll. A modernitás gyökereinél meghatározó szerepet játszó, az isteni cselekvés „szünergikus” szemléletét képviselő, vagyis az isteni és teremtményi tényezők együttműködésére építő keresztény hit — paradox módon — egyszerre veszi komolyan az isteni cselekvés transzcendens és immanens jellegzetességeit. Ez a felfogás a világ eseményei „mögött” úgy számol az isteni tevékenységgel, hogy azt nem állítja szembe a teremtmények saját „működéseivel” vagy a teremtett világ egészének Teremtőtől kapott „autonómiájával”, hanem e kettő szétválaszthatatlanságát, szoros összefonódását, ugyanakkor egyedi megvalósulásait hangsúlyozza. A továbbiakban a szünergikus látásmód teológiai megalapozására és részletesebb szaktudományos bemutatására törekszünk.

Ha az interdiszciplináris párbeszéd számára használható képet szeretnénk felvázolni az isteni cselekvés általános szerkezetéről, akkor a kidolgozásnak egyaránt tekintettel kell lennie a teológiai és a — korunkban szerteágazóan sokrétű — természettudományos szempontokra. Például a 20. századi kvantumfizika, biokémia és evolúcióbiológia „véletlenről” alkotott, matematizált, egzakt fogalmi egymástól is annyira eltérnek, hogy általános filozófiai keretben nem is hozhatók közös nevezőre. Mivel pedig a „véletlenszerűség” mindezen mozzanatait összetett modern világképünk konstitutív elemének kell tekinteni, az isteni tevékenység reflexiója sem szorítkozhat immár csupán a teológiai és valamilyen általános értelemben vett „filozófiai” szempontok összehangolására, hanem komolyan számot kell vetnie a szaktudományok eltérő fogalmiságának feloldhatatlan pluralitásával. A párbeszéd egyik katolikus elemzője és résztvevője, James A. Wiseman éppen ezért figyelmeztet: „mindazon kihívások közül, amelyek a teológiát a természettudományok felől érték, talán az isteni cselekvésről szóló hagyományos tanítás megkérdőjelezése a legalapvetőbb”.³ A terület szakirodalmát áttekintve tanulságos megállapítani, hogy a keresztény ihletettségű, de természettudományos indíttatású útkeresésekből jóval több van, mint az isteni cselekvés kifejezetten teológiai leírását célzó tanulmányokból. A két megközelítés szintéziséről pedig ma még alig-alig beszélhetünk.

Az újszolasztika teológiai mátrixából hiányzó, az egyházatyák alapvető logosztani szemléletét közvetítő *De Verbo Divino* traktátus kidolgozása a II. Vatikáni zsinatot előkészítő teológiai megújulás fősodrához tartozott. A teológusok újra felfedezték, hogy mindmáig az ősi igeteológia kínálja a legalkalmasabb szimbolizmust Isten teremtet világhoz fűződő sokrétű viszonyának leírására.⁴ Ez a megállapítás még akkor is megállja a helyét, ha a hagyománynak ez az alapvető rétege — például a teleologikus (célösságot vélelmező) vagy tágabb intencionalitást (alanyi tárgyra irányultságot) feltételező elemeinél fogva — bizonyos feszültségben áll az oksági összefüggésekre vonatkozó modern képzetekkel, és így aktualizálásra szorul. Tudatosult, hogy az igeteológia olyan általános keretet kínál, amelynek összefüggésébe illesztve a világban megvalósuló isteni cselekvés általános szerkezete is megfelelően tárgyalható. E teológiai horizont mindmáig kellőképpen kiaknázatlan lehetőségeire kívánta felhívni a figyelmet Ferenc pápa Isten Igéje vasárnapjának a közelmúltbeli megalapításával.⁵

Tíz évvel ezelőtt, a *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításában már XVI. Benedek pápa rámutatott arra, hogy amikor a II. Vatikáni zsinat a kinyilatkoztatást „tettek és szavak” (*gesta verbaque*, DV 2) dinamikus egységként írta le, akkor régi-új módon hangsúlyozta a transzcendens-immanens cselekvés komponensét az isteni önközlés misztériumán belül (VD 11, 20, 53, 56, 103). A kinyilatkoztatás ismeretközlő, *episztemikus* dimenzióját nemcsak hogy kiegészíti, hanem bizonyos módon meg is alapozza Isten tetteinek tanúbi-

³James A. Wiseman: *Theology and Modern Science. Quest for Coherence*. Continuum, New York, 2002, 114. (a szerző a téma tárgyalása kapcsán Nicholas T. Saunderst idézi).

⁴Krakomperger Zoltán: *Isten igéjének üdvrendi hatékonysága*. Jel, Budapest, 2017, 30.

⁵Ferenc pápa: *Aperuit illis (motu proprio)*.

zonysága, vagyis a kinyilatkoztatás *ergasztikus* (tettekben megmutató) dimenziója. A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció eredeti latin szörendje, vagyis a „tettek” és „szavak” említésének sorrendisége maga is üzenetet hordoz. Fontos erre felfigyelni, amikor az isteni cselekvés teológiai szempontjának a vizsgált interdiszciplináris párbeszéd számára hasznos kidolgozása a feladatunk.

A modellanalízis teológiai módszerének bevezetéséről ismert amerikai teológus, Avery Dulles bíboros — a kinyilatkoztatás teológiájának átfogóbb tárgyalásán belül — az isteni önközlés ergasztikus dimenziójának kifejtésére is nagy gondot fordít. Miközben hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás különböző modelljei nem kizárják, hanem kiegészítik egymást, az isteni önközlés minket érdeklő szempontját a „történelmi modell” keretei között részletezi.⁶ Ennek értelmében a kinyilatkoztatás komplex valóságának ábrázolása során nélkülözhetetlenül fontos szerepe van az isteni cselekvés egyszerre transzcendens és immanens viszonyulásokat tükröző leírásának, a szünergikus szemléletmódnak. Az egymást nem kizáró, hanem kiegészítő modellek tárgyalásának módszere kiválóan alkalmas arra, hogy a leírás egy-egy fontos vonására hangsúlyosan rámutasson, és ugyanakkor tiszteletben tartsa a modellált valóság redukálhatatlan összetettségét.

Amint a kinyilatkoztatás komplex valóságának ábrázolásához hasznos módszernek bizonyult a modellanalízis, úgy most — amikor a tárgyalt témánk teológiai szempontjainak bevezetéséről áttérünk a szaktudományos szempontok tárgyalására — szintén élhetünk ennek a módszernek a lehetőségeivel. A 20. század természettudományos és tudományfilozófiai fejlődése az „okság”, a „véletlen” és az „intencionalitás” fogalmaival összefüggésben jelentős tartalomváltozást eredményezett, amire az interdiszciplináris párbeszéd összefüggésében is figyelmet kell fordítani. Wiseman az isteni cselekvés kérdéskörét elemző szakirodalmat e fogalmak köré szervezett hármas tipológiában rendszerezi, a téma megközelítésének három modelljét definiálva ezáltal.⁷ A továbbiakban mi is ezt a tárgyalást követjük, az imént említett teológiai szempontokkal való integrálás lehetőségeit is keresve.

⁶Avery Dulles:

A kinyilatkoztatás modelljei. (Ford. Kató Eszter.) Vigilia, Budapest, 2005, 70–85.

⁷Vö. James A. Wiseman: i. m. 115–128.

Az elsődleges ok és a másodlagos okok modellje

Az első tárgyalt gondolkodási minta a „kompakt természeti világrend” késő modern képzetének összefüggésében konkretizálja az isteni cselekvés szünergikus szemléletmódját. A lehető legnagyobb mértékben elfogadja a megismerés hiteles útjaként azt a természettudományos módszert, amely a létélmény egészét — a kísérletezés „egzakt és formalizálható” szegmensén keresztül — hatóerők és természettörvények immanens keretbe foglalható absztrakt világára szűkíti le. Ugyanakkor ez a modell ellenáll a Charles Taylor által leírt „immanencia-kórnak”, amennyiben a természeti erővel hatásegységben feltételezi az azokban és azok által működő transzcendens isteni tevékenységet is, amely nemcsak eredetükben és céljukban, hanem a működés minden mozzanatában hordozza és kíséri a létezőket. Bár az

⁸Lásd Bagyinszki Ágoston – Mészáros Lukács (szerk.): *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben.* L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2018, 85–86, 147–162. (Sensus Fidei Fidelium 7.)

⁹Vö. Étienne Gilson: *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.* Random House, New York, 1956, 183.

¹⁰Lásd Puskás Attila: *Isten cselekvése a világban. Weissmahr Béla tézisének teológiai recepciója.* Teológia, 48 (2014/3–4), 191–192.

¹¹James A. Wiseman: i. m. 126.

elsődleges okkal (Istennel) együttműködő „másodlagos okok” soha nem azonosíthatóak teljesen a jelen kor természettudományos elméleteiben megjelenő hatóerőkkel, ez a modell mégis nagy heurisztikus erővel képviseli azt a felfogást, hogy Isten tevékenysége mindig megközelíthető úgy, mint ami a teremtés belső rendjében foglalt másodlagos okok közvetítésével nagy nyomot a világban.⁸

Az összetett okozatiság alap gondolata a legkevésbé sem új: a teremtet világ autonómiájának ősi teológiai eszméjében gyökerezik, és az Aquinói Szent Tamás által körvonalazott skolasztikus formájában (*concursum divinum*) immár klasszikusnak számít.⁹ A „metafizikai okság” régi skolasztikus elméletét a „természettörvények” később kifejlődő és a „másodlagos okok” metafizikai fogalmiságától a „pozitivisták okság” irányába elágazó eszméje — az évszázadok alatt — idejémműlttá tette. Jól érzékelhető ez abból is, ahogyan a „hatóokság” és a „célokság” (vö. teleológia) egykor rokonságban álló eszméi és értelmezési tartományai drámaian eltávolodtak egymástól. A 20. században szükségessé vált magának az „összetett okozatiság” alap gondolatának újrafogalmazása, aktualizálása. Az okozati hatásegység korrigált elképzelése markánsan megjelenik például Karl Rahner nagy hatású életművében. A német teológus azonban „gyenge” formában képviselte az itt tárgyalt gondolkodási mintát, mert nem ragaszkodott a „másodlagos okok” e modellnél feltételezett kizárólagos közvetítő szerepéhez. Olyan szerzőre, aki mai kontextusban „erős”, radikalizált formában képviselte ennek a modellnek az alaptézisét, jó példa az e téren nemzetközi elismerést szerzett magyar jezsuita filozófus, Weissmahr Béla.¹⁰

Az összetett okozatiság modelljének legfőbb előnye, hogy az isteni cselekvés korábban teológiailag leírt általános szerkezetét egy jól kidolgozott metafizikai rendszer keretei között, „alulról nézve is” szemléletesen konkretizálja. Ennek eredményeként pedig megvilágítható, hogy miképpen érdemes felfogni például Isten teremtői közreműködését akár a filogenezis (törzsfajlódás), akár az ontogenezis (egyedfejlődés) természettudományok által leírt folyamataiban. A modell hatékonysága az isteni cselekvéssel kapcsolatos naiv vagy inkonzisztens elképzelések leleplezésében is nyilvánvaló.

Az okozati hatásegység modelljével szemben John Polkinghorne és David Ray Griffin a „kétértelmű beszéd” vádját fogalmazták meg; kritikájuk szerint problémás egyetlen eseményt két oksági hatás eredményének tekinteni. Egy ilyen magyarázatkísérletre könnyen rávetül a gyanú, hogy konkordista (külsődleges egyesítésre törekvő) ideológiai célt követ, és valójában egyik okozati hivatkozást sem veszi igazán komolyan.¹¹ Ha a modell mögötti alap gondolat történetét ismerve ezt az ellenvetést félreértésként el is utasítjuk, kiemelt gondossággal kell tekintettel lennünk az „okság” évszázadok alatt némileg átalakult fogalmi tartalmára, amely — kellő közvetítés híján — félreértések forrása lehet.

Végül mit mondhatunk magáról az isteni cselekvésről, ha az ige-teológia horizontjához visszatérve szemléljük ezt a modellt? Első

pillantásra úgy tűnhet, hogy éppen az Ige megtestesülésének központi eseménye illeszthető be legkevésbé ennek a modellnek a sajátos logikájába. Vajon értelmezhető-e a Szűzi Fogantatás hitigazsága e kettős oksági logika szerint, amely egyrészt tekintettel van a Fiú-Ige transzcendens cselekvésmódjára, másrészt számol a teremtett világ oksági egységének követelményével? Puskás Attila ezzel kapcsolatban Karl-Heinz Menke bonni dogmatikus tőprengéseit idézi fel, aki az inkarnáció eseményének egy sajátos *ex nihilo* teremtési akushoz közelálló értelmezésétől jutott el addig az árnyaltabb értelmezésig, amely szerint Mária teremtényi oksági hatásának is konstitutív része van Jézus kivételes fogadásában.¹² A transzcendens isteni Ige cselekvését Menke ilyen módon a „Márián és Máriával” formula jegyében világítja meg, ami az itt tárgyalt modell igeteológiai integrációjával egyenértékű.

¹²Puskás Attila
i. m. 194–196.

**A szubatomi
gyökereknél rejlő
határozatlanságra
épülő modell**

A második gondolkodási minta a „véletlenek” modern természettudományos világképünkben betöltött konstitutív szerepével összefüggésében konkretizálja az isteni cselekvés szünergikus szemléletmódját. E szemléletmód gyökerei szintén a teremtett világ autonómiájának eszméjéhez nyúlnak vissza, amelyből kiindulva értelmezhetőek a világot sok szinten leíró modern természettudományos elméletek bizonyos „szabadságfokai”. Ugyanakkor a „feloldhatatlan véletlenszerűség” világképalkotó mozzanatának megjelenése modern fejlemény, amely egyaránt kontrasztban áll a kozmosz korábbi teleologikus szemléletével, illetve a determinisztikus univerzum 19. századra jellemző felfogásával. A véletlenszerűség 20. századi kvantumfizika és evolúcióbiológia összefüggésében megjelenő fogalma már nem az ember ismerethiányára vezethető vissza, és — az elméletek saját egzakt logikája szerint (lásd a „rejtett paraméterek” kizárására vonatkozó matematikai bizonyításokat) — bizonyos immanens oknélküliséget, célszerűtlenséget is magában foglal. A modernitás immanens keretrendszerében érvényesülő „igazi” véletlen mindazonáltal nem egyenértékű a teremtett világ és a történelem értelemnélküliségével, de a világfolyamatok célra irányítottságát ma már csak transzcendens összefüggésben, teológiai kontextusban tudjuk értelmezni.¹³

¹³Lásd Bagyinszki
Ágoston – Mészáros
Lukács (szerk.):
i. m. 96–104.

De milyen módon érvényesíthető az isteni cselekvés egyszerre transzcendens és immanens karaktere ennek a modellnek az esetében? A probléma véletleneket ismerethiányként értelmező „rejtett paraméteres” megoldási lehetőségének szaktudományos kizárása az istenkép vonatkozásában is óvatosságra int. Elhibázottnak tűnik a keresztény istenkép behelyettesítése egy olyan manipulatív Szuperintelligenciával, aki a kvantumfizikai világ minden szögletében folyamatosan tevékenykedve lep meg minket a mikrovilág véletlenjeinek a makrovilágban is érzékelhető célra irányításával. Azon túl, hogy itt beleütközünk a „teológiai fizikalizmus” jól ismert nehézségeibe, e modell túlzottan naiv érvényesítése a „fehér foltok istenének” a módszertani problémáját is magával hozza.¹⁴ Továbbá

¹⁴Vö. uo. 32.

azzal, hogy a véletlenszerű működéseket jelöljük meg a transzcendens isteni cselekvés világunk immanens keretrendszeréből is értelmezhető belépési pontjaként, még távolról sem oldottuk meg a *mysterium iniquitatis*, vagyis a világunkban jelenlévő fizikai és erkölcsi rossz szívós problémáját.

Kétségtelen előnyei is vannak azonban annak, ha az isteni cselekvés általánosan leírt teológiai szerkezetén belül ennek a modellnek is arányos teret adunk. Ez a gondolkodási minta megfelelő formában konkretizálva az interdiszciplináris párbeszéd több fontos szereplőjét inspirálta, ilyen módon az elmúlt évtizedekben a párbeszéd előmozdítója volt. George Ellis „gyengébb”, Nancy Murphy pedig „erősebb” formában képviselték azt az álláspontot, hogy e modell korszerű alapokra helyezheti nemcsak a bibliai típusú csodák, hanem az űsrobbanásnál, az élet keletkezésénél néhányak által feltételezett világképi „őscsodák” kérdéskörét is.¹⁵ Teológiai oldalon pedig ebben a modellben könnyedén érvényesíthetők Isten evilági időhöz fűződő sajátos viszonyának, gondviselő figyelmének, mindentudásának és mindenhatóságának szerteágazó szempontjai.

Igteológiai horizontba illesztve az itt tárgyalt gondolkodási minta az „igemagvaknak” (*logoi szpermatikoi, rationes seminales*) az egyházatyák körében népszerű elgondolásával mutat szoros szellemi rokonságot. E tanításelem szerint Isten a világot olyan szabadságfokokkal teremtette meg, amelyek lehetővé teszik az eredeti teremtő gondolat fokozatos időbeli kibontakozását, a sokrétű változási mozzanatok egységes szemléletmódját. Az igemagvak Szent Ágostonra jellemző értelmezése egyaránt hangsúlyozza a fejlődést mozgó isteni cselekvés paradox módon egyszerre transzcendens és immanens vonásait, valamint a téridő és az anyagi világ minden pontján megmutatkozó hatékonyságát.

Az emberi tudat testre gyakorolt befolyására hivatkozó modell

Ha az első modell főként a klasszikus filozófia felől, a második modell pedig főként a 20. századi természettudomány felfedezései és a tudományfilozófia felől közelít az isteni cselekvés leírásához, akkor a harmadik gondolkodási minta sajátosan a kortárs elmefilozófiához és agykutatáshoz köthető. Wiseman megfogalmazásában e modell holisztikus cselekvésfelfogása a következő analógiára épül: „Bár az isteni és emberi cselekvés *módja* messze nem azonosítható egymással, mégis Istennek a világ bármely *részén* végbevitt tevékenységét ahhoz hasonlíthatjuk, ahogyan mi, emberek különböző tevékenységeket tudunk kifejtteni testünk egyes *részein*.”¹⁶ Az isteni cselekvés szünergikus szerkezete ebben a modellben úgy jut érvényre, hogy miközben a világhoz képest transzcendens „intencionalitás” egyedül rá jellemző holisztikus módon hatást fejt ki a világ egy részére vagy egészére, mégsem sérti meg az általa teremtett valóság integritását, autonómiáját. Miközben ez a látásmód világosan az elme-test kapcsolatrendszerrel összefüggésben szerzett ismereteinket használja értelmezési kulcsként az Isten-világ kapcsolatrendszer megértéséhez, döntően fontos megállapítani a párhuzam

¹⁵Vö. James A. Wiseman:
i. m. 119–120,
valamint 124.

¹⁶James A. Wiseman:
i. m. 118.

nyilvánvaló korlátait: Isten világhoz viszonyított *transzcendenciája* végtelenül meghaladja az elme-test viszony aszimmetriáját, ahogy a világon belüli isteni cselekvés *immanenciája* is összehasonlíthatatlanul erősebb az elme-test viszony bensőséges kapcsolatiságánál. Ezek az általános megállapítások a kortárs elmefilozófia részletesebb ismeretében válhatnak inspirációs forrássá az interdiszciplináris párbeszéd számára.¹⁷

¹⁷Lásd Bagyinszki Ágoston – Mészáros Lukács (szerk.): i. m., 5. fejezet.

A holisztikus cselekvés modelljének központi fogalma, az intencionalitás a 19. századtól kezdve nyerte el mai tartalmát. A kor anyagelvű filozófiai monizmusával kontrasztban kezdtek el a tudatos alanyi lét jellegzetességeként „tárgyra irányultságról” beszélni, amely minden moralitás és teleológia lehetőségi feltétele. Bár a kvantumfizika 20. századi fejlődése valamelyest feloldotta a megfigyelő alany és a megfigyelt tárgy kapcsolatának éles dichotómiáját, az intencionalitással jellemezhető emberi tudatosság értelmezése továbbra is kihívást jelent a természettudományos látásmód összefüggésében. Az intencionalitásnak éppen ez a redukálhatatlansága indokolja, hogy a ráépülő szemléletmódot az isteni cselekvés megközelítésének harmadik modelljeként, önállóan tárgyaljuk.¹⁸

¹⁸Vö. Bagyinszki Ágoston – Mészáros Lukács (szerk.): i. m. 220–226., 280.

E gondolkodási minta különböző variációit képviseli többek között Donald Campbell, Arthur Peacocke és Philip Clayton. Itt csak rövid utalást tehetünk arra, hogy a holisztikus isteni cselekvés látásmódjától jellemzően idegen az ún. „erős redukcionizmus”,¹⁹ de rokonságban állnak vele a különböző emergentista (a leírt valóság többrétegű működését valló) elképzelések.²⁰ Ez utóbbiakkal kapcsolatban él a szakirodalomban a „fönről lefelé” ható okozatiság sajátos témája, amelyet más vonatkozásban az „egésznek a részeire gyakorolt befolyásaként” is szoktak tárgyalni.

¹⁹Vö. James A. Wiseman: i. m. 118.

²⁰Vö. Bagyinszki Ágoston – Mészáros Lukács (szerk.): i. m. 109–116.

A holisztikus modell előnye, hogy az univerzum különböző folyamatai között különösen plauzibilisen képes leírni az isteni cselekvéssel egybefonódó emberi tevékenység olyan „üdvörténeti” jelenségeit, mint a Szentírás sugalmazását, a prófétai inspirációt, a tanítóhivatalt vezető Szentlélek asszisztenciáját, amelyekben Isten és ember tevékenysége nem konfliktusosan, hanem egymást feltételezve, szünergikus egységben valósul meg.

A modell hátrányai közé tartozik, hogy alkalmazása során mindig nagyon gondosan ügyelni kell a pánenteisztikus és panteisztikus áthallások kiszűrésére, vagyis nyomatékosítani kell, hogy bár az isteni „intencionalitás” a teremtett világ bármely pontján immanens módon cselekvőképes, mégsem része a világnak, hiszen transzcendens viszonyban áll azzal. Továbbá ez a modell hangsúlyozza legértelmezesebben a holisztikus isteni cselekvés teleologikus jellegét, amely éles kontrasztban áll a modernitásra jellemző oksági képzetek eltérő hangoltságával. Itt azonban érdemes rámutatni arra, hogy annak a kortárs természettudományos világképnek, amelynek nehézségei vannak az isteni intencionalitás értelmezésével, problémái adódnak — mutatis mutandis — a hétköznapi emberi intencionalitás komolyan vételével kapcsolatban is.

Milyen példával mutathatunk rá az igeteológia horizontján az itt tárgyalt modell heurisztikus erejére? A krisztológia részletesen leírja, hogy a Logosz „Jézus Krisztus valódi emberi, teremtményi öntevékenysége által, azzal együttműködve vitte végbe (...) az üdvözítés művét”.²¹ Továbbá, hogy „Jézus Krisztus emberi természete nem passzív eszköze volt a megváltó isteni cselekvésének, hanem saját tevékenységgel és valódi emberi szabadsággal rendelkező teljes emberi természet”.²² Ilyen módon éppen a megtestesült Ige „theandrikus működésének” teológiai leírásánál mutatkozik kiváltóképpen hatékonyan a harmadik modell szemléletmódja.

²¹Puskás Attila: i. m. 193.

²²Uo.

Egy szintézis halvány körvonalai

Az isteni cselekvés általános alakját körvonalazó gondolatmenetünkre visszatekintve összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a 20. század természettudományos fejlődése által kiváltott eszmei mozgások erőteljesen hatottak az alapkérdés tematizálására. A szaktudományok plurális látásmódja felől közelítve három jellegzetes, új kontextusban megjelenő fogalommal, és az azok köré szerveződő fontosabb gondolkodási modellekkel írtuk le a filozófiai vonatkozású *novumot*. A pozitivista okság-felfogás, a feloldhatatlan véletlenszerűség és a redukálhatatlan intencionalitás világképalkotó mozzanatai olyan értelemben is figyelemre méltó fogalomhármast képeznek, hogy egyenként mindegyik megpróbálta abszolutizálni önmagát a másik kettőhöz való viszonyában, ahogy azt a megfelelő modellek is tükrözik. Az „okozati hatásegység” gondolkodási mintájának megvan az a hajlama, hogy metafizikai szempontból látszatnak minősítse a véletlenszerűség mozzanatait, illetve redukcionista módon oldja meg a naiv-materialistán monista világkép intencionalitással kapcsolatos nehézségeit. A „célra irányított véletlenek” modellje hajlamos eltávolodni az okozati vagy intencionális megalapozottságú szabályszerűségek rendszertanától. Végül a „holisztikus cselekvés” modellje nehezen idomítható hozzá akár a kauzális szükségszerűségek, akár az ontikus véletlenszerűségek szemléletmódjához. A modellanalízis létjogosultságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a 20. század sajátos eszmetörténeti miliője — a vizsgált témánk szempontjából — e gondolkodási minták komplementer pluralitásával jellemezhető.

A szaktudományos szempontok mellett a teológiai szempontok vonatkozásában hangsúlyoztuk, hogy az isteni cselekvés általános alakját a kortárs igeteológia horizontján, a II. Vatikáni zsinat által aktualizált Krisztus-központú logosztan *ergasztikus* dimenziójában írhatjuk le megfelelően. Ettől a szemléletmódtól remélhető, hogy majd összekapcsolható lesz a reflexió szaktudományok felől induló ívével. Jeleztük, hogy az interdiszciplináris párbeszéd számára alapvető, és témánk teológiai jelentőségéhez mérten is kívánatos szintézis a szakirodalomban még csak alig-alig körvonalazódott. Ebben a vonatkozásban is helytálló Max Seckler megállapítása, aki szerint a dialógus mai elmélyülését jelzi, hogy időnként olyan lényegi, mélyebb kérdések is felszínre jönnek és reflektorfénybe kerülnek, amelyeken a korábbi viták hevében átsiklott a figyelem.²³

²³Vö. Max Seckler:
A teológia a tudományok között. In Bagyinszki Ágoston (szerk.):
A hitvallástól a teológiai megalapozásig.
L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2014, 164–176.

Hit és vallás az agykutató szemével

SÍK ATTILA

Bevezetés a neuroteológiába

1966-ban született Budapesten. Neurobiológus, a Pécsi Tudományegyetem Transzdiszciplináris Kutatások Intézet vezetője, az University of Birmingham tanára.

Valószínűleg a legtöbb olvasó számára titokzatosnak tűnhet, hogy valaki az agy működésének megértésével foglalkozik. Valójában minden agykutató a neurobiológiának csak egy kis szeletével foglalkozik: van, aki alapkutatót végezve kívánja megérteni az alapvető agyi működéseket, például tanulási folyamatokat vagy agyi betegségeket (Alzheimer-, Parkinson-kór), mások azon dolgoznak, hogy megértsék, hogyan állnak össze az idegsejtek olyan hálózattá, amely kívülről jövő információkat képes feldolgozni, cselekvést elindítani, komplex gondolkodásra képes, érzelmeket tud generálni és azokra reagálni. Bár a legtöbb kísérlet nem embereken folyik, a végső cél, hogy az emberi gondolkodást, az emberi agy működését megértsük.

Neuroteológia

Feltételezem, kevesen vitatkoznak azzal, hogy agyunk (és inentől az agyat mint emberi agyat említtem) az a központi szerv, ahol az érzelmeink, a gondolataink kialakulnak, ahol a külvilág és a belsőbből származó ingerek integrálódnak. Agyunk egy döntési mechanizmus után végül cselekedetté formálja a begyűjtött információkat. Az analitikus elmével rendelkezők jogosan kérdezhetnék, hogy akkor azok az érzések, melyeket annyira emberspecifikusnak tartunk, hogy el sem tudjuk képzelni, az állatok is rendelkezhetnek ezekkel (ilyen például a szerelem, az önzetlenség vagy a hit), szintén csak az agyunk szüleményei? A kérdés logikus és jogos: a felsorolásban legutolsónak említett hit és az ehhez kötődő vallás neurobiológiai megközelítésével foglalkozik a neuroteológia, mely egyedülálló tudományos és kutatási terület.

A világról alkotott képünk a világ megismerésével fokozatosan változik. Egyre kevesebb az a terület, amiről nincs vagy kevés ismeretünk van, kezdjük megérteni az univerzumunk keletkezését, azokat a törvényszerűségeket, amelyek a világunkat vezérlik és mozgatják. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy nincsenek olyan területek, amelyekről kevés vagy hibás az elképzelésünk. Azonban a tudományt egy közösség teremti, nem egy ember elképzeléséhez vagy érdekéhez idomul, ezért a hibás gondolatokat idővel a nyommon követők megcáfolják, és újabb elmélettel állnak elő az adott jelenség megmagyarázására. Ezért az e helyütt leírtakra is úgy kell tekinteni, hogy „a tudomány mai állása szerint” ilyen folyamatok játszódnak le egy vallási élmény kialakulásakor az agyban. Írásomnak nem az a célja, hogy a teológiai fogalmak mentális és agyi

**Vallási élmények
— megváltozott
tudati állapot**

folyamatokhoz való kapcsolásával ezeket a fogalmakat az agy kémiájára redukálja, hanem inkább egy új perspektívát mutathat ezen fogalmak valós alapjának további értékelésére.

A vallási élmények átélése egy különleges megváltozott tudati állapothoz köthető. Akik átélték a folyamatot, beszámolnak olyan érzésekről, mint hirtelen megvilágosodás, eksztatikus transz, a mindenséggel való egység érzése, illetve az idő, a félelem vagy akár az öntudat feloldódása. Az természetesen csak teoretikus kérdés, hogy a testünk nélkül tudná-e az agyunk ezeket a jelenségeket produkálni, vagy az, hogy az állatvilágban létezik-e hasonló érzelmi rendszer. Ezekkel a kérdésekkel azonban a filozófusok foglalkoznak.

Ha elfogadjuk azt a tételt, hogy minden érzésünk és gondolatunk agyi tevékenységhez köthető, akkor meg kell ismerkednünk a különböző agyi funkciókat vizsgáló eljárásokkal. Az egyik legmodernebb technika az úgynevezett képpalkotó eljárások. Ezek során többek között az élő agy energiafelhasználását vagy oxigénfogyasztását mérik milliméteres felbontással. A logika (bár nem teljesen hibamentes) arra épül, hogy azoknak az idegsejteknek vagy sejtálózatoknak, amelyek aktívak, több energiára van szükségük. Ezért ezekkel a kísérleti eljárásokkal azokat az agyi régiókat lehet feltérképezni, amelyek egy-egy gondolathoz, érzelemhez, cselekedethez köthetők. Így például az is mérhető, hogy mi történik egy öregedő vagy beteg agyban, illetve melyik agyterület aktív akkor, amikor valamit például szépnak tartunk (ezzel foglalkozik a neuroesztétika).

**Az agyi funkciókat
vizsgáló eljárások**

Hangsúlyozom, hogy ezek a képpalkotó eljárások csak indirekt módon mérik a lehetséges aktív agyi területek elhelyezkedését, és nem azt mutatják, hogy mire gondolunk. A módszernek vitathatatlan előnyei mellett számos hibája van (például a gyenge időbeli felbontás), és túlmagyarázni az eredményeket ugyanúgy hiba, mint szőnyeg alá söpörni. Az agyi aktivitás megfigyelésének közvetlenebb módja az idegsejtek által generált elektromosság közvetlen mérése elektródákkal. Az elektro-encephalográfiának (rövidítve EEG) nevezett eljárás során elektródák sokasága méri a koponya felszínén megjelenő elektromos hullámokat, és ezek alakjából és nagyságából próbálnak a szakemberek következtetéseket levonni az agyban lejátszódó folyamatokról. A módszer hibája, hogy az agyfelszíni elektromos jeleket lehet így rögzíteni, a mélyebb régiókéét nem, illetve a módszer térbeli felbontása meglehetősen rossz. Az agy által produkált jelek elvezetése mellett az agyi funkciókat stimulációs módszerekkel, illetve agyi betegségek, sérülések során kialakult funkcióvesztések vagy változások alapján is lehet vizsgálni. A koponyán keresztül történő mágneses stimuláció (transzkraniális mágneses stimuláció, TMS) során erős mágneses térrel lehet specifikus agyi területek aktivitását serkenteni, akár mélyebb agyi régiókban is. Az agyat lehet elektromosan is stimulálni, amit azonban napjainkban csak az agyi műtétek során alkalmaznak arra, hogy agyi funkciókat térképezzenek fel, és az agyműtét során a sebész

tudja, mely terület kezelhető, vagy éppenséggel tiltott zóna. Balesetek során fellépő agysérülések sokszor megváltoztatják a sérült viselkedését, érzéseit, gondolkodását, vagy akár az egész személyiségét. Ezek a megfigyelések voltak azok a legkorábbi eredmények, amelyek alapján az orvosok, kutatók próbálták arra következtetni, hogy melyik agyterület milyen funkcióval bír.

Hasonló ok-okozati összefüggés felfedezésére törekedtek azok a tudósok is, akik bizonyos agyi funkciókat érintő betegségeket és az azokkal együtt járó viselkedési változásokat írták le. Az egyik legkorábban megfigyelt és a neuroteológia szempontjából is fontossággal bíró rendellenes agyi funkció az epilepszia. E betegségben az idegsejtek nagy csoportja kórosan aktív, és kisebb-nagyobb agyterületek hiperaktívvá válnak. A betegség során a páciens akár észre sem veszi, hogy történt vele agyi esemény, csak a környezete figyel fel arra, hogy hirtelen néhány másodpercre az illető nem reagált külső ingerekre. Súlyosabb esetekben az egész agyra kiterjed a hiperszinkronitás, és az ismert epilepsziás görcsöket produkálja a beteg. Ezt az abnormális agyi állapotot számos környezeti tényező megváltozása is előidézhetheti. Az egyik legismertebb kiváltó okot az agyi traumák, azaz fejsérülések jelentik, esetleg agyi sérülések (például lőtt seb esetén). Azonban a környezeti oxigénszint lecsökkenése (az úgynevezett *hipoxia*) is könnyen kiválthat lokális epilepsziát, mely csak az érzések vagy a viselkedés átmeneti megváltozásában jelentkezik, és nem jár epilepsziás görcsökkel. Ilyen természetes hipoxiás környezetet alkotnak például a magashegységek felső részei, ahol a megszokottnál (21 százalék) kevesebb oxigén áll a testünk rendelkezésére (körülbelül 16 százalék). De hasonló átmeneti megváltozott tudatállapottal járó epilepsziát idézhet elő bizonyos gyógyszerek szedése, túlzott alkoholfogyasztás, de az alvásmegvonás, a szívbetegség vagy akár az alacsony vércukorszint is.

Az elmúlt több mint száz évben a szakemberek agyi anatómiai módszerekkel és a fent említett technikákkal a viselkedési centrumokat meglehetősen pontossággal feltérképezték. Ennek során a kutatók többek között azt találták, hogy különbség van a keleti meditáció és a keresztény imádság során észlelt agyi tevékenységek között. Az úgynevezett fali lebenyek a keleti meditációk során passzívak, míg a keresztény imádságban aktívnak bizonyultak. Ezek a megállapítások természetesen nem jelentenek sokat, egy agyi relatív passzivitás is hordozhat információt, azaz az aktív nem feltétlenül jobb. A meditációs vizsgálatok voltak az egyik legkorábbiak, mivel ezeket könnyen elő lehet idézni, sőt még mérésekkel ellenőrizni is lehet (a testhőmérséklet, a szívverés, a lélegzés méréseivel), vajon az alany valóban elérte-e a megfelelő lelki állapotot.

A spirituális és vallási érzések agyi hátterét kívánta kideríteni az amerikai Utah Egyetem kutatócsoportja úgy, hogy egy csoport Mormon önkéntes agyi aktivitását vizsgálta a fent említett képalkotó eljárások egyikével. A vallási és spirituális megélelések közös ele-

mekkel rendelkeznek a különböző kultúrák és a teista vallás hagyományai között. Itt gondolhatunk az eufóriára, az emberek önmagukkal való és másokkal átélt egységének érzésére is. Hasonló érzéseket írnak le a szerelemmel és a szülői szeretettel, a jutalommal és a kábítószerekkel kiváltott eufórikus állapotokkal kapcsolatban is. Ezek azt sugallják, hogy ezeknek a megéleléseknek, érzéseknek közös idegi mechanizmusai vannak. Az ilyen jutalmazó ösztönzők között a vallási tapasztalat egyedülálló módon járul hozzá a társadalmi rendszerek kialakításához. Bár a társadalmi funkciójuk ezeknek a megéleléseknek különböző (a szülői szeretetnek más a szerepe, mint a vallási megélelésnek), a vizsgálatok azt mutatták, hogy hasonló agyi régiók voltak aktívak a vallási érzések megélelése során. Olyan agyterületeket találtak aktívnak, melyek ugyancsak jelentős szerepet játszanak a szerelemben, az anyai ösztönök megélelésében, az eufórikus állapotban vagy akár a drogfüggésben (*nucleus accumbens*). Hasonló aktivitást találtak a *striatum*nak nevezett agyterületen a vallási érzések megélelése során; ez az agyterület a jutalmazásban és megerősítési folyamatokban is kulcsszerepet játszik. Bár az érzéseknek ilyenféle agyi folyamatokra „redukálása” némely olvasónak talán furcsa lehet, enélkül azonban nem érthető meg, hogyan működik az agyunk normális vagy abnormális körülmények között. Vitathatatlan, hogy érzéseink, sőt viselkedéseink nagy részét az állatvilágból hoztuk magunkkal, amit bizonyít az emberben és állatokban észlelt agyi területek aktivitásmintázata hasonló viselkedések során. Ez többek között az alapja annak, miért is szükséges állatkísérleteket folytatni ahhoz, hogy az emberi agy működését megértsük.

Mint a fenti példából láttuk, a vallási élmények agyi területekhez köthetők. A kép azonban nem ilyen egyszerű, nem lehet egy agyi központot kinevezni, amelynek ingerlésével például a nem hívőből hirtelen hívő lesz. Mint a legtöbb érzés (még a legegyszerűbbek, mint például a félelem), a vallási érzések sem egyetlen agyterülethez kötöttek. Vizsgálatok azt mutatják, hogy mindkét agyi féltekénk szerepet játszik a komplex vallási gondolkodás kialakulásában. A jobb agyféltekénkben alakul ki a vallásos élmény, míg a baloldali szükséges az istenfogalomhoz.

Az „isteni bukósisak”

A fent említett megfigyelések csak nagyon kis halmazát alkotják annak a tudományos irodalomnak, amely a vallás, a hit, a meditáció vagy a spirituális érzések agyi reprezentációját vizsgálja. Ezeket a megfigyeléseket szintetizálva feltehetjük, hogy ha azokat az agyterületeket, amelyek a vallási élmények átélése során aktívak bizonyultak, egyszerre stimuláljuk, akkor a vallási érzések kiválthatóak azokban is, akik ezt még nem élték át. Ennek kutatására a kanadai-amerikai Michael Persinger és Stanley Koren egy motorbicikli bukósisakot alakítottak át úgy, hogy abba számos elektromágneset építettek be, melyeknek aktivitásmintázatát számítógéppel kontrollálták. A mágneses tér nagysága azonban nem a szokásos és fent

említett TMS tartományba esett, hanem annál jóval kisebb (1 micro-Tesla) volt. Ha belegondolunk, hogy egyes ritka földfémekből készült és bárki által megvásárolható permanens mágnesek akár 1 Tesla térerőt is elérnek, akkor láthatjuk, hogy az alkalmazott mágneses térerő olyan kicsi, amellyel bárki bármikor találkozhat. Hasonló erősségű mágneses teret hoz létre például egy hajszárító vagy egy telefonkészülék is. Ezt az apparátust a köznyelv „isteni bukósisaknak” (*God Helmet*) hívja azért, mert Persinger fő kutatási területe a vallásos élmények kiválthatósága volt. Számos publikáció jelent meg arról, hogy a nagyon gyenge mágneses tér különböző változtatásaival olyan élményeket lehet kiváltani, mint például a halálközeli élmény, a testen kívüli élmény vagy valamilyen istenalak megjelenése, és hasonló komplex élmények. A kísérletben részt vevő személyek 80 százalékának volt vallási (istenalakhoz kötődő) élménye a mágneses stimuláció hatására.

Epilepszia

A fenti stimulációs kísérletek azonban mesterségesen kiváltottak voltak, és az a kritika érhetné őket, hogy ilyen mágneses környezetben eleink nem voltak, azaz az ő vallásos élményük természetes, isteni eredetű volt. Itt lép színre azonban az írás elején említett hiperaktív szinkronizált agyi tevékenység, az epilepszia. Ez az agyi rendellenesség már eleinknél is megvolt, nem modern betegség. A régi magyar nyelvben frász vagy nyavalyakór néven ismerték, és idegrendszeri alapjáról nem volt tudomásuk. Egyes feltételezések szerint egyes történelmi alakok vallási élményeinek is az epilepszia állt a hátterében (akik részletesebben akarnak olvasni példákat magyarul, bár megítélésem szerint elfogult képet fognak kapni az epilepszia és a vallási élmény összefüggéséről, olvassanak bele Szendi Gábor *Isten az agyban* című könyvébe).

Az agyi régiók érzékenysége

De hogyan is lehet egy agyi kórképet egy napon említeni egy olyan fogalommal, mint a hit vagy a vallás? Bár az epilepszia mint kórkép olyan abnormális agyi aktivitást ír le, amely általában szemmel látható viselkedési anomáliával jár együtt, azonban ha az epilepsziát kis agyterületre lokalizáljuk, könnyen előfordulhat az a helyzet, hogy olyan agyterületek jönnek izgalomba, amelyek egy-egy érzés vagy élmény átélését eredményezik. Ezt az illető úgy éli meg mint valóságot. Ne felejtjük el, hogy minden, amit érzünk, gondolunk vagy átélünk, mind agyi reprezentáció, olyan szubjektív valóság, amely nem feltétlenül egyezik az objektív valósággal. Gondoljunk bele az olyan agyi betegségekbe, mint a skizofrénia, ahol az objektív valóság és a szubjektív valóság homlokegyenest ellentétben áll. A skizofrén beteget azonban nem lehet észérvekkel meggyőzni arról, hogy amit átél, az nem valós. Ezzel a gondolatmenettel egyezve elképzelhető az is, hogy a vallásos élmények legalábbis egy része mögött helyi agyi hiperaktivitás áll, amit lokális epilepsziának is nevezhetünk. Az agyunk nem egyformán érzékeny különböző behatásokra, vannak érzékenyebb és ellenállóbb agyi struktúrák. Az egyik legérzékenyebb az úgynevezett temporális le-

beny, ahonnan a klinikailag diagnosztizált epilepsziák erednek. Mellesleg nem véletlen, hogy ez az az agyi régió, amelyet Persinger a kísérleteiben stimulált, s így többek között vallásos élményeket idézett elő. Emellett olyan agyi régiók is érzékenyek, mint a már említett *nucleus accumbens* (a függésekért és az eufóriáért felelős agyi struktúra), a *striatum* (jutalmazás és megerősítés „szerve”) vagy az *amygdala* (az érzelmi tanulásért, a szociális interakcióért felelős struktúra). A fent említett temporális lebenyen kívül ezekben az agyi régiókban alakul ki legtöbbször az epilepszia. Mivel ezek az agyi régiók egymással össze vannak kötve, ezért az egyiknek a hiperaktivitása a másik agyterületet is aktiválja. Ezt azt jelenti, hogy nem kell egy komplex, több agyi régióra kiterjedő fókuszált epilepszia (vagy helyesebben hiperaktivitás) ahhoz, hogy egy bonyolult élmény létrejöjjön az agyunkban.

Az idegsejtek hiperaktivitása

Mint a fentiekben említettem, az epilepszia kiváltó okai közé lehet sorolni az éhezést, az alvásmegvonást vagy az oxigén hiányát. Bár a vallások kialakulása nem kötött földrajzi helyhez, a zsidó-keresztény vallás olyan helyen alakult ki, ahol a fenti tényezők jó része megtalálható: a Sinai-hegy 2.285 méter magas, melynek a tetején mérhetően megváltozik az emberi szervezet működése, ha az ember nem akklimatizálódik; látása gyengül és más agyi folyamatok is lefolyhatnak; az élelem sokszor kevés volt, illetve a meleg felboríthatja a szervezet ionháztartását is, ami szintén az epilepsziát kiváltó okok közé tartozik. Az idegsejtek hiperaktivitása során, ahogy az epilepsziában is, az idegi kapcsolatok megerősödnek, ami leegyszerűsítve a tanulás neurobiológiai alapjának fontos eleme. Azaz nem szükségszerű, hogy minden élmény átélése egy hiperaktív agytevékenységgel járjon együtt. Elégséges, hogy néhányszor az adott idegi kapcsolatrendszer hiperaktív legyen, és utána önállóan, további hiperaktivitás nélkül is képes az adott érzést, élményt előidézni.

Hit és agyi folyamatok

Jogos lehet az a felvetés, hogy mint neurobiológus minden érzést, élményt, beleértve a hitet és a vallást, az ismert agyi folyamatokkal meg tudok-e magyarázni. Ez természetesen nem így van: a fenti eszmefuttatás azoknak az agykutatási eredményeknek a bemutatása, melyek a tudomány mai állását felhasználva próbálnak materialista magyarázatot adni a vallásos érzések kialakulására és megélésére. Ha az érzelmeinket, a cselekedeteinket, a környezetünk érzékelését jórészt meg tudjuk magyarázni az ismert agyi folyamatokkal, miért lenne a vallásos élmény más, mint a többi? Ha Isten valóban csupán az agyunkban létezik, min változtat ez a felismerés? Ez az a pont, ahol a remélhetőleg objektív természettudományos kutatói hozzáállás elválik a szubjektív világképtől — én is műkedvelő filozófiai fejtegetéssel zárom a gondolatmenetet.

Mint kutató, híve vagyok a kritikus gondolkodásnak, minden megkérdőjelezésének, a vallási tanok szkeptikus kezelésének addig, amíg bizonyosságot nem nyernek. Ebből nem nehéz következtetni

arra, hogy az általam kialakított világgépbe nem illik bele egy bizonyíthatatlan állítás, azaz én nem tartozom a vallásosak vagy az istenhívók csoportjába. De a vallással és a hittel kapcsolatos kérdések mindig izgattak, az olyan problémák, mint az, hogy miből fakad a vallásosság igénye? A hit a nem-megismerhetőnek a pszichológiai térkitöltője-e? A hit társadalmi jelenség-e, vagy egy emberben elszigetelve minden embertársától is spontán kialakul-e? Ha a vallásosság csupán agyi folyamat, ez azt jelentené, hogy Isten létezését el kell vetnünk? Ezekre a kérdésekre csakis szubjektív, nem bizonyítható választ lehet adni, azaz visszatértünk a hit fogalmához és problémaköréhez. Ez nem azt jelenti, hogy ezekről nem érdemes gondolatokat cserélnünk, de ezt csak nyitottan és a mások gondolatvilágát befogadóan tudjuk megtenni. Feltételezem és remélem, egyetlen olvasónak a vallásos hite sem fog megváltozni e gondolatmenet olvasása után, mivel minden ember szubjektív lény: a saját szüksége szerint építi fel anyagi és szellemi környezetét, amelyben megfelelően tudja élni az életét. Van, akinek szüksége van a vallásos hitre ehhez, és van, akinek nincsen. Erős érv lehet azonban, hogy az emberi populáció kétharmada vallásos (beleértve ebbe az öt világ-vallást). Ha nem létezik egy anyagvilág felett álló Isten, akkor miért van ennyi hívő ember a földön? Erre magyarázatot adhat az evolúciós világnézet, amely a hitet mint evolúciósan szükségszerű jelenséget fogja fel. A hit megerősíti a csoporton belüli összetartást, a szolidaritás érzését, függetlenül a vallási hovatartozástól. Emellett a csoporton kívüliek különbözőségére is hangsúlyt fektet, ami a csoport túlélését segíti elő. Ha a hit ennyire fontos az emberiség túléléséért, akkor ez azt jelentené, hogy a nem istenhívók lennének az emberiség „mutánsai”?

A szellemi világ kérdése

A természet- és orvostudományok az elmúlt két évszázadban akkora fejlődésen mentek keresztül, hogy azt hihetnénk, minden természeti jelenséget, beleértve az emberi agy működését is maradéktalanul meg tudunk magyarázni. Bár kétségtelen, hogy számos betegség okát, természeti törvényszerűségeket, biológiai szervezetek működését, a világegyetem felépítését nagymértékben megismertük, és így magyarázatot kaptunk olyan kérdésekre, amelyek eddig a vallások hatáskörébe tartoztak, materiális módszerekkel csak a materiális világot tudjuk feltérképezni. Hogy ezen kívül létezik-e szellemi világ, e kérdés megválaszolására ezek a módszerek nem alkalmasak. Ennek létezésében egyszerűen hinni kell. Vagy sem.

ORAVECZ IMRE

Alkonynapló

1943-ban született Szajlán. Költő, író. Legutóbbi írását 2015. 10. számunkban közzöltük. – Részletek későbbi könyvéből.

(*Gyász*) Évtizedeken át mindent úgy írtam, hogy először ceruzával papírra, aztán írógéppel és később ehhez jött végül a bepötyögtetés a számítógépbe. Az utóbbit legszívesebben elhagytam volna, de csak így lehet elküldeni a produktumot laphoz, kiadóhoz. Az első két fázis viszont mellőzhetetlen volt. Kellett a grafit, a papír, a szalag, a kattogás — a szememnek, a kezemnek, a fülemnek. Most az egyikről, az írógépről mégis le kellett mondanom. Elkopott az utolsó szalag, újat pedig nem lehet kapni, állítólag nem is gyártanak többé. Isten veled írógép, gépírás, búcsúzom tőled, mint egy drága halottól, és gyászollak!

(*Újdonság*) Vérforraló látni, hogy a gazdagok most olyasmit is megengednek maguknak, amire a néhai úri Magyarországon talán a legmegátalkodottabb arisztokrata sem lett volna képes. Több száz hektár szántóföldet, egész dűlőket vesznek meg, sorompóval lezárják az oda vivő utat, telerakják a területet magaslessel, kaszáltatással óvják az elgazosodástól, és vadászszenvedélyüknek hódolnak rajta.

(*Az első lépés*) Ha túl sokat foglalkozunk a covid19-cel, állítólag depressziósak leszünk, a depresszió pedig gyengíti az immunrendszerünket. Ma sikerült megállnom, hogy délig nem kattintottam hírportálra, és nem kapcsoltam be sem a tévét, sem a rádiót.

(*Közjáték*) Elköltöm az ebédem, és szokásomhoz híven ledőlök a dolgozószobai heverőre. De nem szundítok el, nem pihenek, csak szorongok. A covid19 nem hagy békén. Nyugtalanít, foglalkoztat. Rémképeket vetít elmém. Látom magam a mentőben, a kórházi ágyon, a lélegeztető gépen, agónia közben, a boncteremben. Egyetlen jellemző tünetem sincsen, de azt is tudom, hogy tünetmentesen is lehetek fertőzött. Elkaptam, érzem, itt van bennem, csak egyelőre fogást keres rajtam, és talál is, mert nem védekezem, nincs mivel. Akkor meg minek izgulok, ficáncolok, minek a karantén, az izoláltság, és minek volt előtte a távolságtartás, a maszk, a kesztyű, a sűrű kézmosás, fertőtlenítés? Nem várom meg, hogy az önkormányzat embere bevásároljon helyettem. Elhatározom, hogy fogom magam, és beautózzom Egerbe, és a Tescóban megveszem, amire szükségem van. Felkelek, de aztán meggondolom magam, és nem megyek sehova, mert eszembe jut, hogy megfertőzhetek valakit.

(*Gikszér*) Nagy Lajos 1945-ben írt, *Föld* című novellájának nincstelen zsellérhőse házat épített, de úgy, hogy maga nem vesz részt a munkálatokban, mi több, otthon sincs közben, hanem a távoli Pesten dol-

gozik. Ez képtelenség, ilyen nem volt! Ezt a luxust szegény ember nem engedhette meg magának, bármennyire kellett is neki a pénz. A házépítés az ilyen életében a lehető legnagyobb vállalkozás volt, amelyben feltétlenül szükség volt a munkaerejére. De nemcsak az övére, hanem az egész családjára, sőt kalákában a rokonságára is, hiszen nem volt abban a helyzetben, hogy napszámosokat fogadjon, akik kiszolgálják a kőművest. Nem értem. N. L. mint a zseniális *Kis-kunhalom* szerzője legalább annyira ismerte a korabeli magyar falut, mint Móricz Zsigmond. Azt még elnézem neki, hogy bedőlt a szép új világ csalfa ígéretének, és földosztás címén mindjárt tíz holdat adat ingázójának, holott az mint a még harcoló magyar hadsereg távollévő katonája nem is igényelt földet, de ez a gikszer megráz.

(*Szék*) Tarna-parti sétáimon jó hasznát venném egy botszéknek, kivált télen, amikor hideg a föld, és nem tanácsos leülni. Erdésznagyapámnak volt ilyenje, és mintha láttam volna nagyanyámnál Sirokban, ahol gyerekkoromban sok időt töltöttem, mikor az öreg már nem élt. Vajon mi lett vele?

(*Diszkrimináció*) Emlékszem rá, annak idején a médiumok boldogboldogtalant megkérdeztek, hogy mi a véleménye az EU-ba való belépésről. Volt köztük politikus, közgazdász, üzletember, tanár, színész, pék, táncdalénekes, manikűrös, utcaseprő, mindenféle, csak író nem. Most hasonlót tapasztalok. A covid19 okán azt firtatják, milyen lelki következményei vannak a járványnak, főként az érintkezés tilalmának, a karanténnak, az elszigeteltségnek, a magánynak. Íróként megint nem szólaltatnak meg. Az író nem pszichológus, nem szakember, de a lélek ügyeiben munkájánál fogva van némi jártassága, sőt, állítólag annak mérnöke.

(*Megzavart séta*) Ma arra lettem figyelmes, hogy jó messze ugyan, de jön utánam valaki a Tarna-parton. Ideges lettem, felgyorsítottam lépteimet, és igyekeztem eltűnni a kanyar mögött. Nem mintha féltém volna, vagy magaménak tekinteném a partszakaszt, amelyen más nem járhat. Nem írok fejben, de előfordul, hogy eszembe jut egy szó, mondat ahhoz, amit otthon éppen félbehagytam, vagy egyenesen itt ötlöm ki következő munkám tárgyát, megállok, előveszem jegyzőfüzetkémet, és gyorsan lefirkantom. Már amennyire szemüveg nélkül tudom, mert szemüveg nincs nálam, az már túlzás lenne a füzetke, a mobil, a személyi mellé. (A személyi fontos, annak alapján tudnak azonosítani, ha itt végzem.) Magam sem tudom, miért, de módfelett zavarba, sőt, restellném, ha, akár távolról is, látna valaki e művelet közben.

(*Következetlenség*) Egy őrült orvos azt hirdeti, hogy nincs semmiféle járvány. Csak a gyógyszergyarak zsarolnak bennünket, hogy még több terméküket vegyük. Sokan hisznek neki. Nem zavarja őket, hogy nem dobják piacra a nem létező kór placebó-ellenszerét.

(*Esély*) Anyai nagyanyámról, egyetlen nagyszülőmről, akit ismer-
tem és szerettem, csak egy kisméretű, egész alakos, fekete-fehér
amatőr fényképet örök. A kandallópárkányon van egyéb relikvi-
ákkal együtt. Még nem túl öreg rajta, és hetykén-derűsen áll a dar-
nói erdészház falánál a járdán. Cirokseprőt tart a két kezében, és
úgy fogja, mintha éppen használta volna, vagy használni akarná.
Rólam is készültek fotók, és ha unokámnak jó emlékei lesznek ró-
lam, esélyem van rá, hogy ha nem is olvassa a könyveimet, legalább
kép alakjában jelen leszek az életében.

TOMAJI ATTILA

Fekete arc

*Zebegény partján öleli át
az éjszaka s ringatja a halott
arcot, amíg a víz iszapját*

*szűk gödreiből messzire mossa.
Nem örvénylik ének, se sírás,
csak eső ver a fakó halottra.*

*Úszna az arc távoli tájra,
de az irigy szél nem engedi,
s a hullám is visszadobálja,*

*hagyná el a korbácsolt vizet,
az ürülékből nőtt rózsákat,
mind az alattomos zseniket,*

*a gittegyletek és holdudvarok
egymásra másolt tekintetét,
miben emléktelen szurok ragyog,*

*s vágyna oda, hol a folyóra vár
a tenger, ott ízek vegyülnek,
s látni az áramlások aranyát,*

*vágyik közeledni egy s máshoz,
közelebb érni a kék csillagok
s az önlét vékony visszhangjához,*

*de nem engedi a féltékeny éj:
a hullám s a szél egyre csak űzi
a fekete arcot, a lélekét —*

Három felem

*Egymásra csúszott három versszöveget,
nem gyűródött, csak borzongott kicsit,
egymásba simult három felület,
nem értetted, hogy mit keresel itt,*

*sorok alkotta képek közt miért
egy ismeretlen álomban bolyongsz.
Felébredhetsz, de eltűnik a kép,
volt-nincs világod lenne csak, szorong*

*és széllé válik, elillan hamar,
bár álom közben mindent elkövet,
amnéziád, memóriazavar
és képtelenné váló kód követ.*

*Árnyék csak minden kép és képtelen,
felébredve három helyét leled,
mert szétcsúszott a vers, három felem
három felé gyűródik, egy helyett.*

Mondatközök

*Tőmondatokban. Koppannak a léptek.
Füülsz. Parketta sír. Felnyikorog.
Hatvanból hatvan. Az életkorod.
Elképzeled, hogy feletted ki léphet.*

*Nem matematikába illő képlet.
Bár rajzolat. Az irányvektorok
eredője nyugodtan ácsorog.
Nem indul. Van. És fölötted. Te kérted.*

*Honnan? Hová? Nem kérdés. Aki él,
tőmondatait lépteivel írja.
Dávidhoz így jutott el Abigail.*

*Ugyan. Mit számít az az ezer birka.
Vesztettem többet is. Elfogy a tinta.
Füülsz. A mondatok közt ki beszél?*

Ellentmondásos szövetség?

BENGI LÁSZLÓ

Modern irodalom és természettudomány kapcsolata a 20. század első évtizedeiben

1976-ban született Budapesten. Irodalomtörténész, az ELTE BTK Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszék docense.

¹Michael H. Whitworth:

Einstein's Wake: Relativity, Metaphor, and Modernist Literature. Oxford University Press, Oxford, 2001, 130.

Természettudomány és irodalom viszonya a modernségben alighanem legalább annyi ellentmondással terhelt, mint vallás és modernizáció kapcsolata. Ebből azonban nem következik, hogy ezt a problémáktól sújtott összefüggést magától értetődőnek és a modernség szükségszerű fejleményének kellene tekinteni. A harmadik évezred elejéről visszatekintve úgy tűnik föl, hogy tudomány és irodalom erősödő szembenállása az elmúlt százegynéhány év során még azokban az időszakokban sem vált kizárólagossá, amikor az ebből fakadó feszültség kulminálni látszott.¹ Érdekes módon ugyanis a 20. században a két terület között mindegyre változó és formálódó viszony olyan mozgások eredőjeként értelmezhető, amelyek éppúgy képesek voltak szembeállítani, mint más összefüggésben egy oldalra sorolni szépirodalmat és természetbúvárlatot.

²Rüdiger Campe:

The Game of Probability: Literature and Calculation from Pascal to Kleist. (Trans. E. H. Wiggins, Jr.) Stanford University Press, Stanford, 2012.

A 19. századig a művelt közönség számára a természettudomány sok szempontból megőrizte kapcsolatát a bölcsellett, különösen a természetfilozófiával. Ha csak bizonyos keretek között is, ám nem kevés vonatkozásban még közösnek érzékelték azt a nyelvet, amelyen a természetbölcsélet és a természettudomány megszólalt. Rüdiger Campe *A valószínűség játéka. Irodalom és becslés Pascaltól Kleistig* című könyve olyan időszakot tekint így át, amikor a tudományok tagolódása és eltávolodása messze nem volt még olyan mértékű, mint a természettudományok 19. századi gyors kibontakozását, illetve kitüntetetté válását követően. Campe szerint a valószínűség matematikai fogalmának kidolgozása 1700 körül éppen ezért nem elszigetelt esemény volt, hanem — jelentőségét tekintve — áthatotta a kor egészét, a tudományos fogalomalkotástól a társadalomstatistikai kérdéseken át egészen az irodalom új műfajaiig.²

Az összefüggések széles kulturális hálózata értelemszerűen nem vagy csak jóval lassabban alakult volna ki a tudományok olyasfajta közelsége nélkül, amely a 19. századtól éppen elveszni látszik. Erre a tűnékeny közelségre szolgálhat kései példával a statisztikus fizika alapjait lefektető Ludwig Boltzmann, aki élete utolsó éveiben népszerű filozófiai előadásokat is tartott a bécsi egyetemen. Igaz, ez paradox módon nemcsak a kutatási témák összhangját, de feszültségét is mutatja: Boltzmann szaktudományos elismertségének — az akkoriban vitatott atomelméleti föltevésekből adódó — ellentmondásaira is rávilágít a fizikus bölcséleti ténykedése. Ez azonban

³Kosztolányi Dezső:
A gondolkozás halottja.
In uő: *Álom és ólom.*
(Sajtó alá rend. Réz Pál.)
Szépirodalmi, Budapest,
1969, 211–214.

⁴Émile Zola:
A kísérleti regény.
(Ford. Sáray Erzsébet.)
In: *A naturalizmus.*
(Szerk. Czine Mihály.)
Gondolat, Budapest,
1967, 174–186.

⁵Kosztolányi Dezső
tudomány és lélek-
elemzés iránt tanúsított
(változó és nem
ellentmondásmentes)
viszonyáról részleteseb-
ben szóltam *Elbeszél*
halál című könyvem
(Ráció, Budapest, 2012)
harmadik részében.

⁶A valószínűség fogalma
például Kolmogorov
1933-as, axiomatikus
felépítésű tárgyalásában
már jelentősen eltérő
összefüggésben és
modalitással tűnik föl,
mint a Campe vizsgálta
18. században.

nemhogy gátja, inkább feltétele volt a tudós szélesebb körben érvényesülő hatásának. Bécsi tanulmányai során például Kosztolányi Dezső is hallgatója volt Boltzmann filozófiai előadásainak, és mikor a fizikus önkézével vetett véget életének, a Budapesti Napló hasábjain emlékezve búcsúzott tőle.³

Ahogy azonban a modernségben a világmegismerés formái mind határozottabban — nem egy esetben szinte ellenségesen — elkülönültek egymástól, úgy vált látszólag egyre esetlegesebbé és felszínebbé bölcselet és természettudomány kapcsolata. Ennek ellenére a viszony továbbra sem volt egysíkúnak mondható. Míg ugyanis a pozitívizmus szakított a spekulatívnak tekintett bölcseleti hagyományral, a társadalmi folyamatok szociológiai értelmezését szorgalmazva olyan szemléletmódot alapozott meg, amely nem mindenben állt távol a naturalizmus célkitűzéseitől, a kísérleti regény Zola által kifejtett fölfogásától.⁴ Az tehát, amit a „kísérleti módszernek” a 19. századra megszilárdult, a kísérleti tudományokat meghatározó fogalma — különösen is élettudományi, avagy szűkebben, de elvontabban: pszichofiziológiai változatában — jelentett, összhangba hozhatónak látszott az emberi viselkedés és a közös életvitel formáinak olyan leírásaival, amelyek az irodalmi művektől sem voltak alapjában idegenek. A fikció ebből a szempontból nem egyszerűen kitalált, hanem kísérletileg megalkotott világgént jelent meg.

Igazán erős törés természettudomány és irodalom között a modernség korai szakaszában így még nem alakult ki. Ezt a századfordulón legalább két tényező hatása változtatta meg. Míg a társadalomtudományi közelítés részben legalábbis integrálhatónak tűnt föl a szépirodalomban, Freud jelentkezésével a lélektan tudományos fordulata hirtelenjében fenyegető színezetet öltött nem egy író számára. Aligha volt vitatható, hogy a pszichofiziológiai, sőt nem egy esetben a szociológiai kutakodások érvénye az emberi élet jelenségeinek igencsak szűk körére terjedt ki. Ezzel szemben Freud természettudományos érvényességre és szigorúságra igényt tartó, végső soron termodinamikai mintára megalkotott lélektani modellje olyan jelenségek magyarázatának lehetőségét hordozta magában, amelyekre eladdig az emberi psziché csak művészetek által hozzáférhetőnek tetsző rejtélyeiként gondoltak. Hiába váltott ki komoly vitákat tudományos körökben a lélekelemzés, ez átfogóan a tudományok olyan fogalmi és módszertani átalakulásaként is értelmezhető volt, amelynek révén azok éppen azért kelthették egyre inkább veszélyes vetélytársak benyomását, mert immár az irodalom (addig többé-kevésbé védettnek hitt) területére is jócskán be-
merészkedtek.⁵

A másik jelentős változás, amely alighanem jelentősen mélyítette a tudomány és az irodalom között húzóódó szakadékot, a tudományok axiomatikus felépítésének — a geometria euklideszi megalapozásának mintájától ösztönzött — eszménnyé válása volt.⁶ Ez egyúttal a természettudományok hierarchiájának részleges átren-

⁷Elizabeth Garber:
*The Language of
Physics: The Calculus
and the Development of
Theoretical Physics in
Europe, 1750–1914.*
Birkhäuser, Boston, 1999.

⁸Vö. Michael H.
Whitworth: i. m. 31.

deződését is maga után vonta: immár nem annyira az élettudományok vagy a Darwin által új alapokra helyezett biológia, sőt nem is a mérnöki tudományok vagy éppen a 19. században lehengerlően sikeres kísérleti fizika szolgált módszertani etalonként, hanem mindinkább a felsőbb matematika és az elméleti fizika.⁷ Az elvonatkoztatás ebből adódó mértékével viszont különösen a szépirodalom nemigen tudott mit kezdeni (a képzőművészetek terén innen nézve valamelyest más volt a helyzet). Ugyanakkor az axiomatikus tárgyalásnak a kísérleti-fenomenologikus közelítéssel szembeni elégedetlensége nemcsak tudomány és irodalom viszonyát változtatta meg, hanem a korábban egységesnek gondolt természettudományos szemléleten belül is — ugyan változó intenzitású, de határozottan érezhető és könnyen kiélesedő — szakadást hozott. Az analízisnek, a mértékelméletnek, az általános topológiának a 20. század elejére olyan kutatási irányai kerültek előtérbe, amelyek nemhogy a laikusok, de sokszor még a matematikusok idősebb nemzedékei számára sem voltak egykönnyen érthetőek.⁸

A mélyülő szakadék(ok) tapasztalata egyik fél helyzetét sem hagyta érintetlenül. A századfordulón gyors és átütő erejű szakosodásként érzékelték ezt a jelenséget, és éppúgy láttak benne veszteséget, tudniillik az áttekintő kép elhomályosulását, mint az egyes területeken tapasztalható ismeretbővülés folytán nyereséget. Az önelvű irodalom eszménye egyik oldalról büszke kiállást jelentett az irodalom függetlenségéért, a csak rá tartozó, mintegy jog szerint tőle függő irodalmi kérdésekért. Másfelől viszont ez az öntudatos program olyan, az irodalmat ért új kihívásokra adott válaszként is értelmezhető, amely az irodalmi alkotás mozgásterének nem elhanyagolható részét is kész önkorlátozó módon fölládozni a természettudományok térhódítása elleni védekezés során. Csakhogy ami a nagyfokú autonómia előnye, vagyis a rá jellemző rendszerszerű összefüggések háborítatlan kidolgozása, világértelmezésének és beszédmódjának sajátos meghatározása, az egyszersmind sérülékenységének is eredete, ha az önelvű működést biztosító társadalmi és eszmetörténeti feltételek netán meginognak. Másként fogalmazva, a különféle emberi gondolkodásmódok közötti kölcsönhatásoknak a függetlenség jegyében történő háttérbe szorítását nem mindig lehet elválasztani a bezárkózás gesztusától, ami pedig könnyen a jelentésség és/vagy a hasznosság megkérdőjeleződését vonhatja maga után. Akár a szakosodásnak ezzel a hatásával is összefüggésbe hozható, hogy az ezredfordulón — miközben újfent átalakul a tudományok belső viszonyrendje, amit például a génsebészet, a (gyakorta félreértett) mesterséges intelligencia, a környezetvédelem vagy éppen az egészséges életmód kérdésének előtérbe kerülése is jelez — a természettudományos kutatások az állhírek zuhatagában nemegyszer hasonló legitimációs kényszerrel, sőt váltsággal szembesülnek, mint a szépirodalom. Ebben a helyzetben természettudomány és irodalom hirtelenjében mintha nemegyszer

újra azonos oldalra kerülnének, amikor nem kerülhetik meg magától értetődően, autonómiájukra hivatkozva önmaguk igazolását.

Visszatérve a tapasztalati mező 19. századtól fogva mind erősebb tagolódására, tudomány és irodalom konfliktusát látva a 20. század közepén C. P. Snow egyenesen arra ragadtatta magát, hogy „két kultúráról”, azaz a kultúra teljessé lett kettéválásáról beszéljen.⁹ Úgy vélte, a bölcsészek és a természettudósok által beszélt nyelv oly végtelenül kettészakadt, hogy többé már nem képezi a kölcsönös megértés lehetséges közegét. Jóllehet Snow sarkosan megfogalmazott vélekedése rögvest vitát robbantott ki; ez nem változtat azon, hogy a 20. század közepén egy létező tapasztalatnak adott hangot. Az eként kiélezett probléma ráadásul annak a legitimációs válságnak is egyik lehetséges oka, amelynek hatása alól a természettudományok sem tudják maradéktalanul kivonni magukat. Ezért talán nem csupán történeti érdekességgel bírhat a kérdés, hogy a digitális fordulat előtti modernségben tudomány és irodalom kibékíthetetlen, öszszemérhetetlen jelenségeknek számítottak-e, avagy melyek voltak azok a közvetítő csatornák, amelyek az esetenként látványos konfliktusok ellenére is fönntartották a párbeszéd esélyét bölcsészek és természettudósok között a huszadik század első felében.

A modernség irodalmának a természettudománnyal való érintkezését vizsgálva Michael H. Whitworth három fő kapcsolódási pontra hívja föl a figyelmet. Egyfelől a tudományos érvelés elemei föltűnhetnek az irodalomkritika területén, az alkotások értelmezésének fogalmi keretére és módszereire gyakorolt hatásuk révén. Másrésről a természettudományi gondolkodásmód metaforikus mintázatok alapjaként, illetve magyarázó sémaként is megjelenhet az esszé műfajában vagy akár az elbeszélő művek esszéisztikus betéteiben. Végül számításba kell venni azokat az eseteket is, amikor a tudományos nyelv motívumai szövegközi utalásokra emlékeztető módon bukkannak föl a modern költészetben. Whitworth ugyanakkor nem lepeli el a jogosan fölvethető módszertani nehézségeket sem. A lehetséges kölcsönhatások mérlegelésekor tekintetbe kell venni, hogy a természettudománynak mely eredményei hatottak széles körben is, és váltak a mindennapi élet vagy legalább a művelt közgondolkodás részévé. Megfontolandó továbbá, hogy még ama tudományos gondolatok esetében is, amikor jó pár példa hozható azok megjelenésére a modern irodalomban, beszélhetünk-e ezek valódi megértéséről, vagy inkább csak fölületes, jelszószerű ismeretéről.¹⁰

A modern magyar irodalom alighanem legfontosabb lapjában, a Nyugatban — ha nem is gyakran, de időnként — jelentek meg például természettudományos kutatásokat bemutató írások.¹¹ Az első Bolyai-díjas matematikus, Henri Poincaré halálakor nem más, mint korának egyik legjelesebb, nemzetközileg ismert magyar matematikusa, Fejér Lipót búcsúztatta a francia tudóst. Rövid írása szabatosan összegzi, hogy Poincaré „nagy hírnevét és tekintélyét egy a tiszta matematikába vágó fölfedezéssel alapította és szilárdította meg: az ún.

⁹Charles Percy Snow:
The Two Cultures.
(Intr. Stefan Collini.)
Cambridge University
Press, Cambridge, 2012.

¹⁰Michael H. Whitworth:
*Science in the Age
of Modernism.* In:
*The Oxford Handbook of
Modernisms.* (Ed. Peter
Brooker et al.) Oxford
University Press
Oxford, 2010, 445–459.

¹¹Schiller Erzsébet:
*Tudományos gondolatok
egy irodalmi lapban.*
Természet Világa,
2008/4. 153–155.

»automorph függvények« megalkotásával s a velök összefüggő »csoportok« föllállításával. Egy évszázados függvénytani elmélet (mely egész röviden kifejezve, a körfüggvények fokozatos általánosítását célozta) nyert ezáltal egy bizonyos irányban fényes betetőzést.” Pár sorral később pedig a francia matematikus gondolatainak terméke-nyítő és kezdeményező erejét így magyarázza: „Egy pár oldalt kitevő, a transcendens egész függvényekre vonatkozó cikke nélkül talán még ma sem volna bebizonyítva az analitikai számelmélet híres »törzsszám-tétele«. A Stirling-féle sorra vonatkozó cikke készítette közvetlenül elő a talajt a divergens sorok modern elméletére és alkalmazására etc.”¹² Talán nem erős túlzás a föltevés, hogy a rövid írás nem egy olyan megállapítást tartalmaz, amelyből a Nyugat olvasóközönségének döntő része — hiába szólalt meg szép magyar matematikai szaknyelven — alighanem egy kukkot sem értett.

¹²Fejér Lipót:
Néhány szó Henri Poincaré-ról. Nyugat, 1912/15. 223–224.

¹³Fejér közvetlenebb hatást gyakorolt Ottlik Géza látásmódjára, akinek az egyetemen tanára volt, lásd Szegedy-Maszák Mihály: *Ottlik Géza.* Kalligram, Pozsony, 1994, 18–19.

Ady Endre levelezéséből tudható, hogy a rövid ideig Kolozsvárrott, majd Budapesten tanító Fejér Lipót és a költő baráti viszonyban állottak. Mindennek ellenére nehéz elképzelni, hogy ha a kávéházi asztal mellett, üdülőhelyen vagy baráti beszélgetés közben netán matematikára terelődött a szó, Ady (vagy akár a tudós más íróbarátja) mennyit foghatott föl igazán abból, amiről Fejér Lipót beszélt.¹³ Akadt azonban olyan — igaz, kevésbé ismert — tagja a 20. század elején induló modern írók társaságának, aki összekötő kapcsot jelenthetett a matematika és a fiatal írók között.

Zalai Béla ugyan filozófus volt, s tragikusan fiatalon halt meg az első világháborúban, ám egyetemi hallgatói pályafutása során természettudományt, matematikát is hallgatott Kolozsvárron, majd Budapesten, többek között olyan neves professzoroktól, mint Beke Manó vagy Kőnig Gyula. Emellett pedig a Négyesy-szeminárium tagja volt, Juhász Gyula, Babits Mihály és Kosztolányi Dezső közös barátja. Juhász egy posztumusz, a Nyugat 1937-es évfolyamában kiadott jegyzete alapján — még ha esetleg a visszaemlékezés valamelyest túloz is — Zalai a korabeli modern matematika legfrissebb és legszínvonalasabb eredményeit közvetíthette barátai felé: „Ifjúságomnak egyik legjobb barátja, legkedvesebb embere Zalai Béla volt, aki Debrecenből került föl a budapesti egyetemre. Matematikus volt és nekem ehhez a tudományhoz nem volt semmi hajlandóságom. De barátságunknak éppen ez volt egyik titokzatos eleme, a nagykörúton bolyongva éjszakákon át beszélt a felsőbb matematika nagyszerűségéről, Pascalról, Eulerről, a Bolyaiakról, Henry Poincaréról, a kiváló Kőnig Gyuláról, akinek legjobb hallgatója volt, a fiatal Fejér Lipótról, barátjáról, beszélt nagy problémákról, amelyeket meg akart oldani, beszélt olyan lobogó lelkesedéssel, annyi hittel és szeretettel beszélt arról, hogy micsoda szépségek és igazságok rejtőznek a legszárazabbnak tartott tudomány mélyén, annyira, hogy én többször gondoltam arra, hogy megpróbálom a közelebbi ismeretséget vele és eljárak Kőnig Gyula óráira, aki különben is kitűnő előadó volt, de ebből nem lett semmi.”¹⁴

¹⁴Juhász Gyula:
Prózai írások 1927–1936. (Sajtó alá rend. Iliá Mihály.) Akadémiai, Budapest, 1971, 352–353 (Juhász Gyula Összes Művei, 8).

Juhász emlékeit többek között az is megerősíti, hogy az *Etikai rendszerezés* című rövid, jól áttekinthető Zalai-dolgozatban, amely eredetileg az Alexander Bernát hatvanadik születésnapjára készült emlékkönyvben jelent meg, nem különösebben bajos a szerző matematikai iskolázottságnak nyomaira bukkanni. Külön-külön még nem feltétlenül, de együtt már erre utal nem kevés matematikából ismert kifejezés előfordulása a szövegben. Példaként említhetők a „mértékrendszereik összemérhetetlensége”, „az egyik rendszerezésnek a másikba való transzponálása”, „nincs közös bázisuk”, „konvergenciapontok” fordulatok, vagy az olyan kijelentések, mint „a különböző rendszerekben például ugyanazok az egyes tények (...) más »távolságra« vannak egymásról; (...) az egyik rendszer a másikkra (...) mintegy leképezhető”, „a konstrukció bázisa alakul át”.¹⁵ Természetesen már csak azért is hiba lenne tagadni e kifejezések lélektani és rendszerelméleti összefüggését, mert épp eme szoros kapcsolat segíthette az elvontabb matematikai fogalmak közvetítését az íróbarátok felé.

¹⁵Zalai Béla:
Etikai rendszerezés.
In uő: *A rendszerek általános elmélete.*
Összegyűjtött írások.
(Szerk. Berényi Gábor.)
Gondolat, Budapest,
1984, 115–127.

A Zalai Béla munkáiban tükröződő gondolkodásmód arra mutat, hogy tudomány és irodalom kapcsolata a 20. század első évtizedeiben sem korlátozható az ismeretségek és barátságok pusztán életrajzi-filológiai adalékaira, sőt nem is egyszerűen a közös eszmetörténeti kontextusból adódó hasonló érdeklődés következménye, hanem sokkal összetettebb hatásfolyamatok eredője. Miközben Zalai okfejtése még őrizte matematikai auráját, de már nem követte szigorúan a fogalmak tudományos meghatározását, észrevétlenségében is hatékony csatornájává válhatott az elvont matematikai gondolkodásmód közvetítésének, irodalmi-bölcséleti átsajátításának. Hogy az ekként érzékelhetővé váló hatás többszörösen közvetített és közvetett, bajosan tagadható. Mégis olyan kapcsolódási pontot jelez, amely az áttételek ellenére is sűrűbb szövésű összefüggésrendszerre mutat rá. A Zalaiéhoz hasonló kapcsolatként említhető például a szintén filozófiát és matematikát hallgató, Bergsont fordító Dienes Valériának és matematikus férjének, Dienes Pálnak a baráti kötődése Babits Mihályhoz, akinek matematikához és tudományhoz való, komoly bölcséleti igénnyel kialakított viszonyát így nemcsak Zalai Béla, de a Dienes-házaspár felől érkező hatások is formálhatták.¹⁶

¹⁶Lásd például Vitényi Iván: *Beszélgetés Dienes Valériával.*
Valóság, 1975/8. 83–101.

¹⁷Babits Mihály:
Esszék, tanulmányok.
(Szerk. Belia György.)
Szépirodalmi, Budapest,
1978, I, 349–351. Vö. uő:
[A különböződés fogalmáról]. (Közzéteszi Kelevéz Ágnes.)
Holmi, 1997/2. 202–203.

Babits közel sem elhanyagolható matematikai tájékozódását filozófiai érdeklődése ösztönözhatta. 1913-as *Két szellem* című rövid írásában Poincaré nyomán „a gondolkodók kétféle típusáról, a logika és az intuíció embereiről” szól, és a nemrég elhunyt francia matematikust az utóbbi képviselőjének látta. A logikai szemlélet képviselőjeként, jól érezhető távolságtartással Georg Cantort említi, aki pedig a matematikában alapvető jelentőségűnek tekintett halmazelmélet egyik megalkotója volt.¹⁷ Dienes László egy 1917-es levelében viszont arról értesíti az író, hogy Émile Borelnek, a modern matematikai analízis és valószínűségelmélet alapját képező

¹⁸Babits Mihály
Levelezése 1916–1918.
(Sajtó alá rend. Majoros
Györgyi, Tompa Zsófia,
Tóth Máté.) Argumentum,
Budapest, 2011, 171.

mértékelmélet egyik kezdeményezőjének kötete — talán a francia tudósnek a véletlenről írott 1914-es könyve — végre megérkezett, Babits nála megtalálja.¹⁸

Nehéz lenne egyértelmű választ adni arra a kérdésre, hogy a fenti példák mennyiben mutatnak túl az egyéni érdeklődés óhatatlan esetlegességein, illetve ha rendszerszerű szerveződést sejtetnek is, milyen mélyen hatják át a formálódó modern magyar irodalom gondolkodástörténetét. Fejér, Zalai és Dienesék kapcsolati hálója, a hozzájuk köthető — persze hol felszínebb, hol áthatóbb — eszmei kölcsönhatások közel sem igazolják maradéktalanul, sőt érvényében erősen korlátozni látszanak azt a föltevést, mely szerint irodalom és természettudomány 20. századi eltávolodásának egyik fontos tényezője a modern tudomány axiomatikus felépítésű, elvontformális matematikai apparátust használó tárgyalásmódjában ragadható meg. A modern tudomány megszólalásmódja (és nemegyszer önképe) minden bizonnyal akadályt, de — ráczafolva Snow tapasztalataira — nem áthághatatlan akadályt jelentett a szakterületek mégoly szigorúan megvont határait átlépő megértés számára.

Még inkább megerősíthető, hogy szépirodalom és tudományos gondolkodás a modernségben sem egymást kizáró, hanem különbségeik ellenére is kölcsönös kapcsolatban álló területek voltak, ha a hatások feltérképezésének körét a kevésbé elvont szemléletmóddal jellemezhető felfedezésekre is kiterjesztjük. A két Bolyai-díjas matematikusról is cikket író Cholnoky Viktornak a tudományokat egységben láttató publicisztikája vagy a technikai vívmányok iránt lelkesedő Karinthy Frigyes életműve éppúgy említhető példaként, mint Csáth Gézának *Egy elmebeteg nő naplójaként* ismert, ám eredetileg dr. Brenner József néven és *Az elmebetegségek pszichikus mechanizmusa* cím alatt megjelent értekezése.

Paul Ricoeur *Magyarázat és megértés* című tanulmányában már a múlt század hetvenes éveiben megfogalmazta azt az igényt, hogy „a természettudományok és bölcsészettudományok között ugyanúgy meg kell találnunk a folytonosságot is, mint a megszakítottságot, és a módszertani rokonságot is csakúgy, mint a különösséget”. Gadamer módszerkritikája nyomán Ricoeur szembeszegül mind a magyarázat szigorúan egységesítő, mind a megértés humántudományokat elkülönítő szemléletével, s e kettő dialektikáját szorgalmazza a természet és a kultúra tanulmányozása esetén egyaránt.¹⁹ A harmadik évezred elején irodalom és természettudományok viszonyát azonban baráti vetélkedés helyett nem egy esetben még mindig az egymás iránti bizalmatlanság légköre határozza meg. A kölcsönös megértés esélyét alighanem növelheti, ha alaposabban megismerjük a modern gondolkodói hagyománynak azokat az elemeit, amelyek a szépirodalmat és a tudományt egymással átmetező tapasztalati mezőkként teszik megérthetővé.

¹⁹Paul Ricoeur:
Magyarázat és megértés.
In: *Narratívák 4.*
(Szerk. Thomka Beáta.)
Kijárat, Budapest,
2000, 185–201.

A hetvenötödik év – Szerb Antal emlékére

— Hölderlin ist Ihnen unbekannt? — kérdezte
dr. K. H. G., miközben a lódögnek a gödröt ásta.
— Ki volt az? — kérdezte a német őr.
— Aki a Hyperiont írta — magyarázta dr. K.
H. G. Nagyon szeretett magyarázni. — A német
romantika legnagyobb alakja. És például Heine?
— Kik ezek? — kérdezte az őr.
— Költők — mondta dr. K. H. G. — Schiller
nevét sem ismeri?
— De ismerem — mondta a német őr.
— És Rilket?
— Őt is — mondta a német őr, és paprikavörös
lett, és lelőtte dr. K. H. G.-t.
(Örkény István: *In memoriam Dr. K. H. G.*)

Ez az örkényi botlatókó-szöveg
nekem a kezdetek óta
a te rekvie-med, a tiéd,
(másé nem lehetett!)
akit Jékely gyöngéd vers-búcsújában
csak Tónikának nevezett.

Hisz az is voltál,
a hatalmasságok
bamba bajuszát
holmi Hölderlinekkel
és Rilkével,
meg walesi szellemekkel
csiklandozó, örök gyerek.

A haszontalan tudományok
hol bohókás, hol álhíttatos tudora,
akinek Párizs és London
fullasztó nyarában is
csak a könyvtár volt az otthona.

Nem tudhatom,
csak remélni merem,
hogy ott, Balfon,

*az ütések követo
végső retteneten*

*épp költő-angyalaid
segítették át,
én legalábbis
hallani vélek
fölötted, körülötted*

*valami irgalmas
suhogást, s egy halk
üzenetet, arról, hogy
mégsem minden angyal iszonyú.*

*S arról, hogy egyetlenegy
fényes szárnyú útimarsall
mégiscsak jutott, juthatott neked.*

OLÁH ANDRÁS

megkarcolva

*hangja hideg és könyörtelen: újabb vizsgálat
újabb leltár újabb szembesítés — már frusztrál
az értelmetlen harc s az újakezdődő éleslövészet
beteg tegnapi röntgenképeit élém vetítve
igazolja mennyire terhére vagyok
kínos a hitetlenkedés a kétely az üveges tekintetű
dac s a fuldokló nyár magas vérnyomása
— nem értem miért kell mindig hátra nézni
és örökösen helyett csinálni a télnek
— most durcásan elmegy
tudja hogy megkarcolt hogy vérzek
s hogy a kocsiajtó csapódása felerősíti majd
az ismétlődő halált — de kiút nincs
csak ez a sajgó emlék ami semmit sem ad*

évszakok

*tavaszaink tiszták
vértelenek*

nyarunk bizakodó

*de az ősz jobbára
mérgezett: csalással
árulással teli*

*s többször van tél
mint kellene*

amikor egymásnak fájunk

*megszegtük az érvényes előírásokat
s már nincs aki korrigáljon...
még visszaköszön a sietős koránkelés
a mosatlan kávéscsésze a szökésben
lévő cipőtalp szapora koppanása
s a harangszó amely meglopta az utolsó
reggelt amikor csak azért is magad alá
gyúrted a párnát hogy aztán
megbocsáthatatlanul egyediül maradj
egyszerűbb volna meghunyászkodva
odébbállni mint eljutni hozzád
most mégis árulásaink nyomába eredek
nem az ölelés hiányzik
nem a kalandvágy hajszol
hisz tudom: ha utolérlek továbbfutsz úgyis
pedig nem váltóbotot cipelek utánad
csak egy párás nyári reggel emlékét
amely miatt folyton indulófélben vagyok
hogy alagútjainkat bejárjam újra míg te alvást
színlelve átköltözöl egy másik mesébe*

Nincs titok

(Ma 11 éve, hogy)

*Tudom, hogy Anya is erre ébredt,
tudom, hogy benne is ez.
Pillanatok visszahívása.
Az épphogy kihűlt kézfejed.
Már napok óta nem beszéltél,
mégis most a lényeket.
Ahogy a lélek elszakad,
és magára hagyja ziháló testedet.
Mi lesz azután, ha már nem?
Mozdulatlan arcod felfeszített monstercia.
Nincs titok, csak a felfoghatatlan ölmeleg,
amely magához vonja létünket.*

Nyári anzikszt

*Hűvös napok.
A határban aratnak. Látni se bírom.
Csak hogy egy közhellyel kezdjem,
meg persze az emlékekkel.
Ami vastagon önáltatás,
hiszen csak én próbálok
valamit eltávolítani magamtól,
ami betüremkedik.
Tudod hova.*

*

*Ezen a láboston megrepedt a zománc.
Hőtől vagy ütéstől — egyre megy.
Szükségletté fokoztalak (le) magamban,
így annyira nem kényelmetlen
naponta hányszor gondolok rád.*

*

*A hiány a természetes élőhelyed.
Ha vándorlásra kényszerülnél
— talán túl se élnénk már.*

Bevezető Denise Levertov verseihez

SZLUKOVÉNYI KATALIN

A szerző költő, műfordító,
kritikus.

Denise Levertov (1923–1997) halála évében jelent meg vallásos témájú verseinek gyűjteménye *A patak és a zafír* címmel. A *Hunyorgó elme* című imában a kötet mindkét címadó metaforája Istenre vonatkozik, összekapcsolva a központban ragyogó érték állandóságát a patak áramló, folytonos mozgásával:

*Uram, nem te,
én nem vagyok jelen.*

(...)

*Te vagy a patak, a hal, a fény,
a liúktető árny,
te a változatlan jelenlét, akiben minden
mozdul és változik.*

*Hogy összpontosíthatnám hunyorgásom,
hogy foghatnám fel a forrás szívében
a zafírt, amelyről tudom, hogy ott van?*¹

¹Denise Levertov:

Flickering Mind. In uő:

The Stream & the

Sapphire. Selected

Poems on Religious

Themes. New Directions

Books, New York,

1997, 15–16.

²l. m. vii.

³Donna Krolik Hollenberg:

A Poet's Revolution. The

Life of Denise Levertov.

University of California

Press, Oakland,

2013, 397.

A könyv hosszú istenkereső út eredménye. Ahogy a szerző az *Előszóban* fogalmaz: „Hét kötet verseiből válogattam; a legrégebbi darabot 1978-ban írtam; bár az elrendezés nem teljesen kronologikus, bizonyos mértékig mégiscsak követi lassú elmozdulásomat az agnoszticizmustól a keresztény hit felé; és e haladáshoz a rengeteg kétség és kérdés éppúgy hozzátartozik, mint az elfogadás.”² Levertov 1990-ben katolizált. A szertartásról szóló naplóbejegyzése szerint „ez nem annyira megtérés volt (az fokozatosan történt, és a keresztény hithez vezetett, nem kifejezetten a katolicizmushoz), mint inkább a szolidaritás kifejezése az egyháznak azzal az ágával, amely a jelek szerint az összes felekezet közül a legnagyobb társadalmi aktivitást mutatja, ugyanakkor a szentségek és a lelkeség hagyománya tekintetében a legerősebb”.³

A vallás kérdései gyerekkorától fogva végigkísérték Denise Levertov életét. London mellett, Ilfordban született walesi anya és ki-keresztelkedett zsidó apa lányaként. Édesapja, Paul Levertoff egy belarusz stettlen, módos hászid családban nőtt fel. Előbb a vilnai jezsuitákban, majd a königsbergi egyetemen tanult; itt ismerkedett meg az Új Testamentummal, és mély meggyőződésből itt tért át a keresztény hitre. Döntése szakításhoz vezetett a családjával, bár ő maga — ahogy lánya írta később naplójában — „sem akkor, sem később nem érezte úgy, hogy hátat fordított saját zsidó népének; épp ellenkezőleg, a zsidó Jézus Krisztusba vetett hitet (...) a zsidó

⁴l. m. 15. remény beteljesülésének élte meg”.⁴ Beatrice Spooner-Jonesszal kötött házassága után egy ideig a lipcsei egyetemen tanított, ám az első világháború idején az angol, illetve orosz állampolgárságú házaspárt külföldi mivoltuk miatt annyit zaklatták, hogy végül Angliában telepedtek le, ahol az apa mint anglikán lelkész szolgált.

Denise már Angliában született, a család harmadik lányaként. Nővérével, Olgával együtt — az elsőszülött, Philippa elhunyt kisbaba korában — otthon tanultak, szüleik irányításával. A Kristályéjszakát követően Paul Levertoff aktívan részt vett a náciak által üldözött emberek megmentésében; otthont teremtett tíz, részben zsidó származású fiúnak, és a Zsidó-keresztény Szövetség vezetőjeként más, Ausztriából Angliába érkező menekülteknek is segített.⁵ Így a politikai állásfoglalás és cselekvés a Levertoff-lányok mindennapi életének természetes része volt már kamaszkoruktól fogva. Denise maga is szerepet vállalt a karitatív munkában: a második világháború során több kórházban dolgozott nővérként.

1947-ben a szintén zsidó családból származó amerikai író, Mitchell Goodman felesége lett, és férjét követve az USA-ban telepedett le. Az amerikai állampolgárságot 1955-ben vette föl; fiuk, Nikolai 1949-ben született; a pár 1975-ben vált el. A közösen töltött évtizedek során a házasságon és az irodalmon kívül a hasonló politikai meggyőződés is összekötötte őket. Mindketten hevesen tiltakoztak a vietnámi háború ellen; Denise Levertov emellett különböző újbaloldali, feminista és a feketék egyenlőségéért küzdő polgárjogi mozgalmakban vett részt.⁶ *A költő a világban* című esszéjében — mely az idővel igen tekintélyessé váló *American Poetry Review* költészeti folyóirat nyitószámában jelent meg, és a következő évben publikált esszéjének címét is adta — a politikai költészet létjogosultsága, valamint a költészet szükségszerű politikai aspektusának tudatosítása mellett érvelt: „Az író kötelessége, hogy személyes és aktív felelősséget vállaljon a szavaiért, bármik is legyenek azok, és elismerje azok lehetséges hatását mások életére. (...) Hiszek abban, hogy most csak a forradalom mentheti meg a földi életet, az élet csodáját, amelyet a költészet megőriz és ünnepel.”⁷ Írásaiban gyakran hangsúlyozza a hit, a politikai tett és a költészet közti szoros összefüggést: „Az egyház feladata, hogy fenntartsa a kommunikációt az ember és Isten közt” — idézi ugyanebben az esszében Swedenborgot, majd hozzáfűzi: „Ez alá a költő azt írta: *egyház* helyett olvassuk azt, hogy *költő!* Isten helyett olvassuk azt, hogy *az ember és képzelete, az ember és érzékei, ember és ember, ember és természet* — nos, talán ‘isten’ vagy akkor ‘az istenek’ közt.”⁸ Végül a gondolatmenetet egy E. M. Forstertől vett, morális állásfoglalásként értelmezett idézettel zárja: „Csak teremts kapcsolatot!”⁹

⁶l. m. 219–220.

⁷Denise Levertov:
The Poet in the World.
American Poetry Review
1 (1972), 16–18., 18.

⁸l. m. 17.

⁹l. m. 18.

Első verseskötete *The Double Image* [A kettős kép] címmel 1946-ban jelent meg, még Londonban. Családnevét 1949-ben változtatta Levertovra, hogy megkülönböztesse magát nővérétől, aki szintén publikált verseket. 1956-ban San Franciscóban megjelent második

könyvét — *Here and Now* [Itt és most] — már Denise Levertov néven, amerikai költőként jegyezte. 1959-től minden művét a New York-i New Directions Publishing adta ki. Nagy hatással volt rá William Carlos Williams, aki fontos szerepet játszott az amerikai idiómaként emlegetett, szándékosan és jellegzetesen amerikai poétikai nyelv kialakításában; illetve a huszadik század közepének egyik meghatározó avantgárd szellemi műhelye, a kísérletező kedvű, miszticizmusra is hajlamos észak-karolinai Black Mountain költői iskola. A hatvanas évek elején Levertov a *Nation* című folyóirat költészeti rovatát szerkesztette, és részben ennek köszönhetően intenzív szakmai kapcsolatba került számos kortársával. Pályája legnagyobb részét azonban a felsőoktatásban töltötte: többek közt az MIT, a Stanford és a Washingtoni Egyetem oktatójaként. Számos ösztöndíjjal és díjjal elismert költészetében a személyes élményt általában összeköti a társadalmi felelősségvállalás kérdéseivel; *The Sorrow Dance* [A bánattánc, 1967] című könyvében a nővére, Olga halálának fájdalmát feldolgozó elégiák például az orosz pogromok és a holokauszt történelmi traumái okozta szenvedésekre éppúgy reflektálnak, mint az amerikai feketék elnyomott helyzetére.¹⁰ Filozófiai és teológiai vizsgálódásai gyakran a természet elmélyült, érzékeny megfigyelésével párosulnak, mint például *A fa alatt* című versében.

¹⁰Donna Krolik Hollenberg: *A Poet's Revolution. The Life of Denise Levertov*, i. m. 219.

*Egy narancsfa alatt —
ne legyen különleges
narancsfa, se egyetlen, csupán egy
az ismeretlen sokaságból.
Heverj*

(...)
*a narancsok csak érjenek,
érjenek fölötted,
élsz te is, egy
a sötétlő sokaságból —
(Kodolányi Gyula fordítása)¹¹*

¹¹Denise Levertov: *A fa alatt*. In: *A létezés hálói. Amerikai költők versei Kodolányi Gyula műfordításában*. Európa, Budapest, 1990, 102.

Néhány versének magyar fordítása antológiákban olvasható: *Szavak a szélbe. Mai amerikai költők* (1980); *Amerikai költők antológiája* (szerkesztette: Ferencz Győző, 1990); *A létezés hálói. Amerikai költők versei Kodolányi Gyula műfordításában* (1990); *Angol költők antológiája* (szerkesztette: Kappanyos András, 2000).

A szál

*Valami egészen szelíden,
láthatatlanul, csendesen
vonz, húz — egy szál
vagy szálak szövédéke,
pókhálónál finomabb és épp
oly rugalmas. Nem próbáltam,
milyen erős. Nem volt horog,
mi belém kapott vagy tépett volna. Talán
nem is oly régen kezdett e szál
ellenállhatatlanul magával vonni? Vagy
hosszú ideje már? Talán
így születtem, e csomóval,
kantárral nyakam körül? Nem félelem,
hanem egy ébredező
csodálat teszi, hogy
elakad lélegzetem, ha megérzem,
megfeszül és húzni kezd, mikor már azt hittem,
magától kioldódott és eltűnt.*

Beismerés

*Mint úszók, kik mernek
arccal az égnek vízre fekiüdni,
s a víz hordozza őket,
mint sólymok fekszenek a levegőre,
s a levegő fenntartja őket,
úgy szeretném megtanulni én is
a szabadesést, és belebegni
a Teremtő Lélek mély ölelésébe,
tudva: kiérdemelhetetlen
ez a mindent átfogó kegyelem.*

Angyali üdvözlét

„Üdvözlégy, a Befogadhatatlan befogadója”
Akathisztosz himnusz, 6. század

Ismerős maga a hely: a szoba, változó berendezéssel,
szinte mindig egy állvány, egy könyv; és mindig
a szép szál liliom.

Magasztos nagysággal, hatalmas szárnyakon érkezett
az angyali küldött, s ott áll vagy lebeg,
kit a lány vendégként fogad.

De alázatos engedelmességről hallunk. Senki nem említ
bátorságot.

A fogantató Lélek
nem lépett lényébe beleegyezése nélkül.
Isten várakozott.

Mária szabad volt
elfogadni vagy elutasítani — választás,
az embervolt szerves része.

✱

Tán nincs-e angyali üdvözlét
ilyen vagy olyan formában
legtöbbünk életében?

Van, ki akaratlan
vállal hősi sorsot,
s mogorva göggel hajtja végre,
mindvégig értetlenül.

Leggyakoribb mégis,
hogyan azon pillanatok elől,
mikor egy férfiben vagy nőben a sötétből
fénylő és viharos utak nyílnak,
elmenekülnek,

ijedten, egy gyenge pillanatban, kétségbeesve
és megkönnyebbülve.

Folytatódnak az átlagéletek.

Isten nem sújt le rájuk.

De zárulnak a kapuk, és eltűnik az ösvény.

✱

Lánygyermek volt, ki játszott, evett, aludt,
mint minden más gyerek — mégis különbözött,
mert csak sajnálatból sírt, s ha nevetett

örömben tette, nem diadalittasan.
Együttérzés és értelem
eggyé forrt benne, oszthatatlanul.

Jelentősebb sorsra hivatott,
mint bárki más az Idők folyamán,
de nem hunyázkodott meg,
csak megkérdezte,
egyszerűen, „Hogyan lehetséges ez?”
és komolyan, udvariasan
szívébe zárta az angyal válaszát,
a felkínált meghökkentő szolgálatot:

hogy méhében hordozzon
Végtelen súlyt és könnyűséget; hogy viselje
rejtett, véges mélybe zárva
az Örökkévalóság kilenc hónapját; hogy befogadja
a lét törekeny edényébe
a hatalom lényegét —
vékony testbe
a fény lényegét.

Aztán világra szülje,
a levegőre nyomja a Fiúgyermeket,
ki, mint a többi gyermek, igényli
a tejet és a szeretetet —

de aki maga az Isten.

Ez volt a pillanat, miről senki se szól,
amikor még nemet mondhatott volna.

Visszafogott lélegzet,
a Lélek
felfüggesztve
várakozik.

✱

Nem kiáltotta: „Nem lehet. Méltatlan vagyok”,
Sem azt: „Nincs rá erőm”,
Nem fogcsikorgatva rendelte alá magát,
dülhösen, kényszerből.

Legbátrabb minden ember közt,
beleegyezése megvilágította őt.

A szoba megtelt a fényével,
ragyogott benne a liliom,
és az áttetsző szárnyak.

A beleegyezés,
példátlan bátorság,
egész lényét megnyitotta.

GÖRFÖL TIBOR

Tomáš Halíkkal

Tomáš Halík (1948) a szociológia professzora a prágai Károly Egyetemen, a Cseh Keresztény Akadémia elnöke, egyetemi lelkész. A kommunista rezsim idején a „földalatti egyház” tevékeny tagja volt. Megkapta a Templeton-díjat, és az Oxfordi Egyetem díszdoktora. II. János Pál pápa a Nem Hívókkal folytatott Párbeszéd Pápai Bizottságának tanácsadójaként nevezte ki. Könyveit számos nyelvre, így magyarra is lefordították.

Nemrég A kereszténység betegség idején című írásában úgy fogalmazott, hogy a keresők tekinthetők „korunk Galileájának”, ahol a Feltámadottal találkozhatunk. Hogyan érhetnének el ezeket a keresőket?

A válság hatására a keresztények kénytelenek voltak kilépni a templomok falai közül. Az alapvető kérdés, hogy ezt az időszakot egyszerűen csak átvészelik-e a televízióban vagy az interneten közvetített vallási szertartások segítségével, s aztán gyorsan visszatérnek a megszokott „ügymenethez”, vagy pedig készek *kairosznak* tekinteni ezeket a hónapokat. Én személy szerint prófétai jelnek tartom a bezárt és üres templomokat: egy nemzedéknyi idő elteltével ilyen lesz az egyház, ha nem megy át mélyreható spirituális átalakuláson.

Nem zárkozhatunk el attól, hogy alapvetően kitágítsuk az egyházzal alkotott felfogásunk kereteit. Már nem elég, ha nagylelkűen megnyitjuk a „pogányok udvarát”. Az Úr már belülről kopogtatott az egyház ajtaján, már kilépett az ajtón, nekünk pedig az a dolgunk, hogy a nyomába eredjünk. Pavel Evdokimov ortodox teológus azt mondta: „Tudjuk, hol van az egyház, ám nem tudjuk, hol nincsen.”

Mi, hívők, nem gondolhatjuk, hogy kizárólagos birtokunk lenne Krisztus. A keresők nem fognak várni a keresztények klasszikus és hagyományos missziójára, nem várnak azokra, akik felvilágosítani akarják és „megtéríteni” próbálják őket, azzal a szándékkal, hogy azonnal be is helyezék őket az egyházi kereszténység intézményi és szellemi keretei közé. Pontosan ezeket a szellemi határokat kell gyökeresen kitágítanunk, mégpedig másokkal folytatott őszinte és figyelmes párbeszéd révén. Tagadhatatlan, hogy kötelességünk érthetően és hitelen felkínálni másoknak hitünk legértékesebb kincseit, amelyekért felelősek vagyunk, de megtérésre is szükségünk van. Nem maradhatunk meg a statikus keresztény állapotnál, hanem megtérve kereszténnyé kell válnunk. És igen, ebben azok is segítséget nyújtanak, akiket keresőknek tartunk, mert felfedezhetjük bennük az élő Krisztust.

Említette, hogy az elmúlt hónapokban megváltozott az egyház helyzete. Milyen hívő tapasztalatokat emelne ki a járvánnyal összefüggésben?

A válság olyan időszakban következett be, amikor a világnak ezen a részén az egyházat és a társadalmat egyaránt mély belső megosztottság jellemzi. Egyfelől olyan fiatalabb és tanultabb emberekkel találkozunk, akik nagyobb városokban és jobb anyagi körülmények között élnek, akik nyertesei a globalizációnak, nagyrészt támogatják a liberális demokráciát és a nemzetközi együttműködést, és különösen is az EU mellett vannak. A másik nagy csoportot azok a többnyire idősebb és ke-

vésbé képzett emberek alkotják, akiknek alacsonyabb a jövedelmük, javarészt vidéken élnek, sokszor úgy érzik, hogy összezavarják őket a világunkban zajló folyamatok, s hajlamosak a veszélyes populistákat és nacionalistákat támogatni.

Hasonlóképpen a keresztények között is vannak feszültségek — nem az egyes egyházak között, hanem minden egyes egyházban. Sokan felismerik, hogy az egyháznak mélyreható reformokra van szüksége, s nemcsak a struktúráknak kell átalakulniuk, de a mentalitásnak is; más szóval belátják, hogy elodázhatatlan a spirituális megújulás — hátat kell fordítanunk a klerikalizmusnak, s az Evangélium szellemére kell figyelniünk, amire Ferenc pápa is figyelmeztet.

Mások (akik szociológiai szempontból a populista politikusok támogatóihoz hasonlíthatók) minden változástól félnek, és gyakran azokkal értenek egyet, akik visszas módon a kulturális identitás szimbólumaként mutatják fel a vallást, de csak azért, hogy a vallás álcája mögött saját politikai érdekeiket mozdítsák elő. Különösen a posztkommunista világ populista politikusai tévedtek arra a veszélyes útra, hogy lejárassák az egyházat és visszas célokra használják fel a vallási retorikát. Az egész folyamat kiválóan megfigyelhető Lengyelországban, ahol egész Európában a leggyorsabb ütemben halad előre a szekularizálódás. Minél inkább kiszolgáltatja magát az egyház annak, hogy egybemossák nacionalista és populista erőkkkel, annál inkább el fogja veszíteni a fiatalabbakat és a tanultabbakat. Könnyen előfordulhat, hogy a „katolikus Lengyelország” éppoly szekularizált lesz, mint Írország és Spanyolország, sőt lassan Olaszország is. Az egyház, amelynek egykor oly nagy hatása és jelentősége volt, marginális csoporttá válhat, ha makacsul kitart problematikus politikai csoportokkal kötött szövetsége mellett. Az Atlanti-óceán mindkét partján megfigyelhető populista hullám kétségkívül profitálni fog a félelemből és a káoszából, de előbb-utóbb vereséget fog szenvedni a politika küzdőterén, s nemzetek, amelyek már ismerik a kommunista elnyomást, nem lesznek hajlandók többé a polgári jogokat és a polgári szabadságot korlátozó tekintélyelvű berendezkedések igáját nyögni.

De már így is sokan kevesellik az egyház nyilvános jelentőségét.

Hát igen, nagy szükség lenne „nyilvános” teológiára. Fontos lenne, hogy olyan nyelvezetet alakítsunk ki, amelyen világosan meg tudjuk érteni magunkat a kultúra és a társadalom más területeivel. Szintén fontos lenne az, amit „kairológiának” nevezek: fontos lenne, hogy teológiai igénnyel vizsgáljuk és értelmezzük a mai kultúrát és társadalmat, s az egyház prófétai erővel értelmezze az idők jeleit.

Vonhatók-e párhuzamok e szempontból más történelmi korszakokkal? A közelmúltban Ön ilyesmiről is többször beszélt.

Az egyház történetének legfontosabb pillanata akkor következett be, amikor a kereszténységet Pál kiemelte abból a formájából, amelyben a sok-sok zsidó szekta egyikének tűnt, és világossá tette, hogy az egész „oikumenéhez”, az egész görög-római világhoz intézett egyetemes ajánlatnak kell tekinteni. A II. Vatikáni zsinat valami hasonlóra törekedett — és most ideje, hogy továbblépjünk. El kell tudnunk szakadni a szűkebb katolikus berendezkedéstől, és teret kell adnunk a valódi ke-

reszténységnek: a kereszténység egyetemességének, a mélyebb és szélesebb körű ökumenizmusnak.

A járvány idején a lelkipásztori munka és a lelki kísérés is megváltozott. Kiterjedt pszichoterápiás tapasztalatai alapján hogyan világítaná meg a lelkipásztori tevékenység és a pszichológiai segítségnyújtás közötti különbséget?

Egészen természetes, hogy ezekben a hetekben félelem is kialakul bennünk. A félelem fontos, mert veszélyt jelez. Azt azonban soha nem hagyhatjuk, hogy a félelem irányítsa az életünket. Egy időben sokan hangoztatták, hogy a pszichoterápiának világnézetileg semlegesnek kell lennie, a lelkipásztorkodás viszont szabadon felhasználhatja a vallási szertartások és szimbólumok gazdag eszköztárát, köztük a szentségeket is. Ma viszont a „pozitív pszichoterápia” bizonyos áramlatai, amelyek az emberi személyiség, kreativitás és érzékenység kibontakoztatását tartják céljuknak, bizonyos szempontból már közelebb állnak a lelkipásztori módszerekhez. Különösen nagymértékben aknázzák ki a meditáció és a szertartások terápiás lehetőségeit. Másfelől a lelkipásztori és lelkivezetői tevékenység sem korlátozódik a szentségek kiszolgáltatására és kifejezetten vallási problémákra, hanem a hit és a hívő életmód tágabb antropológiai összefüggéseit is figyelembe veszi. Viktor Frankl már sokat írt a vallásgyakorlás és az orvosi „lélegkondozás” közelségéről. Mindamellett a magam részéről óva intek a homályos, szinkretista és álmisztikus vallásosság és a pszichoterápia vegyes „főzetétől”, amellyel a New Age-kultúra szolgál. Képtelenség, hogy találomra összekapcsoljuk egymással a különböző vallások összetevőit, kiemelve őket kulturális kontextusukból. Amikor a Dalai Láma Csehországban járt, azt mondta a fiataloknak, ne próbáljanak „buddhistát” játszani, hanem inkább a saját kultúrájukhoz tartozó vallás megismerésére törekedjenek.

Ha már a fiatalokat és a többi vallást említi: milyen nehézségeket tapasztal e két területen a közeledéssel és a párbeszéddel kapcsolatban?

Két dologra van szükség: egyrészt a források tanulmányozására, másrészt tényleges kapcsolatokra. A buddhizmussal, a zsidósággal és az iszlámmal párbeszédet folytatva buddhistákkal, zsidókkal és muszlimokkal kell beszélgetnünk, nem elég, ha csupán róluk szóló könyveket olvasunk. Ám a velük kialakított kapcsolat csak akkor nem lesz sekélyes, ha a kultúrájukat is megismerjük. Mindenesetre fontos, hogy a vallásközi párbeszéd ne maradjon a tudományos szakértők szintjén, ne korlátozódjon a párbeszéd „professzionális” művelőire.

Ami a fiatalokat illeti, nem tapasztalok nehézségeket sem az egyetemen, sem az egyetemi lelkészségen, de még azoknál a demokratikus civil kezdeményezéseknél sem, amelyek kapcsán fiatalokkal találkozom. Éppen ellenkezőleg: nagyon nyitott és elkötelezett emberek, igazán csodálom őket. Szolidaritásnak, bátorságnak és elkötelezettségnek adták tanújelét a járvány idején, amikor önként jelentkeztek a betegek és a sérülékeny emberek megsegítésére. Érzékenyek a természeti környezet megvédésének fontosságára, a kisebbségek jogainak védelmére, beleértve a menekülteket is. Éppen ezért azok is pozitívan értékeli közülük Ferenc pápa figyelmeztetéseit, akik nem katolikusok. Politikai szempontból elutasítják a veszélyes populistákat, demagógokat és nacionalistákat: mindannyian európaiak. Tudják, hogy az Európai Unió meggyengülése vagy szétesése a posztkommunista országok politikai

és gazdasági öngyilkosságával érne fel. Mérgesek, ha az egyházat lejáratják azok, akik vallási retorikával a „keresztény értékek védelméről” szónokolnak, valójában viszont tekintélyelvű államot kívánnak a szabadság és a demokrácia helyett. A fiatalok igazán nem szívlelik ezt a fajta „kereszténység nélküli katolicizmust”. Ha egyes cseh politikusok megpróbálják korlátozni a média, az egyetemek, a bíróságok és a civil szervezetek szabadságát, úgy, ahogyan néhány szomszédos országban megfigyelhető, kimennek az utcára és tömegesen tiltakoznak. Az egyház jövője szempontjából fontos, hogy legalább néhány egyházi vezető egyértelműen a pártjukon legyen. A lengyel példa komoly tanulságokkal szolgál, hiszen Lengyelországban az egyház fokozatosan elveszíti a fiatalabb nemzedéket és az értelmiségieket. A fiataloknak persze olyan kisebb (néhány fiatal papot is tömörítő) csoportjuk is van, amely a szélsőséges tradicionalizmus és a szélsőjobb híve. A jelenségnek többnyire pszichológiai okai vannak: éretlen fiatalok így próbálják feldolgozni belső bizonytalanságaikat és félelmeiket. A szélsőséges baloldali anarchista mozgalmaknál is hasonló pszichológiai jelenségek dominálnak.

Azt hiszem, a szemlélődés és a tevékenység összekapcsolása nagyon értékes jele a mai időknek. Csehországban több olyan központ is működik, ahol az emberek megtanulhatják a csöndes imádságot, a meditációt, megtanulják, milyen a szemlélődő életforma, s a szemlélődésből a demokrácia védelmet szolgáló civil tevékenységükhöz is erőt tudnak meríteni. Véleményem szerint ilyen az a kereszténység, amely „mindkét tüdejével” lélegzik. Csak a szemlélődés csöndjéből fakadhatnak olyan szavak és tettek, amelyek gyógyítani tudják a világ sebeit.

Korábban is rendszeresen kifejtette véleményét a közép-európai tapasztalatról. Miben jelölné meg a közép-európai identitás alkotóelemeit?

Ma a közép-európai posztkommunista országokat különösen azok az erők fenyegetik, amelyeknek az Európai Unió meggyengítése és felbomlasztása a céljuk. Van olyan ország, amely a szabadság jegyében álló demokratikus berendezkedés felszámolására törekszik (a faszimustól kölcsönzött elemekkel vegyített tekintélyelvű államrendszert propagálva). Vannak, akik álhírek gyártásával igyekeznek aláásni az Európai Unióval szemben táplált bizalmat, és van olyan szennyes propaganda, amely a keresztényeket is célba veszi. A Szovjetunió korábbi szatellitállamai, amelyekben még mindig éretlen a demokrácia, azt a látszatot kelthetik, hogy könnyű prédái lehetnek az efféle törekvéseknek. Mint már említettem, országaink gazdasági és politikai öngyilkosságával érne fel, ha kilépnének az Európai Unióból, vagy hagyánánk, hogy meggyengüljön az Unió egysége. Az európai egységesülési folyamat támogatása Szent II. János Pál örökségének is szerves részét képezi. Ugyanakkor a középkori keresztény berendezkedés iránt sem táplálhatunk nosztalgiát, hiszen ily módon elszakadnánk a valóságtól. Arra kell törekednünk, hogy termékeny kapcsolatot létesítsünk a liberális demokrácia és a keresztény társadalmi tanítás, etika és lelki-ség között. A jövő Európájában egyik sem lehet meg a másik nélkül.

A tudomány és a hit békessége

CSERMELY PÉTER

1958-ban született Budapesten. Hálózatkutató, akadémikus. A Semmelweis Egyetem professzora, az Evangélikus Hittudományi Egyetem másodéves lelkész hallgatója.

Hogyan táplálhatja egyik a másikat?

Napjainkra a tudományterületek nagymértékű átfedése vált jellemzővé. Hálózatkutatóként a sejtjeinkben végbemenő minden történést (így például a sejtek döntéshozatali mechanizmusait) a szociális hálózatok kontextusában is értelmezni próbálok. Ezek a kereszt-kontextualizálási kísérletek rengeteg kreatív megoldást adnak. Emiatt különösen nehéz számomra a természettudományt önállóan kezelni a tudományterületeken belül. A vallás számomra a hitből fakad (nézet- és hagyományrendszerként, életvitelként és közösségként egyaránt). Így az alábbiakban a tudomány és a hit viszonyáról fogalmazok meg néhány gondolatot.

*

Bölcsnek mondjuk-e azt, aki okos? Nem feltétlenül. Nagyon sok okos kisgyerek van, de igen keveseket neveznénk közülük bölcsnek. Egy Nobel-díjasra kétségtelenül ráillik az a jelző, hogy: okos. Van azonban számos olyan Nobel-díjas, akivel beszélgetve még véletlenül sem jutna az ember eszébe, hogy: bölcs. A bűnbeesés története — „És látá az asszony, hogy jó az a fa eledelre s hogy kedves a szemnek, és kívánatos az a fa a bölcsességéért: szakaszta azért annak gyümölcséből, és evék, és ada vele lévő férjének is, és az is evék.” (Ter 3,6; Károli-fordítás) — arra tanít minket, hogy a bölcsesség nem tulajdonítható csak úgy el, egy mozdulattal, egy falással. Salamon története azt mutatja meg nekünk (1Kir 3,9), hogy a bölcsesség csak Istentől kérhető — és kapható meg. Hadd emeljek itt ki egy nagyon fontos gondolatot: az alázat fogalmát. Salamon nem „szakaszt”, hanem Istentől kér. Salamon királyként sem gondolja, hogy hatalmában állna a bölcsességet megszerezni. Salamon számára nemcsak szólásként, de saját (*vénsége előtti...*) életében is a „bölcsesség kezdete — az Úrnak félelme” (Péld 1,7).

A növekvő tudás — jó esetben — alázatot terem. Az Einsteinnek tulajdonított mondás szerint a tudás az egó reciproka. Azaz a „tudás → alázat” gondolatmenet fordítva is igaz: az óriási egó nem eredményez kiterjedt tudást. Doktoranduszok általában úgy vélik, hogy az Ő Tudományos Munkájuk — az egész világ. Kezdő kutatóként az ember rájön arra, hogy van az Ő munkája — és van mellette a világ (körülbelül egyforma mértékben és értékben...). Az

érett kutató belátja, hogy az ő munkája a világnak egy elhanyagolhatóan törpe eleme, amely (jó esetben...) beleilleszkedik a hasonlóan törpe elemek hosszú-hosszú láncolatába. A tudás tehát belátást, alázatot terem, mert felismerteti a már birtokolt tudás és a Teljesség közötti áthidalhatatlan különbséget.

A Teljesség nem csak azért van igen messze a birtokolt tudás határától, mert a tudás véges, a Teljesség pedig végtelen. (És ahogyan „megértünk”; azaz *valójában: megkapunk*; a Teljességből újabb és újabb darabokat, úgy marad a Teljesség el nem ért része még mindig és változatlanul végtelen.) A Teljesség azért sem fogadható be a számunkra, emberi halandók számára, mert az agyunk „csökkent”. A „csökkent” szóról nem a „csökönnyös”-re, hanem a „visszamaradt”-ra és a „kicsi”-re érdemes ilyenkor asszociálni. Az emberi agy központi információ-feldolgozó kapacitása (azaz az agyunk számítógépének a processzora) rendkívül kicsi. Máshogyan fogalmazva ugyanezt: a munkamemóriánk egymással párhuzamosan csak néhány információt képes feldolgozni. (Vannak sejtések arra, hogy ez a „néhány” információ a korábbi 5–10-ről ebben a században valamennyire megnőtt, de akármennyire is nőtt, még mindig semmi ahhoz a milliányi információmorzsához képest, amely bombáz minket nap mint nap.) Emiatt a szűkös információ-feldolgozó agykapacitás miatt kell a tudományos felismeréseket lineáris információ-sorozatként átadható történetekké, avagy képletekké gyúrni. Ezeket a lineáris információ-sorokat gazdagíthatja ugyan a kép és/vagy az előadás hevülete, de a lényeg akkor is az marad, hogy a tudományos megállapításokkal „emészthetővé”, azaz „kanalizálhatóvá” tegyük a világegyetemet.

Minden emberi megismerési formának alkalmazkodnia kellett az agyunk szűk információ-feldolgozási kapacitásához. *A köznapi megismerés* a részletek részleteit ismeri meg. Ez történik akkor, amikor kisgyermekként rájövünk arra, hogy a kályha télen forró, és ezért a tapogatása lehetőleg kerülendő. *A tudományos megismerés* a részletek Teljességét szeretné megismerni. „Mindent” akar tudni vizsgálódása tárgyáról, de ezért kénytelen vizsgálódásának a tárgyát annyira leszűkíteni, ami néha már a száználmasság határát súrolja. (Sokan emlékezhetnek Selye János *Álomtól a felfedezésig* című könyvének az egyik hőisére, aki az ürülék vastartalmát volt képes igen precízen meghatározni. Hősünk egy idő után már minden, a környezetében fellelhető ürüléket mozgósított arra, hogy e csodálatos módszer újabb és újabb gyümölcsöket teremhessen a kezében.) *A művészi megismerés* (is) a Teljességről szeretne mondani valamit, de csak a Teljesség részletének ábrázolására képes. A művész azt a részletet tudja átadni, amely az ő szubjektumán átszűrve a Teljességből megmaradt. A Teljesség Teljességének a megismerése csak a *hitbéli megismerés* által lehetséges.

A hit azonban sokkal több, mint pusztán megismerés. A hit létforma. A hit bizonyosság. Bizonyosság abban, hogy össze vagyok

kötve a Teljességgel, és ami összeköt, az a szeretet. „Az Isten szeretet” (1Ján 4,8b). Urunk kegyelme által befogadást nyertünk a Szentháromság szeretetáramába. Ez megmutatja életünknek az egónkat a dolgok közepéről a helyére tevő új középpontját. Életünk valódi középpontja nemcsak teljes, nemcsak állandó és biztos, hanem örömmel be is fogad minket magába.

Valahol ezért nehéz nekem a „hitvitákban” részt vennem. A hit nem attól válik szilárdabbá (avagy rendül meg), hogy az ősrobbánás 13 egész hány tized milliárd éve volt. Az sem tesz hozzá, avagy vesz el a hitből jottányit sem, hogy a szinoptikusoknak, avagy János evangélistának volt-e igaza Jézus halálának pontos időpontját illetően. A hit nem a részekben hisz, hanem az Egészet látja, érzi meg. Tiszteletreméltó, de valahol száználmasan emberi dolog a tudomány aprólékosságával cáfolni, avagy bizonyítani a hitet. Mindez persze semmit sem von le azoknak a szép erőfeszítéseknek az értékéből, amelyekkel az emberiség megpróbálja törpe gondolkodásával átfogni a Végtelent. De ha valaki úgy gondolja, hogy a tudományos okfejtésével „pontot tett az i”-re, és „megmagyarázta” (avagy megcáfolta) Istent, az óriási aránytévesztés. Mindaz a ráismerés, amelyet Istenből a csökött agyunk megkap, hatalmas ajándék. Úgy is mondhatnám, hogy az emberi megismerés minden ilyen pillanatában a vakok csapata az elefántot körbeállva, újabb részét tapogathatta meg.

Nézőpontunk kárvallottan korlátos volta miatt a hitemről én csak tanúságot tudok tenni — nem kevesebbel, mint az életemmel. Kevesebb, mint az egész életünk ugyanis Jézushoz nem elég. Jézus nem egy puzzle, akit össze lehet rakni darabokból. Jézus a „beleütkezés köve” (Róm 9,32; Károli-fordítás), akivel kapcsolatban csak igen/nem viszonyulás alakítható ki. Fél-Jézust nem lehet befogadni. Jézus sem tud az életünk felével mit kezdeni. A vasárnapi keresztény még nem tért meg.

*

Noha kisgyermekkorom óta hívőnek hittem magam, én sem tértem meg egészen négy évvel ezelőttig. Ekkor történt az, hogy egy 15 éve nem látott diákom a Centrál Kávéházban felhívta a figyelmemet Ávilai Szent Teréz *A belső várkastély* című könyvére. Ahogyan elkezdtem olvasni Szent Teréz könyvét, rádöbentem, hogy lelkünk hét szobájából, ahol a legbenső szoba Isten maga, voltam én már a negyedik szoba küszöbén is — de mindig visszaestem az elsőbe. Világossá vált előttem, hogy Isten Országá nem valami olyan, amit a halálunk után lehet majd (jó esetben...) megtapasztalni. Isten Országá bennünk van — és már e földi létünkben kitérülhet előttünk. Erős vágy fogott el, hogy közelebb kerüljek Urunk valóságához. Keresni kezdtem az utakat. Rábukkantam a szentignáci lelkiségre. Rendszerező elmeként végtelenül megfogott a szentignáci lelki-gyakorlatok „módszeres haladása”. Kreatív elmeként igen vonzó

volt számomra az imabeszélgetések óriási szabadsága. Evangélikusként pedig az igei megalapozottság volt mélyen rokon. Elvégeztem tehát a mindennapok lelkigyakorlatát, a 30 napos szentignáci lelkigyakorlatot, és végigjártam sok zarándokutat.

A kegyelmek áradatát kaptam meg — néhány év alatt. Hadd javasoljam annak az Olvasónak, aki esetleg a részletekre kíváncsi, hogy olvassa el *A mindennapi kenyeriünk. Személyes vallomás az élet teljességéről* (<http://csermelyblog.hu/kenyer>) című írásomat (avagy a honlapon található más írásokat). Az áradat után feszengeni kezdett bennem a sok-sok megkapott kegyelem. Nem lehetek én egy olyan hörcsög, aki mindent csak a pofazacskójába gyűjt! Vissza kell adnom — sokat. Ez a készítés vezetett engem vissza abba az angyalföldi evangélikus gyülekezetbe, ahol megkereszteltek, és ahol konfirmáltam — negyven évvel korábban. Egy szerető, befogadó közösségre leltem az egykori gyülekezetemben, amelynek ma már a felügyelője (világi vezetője) vagyok. Még mélyebb tudásra, még hitelesebb szolgálatra vágytam. Így kerestem meg (hatvan évesen) az Evangélikus Hittudományi Egyetemet, hogy jelentkezsem a 30 kredites teológiai alapképzésre. „A következő szeptemberben szeretettel várjuk” — volt a válasz. Kevésnek tűnt azonban nekem az, hogy a Szentírást ne az eredeti nyelveken tanulmányozzam. Lehet-e hébert és koiné görögöt tanulni? „Ó, éppen januárban indul erre egy féléves kurzus” — kaptam válaszként. Jelentkeztem hát arra is. A jelentkezéseim hetének a végén jött oda Bódi Emese testvérem a gyülekezetemben (aki az Evangélikus Hittudományi Egyetem tanára), hogy: „Péter! Úgy döntött az evangélikus egyház, hogy sok évtized után újraindítja a késői elhívásúak lelkészképzését.” Mellbevágott a mondat. „És mivel indul a képzés?” — kérdeztem Emesét. „Fél éves héber és koiné görög kurzussal januártól, amelyet szeptembertől a 30 kredites teológiai képzés követ.” Megfordult velem a világ... Hát hiszen én a múlt héten jelentkeztem mindkettőre!

Három hónap imádság következett. Én akarom-e azt, hogy lelkész legyek, avagy Isten elhívása mindez? Amikor Urunk, ahogyan Boldog Brenner János sírjánál imádkoztam, már negyedszer dörögölte bele az orromat abba, hogy „Hiszen én hívlak téged!”; képtelenség volt tovább kételkednem. Odaálltam a lelkészem, Grendorf Péter elé. „Lelkészségre kaptam elhívást, Péter. Tudod-e támogatni?” — „Tudod Péter, a feleségemmel, Melindával már hetek óta erről beszélgettünk. De nem akartunk szólni neked, mert ha ez az Úr hívása, akkor neked kell jönnöd hozzánk.” Magam sem hittem el, hogy munka mellett tizenheten fél év alatt meg fogunk tanulni héberül és görögül. Megtanultunk. Még hozzá igen használható módon. Azóta már a teológiai alaptárgyakat is elvégeztük. Ha Isten úgy akarja, kevesebb, mint három év múlva felszentelt pap (ordinált lelkész) lehet belőlem. Nagyon nagy örömet okoz már most is az ige hirdetésekre való készülés. A tudomány békességre lelt bennem a hitben, és a hit békességet kötött a tudománnyal.



Hogyan táplálhatja a tudomány a hitet és a hit a tudományt? A hálózat kutatás kivételesen szép területe a tudománynak ahhoz, hogy felfedezhessük a teremtett világ egységét és annak szépségét. Nem lehet nem ámulva megállni akkor, amikor kiderül, hogy az egyszerű fehérjék pontosan ugyanazzal a „Hebbi tanulási mechanizmussal” tanulnak, mint az agyunk, vagy amikor rájövünk arra, hogy a komplex rendszerek döntéshozatali mechanizmusai azonosak — függetlenül attól, hogy társadalmak, idegsejtek, avagy molekulák hálózatáról beszélünk. Az ilyen mesterien kimunkált egyezések láttán a hálózatkutató ugyanazt a megrendülést érzi, mint a fizikusok, amikor rádöbbenek arra, hogy ha csak mérhetetlen kis értékkel is odébb mozdítanánk a világegyetem legfontosabb állandóit — akkor összedőlné az egész mindenség. Amikor a tudományban az ember valami nagyobb lépéshez elér, akkor a megismerés esztétikai kategóriává alakul át. Ilyenkor hirtelen feltárul az addig gyanútlanul botorkáló tudós szeme előtt — a szépség. A tudós a harmónia egy olyan fajtájának lesz az első átélője a felfedezés ezen ritka pillanataiban, amelyet előtte még soha semmilyen ember nem tapasztalt. Nem lehet nem megérezni ilyenkor, hogy Isten terébe kerültünk, és szent földön járunk, ahol nagy alázattal le kell, hogy vegyünk a sarunkat (Kiv 3,5).

Az igehirdetésre való felkészülés során váratlanul nagy segítséget ad a tudományos életben eltöltött negyven év. Az a türelem, amelyet az ember hosszú évek tudományos vizsgálódásai során megtanult, hogy ne ugorjon túl korán előre, és ne vonjon le elhamarkodott következtetést, hatalmas előny akkor, amikor Isten igéjét hagyjuk érlelődni a lelkünkben. Az a részletekre való érzékenységgel, amely minden tudományos vizsgálódás alapvető tulajdonsága, igen hasznossá válik akkor, amikor a Szentírás textusát kell szóról szóra értelmezni — az eredeti nyelven. Az az átlátás, amely a tudományos közlemények ezreinek átolvasása és összehasonlító elemzése során kialakult, igen jól segíti azt, amikor egymástól távol lévő igehelyek egybecsengő üzenetét kell felfedezni. Mindezt pedig egybeérleli az ima és a kegyelem. A lelki érlelődés visszafelé, a tudomány felé is hat. Sokkal fontosabb összefüggéseket lát meg az ember a tudományos vizsgálódás során akkor, ha lelki gazdagsággal és lelki mélységgel teszi — semmint ha nem. Tudom — mert átéltem mind a kettőt.



Az Úr Jézus Krisztus kegyelme, az Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen velünk (2Kor 13,13). És őrizze meg az Ő békességében a tudományt és a hitet — velünk együtt. Ámen.

ESŐBEN TÜZET GYÚJTANI

Immár hónapok óta részesei vagyunk egy közös történetnek, amelyeket nem ismerjük a végét, de olyan módon követel figyelmet, időt, teret, érzelmeket, gondolatokat az életünkben, hogy nem tudunk szó nélkül elmenni mellette. Egy irányba nézünk, de hogy mit látunk, az egyáltalán nem magától értetődő. Számos olvasata van a járvány okozta valóságnak, annak egy-egy szeletének. Talán az is helyet kaphat ebben a sorban, hogy miként látszik ez a történet az Ormánságból. Egy olyan régiójából az országnak, amely bizonyos szempontból eddig is a csendes karantén mindennapjait élte, éli évtizedek óta.

Ez a Baranya megye déli részén fekvő kis tájegység hirtelen mintha kiszélesítette volna a határait, és elfoglalta volna hazánkat (hogy csak a határainkon belül maradjunk!). A „rezervátumlét” ismertetőjegyei tapasztalhatóvá váltak az ország minden pontján, és sajátosan, együtt érezzük ennek a hiátusokkal terhelt létezésnek a valóságát. Egyik pillanatról a másikra emberek nagy tömegei munkanélkülivé lettek, megjelent egy erős félelem a jövő kiszámíthatatlanságától. Nehézkessé vált a közlekedés (mintha zsákfalvakban élnénk!), bezáródtunk a falvainkba, kerületeinkbe, utcáinkba. A fellelhető élelmiszereket gondosan elkezdük bepakolni a kamráink polcaira, és aggódva figyeltük, hol, merre lehet pult alatt, ismerőseink révén, „csak nekünk” vécepapírhoz, élesztőhöz, liszthez jutnunk, mindeközben külső segítséget várunk, hogy mentsenek ki — egy vakcina által — ebből a helyzetből. Kiürültek a templomok, és napok, hetek teltek úgy el, hogy nem lehetett közösségben imádkozni. Mindezek hatására fokozatosan jelent meg a feszültség, agresszió, félelem, bizalmatlanság, frusztráció számtalan fokozata és formája, melyek mind magunkat, mind a kapcsolatainkat erősen megterhelték. Nehezen lehet eldönteni, mitől kell jobban félni, az egészségügyi következményektől vagy a gazdaságiaktól.

Ha csak ezekre a legszembetűnőbb változásokra figyelek, akkor valóban sok hasonlóságot látok az ormánsági hétköznapiak és a járványtól megváltozott ország között. Nem szeretném a megfeleltetéseket túlfeszíteni és komolytalanná tenni az összehasonlítást, ezért ezen a ponton megállok. Ugyanakkor mégis tovább lépek egy gondolattal. Az ormánsági élet egyes részeit valamelyest ismerve, néhány család mindennapjait esetenként belülről szemlélve, olykor eltűnődöm azon, hogyan lehet így élni, és a szegénység, bezártság, nélkülözés mellett megőrizni az emberi méltóságot. Gyakran foglalkoztat az, milyen mondanivalójuk

van a szenvedőknek, aki életük javát „árnyékban” élik. Mi az, amit az élet szigora annyira begyakoroltatott velük, hogy érdemes megfogadni azt a zsi-geri tudást, tapasztalatot, amivel megtalálják az élet forrásait, a túléléshez a vizet.

Christian de Chergé algériai trappista néhány mondatára mostanság sokat gondolok. „Az én életem sem ér többet, mint bármelyik másik. Kevesebbet sem. Mindenesetre nincs meg bennem a gyermekkor ártatlansága. Eleget éltem ahhoz, hogy cinkosnak tekintsem magam abban a rosszban, amely — sajnos — diadalmaskodni látszik a világban, még annak is, aki vakon lesújt rám.”¹ Voltaképpen talán így is nézhetnénk a jelenlegi helyzetre, melynek egyszerre vagyunk szenvedői és létrehozói. Kényelmesebb lenne csak abban a szerepben élni, hogy valahol, valami elromlott, és ezt most jobb híján el kell hordoznunk, és ebben a hordozásban mi is részt veszünk. A rossz világban egy jó szerep feszültségmentesen elfogadható, könnyebben, mint — még ha pillanatokra is — szerkértelőjává válni valami rossznak. Ezek a mondatok arról tanúskodnak, hogy a katolicizmusunknak vannak szinte kietlennek mondható, vagy legalábbis kevésbé belakott vidékei. Az „egyetemeség” ebben az esetben a felelősségvállalásra vonatkozik. Úgy vagyunk jelen Isten számára, hogy jelen vagyunk a „te” számára is. Egy olyan szerzetes fogalmazta meg a fentebb idézett sorokat, aki túllátott határokon, kerítéseken, részeken, és saját magát is elhelyezte az egészben, olyan környezetben, ami egyszerre őszinte, tisztelettel teljes, fájdalmas, ugyanakkor személyes mulasztásokkal is terhelt. Rámutat arra a sokat és sokféleképpen targonatott sebzettségünkre — és most elsősorban magunkra mint hívőkre gondolok —, hogy milyen módokon lépünk el a szükséget szenvedő mellől, és felelőség, felelős, ok és okozat után kutatva kiszolgáltadjuk őket megtörttségük könyörtelen hatalmának.

Könnyen válunk ítélkezővé, túl egyszerűen mondunk ki súlyos mondatokat, vagy nagy erőfeszítésbe kerül ugyanezen mondatok időleges lenyelése, semlegesítése, melyek így sisteregve húlnak ki bensőnkben, hogy a legkisebb szikrára is azonnal belobbanjanak, és nagy lánggal egésék el mindazt, ami az útjukba áll.

A járvány szabta rendben az élet aktivitása, a cselekvés, a látványos akciók szigorú klauzúrába kerültek. Ami jelenleg annyit tesz, hogy nem használhatóak. Egy feszes, de csendes időszak maga alá gyúrta az élet felszíni rétegeit, és olyan kérdéseket emelt fel, amelyek kényelmetlensége tartósnak és komolynak tűnik. Mihez kezd az étellel, hittel, spiritualitással ebben

a fájdalmas, de életszerű valóságban? Mik azok a pillérek, melyeken nyugszik az életem? Hol helyezkedik el mindaz, ami számomra érték? Egyszerűnek tűnik tanácsokat adni — hibájukból és önhibájukon kívül — szenvedő embereknek segítői magatartás mögé bújtatva úgy, hogy közben viszonylagos jólétben és biztonságban élünk. Sokkal nehezebb akkor megtenni ezt, amikor a mi világunk válik kiszámíthatatlanná, és elpattannak a polgári, paraszti, értelmiségi, munka alapú életünket összetartó abronsok. Közben vesszük csak észre — ha észrevesszük —, hogy emberek nem messze tőlünk ebben a „szövegkörnyezetben” élnek olykor generációk óta, és milyen könnyű az életükre vonatkozóan — talán jó szándékúan, mégis — félresikerült mondatokat megfogalmazni, viszonyulásokat kialakítani. Vagy a különféle hatékonysági tényezőket szem előtt tartva, olyan irányba fordítani a figyelmünket, ahol a befektetett erőfeszítés, áldozat, munka, jelenlét meghozza az arányos eredményeket. E nélkül az odaszánás sokszor szép, kissé naiv, ám felesleges erőfeszítésnek mondhatik. Mintha a jelenlétem belső irányultságának nem lenne valóságteremtő képessége és érvénye. Hiszen az határozza meg a kapcsolatunkat, milyen viszonyt tudunk kialakítani egymással, azt pedig az, mekkora alázattal és elfogadással tudok a másiknál lenni. Természetesen az „eredmények” nem feltétlenül mérhetőek abban a gondolkodási keretben, amelyhez szoktattuk magunkat.

Ennek egy megrendítő példáját láthatjuk az algériai trappistáknál. December 24-én, szenteste fegyveresek törnek be a thibirine-i kolostorba. Három követeléssel állnak a szerzetesek elé. Christian atya mindannyiszor nemet mond. Amikor válaszul azt kapja a katonáktól, hogy nincs választása, akkor azt feleli, de igen, és nemcsak azért, mert ő volt a testvérei őrzője, hanem azért is, mert felelősnek érezte magát azért a muszlim férfiért is, aki előtte állt, mert mint írta: „fel kell fedeznie valaki mását önmagában, mint akivé vált”. Az ő feladata talán az is volt, hogy ennek a jelenbeli és annak az esetleges jövőbeli — önmagával történő — találkozásnak a kereteit és feltételeit biztosítsa. Akkor is, ha — mint végrendeletében írja —: „Halálom látszólag igazat ad majd azoknak, akik elstetve nainak vagy idealistának tekintenek...”

A szűkebb és tágabb világunk aktuális helyzetét (és benne magunkat is) látva nehéz nem gondolni arra, hogy a jelennek magam is okozója vagyok. Nehéz elmenni akár métereket is úgy, hogy ne jöjjön velem szembe az a valóság, hogy a szegénységben, megtöretettségben, sebzettségben, pazarlásban jelenlévő gazdátlanságnak magam is fenntartója vagyok. Pillanatokon belül vált az ország „Ormánsággá”, és azonnal felvettük azt a „pozíciót”, amit oly sokszor, jogosnak tűnően, kritikával

illetünk. Pontosan úgy küzdöttünk a polcok árkádjai között lisztért, maszkért, mint étel- vagy ruhaosztáskor a hajléktalanok vagy a szegénytelepek kiszolgáltatottjai. Hirtelen otthon kellett maradnunk, és ez az egyszerű valóság szinte legyőzött, elviselhetetlen présbe kényszerített. Elvesztettük a munkánkat, és természetesen a kiszolgáltatottság teljes skáláját végigéltük. Szinte vezényszóra térdeltünk le monitoraink elé, hogy lazítsunk magányunkat. Nem tudtuk elhagyni az otthonunkat, bezáródtunk. Ennek a tartóssága, intenzitása talán más és más szinteken és mélységben jelentkezett. Mindezen tapasztalatok ellenére, úgy tűnik, ez egy kisiklás volt, s az élet csak zökkent egy nagyot, de nem változott...

Egy tábori élményem jut eszembe. Az egyik reggel arra ébredtünk, hogy esik az eső, illetve már egész éjszaka szakadt, és valamiképpen el kellett kezdeni a napot. Kikészálódva a sátrakból, nézegettük az eget, eláll-e valaha az égi áldás. Átázva, vizesen, napsütésről, melegről beszélgettünk, amikor az egyik „sokat látott” fiú a világ legtermészetesebb módján a nedvességtől tocsogó fával, gyűjtőssal hatalmas tüzet rakott pillanatokon belül. *Tüzet rakott a szakadó esőben*, hogy meleg teát ihassunk! Megmaradt bennem ennek az élménye... Valószínűleg az élet már egypárszor felszólította erre, és nem tábori körülmények között!

Van olyan bölcsesség, tudás, tapasztalat, aminek nem mi vagyunk a birtokában, nem mi vagyunk a tudói. „...ha figyelmesek vagyunk, ha a másikkal való találkozásunkat figyelemmel vesszük körül, azzal a vággyal, hogy találkozzunk egymással, valamint hogy szükségünk van a másikra, és arra, amit mondani akar nekünk, akkor nagyon valószínű, hogy a másik fog mondani valamit nekünk, ami összekapcsolódik azzal, amit hordozunk, valamit, ami feltárja bűnösségünket, valamit, ami kiszélesíti Eucharisziánkat” — fogalmaz Christian de Chergé.

Egy elzártságban, nélkülözésben, félelemben, esélytelenségben, „oltóanyag nélkül” élt, vagy éppen leélt élet is megszűli a tapasztalatát, bölcsességét, de nagy valószínűséggel nem kap alkalmat ennek elmondására, megosztására. Talán önmaga sem gondol arra, hogy van valamije, amit adhat. Hiszen nincs olyan tapasztalata, hogy kérdezték volna, kíváncsiak lettek volna rá. Az élet nem hozta olyan helyzetbe, hogy kiderüljön róla akármilyen is. És egyébként bizony sokszor nem is tud semmi kiderülni, csupán annyi, hogy „Isten szeretett gyermeke, akiben az Atyának kedve telik”. Összességében pedig olyan életet él, aminek a szellője — ami most már talán leírható — többünket megcsapott egy pillanatra. Olyan életet él, aminek valamilyen módon cinkosai vagyunk.

Esetlenül és bizonytalanul írónak ezek a mondatok, nem ítéletről kívánnak szólni, inkább vala-

miféle tapogatózásból, tanácstalan tévovászból. Ami elsősorban a körülöttünk, bennünk jelenlévő szegénységből és a saját jólétem, kényelmem, „cinkos némaságom” és felelősségem okozta feszültségből táplálkozik. Néha mintha csak kerülnénk az Evangéliumot, és csak odáig merészkednénk be, ameddig biztosítva látjuk saját belső világunk épségét és harmóniáját. Megterhelő olyan emberekkel együtt lenni, akik „lélegeztetőgépen” élnek az életüket, és már csupán egyetlen magatartást tudnak „felajánlani” számunkra, a virrasztást.

Talán érthető, és saját tapasztalatból is tudható, a szenvedő, nélkülöző, küszködő embereknek nem sajnálatra és szájalomra van szükségük, szükségünk. Vajon életszerű lehet-e az, hogy mi, az átlagos jólétben élők *tanuljunk azoktól, akiknek a „karantén” a mindennapjaik része?* Tudunk-e úgy oda lépni a megtört élet mellé, hogy ez a szándék vezérel elsődlegesen!? Megérinthetem-e őt ezzel a belső mozdulattal? Képes vagyok-e arra, hogy úgy érzékeljem, „fog mondani valamit nekünk, ami összekapcsolódik azzal, amit hordozunk, valamit, ami feltárja bűnösségünket, valamit, ami kiszélesíti Eucharisziánkat”?

Hogyan lehet másként tekinteni a másira, mint karitatív tevékenységünk alanyára, missziós céltablánk középpontjára, vagy saját sérült segítői attitűdünk kiszolgáltatottjára? Nem tehetem meg őt a saját vallási szalonom hőfokszabályozójává, ami egy-egy jócselekedettel vagy jámbor mondattal feljebb csavarható! Akkor lehetünk hitelesek, ha kíváncsian tekintünk az életére, a történetére, életből leszűrt, ingzsebben hordott, foszlott, talán soha ki nem mondott tapasztalatára.¹ Nem akadémiai tudás ez, hanem a szegénység metszette élet, mely helyet és figyelmet követel közöttünk, örök idők óta. Az élet úgy rendezte, hogy talán csak pillanatokra, mégis közelebb kerültünk egymáshoz, mint azt gondolni akartuk és mertük volna.

Ugyanakkor éppen ez az időszak — a maga erős és mindenkire érvényes korlátaival — egyszerűen és láthatóan egészen más irányba hívott meg. Nem használhatjuk az életünket horizontálisan. A szerzetesekhez vagy a szegény, beteg, bebörtönzött emberekhez hasonlóan sok szempontból szent benedeki érelemem „stabilitásra” lettünk kötelezve. Ez az új állapot viszont segíthet abban, hogy másképp tekintsünk magunkra és rájuk. Vannak az életnek olyan pillanatai, amikor a „kronoszbán”, a múlt időben megjelenik a „kairosz”, az idő mélysége. Amikor arra szólítanak fel a körülmények, személyek, élethelyzetek, struktúrák, a Gondviselés, hogy bennem történjen valami, én alakuljak, mi változzunk, mert az „oldalirányú élet” jelenleg nem használható. A felszíni megoldások és az élet „ambuláns” kezelése nem lehetséges. Hozzá merünk-e vajon nyúlni mindennapjaink tabusított, látszólag nem külön-

nőbben kártékony, ám a kényelmünket lojálisan támogató és életünk belső megfáradtságában jelentős szerepet játszó valóságaihoz? Tudunk-e onnan tanulni, ahonnan éppen elfelé igyekszünk? Merünk-e saját életünkre vonatkozó fájdalmas kérdéseket feltenni és Isten csendjében várni a válaszra? Azaz át tudjuk-e adni magunkat az aktuálisan adott valóságoknak? Meg merjük-e engedni, hogy Isten különös módon való jelenléte magába tagozzon, és saját szubjektivitásunkat egy sajátunkénál hatalmasabbnak merjük-e adni? Meg merjük-e engedni, hogy máshonnan szemléljük az életet, ki merjük-e szolgáltatni magunkat annak a sérülésnek, ami abból keletkezhet, hogy arra a helyre állunk és állítunk másokat is, ahová az Atya szán? Van-e bennünk elég béke ahhoz, hogy a járvány okozta ártrendeződésre nagyobb, az eddigiektől különböző elköteleződéssel válaszoljunk?

Az evangéliumi Lázár képtelen a gazdag és közte lévő távolságot csökkenteni. Ez az út a gazdagnak van fenntartva. (Mert akinek van, annak még adnak!) Lázár már rég nem tud felállni, emberi kapcsolatai a kutyákra korlátozódnak. A gazdagnak pedig nyilván megvan az a két-három racionális, társadalmilag is messzemenően elfogadható mondata, amely miatt nem áll fel az asztala mellől. És van az a gazdasági, szociális, kulturális, vallási, politikai, egészségügyi tér, ahonnan ez érthető, logikus, de az Evangéliumhoz talán nehézkesen kapcsolódó. Nem mer kockáztatni, kilépni a terített asztal mögül és vendéglátóvá válni. Talán már többször kockáztatott és vesztett. Lehet. „Ezen a szinten látszólag gyakran veszítünk. Egész egyszerűen Jézus mondataiban benne van ennek a lehetősége. »Szeressetek, ahogy én szerettelek titeket.«”²

Bogumil Hrabal *Skizofrén evangélium* című könyvének a hátlapján olvashatóak a következő sorok: „Nekiindultam a világnak, hogy hozzádörgölözsem az emberekhez, és néha-néha átélhessem azt a nagyszerű érzést, amely akkor fog el, ha az ember mélyén gyöngyszemet találok.”

VÁRDA FERENC

¹Christian de Chergé: *Legyőzhetetlen remény — az ima embere*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2011, 19. (az idézet Christian atya végrendeletéből való, melyet 1993. december 1. és 1994. január 1. között írt).

²„...meggyőződéseim, hogy minden missziós hivatás előfeltétele a hosszas szemlélődés: az a fajta nyitottság, belső figyelem, amely már az Evangélium hirdetése előtt felismeri a szívekben és a kultúrákban a Szentlélek művét. Vajon nem tapossuk-e el túl gyakran ezeket a konkrét talajhoz alkalmazkodó fiatal hajtásokat, mondván, művelhetővé tesszük az őserdőt.” Christian de Chergé: i. m. 58.

³Jean-Pierre, az egyik életben maradt thibirine-i szerzetes szavai.

FARKASFALVY MIKLÓS DÉNES Nyugalmazott dallasi ciszterci apát emlékére

Farkasfalvy Dénes emberi nagysága, kultúrtörténeti és teológiai jelentősége csak a jövőben fog megvilágosodni. Élete önmagában nagy alkotás: egy elemi iskolás kisfiú hivatástudata ellenmondásokon keresztül töretlenül ível át az életén, a reménytelenségben erősödik, és teljesül ki végül halálában. A dallasi monostor minden tagja tudja, hogy nélküle ma a közösségünk, a templomunk és az iskolánk nem létezne és virágozna.

1. Élete

Farkasfalvy (Miklós) Dénes 1936. június 23-án született Székesfehérváron. A ciszterci rend noviciátusába 18 éves korában lépett be 1955. március 19-én.

Miklóst a ciszterci élet szépsége nagyon hamar megragadta. Fiútestvéreivel együtt ciszterci iskolába járt egészen az 1948-ban bekövetkezett államosításig. Először 1949 húsvétján, tizenkét évesen látta meg Zircet, amelyet akkor már a felozslatás veszélye fenyegetett. Megismerkedett a zsolozsma-mondással, a rendtagokkal és a monostori étellel. Mindez annyira megfogta, hogy elhatározta: szerzetes, pap és tanár lesz, olyan, mint ezek a ciszterciek. „Soha nem találtam okot arra, hogy ezt az elhatározásomat megkérdőjelezzem, és soha nem bántam meg. Bizonyos értelemben ez a két nap meghatározta az életemet” — írta később.

Miklós végig kitartott elhatározása mellett, de a „Sors” egészen másképpen és csak hosszú küzdelem árán engedte meg álma megvalósítását. Mivel a ciszterci iskolákat államosították, Miklós a pannonhalmi bencés gimnáziumban tanult mint ciszterci oblátus. A zirci monostor hivatalosan megszűnt 1950. október 15-én, ám 1955 tavaszán Miklós „belépett” az illegális noviciátusba, amelyet a börtönbe zárt apát helyetteseként a szentéletű és bölcs ’Sigmund Lóránt atya vezetett. Miklós Budapesten, a szüleinél lakott, és hogy fedezze monasztikus kilétét, beiratkozott a jogi egyetemre.

Az 1956-os forradalom leverése után noviciusmestere, Lóránt atya tanácsára elmenekült az országból, ahol teológiai tanulmányainak folytatása és pappá szentelése egészen bizonytalan-ná vált. Ausztrián keresztül Rómába utazott több ciszterci növendéktársával együtt, és beiratkozott a Sant’ Anselmo pápai egyetemre, ahol 1962-ben doktorált teológiából.¹

Miután 1961. július 9-én a lilienfeldi ciszterci apátságban pappá szentelték, 1962-ben apátja Dallasba rendelte, és arra kérte, szerezzen mesterfokozatot matematikából, hogy az akkor induló iskolánkban taníthasson. Dénes atya küldetést és szenvedélyes szeretetet érzett a Szentírás tanulmányozására, de alávetette magát az apát akaratának. 1965-ben végzett, és attól kezdve matematikát tanított az iskolánkban. Az 1960-as években időnként tanított a dallasi katolikus egyetemen is, 2004-től pedig rendszeresen, egészen 2019-ig. Később megszakításokkal ugyan, mégis elvégezhette a római Institutum Biblicumot, és licenciátusi fokozatot szerzett a bibliai tudományokból.

Csak később derült ki, milyen gondviselészerű volt Dénes atya kiváló matematikatanári tevékenysége. Mikor 1968-ban iskolánk az összeomlás szélére került, az apát őt nevezte ki igazgatónak. Dénes atya kétszer szolgált igazgatóként (1969–1974 és 1975–1981 között), és négy osztálynak volt osztályfőnöke. Az iskolára tett döntő és tartós hatása szinte felmérhetetlen. Bár nem ő alapította az iskolát, határozott, erélyes és világosan látó egyénisége értelmes, bár egyeseknek fájó döntései rendet, nyugalmat és bizalmat teremtett az intézmény kezdeti, zűrzavaros levegőjében. Igazgatósága alatt érte el először az iskola az alapítók által megálmodott nívót. Nemcsak tornacsarnokot épített, és kiváló, évtizedekig kitartó laikus tanárokat szerzett, hanem közösséget formált, az osztályok és az iskola közösségét. A Dallas Morning News újság írta róla: „he was a sculptor of souls”, a lelkek szobrása volt: Tekintete a gyermek lelkébe látott, olykor csak néhány szóval, olykor hosszú baráti beszélgetéssel lelkeket formált és sorsokat irányított. Tudatosan „tágította” a szívét, hogy minden rábizott beleférjen, és maga is meglepődött, hány diákot — iskolánkból és az egyetemről — volt képes szívébe fogadni. Mint lelki vezető nem objektív távolságban maradó tanácsadó volt, hanem igazi barát, aki éles késsel operált, de gyengéd apai szeretettel ápolta a gyógyuló lelket. Barátaiktól elvárta, hogy teljes odaadással végezzék feladatukat, de kemény és olykor durva tudott lenni azokkal szemben, akik ebben ellanyhultak.

A dallasi monasztikus közösség 1988. április 4-én az első apát, Nagy Anzelm nyugalmába vonulása után Dénes atyát apátjává választotta, aki háromszori újraválasztással apátunk is maradt 2012-ben bekövetkezett nyugalmába vonulásáig. Dénes apát új hivatalában is nagy kihívásokkal nézett szembe. Kevés volt a fiatal rendtag, a be-

lépők közül nagyon kevesen maradtak meg 1975 és 2003 között. Dénes apát hivatásának tartotta, hogy egy maradandó otthon távlatát adja nemcsak a menekült magyar cisztercieknek, hanem az érdeklődő amerikai fiataloknak is. Első osztályának egyik volt diákja egy nap azzal állított be az apái irodába, hogy nekik a monostor iskolát adott, ők pedig egy templomot akarnak adni a közösségnek. Elindult a pénzgyűjtés, az apátot egy másik öregdiákkal, aki híres építészmérnök volt, átküldték Európába, hogy az ősi európai ciszterci templomokban ötleteket gyűjtsön a templom formájához. Végül a beláptárfalvi templomunk ihlette meg az építést. Amint az óriási, két tonnás mézszkősziklák egymásba illesztve egyre magasabbra emelkedtek, nyilvánvalóvá vált, hogy itt valaki maradandó otthont akar építeni. A gyönyörű templommal együtt megszépült a napi szolozsmamondásunk, ami fokozta a közösség jövőbe vetett bizalmát és elindított egy lassú, de észrevehető lelki megújulást. 2003 őszén, nem sokkal a templomszentelés tizedik évfordulója után. Fiatalok csoportjai kérték minden évben felvételüket a monostorba, az iskolánkból, az egyetemről és máshonnan is.

Dénes apát látta a nagy történeti összefüggéseket, és a legmagasabb ideálok megvalósítására törekedett, ugyanakkor erősen gyakorlati ember is volt. Sem magának, sem másoknak nem engedte meg, hogy álmodozzanak vagy elcsüggedjenek. Abban a könyvben, amelyet halála előtt egy évvel írt a monostor és az iskola történetéről, ezt mondja: „Úgy törekedj a kiválóságra, hogy vizsgálj meg a helyzetet és önmagadat, kerülj el a végtelket. Egyenlő távolságra maradj az önpusztító perfekcionizmustól és a középszerűség kultuszától. Az Istennek tetsző tökéletesség *via media* (középút), a Krisztust követő alázat és szeretet gyakorlása.” Dénes apát mindenkire hatott, aki csak találkozott vele. Szent Bernátról mondták, hogy *amore terribilis et terrore amabilis* volt: „rettegetes volt, amikor szeretett és szeretetreméltó, amikor elretentett”. Mindezt bizonyos értelemben benne is megtapasztaltuk. Nem sajnált semmi fáradságot, hogy megvalósítsa azt a *visio pacist*, a béke látomását, amelyet először kisfiú korában élt meg Zircen.

Élete és munkája nagyságát csak akkor tudjuk igazán értékelni, ha figyelembe vesszük egész életén át végigvonuló fizikai szenvedéseit. Szentelésétől kezdve szinte állandó gerincfájdalommal élt, hat hátoperáción, két bypass szívműtéten esett át, két súlyos sepsisből hozták vissza az életbe. Minden operációja után bámulatos energiával folytatta munkáját. Élete utolsó felében azonban a különböző betegségek együttes hatása minden ellenálló erejét megbénította,

az utolsó hónapokban még olvasni sem tudott. Kórházban és rehabilitációs intézetben próbálták megmenteni, de végül a koronavírus vetett véget szenvedésének 2020. május 20-án. A Covid-19 zárlat miatt nem látogathattuk, csak „virtuálisan” vagy egy ablakon keresztül tudtunk vele érintkezni. Akinek közösségünk fennmaradását és virágzását köszönheti, annak egyedül, közösségünkől elválasztva kellett meghalnia. Kívülről nézve értelmetlen tragédia, de bízunk abban, hogy Isten tervében ez is gyümölcsöt terem.

2. Irodalmi munkássága

A zsoldárok héberből magyarra fordítását egyik legfontosabb feladatának tekintette. Erre azonban csak szabadidejében tudott energiát fordítani, miközben teljes óraszámban tanított az iskolában, osztályfőnökként és igazgatóként működött. Ehhez járult még a breviárium himnuszainak és bibliai *canticum*ainak fordítása és a laikus breviárium szerkesztése.² Mindez lehetetlen lett volna, ha Dénes atya csak kötelességből vállalja a feladatot. A zsoldárversek vissza-visszatértek az emlékezetében, mint másoknak a kedvenc dalaik, és tovább faragta, cizellálta a magyar szöveget akkor is, amikor nem dolgozott rajtuk. Fordítása eddig három kiadást ért meg, a második és harmadik kiadás további átdolgozásokat tartalmaz.³ Dénes atya tudta, hogy a Szentírást csak az tudja igazán érteni és fordítani, aki nemcsak a történeti és irodalmi kritika munkáját végzi el, hanem ugyanaz a Lélek inspirálja, aki a szöveget ihlette. Nem hiszem, hogy túlzok, ha azt mondom, zsoldárfordításainak túlnyomó része ihletett fordítás: nyelve nemcsak élő, élvezetes, egyszerű és költői, hanem imádságra is buzdít. Dénes atya kedvenc mondása volt, hogy a legfontosabb tudnivaló a zsoldárok megértéséhez az a tény, hogy Jézus imádkozta őket. Jézus minden emberi érzést, fájdalmat, örömet, segélykiáltást, bűnvallomást, hálaadást és dicsőretet, sőt végső soron a gonoszra vonatkozó átkokat is a zsoldárok imádkozásával a magáévá tette, megszentelte és Atyjának elimádkozta. Lássunk néhány jellemző idézetet. A lélek istenvágyát így szólaltatja meg: „Ahogy a szarvasgím bóg forrásvíz után, / A lelkelem téged, Isten úgy kíván. / Istenre szomjazik, az élő Istenre a lelkelem, / Ó mikor lehet végre már / Meglátnom arcát és betelnelem” (42,2–3). A legsötétebb elhagyatottság érzelmeit félelmetes erővel fejezi ki: „Már haragod hulláma elborított, / Rám sújtott, összezsongorított, / S özönlik rám egész nap mint az ár. / Kik rámtámadtak, körülvettek, / Minden barátomat elvetted, / Csak egy társam maradt: az éjhomály” (88,17–19).

Mikor Dénes atya első zsolttárfordításait elküldte a Vigiliának, Rónay György így értékelte: „ilyen nívón ezt senki más nem tudta volna lefordítani”. Ennek ellenére a hivatalos római magyar breviárium más fordítást választott.

Dénes atya szentírástudományi könyveit és cikkeit magyarul, franciául és angolul jelentette meg, nyomon követhetjük benne biblikus gondolatvilágának fejlődését. Pályája kezdetén a hivatalos egyházi fórumokon és egyetemeken a *Divino afflante Spiritu* enciklika buzdítására a katolikus biblikusok igyekeztek a történeti és irodalmi kritika addig főleg protestáns művelésébe bekapcsolódni és azt továbbfejleszteni. A szentatyák allegorikus spirituális bibliaértelmezését legtöbbször elavultnak és a modern világban használhatatlannak nyilvánította. Dénes atya az Institutum biblicumon és azon kívül is nagy energiabefektetéssel és éleslátással tanulmányozta, alkalmazta és bírálta a bibliakritika módszereit és eredményeit. Ugyanakkor azonban olvasta Szent Bernát és a szentatyák műveit, felfedezte Henri de Lubac munkáit a patrisztikus és középkori egzegézis értékeléséről. Doktori értekezését Szent Bernát inspirációtanáról írta, s munkáját mind Henri de Lubac, mind Luis Alonso Schökel, a híres spanyol biblikus nagyra értékelte. Így indult el Farkasfalvy a maga útján. Először a magyar egyháznak írt, a Római levélhez és a János-evangéliumhoz készített kommentárja ritka példája az olyan műnek, amelyet mind a biblikus szakember, mind a lelki olvasmányt kereső hívő élvezettel olvasott és olvas ma is.⁴ Farkasfalvy igyekezett biblikus írásait megtisztítani az egzegézist eltorzító filozófiai előítéletektől, ám elfogadta, sőt továbbfejlesztette a bibliatudomány megalapozott következtetéseit. Azonban mindig megmutatta a korlátozott emberi szavakon át kifejezett élő és élő Isteni Szót. Ha valaki az Újszövetség könyveit akarja megismerni, Farkasfalvy bevezetése érdekesítő olvasmány, sok olyan nézőponttal és meglátással, amit az olvasó nem talál meg az ismertebb bevezetésekben.

Utolsó két könyvében (*Inspiration and Interpretation* és *A Theology of the Christian Bible*) a Szentírás inspirációjának és hermeneutikájának bibliai és patrisztikus alapjait, a *Dei Verbum* zsinati dokumentum történetét és értelmezését, valamint ezzel szoros összefüggésben a bibliai kánon létrejöttét elemzi, majd rendszerező szintézist vázol fel.⁵ Ennek a szintézisnek a részletezése, kritikája és továbbfejlesztése a jövő biblikusaira és rendszerező teológusaira vár. Ahogy angolul mondják: „these are seminal works”, azaz gondolatmagvakat tartalmaznak, amelyek jelentősége és következtetései csak idővel és további munka árán

fognak megmutatkozni. A két könyv néhány alapvető meglátása: 1. A Szentírás irodalmi szerzői az isteni üdvösségtörténet egy bizonyos pontján egy bizonyos szemszögből tükröznek írásban egy-egy üdvtörténeti eseményt és tanítást különböző irodalmi formában; 2. a Szentírás az isteni pedagógia remekműve; 3. a Krisztusban kiteljesedő üdvtörténet írásbeli vetülete, a Biblia is a megtestesülés analógiájában érthető meg (amint Jézus valóságos Isten és valóságos ember egy személyben, hasonlóképpen a Szentírás is egyszerre valóságosan emberi és valóságosan isteni mű); 4. ahhoz, hogy egy szöveg mondanivalóját megértsük, ismernünk kell a szerző szándékát. De az író szándékának megértéséhez nem elég az objektív adatok ismerete, hanem az író lelki világát, értékrendszerét „belülről”, empátiával, bizonyos konzsenialitással felfogó analízis is szükséges. Ezért a Szentírás szövegeit is csak azok értékelik igazán, akik képesek a benne tükröződő vallási jelenségekkel, hitlélményekkel valamiképpen azonosulni.

Dénes atya lehetett volna széles körben ismert tudós professzor Rómában, hiszen fel is kérték rá. Akkor talán a 106 cikknél és 18 könyvnél többet írt volna, de amint egyszer elmondta, az nem lett volna ugyanaz a minőség. Ezt én így értettem: azért tudott írni és nevelni, lelkeket szolgálni és faragni, mert nem hagyta el a szerzetesi engedelmességet, és azt tette, amit a közösség érdeke kívánt. Így kapta meg azt az ajándékot, hogy nemcsak a Szentírás mélyebb megértését hagyta ránk, hanem monostort, iskolát, közösséget, hitet épített, és lelkeket vezetett az Úristenhez.

KERESZTY RÓKUS

¹Disszertációja: *L'inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*. Studia Anselmiana, vol. 53, Herder, Róma, 1964.

²Himnuszok. *Válogatás a Római breviárium himnuszai-ból*. Szent István Társulat, Budapest, 1984, 2. Átdolgozott kiadás: 2010; *Zsolozsmáskönyv hűvek számára*. Opus Mystici Corporis, Bécs, 1986.

³*Zsolttároskönyv*. Prugg Verlag, Eisenstadt, 1975; 2. bővített és átdolgozott kiadás: 1976; 3. átdolgozott kiadás: 2006.

⁴*A római levél. Bevezetés, fordítás és magyarázat*. Prugg Verlag, Eisenstadt, 1983; *Testté vált Szó. Evangélium szent János szerint*, 1–3 kötet. Prugg Verlag, Eisenstadt, 1986–88.

⁵*Inspiration and Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*. The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2010; *A Theology of the Christian Bible: Revelation, Inspiration, Canon*. The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2018.

A HÍVŐ ÉS A NEM HÍVŐ GONDOLKODÁS FESZÜLTSEGE Schmal Dániel filozófus és Boldogkői Zsolt molekuláris biológus vitája

Boldogkői Zsolt a Szegedi Tudományegyetem Általános Orvostudományi Karának professzora, tudományos munkáin kívül főként az általa áltudományosnak ítélt orvosi módszerek és a vallást kritizáló megnyilvánulásairól ismert. Schmal Dániel a Pázmány Péter Katolikus Egyetem bölcsészkarának oktatója, a középkori és a kora újkori filozófia szakértője.

BZs: Mi az, ami miatt Ön hívő lett és hogyan bizonyosodott meg róla, hogy ezek az indokok egyértelmű bizonyítékok a keresztény Isten léte?

SchD: Hívővé válni számomra nem egyszeri döntés volt, hanem folyamat, amelynek az első lépései meglehetősen prózaiak: jóformán beleszülettem egy vallásos életformába. Egyszerű lenne ezek után mindent az indoktrináció számlájára írni, de én inkább fordulatokkal teli viszonyt látom ezt, amelyben az örökölt kapcsolódási pontok nem evidenciaként, hanem többnyire kérdésként és problémaként, illetve gyakran — a problémáktól és a kétségektől nem mindig elkülöníthető módon — bátorításként, örömforrásként vannak jelen. Manapság a hagyományoknak kevés a megtartó ereje: értelmezést, választást, tudatos viszonyulást igényelnek, azt, hogy sajátomként fogadjam el azt, amiben részt veszek, s ami gyökereit tekintve ugyanakkor megelőzi, meghaladja a saját tudatos viszonyulásomat.

Ami az indokokat illeti: a keresztény Isten létéről — ellentétben a kérdésben foglaltakkal — nem bizonyosodtam meg, és azt sem gondolom, hogy léteznek „egyértelmű bizonyítékok” a létezésére, mint ahogy azt se hiszem, hogy a *nem létezésére* vannak egyértelmű bizonyítékok. Bizonyítékok helyett ezen a területen inkább reményre indító tapasztalatokról és megfontolásokról beszélhetek. A kérdés számomra a következő: egy olyan területre vonatkozóan, amely túl van az emberi tudás határain, azaz amelyről a szó szigorú értelmében semmi sem tudható, vajon lehetséges-e egy olyan erős vízió, amely elég vonzó ahhoz, hogy az ember úgy érezze: ennek reményében érdemes berendeznie az életét. Garancia a helyes-ségre nincsen, kockázat van, s persze annak a — korántsem folytonos és küzdelmek nélküli, de mégis erős és olykor bátorító — tapasztalata is

adott, hogy így, ennek a reménynek a fényében érdemes nézni a dolgokat.

BZs: Köszönöm a reflexiókat. A viszontválaszaimat megpróbálom lényegretörően megfogalmazni, remélve, hogy nem tűnnek személyeskedésnek. Ami az indoktrinációt illeti, ennek lényege, hogy a gyermek egyfajta értelmezési keretet sajátít el a szüleitől azt illetően, hogyan lássa a világot. A világnézettel kapcsolatos értelmezési keretek rendkívül stabilak, a gyermekkori indoktrinációt rendszerint felnőttként is próbáljuk védeni. E folyamat nem egyfajta automatizmus, amelyben nincs szerepe az egyén kognitív folyamatainak, hanem vannak intellektuális aspektusai is. Ez azonban inkább öngazolás, mint a megközelítések semleges egybevetése. Az ember tehát nem tisztán, prekonceptiók nélkül választ magának nézeteket, hanem inkább igazolja a már meglévő elfogultságait.

SchD: Ezzel egyetértek azzal a megszorítással, hogy a szülőktől nem annyira értelmezési keretet, mint inkább életmódot sajátítunk el, aminek része az értelmezési keret is. Az indoktrináción nem egészen ezt szoktuk érteni, hanem valamilyen eszme vagy tanítás céltudatos rákényszerítését az emberre. A nevelésben nem ez történik, de nem akarok szavakon lovagolni, lehet, hogy csak másként használjuk a kifejezést.

BZs: Továbbá ugyanazt a bizonyítást követelni a nem létezését illetően, mint a létezését illetően a hamis érv kategóriájába sorolható. A hívő kellő bizonyítékok nélkül elfogad egy konkrét Istent, az ateista viszont kételkedik az összes földi istenek igazoltságát illetően, ezért nem fogadja el egyiket sem. Más szavakkal, a hit alapját kell bizonyítani, nem az azt illető kételyeket. Erre utal a Repülő Spagettiszörny példája is. Meghökkenő lenne azt követelni egy Spagettiszörnyben nem hívőtől, hogy bizonyítsa be, nem létezik. Az is furcsa lenne persze, ha valaki bizonyítékok hiányában hinnie ebben. Nem így a vallás esetében, itt senki nem csodálkozik ezen.

SchD: Ha jól értem, ez a gondolatmenet annak megmutatására irányul, hogy a bizonyítás terhe a hívő vállát nyomja. Ez nem így van. A spagettiszörny az empirikus világhoz tartozó, képzelt létező. Tökéletesen igaz, hogy ha azt akarnám állítani, a tapasztalati világunkban létezik spagettiszörny, amit soha senki nem látott, nekem kellene bizonyítanom a feltevést. Isten létezésének kérdése azonban nem ilyen. Amikor Isten létezése

a kérdés, akkor nem a tapasztalati világ egy elemére kérdezzük rá, hanem az egész tapasztalati világ okára. De még ez a megfogalmazás is félrevezető, mert azt feltételezi, hogy az „okság” fogalma, amely a mindennapi életben és a tudományban úgy-ahogy működik, minden további nélkül alkalmazható itt is, mintha Isten maga is egy láncszem lenne a sorban, amelyet pusztán az tüntet ki a többivel szemben, hogy történetesen az első. A fogalmainkkal kapcsolatos ilyesfajta optimizmust nem látom indokoltnak. Helyesebb talán úgy fogalmazni, hogy Isten létezésének kérdése a tapasztalati világ mint olyan feltételére vonatkozik. Olyan szférához tartozik tehát, ahol a tapasztalati világ megszokott rendje nem ad eligazítást. Ebben a szférában tehát pontosan egyenlő esélyekkel indul a hívő és az ateista: egyik sem tud a legvégső kérdésekre biztos választ adni. Az a kérdés, hogy *miért van inkább a valami, mint a semmi*, olyan terepre vezérel, ahol az, ami empirikusan magától értetődő, semmilyen súllyal nem rendelkezik (mert nem empirikus kérdésről van szó). A tapasztalat határaitra vonatkozó kérdés nem tapasztalati kérdés.

BZs: A válaszokból számomra egyértelműen kitűnik, hogy a hit melletti döntés az Ön esetében nem tények és valódi mérlegelés alapján történt, hanem a szülői minta átvétele és a későbbiekben annak racionalizálása volt a döntő.

SchD: Ez valószínűleg így van. De nem tudom, létezik-e olyan hívő ember, aki „a tények és valódi mérlegelés” alapján lesz hívő. A tudomány embere így képzei el a hívőt: olyan kijelentéseket tesz a világról, mint a tudós, csak éppen különös, igazolhatatlan dolgokra (spagettiszörnyekre) esküszik. Nézetem szerint ez torzkép.

BZs: Milyen bizonyítékok szólnak Jézus feltámadása mellett, amelyeket a történész és/vagy régész szakmai közösség konszenzusa övez?

SchD: Tudtommal nincsenek ilyenek, s nem is nagyon tudom elképzelni, hogy milyen jelleget tudna ölteni egy történeti — pláne régészeti — bizonyíték ezzel kapcsolatban. Itt David Hume 18. századi gondolatai az iránymutatóak számomra: ahhoz, hogy bármilyen tanúságot, emléket vagy dokumentumot bizonyítéknak tudjunk elfogadni, arra van szükség, hogy elfogadjuk az empirikus tapasztalat és a józan ész szabályait. Ám ha egy tanúságtétel vagy dokumentum olyasmiről akar szólni, ami ellentétes ezekkel a szabályokkal, ezzel épp saját elfogadásának feltételeit semmisítené meg. Mindez azonban csak annyit jelent, hogy akik elfogadják a feltámadásról szóló híre-

ket, nem történeti vagy régészeti bizonyítékok alapján teszik ezt. Az egy érdekes kérdés (szerecsére egyelőre nem hangzott el), hogy ha ez így van, mennyiben racionális a hívő viselkedés, s megkülönbözteti-e bármi a nyilvánvaló önbecsapásként működő fantazmagóriáktól.

BZs: David Hume nyilvánvalóan nem egyetértően nyilatkozott az említett módon, hanem kritikát fogalmazott meg a bizonyítékok nélkül elfogadott állításokkal szemben. Tehát, nincsenek evidenciák a keresztény hit legfontosabb eseményéről, a feltámadásáról, ami azt jelenti, hogy azt pusztán hit alapján fogadjuk el. Viszont az első kérdésre adott válasza azt mutatja, hogy a hit alapjaira sem keresett perdöntő bizonyítékokat.

SchD: Ez helyes diagnózis, nem gondolom ugyanis, hogy perdöntő bizonyítékokat lehetne találni a hit alapjaira. Ha egy ateista perdöntő bizonyítékokat keres a maga ateizmusához, az tiszteletre méltó attitűd a részéről, de nem hiszem, hogy talál olyat, amely objektíve kielégítő lenne. Azt, hogy neki — ha már ebbe fogott — nem kell bizonyítania semmit, az iméntiek értelmében nem hiszem.

BZs: Ami az igazolhatóságot illeti, a történészek és a régészek eléggé egzakt módszerekkel dolgoznak, a következő szempontok figyelembevételével: egyértelműek-e a bizonyítékok, elsőkézből származnak-e a feljegyzések, a bizonyítékok abból az időből származnak-e, amikor az esemény történt (ha igen, az erősíti az eseményt), a feljegyzések független forrásokból származnak-e, az események a fizikai törvények szerint történtek-e (ha nem, például csoda történt, akkor sokkal egyértelműbb bizonyítékok kellene), a feljegyzések bizonyíthatók-e konkrét relikviákkal, a feljegyzések megbízhatóan és eredeti nyelven örözték-e meg, a feljegyzés szerzői elfogulatlanok-e vagy prekonceptió hajtja őket. A feltámadás mint esemény, ezen kritériumok alapján nem kerülhetne be a történelemkönyvekbe, a kellő igazoltság hiánya miatt.

SchD: Tudtommal nincs is benne a történelemkönyvekben, úgyhogy ebben egyetértünk.

BZs: Hány éves a Föld? Van-e evolúció, s ha igen, hol van ebben Isten keze?

SchD: Tudtommal a Föld úgy 4,5 milliárd éves, és létezik evolúció. Ez utóbbi is — mint általában a tudományos elméletek — hipotézis, de olyan mértékben alátámasztottnak tekinthető, hogy nincs értelmes alternatívája: jelenlegi ismereteinket

nézve értelmetlen kétségbe vonni. Hol van ebben Isten keze? Nem tudom. Az látszik, hogy a természetes jelenségek magyarázatát a természettudománytól érdemes várni, és nem Istentől. Magam erősen szkeptikus vagyok azokkal a teista megközelítésekkel szemben, amelyek tudásunk aktuális határainál szeretnék valamiképp be-csempészni Isten a világunk történetébe (például az ősröbbanásnál vagy az élet keletkezésénél, esetleg a tudat genezise kapcsán). Én ezt az utat elhibáztam tartom: nem érdemes találgatásokba bocsátkozni azzal kapcsolatban, hogy mit fog vagy nem fog tudni megmagyarázni a tudomány a jövőben — az ezzel ellentétes szemlélet eddig csak fokozatos visszavonulást eredményezett. Ugyanakkor annak sem látom esélyét, hogy a tudomány teljes mértékben kiiktassa a dolgok enigmatikusságát, ugyanis természeténél fogva olyan módszer, amely a tapasztalatra és a matematikai modellezésre támaszkodva halad előre, s pragmatikus, tapasztalatilag ellenőrizhető képet ad a dolgokról. Arról, ami kívül esik a lehetséges tapasztalat határain, értelemszerűen nem tud beszélni se pro, se kontra. Mi több, azt sem tudja igazolni, hogy mindaz, ami kívül esik a maga szabályain, értelmetlen. Vannak tudományosan megközelíthetetlen, mégsem értelmetlen kérdések. Ilyen például a híres leibnizi probléma, amelyre az imént utaltam: miért van inkább a valami, mint a semmi.

BZs: Az evolúcióelmélet nem hipotézis, hanem tény. A tudományos elméletekre sem igaz az állítása, mert azok nem azonosak a hipotézisekkel. Itt nyilván a tudomány hitelességét kérdőjelezi meg, tévesen.

SchD: Itt a szóhasználattal kapcsolatos félreértésről lehet szó közöttünk. A hipotézis szót két-féle értelemben használhatjuk a tudományokkal kapcsolatban. *Funkcionális értelemben* hipotézisnek nevezhetjük azokat a feltevéseket, amelyeket az eddigi tudásunk alapján mint további megfigyelésekkel/számolással bizonyításra vagy cáfolatra váró állításokat megfogalmazhatunk. *Logikai értelemben* hipotézis mindaz, amit — ismét csak *logikai értelemben* — nem sikerült még véglegesen verifikálni. Én az utóbbi értelemben tekintem az evolúciót hipotézisnek. A tudomány a tényekhez empirikus megfigyelésekkel szokott hozzáférni, s egyetlen empirikus tény sem igazol egyetlen általános empirikus általánosítást sem. Akárhány hattýúról állapította meg az európai ember sok ezer éven át, hogy fehér, a „minden hattýú fehér” állítást megcáfolta az első fekete hattýú, amelyre Cook kapitány rátalált a 18. században. Amikor tehát azt mondom, hogy a tu-

domány állításai hipotetikusak, ez logikai kérdés: minden empirikus általánosítás. Ettől még egy elmélet lehet annyira erősen alátámasztott, hogy értelmetlen legyen megkérdőjelezni. És valóban, ezekben sem volt megkérdőjelezni a tudomány hitelességét: amennyire az emberiségnek ezzel az oly sikeres módszerrel szerzett eddigi tapasztalatai megbízhatóak, annyira a tudomány állításai is azok. De ettől még nem lesz *tény* az evolúció, csupán egy olyan elmélet, amelyet millió megfigyelés támaszt alá, amely laboratóriumi körülmények között muslicák generációit vizsgálva reprodukálható, s amelyet ezért nincs józan okunk kétségbe vonni. A tudományok hitelességét megszorítások nélkül elfogadom a tapasztalati világ keretein és a logika határain belül. Nem fogadom el azonban az észszerűség olyan egyetemes mércéjeként, amely a logikai határokon túl is érvényes, s nem fogadom el olyan normákat sem, amely a tapasztalat egészének mint olyanának az eredetére nézve is mérvadó. A természettudomány az eddig ismert legjobb eszköz arra, amire kitalálták: a természet megismerésére. Minthogy a természet eredete nem tartozik a természettudományhoz, nem meglepő, hogy ennek megismerésére nem alkalmas szerszám.

BZs: A tudomány érvényességi körét Ön a praktikus problémák megoldására szeretné korlátozni, és ebből az alapállásból kijelenteni, hogy a tapasztalat határain lévő dolgokról nem tudunk sem pro, sem kontra állítást tenni. A közvetlen tapasztalati tények és a tapasztalat határain túli világ között azonban vannak még érdekes problémák, például a nagy genezis-kérdések, azaz a világ, az élet, az ember és a tudat keletkezésének és fejlődésének kérdése, amelyre a tudomány képes választ adni, még ha ezt a választ nem is ismerjük kielégítő szinten. Másrészt a tapasztalaton túli dolgokról nemcsak a tudománynak nincsenek empirikus tapasztalásai, hanem a teológiának sem, márpedig a teológia utal folyton erre a világra. A konkrét probléma, hogy ha nem ismerjük ezt a világot akkor, milyen alapon tételezzük fel a keresztény Isten létezését? Gyakori technika a teológia részéről, hogy kétségbe vonja a tudomány illetékességét hitbeli kérdésekben a tapasztalaton túli világra igazolva. Kérem én, a teológia vajon hogyan igazolja vagy tapasztalja ezeket?

SchD: A tapasztalati világ határain azt a határt értem, ameddig a tények megfigyelésével és a belőlük levonható következtetésekkel el tudunk jutni. Én el sem tudom képzelni, hogy a „miért van inkább a valami, mint a semmi” leibnizi kérdése hogyan tudna ezen a határon belül lenni. Hogyan

állna neki egy fizikus felkutatni a választ erre? Milyen módszerrel látna neki a dolognak? Mi számítana ezen a terepen érvényes bizonyításnak vagy cáfolatnak? Ha az anyag összetevőire vagyunk kíváncsiak, részecskegyorsítót építünk. De mit építsünk ahhoz, hogy a honnan van a lét mint olyan kérdésre választ adjunk? A tudományos alapokon álló ateista voltaképpen egy logikailag illegitim lépést tesz: van egy jól bevált eszközünk a tapasztalati világban, használjuk ott is, ahol nem létezik tapasztalat. Ezt a lépést sajnos keresztény oldalról is gyakran megteszik, amikor pl. az intelligens tervezettséggel operálnak.

BZs: Én nem állítanám, hogy a tudomány nem lesz képes válaszolni arra a kérdésre, hogy miért van inkább valami, mint semmi. A kvantummechanika alapvetően felforgatta az oksággal kapcsolatos elképzeléseinket. Például a virtuális részecskék spontán, látszólag ok nélkül való keletkezése (kvantumfluktuáció) ma már ismert jelenség.

SchD: Ha a tudomány vagy a kvantummechanika képes lesz válaszolni erre a kérdésre (amit, mint jeleztem, nem pontos az okságra való kérdésként feltenni), és én képes leszek ezt a választ megérteni, akkor nyilvánvalóan felül kell vizsgálnom a nézeteimet. Bár elvi kétségeim vannak, kíváncsian nézek a jövőbe.

BZs: Az Isten, az ördög, az angyalok és a démonok a mi fizikai világunkban léteznek, vagy sem? Milyen bizonyítékokat tud felmutatni bármilyen válasz esetén?

SchD: Istennel kapcsolatban jeleztem az elképzelésemet. Ami a kérdés további részeit illeti, az egyetlen kézenfekvő álláspont az, hogy ezekről a kérdésekről nincsen tudásunk, vagyis se azt nem tudjuk bizonyítani, hogy vannak, se azt nem tudjuk bizonyítani, hogy nincsenek. Ez a két eset az ördög, az angyalok stb. vonatkozásában mégsem szimmetrikus. Ha valaki a fizikai világ részeként szeretné kijelenteni a létezésüket (gondolom, a kérdés a fizika által leírhatóra vonatkozott), olyan elmélettel kellene előállnia, amelyik tesztelhető, vagy amelyről — legalább — azt kell tudnia megmondani, hogy milyen esetben ismerné el az elmélet hamisságát. Ennek híján olyan elmélettel van dolgunk, amelyik a tények bármely tetszőleges készletével kompatibilis, s egy ilyen elmélettel nem sokra megyünk. Olyan lenne, mint az asztrológia: bárhogy alakulnak is az események, mindig összhangba hozhatók a jóslatokkal. A fizikai világ részeként jelenlegi tudásunk szerint nincs tehát okunk azt hinni, hogy léteznek, ami azonban nem jelenti azt, hogy tudjuk, hogy nem léteznek.

BZs: Itt ismét előjön az aszimmetria a létezés és a nem létezés bizonyítási kényszerét illetően. Ha nem tudjuk igazolni, hogy léteznek, akkor milyen alapon állítjuk a létezésüket? Egyébként ezek a „lények” állítólag beavatkoznak az ember életébe. Ezt viszont lehetne vizsgálni, bármilyen dimenzióban is élnek. Számomra döbbenetes, hogy távoli világokban kutatunk idegen civilizációk után, amikor állítólag itt élnek közöttünk tőlünk sokkal fejlettebb lények. Pontosabban értem az okot: a tudomány nem veszi komolyan ezek létezését. Az is szerfölött furcsa, hogy ilyen magas fejlettségi szinten ekkora figyelmet szentelnek egy primitív, önpusztító fajnak, és hasonló érzelmek és attitűdök mozgatják őket, mint bennünket (gonoszság, jóság, hitbéli élet fontossága és hasonlók).

SchD: Ha jól értem, ugyanazt mondjuk, hiszen épp azt mondtam, hogy ha valaki szerint ezek a lények a fizikai világ részei, neki kell bizonyítania a dolgot úgy, ahogyan a spagettiszörnyrel kapcsolatban láttuk. Sejtésem szerint tehát ebben egyetértünk, még akkor is, ha pusztán logikailag nézve a bizonyíték hiánya X létezésére nem bizonyíték X nem létezésére — én ezért fogalmaztam óvatosabban.

BZs: Megjegyzem, egy adott Isten nemlétezését lehet bizonyítani azzal, hogy szent könyvek tartalmáról megállapítjuk, perdöntő kérdésekben ténybeli tévedésen alapul és/vagy alapvető ellentmondások találhatók benne.

SchD: Ez logikailag téves. Feltéve, de meg nem engedve, hogy a Bibliának egy ilyen igazolás a célja, azzal, hogy megcáfolom e bizonyítékokat, még nem bizonyítottam be, hogy az állítás hamis. Pusztán annyit igazoltam, hogy a felhozott bizonyítékok nem jók.

BZs: Ez hasonló ahhoz, amikor egy tudományos hipotézisről vagy elmületről ugyanezt megállapítjuk. Ekkor kijelenthető, hogy az elközelítés hamis. Igaz, a teológia oldaláról közvetlen bizonyítékot követelnek a nemlétezését illetően, de erre nincs szükség. A teológia a Biblia azon részeit, amelyek hamisak vagy ellentmondásosak, megpróbálja metaforikusan vagy irodalmi alkotásként értelmezni, de egy független szemlélő könnyen belátja, hogy e törekvéssel kilóg a lóláb.

SchD: Nem hasonló ez a tudományos hipotézisekhez több okból sem. Egyrészt, mint láttuk, ott, ahol az élet végső kérdéseiben kell dönteni, egyik fél sincsen nyeregben. A tapasztalat érvényes a világunk „normál ügymenetét” illetően, de a tapasztalat mint olyan eredetét tekintve nem jelent nagyobb előnyt, mint a Balatonban fuldoklónak az,

hogyan menettérti jegye van Siófokra. Másrészt a Biblia nem tudományos értekezés, nem elméleteket fogalmaz meg az empirikus világról. Persze hébe-hóba ezt is teszi, de nem a kozmológiai meggyőzőereje miatt tényező a hívő életében. Nehéz elképzelni ma olyan hívőt, aki elolvassa a Genézis könyvét, és rájön, hogy — mindent összevetve — azért ez tudományosan sokkal meggyőzőbb, mint Kopernikusz és Galilei.

BZs: Vannak-e egyértelmű jelek a keresztény vagy bármilyen Isten léte a Biblián kívül?

SchD: Nem tudom, mit tekinthetünk egyértelmű jelnek. Ha a szó szigorú értelmében vett bizonyítékot, akkor — mint említettem — ilyenek nincsenek, mint ahogyan ebben az értelemben a Biblián belül sincsenek egyértelmű jelek. Jelek vannak, de ezek akár a Biblián belül, akár a Biblián kívül mindig többértelműek, s csak egy dialógikus viszonyban válnak azzá, amit úgy próbáltam körülírni: reményre indító megfontolások.

BZs: „Reményre indító megfontolások” — e ponton megfogalmazta a lényegét. Ezt nevezik vágy által vezérelt gondolkodásnak (wishful thinking).

SchD: Lehetséges, hogy így van. Valóban, hívőnek lenni maga is *wishful thinking*, olyan gondolkodás, amelyet egy vágy vagy remény éltet. Valami magával ragadja az embert, egy olyan élet képzeletét, amelyet érdemes élni a maga episztémikus és gyakorlati kockázataival együtt is. Nincs garancia, nincs biztosíték, de ha elég vonzó, miért ne? A Biblia egy ilyen képzet forrása — *wishful thinking*. De az a gyanúm, hogy az ateizmus is az. Mint korábban sugalltam, ezen a terepen senkinek nincs előre váltott jegye.

BZs: Hogyan lehet ennyire eltérő tulajdonságú az Ószövetség és az Újszövetség Istene?

SchD: Ehhez nem értek, nem vagyok teológus, sem szentírástudós, de egyszerű hívőként én úgy olvasom ezeket a könyveket, mint amelyek Isten népének a folyamatosan változó történetéről, a történelemben alakuló tapasztalatáról tanúskodnak, s ezért nem meglepő, hogy ez a tapasztalat sokféle, az idővel együtt alakul, és különböző életviszonyokat tükröz. Egyébként sem az Ószövetség, sem az Újszövetség istenképe nem egységes, amint maguk az írások is számos változáson, redakción mentek keresztül, megvan a maguk elbeszélői és szövetszerű története. Normatív jellegre nem azért tehetnek szert, mert „Isten szavaként” kész igazságokat közölnek, hanem azért, mert többértelműségükkel, esetlegességek-

ikkel és ellentmondásaikkal együtt is különlegesen alkalmasnak bizonyultak arra, hogy a zsidóság és a kereszténység olyan értelmezői viszonyba — párbeszédbe — lépjen velük, amely hitének az alapja.

BZs: Itt a kompetencia hiányát említi. Ha jeles filozófusként és ókortudatóként ezzel védekezik, akkor kinek lehet feltenni hasonló kérdéseket? Én egyébként a problémát abban látom, hogy az Ó- és az Újszövetség istenének üzenetei teljesen eltérőek, és ez egy óriási ellentmondás a Bibliában. A kérdésemben felvetett problémát a népek és a szent szövegek változására hivatkozó magyarázata egy újabb problémát vet fel, ez pedig nem más, mint a Biblia hitelessége.

SchD: A hitelesség kérdése érzésem szerint független ettől. Ha az ellentmondásmentességen múltna, akkor igaz volna, amit Ön mond. De — mint jeleztem — ez egy hosszú évszázadokon át keletkezett szöveg, egy nép változó tapasztalatának, lassú felismeréseinek a dokumentuma, s az ereje nem abból fakad, hogy tévedhetetlenül dokumentálja a világgal kapcsolatos összes fontos igazságot, hanem abból, hogy egy olyan személyes kapcsolat — Vas István szavával: nehéz szerelem — története bontakozik ki belőle, amelyben a hívő ember részt szeretne venni.

BZs: Számít-e, hogy hívő valaki abból a szempontból, hogy a mennybe vagy a pokolba kerül? Ha igen, miért nem ad Isten egyértelmű jeleket a létét illetően, hogy minél több lelket magához vehessen? Miért hagyja létezni a Sátánt?

SchD: E kérdések egyikére sem tudom a választ, de nem is igazán érzem ezeket a problémákat magaménak, annak ellenére, hogy teljesen értem a kérdező intencióját, hiszen ezek évszázadokon keresztül előtérben álltak. De a kereszténység maga is változik. Nem azt akarom mondani, hogy e kérdéseknek nincsen jelentőségük, de — én legalábbis — nem ezekben a kategóriákban gondolom el azt, amiben hiszek.

BZs: Az, hogy a kereszténység változik, nem jelenti azt, hogy Isten szempontjai is változnak. Ha Ön nem tudja és nem is érdekli, hogy milyen követelményei vannak Istennek az egyénnel kapcsolatban, akkor lehetséges, hogy meglepetésben lesz része, amikor eljön a megtélés ideje. Mivel nem adott konkrét választ a kérdésekre, nem tudok reflektálni sem rájuk.

SchD: Remélem, hogy lesz részem meglepetésben. De igaza van, kitértem a válasz elől. Keveset tu-

dok erről mondani, de megpróbálom. Bár nem végeztem felméréseket, úgy sejtem, hogy ma egy hívő számára kevésbé fontos kérdés mindez, mint régebben volt. Sokkal inkább egy olyan személyes kapcsolat intenzitása lebeg a szemünk előtt, amelyik nem a várható nyereségekkel vagy veszteségekkel kalkulál. A feltett kérdés olyan, mint ha azt kérdeznénk, számít-e a másik iránt érzett szimpátiám abban, hogy barátok leszünk. Persze hogy számít. De nem kalkulálható ki belőle a barátság, hiszen a vonzalom egyrészt nem befektetésként működik, másrészt hirtelen közel hozhat bennünket valami akkor is, ha korábban észre sem vettük egymást.

Tudom, hogy a példák és a hasonlatok nem helyettesítik a válaszokat. De ezekre az utóbbi kérdésekre azért nem lehet jól válaszolni, mert maguk a kérdések távol állnak attól a világtól, amelyben hívőként élek. Ezt igyekeztem megvilágítani a fenti hasonlatokkal. Itt azonban csak az vihethető előre a beszélgetést, ha közelítenénk a tapasztalatainkat. Nem akarok elbizakodott lenni, de az az érzésem, hogy én jobban ismerem a tudóst, mint beszélgetőpartnerem a vallásos embert.

BZs: Mi értelme van az eredendő bűnnek? Hogyan öröklődik? Miért szenvednek a leszármazottak őseik bűnei miatt? Miért volt bűn a tudás? Ma is az?

SchD: Ezek a fogalmak egy szimbolikus elbeszéléshez, pontosabban ennek teológiai értelmezéséhez tartoznak. Mivel nem vagyok teológus, itt sem szívesen mennék a dolog részleteibe. A tudást a keresztény egyházak nem tartják bűnnek, a paradicsomkerti elbeszélés szimbolikus nyelven fogalmaz, ennek sokféle értelmezése ismert, de tudtommal többnyire már az egyházatyák sem azonosították ezt az episztémikus vagy tudományos értelemben vett tudással.

BZs: A többféle értelmezéssel kapcsolatban az a gond, hogy az egyszerű hívő nem tudja, melyik értelmezést kövesse. Itt felmerül az a kérdés, hogy létezett-e az első emberpár, aki elkövette az ősbűnt. Ha nem, akkor miért kellett Jézusnak feláldoznia magát? Vagy ez is és a feltámadás is csak szimbolikus? Lehet, hogy a kereszténység csupán szimbólumokon alapul, de a fontos konkrét események valójában nem is történtek meg? A válasz ismét elkeni a problémákat, nincs konkrét állítás, így vitatni sem tudom.

SchD: Párbeszédünket nagyban megnehezíti, hogy beszélgetőpartneremnek van egy erős pre-konceptiója arról, hogy milyen a hívő ember, s mit is gondol. De valahogy olyan hatást tesz, mint aki

nem sok példányával találkozott ennek az állatfajnak. Amit „elkenésnek” nevez, az a dolog lényegéhez tartozik. Megengedem, hogy egy tudományos publikációhoz képest sok itt a zavaró dolog: vágyak, remények (*wishful thinking*), bizonytalanságok, ráadásul szimbólumok, amelyek sokféle értelmezést engednek meg... sajnos ilyen a vallások természete. Több közülük van a *talán*, a *bárcsak*, néha a *bizonyára* modalitásaihoz, mint a tudományos közlemények racionalitásához.

BZs: Mindebből mégis következik az a kérdés, hogy a Bibliát szó szerint kell-e értelmezni, s ha nem, akkor honnan tudjuk, hogy mi a valódi üzenet?

SchD: Semmit sem lehet egyszerűen szó szerint értelmezni, pontosabban a szövegek többértelműek, s olykor a szó szerinti értelem megállapítása is komoly nehézségekbe ütközik. Ez még olyan pontosnak szánt írások esetében is így van, mint a jogi dokumentumok vagy törvények. Minden szöveg értelmezőt, értelmezői közösséget feltételez, s ez így van a biblikus szövegekkel is. Az üzenet „valódisága” az értelmezői közösség interpretációs hagyományán belül értelmezhető fogalom, arra utal, amit az adott közösség önmagára nézve normatív érvényűnek és relevánsnak tekint. Ez éppúgy nem jelent önkényességet, ahogyan a jogi hermeneutika sem önkényes: megvan, hogy mit tesz lehetővé a szöveg és mit nem, s az interpretációnak vannak közösségre érvényes szabályai, az eredmény pedig olyasmiről kell hogy legyen, ami normatív erővel bír a közösség számára.

BZs: A Biblia Isten üzenete az emberiség számára. Nem értem, mi értelme van annak, hogy ennyire eltérő értelmezésre ad lehetőséget. Ön úgy fogalmaz, hogy „az üzenet valódisága az értelmezői közösség interpretációs hagyományán belül értelmezhető fogalom” — én úgy gondolom, hogy a valóság ilyen mértékű relativizálása értelmetlenné teszi a bibliai állítások komolyan vételét.

SchD: Nincs szó relativizálásról. Arról van szó, hogy ami egy hívő közösség életében egy erőteljes vízióból származó határozott felszólítás, az jelenik meg normatív jelleggel.

BZs: Helytálló-e az ontológiai istenervek, azaz lehet-e Isten léte következtetni pusztán deduktív módon?

SchD: Ez komoly filozófiai viták tárgya az érv felbukkanása, vagyis évszázadok óta. Sejtésem sze-

rint az ontológiai érvek nem jók, nem lehet Isten létére következtetni pusztán deduktív módon. Ezzel a véleményemmel elég jó társaságban vagyok, hasonló módon látta a kérdést például Aquinói Szent Tamás vagy Kant is.

BZs: Ez egy határozott válasz, amellyel megkérdőjelezi a nemzetközi és a hazai apologeták tevékenységének értelmét.

SchD: Nem az értelmét, hanem az eredményét kérdőjelezem meg, de ezt sok teológus is megkérdőjelezte.

BZs: Szintén Isten létének igazolásával függ össze az a kérdés, hogyan egyeztethető össze Isten végtelen szeretete például a gyermekek korai halálával.

SchD: Ez az egyik legsúlyosabb kérdés, ami a vallással szemben felvethető, ez az egyik vízvonal, a hívő élet legnagyobb megpróbáltatása Jób könyvétől kezdve. Úgy hiszem, nem jó erre a kérdésre gyorsan válaszolni, vagy nagyívű elméletekkel előállni. Az első, amit ki lehet mondani, hogy a gyermekek halála semmivel nem egyeztethető össze, nyers tény — *factum brutum* —, olyan trauma, amelynek nem lenne szabad megtörténnie, s amely mellé, ha megtörtént, nem körihető semmilyen nagy narratíva. A traumák amúgy sem magyarázatot kívánnak, hanem együttérzést. Ez számomra a hit egy fontos dimenziójára mutat rá: nem arra szolgál, hogy választ adjon a kérdéseinkre, hanem inkább arra, hogy olyan pontra állítson bennünket, ahol a kérdések igazán élessé és intenzívvé válnak, s ahol ezért más akusztikája van mindennek, például annak a gondnak, hogy az életnek ezekben a traumatikus pillanataiban egyedül vagyok-e, vagy nem vagyok egyedül. A hit ezért nem kerekíthető „diadalmas világnézetté”, olyan egyetemes magyarázattá, amely elmeséli, hogy miként egyeztethető össze Isten léte a gyermekek halálával. Ebben a dimenzióban nem mozog otthonosan a kereszténység, a gyermek halálával kapcsolatban azonban — ott, ahol ez nem elméleti probléma, hanem valódi gyász — nem is ez a dolga. A szenvedő nem magyarázatot vár, hanem azt, hogy valaki ott álljon mellette, s ami itt fontos, az ebben a pragmatikai dimenzióban van: a szolidaritás egy olyan formája, amelynek hiteles mintáját az evangéliumokban véljük felfedezni.

BZs: Úgy érzem, erre a kérdésre nem kaptam választ.

SchD: Igen, én is így érzem. Mivel egy olyan előre kvadrált mezőn kellene elhelyeznem a vála-

szomat, ahol vagy feketére teszek, vagy fehérre, elismerem, hogy amit válasznak szántam, az ebben a felbontásban nem helyezhető el.

BZs: Mi a jóság keresztény definíciója?

SchD: A „jó” sejtésem szerint definiálhatatlan. Alapminőség, tudjuk, hogy mit jelent. Ha nem, akkor sem lehet meghatározni, legfeljebb megvilágítani. Ilyen megvilágító történet például az irgalmas szamaritánus története a Bibliában. Számomra *ezt* jelenti a jó, se többet, se kevesebbet.

BZs: Ha nem tudjuk, hogy mi a jó, akkor vajon mi alapján jelentjük ki, hogy Isten végtelen jósággal rendelkezik?

SchD: Éppen azt mondtam, hogy *tudjuk*, mi a jó, csak éppen definiálni nem tudjuk. A hívőnek van egy képe arról, hogy mi a jó, mert olvasta például az említett történetet. Pontosan tudjuk, ki cselekedett itt jól, s mit jelentett az adott helyzetben jól cselekedni. *Ez* Jézus tanítása a jóról, és nem az, hogy Isten végtelenül jó. Nem mintha az utóbbit tagadná vagy én tagadni szeretném, csak azt próbálok hangsúlyozni, hogy az előbbiből értjük meg az utóbbit, és nem fordítva.

BZs: Az a tény, hogy a vallásunk attól függ, hová születünk, nem jelenti-e azt, hogy a vallásos hit csupán tradíció?

SchD: Számomra a „csupán” szó érdekes itt. Mert egyrészt: igen, függ attól, hogy hova születünk, mint ahogyan az életünkben szinte minden, az értékeink, a sorsunk, a világlátásunk is függenek attól, hogy hol születünk. *Az*, hogy mit jelent a szerelem, hogyan éljük meg, kultúrafüggő, az, hogy kivel hoz össze a sors, szintén nagyban függ attól, hogy hol élek, hová születtem. De jelenti-e ez, hogy a szerelem, amit érzek, *csupán* tradíció? *Az itt és most* viszonylagossága az a perspektíva, amelyen keresztül az egy élettemmel kezdeni kell valamit. Döntésre kényszerülök a saját életem felől, s a vallás az egyik olyan közeg, amelyben ez a döntés kifejezhető, megvalósítható, mert nyelvet, távlatot ad hozzá. Ugyanakkor a benne rejlő esetlegesség — ami gyökerét tekintve az emberi életben magában rejlő kontingencia — a másik ember esetlegessége iránti tiszteletté fordítható.

BZs: A kérdésre nem kaptam választ. Az a tény, hogy a földrajzi régió határozza meg a vallásunkat, azt jelenti, hogy a vallás egy tradíció, nem az objektív valóságot magyarázó hiteles tan.

SchD: Igen, ennél én sem tudnék pontosabban fogalmazni: „a vallás egy tradíció, nem az objektív valóságot magyarázó hiteles tan”. Ebből a mondatból csak azokat felhangokat kellene eltávolítani, amiket helytelenül sugall, hogy tudniillik: ha nem objektív, akkor nem is lehet hiteles, ha tradíció, akkor nem is lehet más, mint indoktrináció.

BZs: De a tudomány nem függ a földrajzi régióktól. A szerelem megélésének kultúrafüggése hibás analógia, hiszen egy buddhista és egy keresztény ember nem ugyanazt éli meg másként, hanem alapvetően másban hisznek. A szerelem-érzésük viszont valószínűleg igen hasonló, inkább csak a kapcsolati formákban térnek el.

SchD: Hogy ez az érzés kulturálisan mennyire hasonló vagy különböző, azt nem tudom, ehhez hiányzik az antropológiai tudásom. De a hasonlat nem is erre akart elsősorban utalni, hanem arra, hogy a részleges perspektíva elfogadása nem jelent feltétlenül relativitást. Én ezen a vallási-kulturális nézőponton keresztül tudom megélni embervoltom egy fontos dimenzióját, de ezzel sem azt nem akarom mondani, hogy ez a nézőpont az egyedül helyes, sem azt, hogy mindegyik helyes, és mindegy, hogy az ember melyiket foglalja el. „Meggyőződés, hogy az univerzalizmus Szkül-lája és a relativizmus Kharübdisze között létezik út, ennek megtalálása azonban inkább gyakorlati, mint elméleti feladvány. A relativizmus (*anything goes*) és az univerzalizmus hamis alternatíva. Ráadásul ez olyan általános kérdés, amely ma a kulturális pluralizmussal vagy az emberi jogok univerzalizmusával kapcsolatban kereszténynek és nem kereszténynek egyaránt fel van adva.”

BZs: Mi a lélek? Azonos lehet a tudattal? Az agyunkban található? Ha igen, hol? Kölcsönhatásban van-e a lélek a tudattal és/vagy az agy más részeivel? Mi történik a lélekkel a halálunk után? Milyen bizonyítékaink vannak a létezéséről és a halál utáni „túléléséről”?

SchD: A lelket a tudattalan régiói miatt aligha gondolhatjuk azonosnak a tudattal. Egy azonban bizonyosnak tűnik, hogy akármi is, funkcionálisan az agyműködéshez kötődik. Ebből nem következik sem az, hogy azonos az aggyal, sem az, hogy különbözik tőle, egyszerűen azt látjuk, hogy a tudatos és tudattalan lelki funkcióknak vannak neurális korrelátumai. Hogy a halál után mi történik a lélekkel, az ebből következően nem tudható, s erről bizonyítékaink sincsenek, amint megfordítva, a mentális-fizikai korrelációból — hiszen ennyit és nem többet tudunk empirikusan megfigyelni — sem következik semmi egyéb, mint

hogy személyes, tapasztalati életünk valahogy össze van kötve ezzel a nedves, szénelapú, elképzelhetetlenül komplex szubsztanciával, ami az agy. Bár ezt nagyon sok keresztény nem így látja, meggyőződés szerint a kereszténység meg tud békélni tudásunk e korlátaival, s a vallási perspektíva nem függ a lélek anyagtalanságtól. Ennek két oka van. Egyrészt a metafizikai tézisekhez, a lélek halhatatlanságához társított semmilyen racionális bizonyosság nem csökkentheti annak a bizonytalanságát, félelmet, amit a halál jelent. Másrészt ennek a bizonytalanság és mégis kérlelhetetlenül biztos pontnak döntő szerepe van az ember életében, s ez alól — hogy saját végességével valamit kezdjen — a hívő sem kivétel. Ez a feladat nem spórolható meg, sőt nem is lenne kívánatos, hogy kiváltható legyen a lélek halhatatlanságának a tudatával.

BZs: Az a kijelentés, hogy a tudat funkcionálisan az agyhoz kötődik, felveti a kérdést, hogy akkor mi történik az agy halála után?

SchD: Ez bizony kérdés. Nem hiszem, hogy bárki ember tudná rá a választ.

BZs: Ha a lélek képes elszakadni az anyagtól, akkor miért kötődik hozzá, amíg élünk?

SchD: *Ha* képes elszakadni, akkor ez valóban nagy kérdés.

BZs: Megjegyzem, a lélek agyi tevékenységhez kötése igen egyedi álláspont, hiszen még a hívő agykutatók sem gondolják ezt.

SchD: Ha a „kötés” azonosítást jelent, akkor én nem kötöttem a lelket az agyi tevékenységhez, inkább azt mondtam, hogy nem tudjuk, mi a viszony a két között. Ha viszont a „kötés” funkcionális korrelációt jelent (tudniillik, hogy mentális állapotainknak van fizikai korrelátuma az idegrendszerben), akkor nem hiszem, hogy a hívő agykutatók ezt nagyon másként látnák. Ha igen, annál jobb. Én csupán annyit akartam mondani, hogy nem ez a döntő kérdés: a hit mindkét magyarázattal együtt tud élni. De azt elismerem, hogy ebben a kérdésben nem a *mainstream* álláspontot képviselem.

BZs: Miért tűnik a keresztény vallás inkább olyannak, ami szervesen fejlődött egy politeista ősjudaista vallásból, a többi közel-keleti vallás hatására, semmint olyannak, amit egy természetfeletti Isten hozott létre?

SchD: Azért, mert szervesen fejlődött egy politeista ősjudaista vallásból, a többi közel-keleti val-

lás hatására. De ez nem mond ellent annak, hogy egyszermind egy természetfeletti Isten alkotása is legyen. Ha ebben a történetben van szerepe Istennek — amit remélünk —, akkor annyi bizonyosnak tűnik, hogy ez a részvétel nem *deus ex machina* módjára érvényesül. Isten terve finoman illeszkedik a természet, a társadalom, az emberi kultúra szövedékébe — kétségtelenül annyira finoman, hogy akár azt lehetne rá mondani: nincs sehol. De ez nem így van. Mint korábban említettem, nem a szöveg maga, hanem a szöveg és az olvasó *viszonya* a hit forrása. A szövegben enigmatikus formában van felajánlva egy olyan olvasat lehetősége, amely nem biztosítékokból és bizonyítékokból, hanem a benne foglalt látomás nagyszerűségéből, s a hozzá tartozó ígélet intenzitásából nyeri a mozgósító erejét. Végül is a megszabadulásnak nincs olyan tapasztalata, amellyel kapcsolatban ne lenne felvethető, hogy véletlen volt, illúzió, káprázat vagy hamis konstrukció. Amikor a Biblia a zsidó nép Egyiptomból való kiszabadulásáról ír, ez csak annyiban bizonyíték Isten szabadító jelenlétére, amennyiben egy közösség ennek jegyében rendez be az életét. Maga a történet finoman épp azon a határon áll, ahol a „csak fikció” és az „olyan igazság, amely az élet megváltoztatására hív” elválik egymástól, s a szöveg nem kényszerít arra — csupán invitál —, hogy az egyik vagy a másik oldalra álljunk. Nem az lelkesít tehát, hogy „így van, így kell lennie, mert nem lehet másként”, hanem az, hogy „nézd így, így érdemes nézni, ez így egy élni érdemes élet”.

BZs: Ön azt mondja, hogy „nem a szöveg maga, hanem a szöveg és az olvasó viszonya a hit forrása”. Ez a kijelentés azt jelenti, hogy prekoncepció alapján hiszünk. A fenti kérdéseimre nem jött olyan válasz, amely a hit racionális tartalmát érintette volna, csupán annyi, hogy Ön intellektuálisan is viszonyult a problémához, amikor a döntését meghozta. Erről viszont semmit nem tudtunk meg.

SchD: A hit és a prekoncepció sajnos nem választható el egészen egymástól, ezt már az egyházatyák is így látták. Néhány deistát leszámítva senki nem úgy lesz hívővé, hogy mérlegre teszi a „hit racionális tartalmát”. Megint azt kell mondanom, hogy ezen az így felosztott játéktéren — vagy „racionális érvek” vagy „indoktrináció” — nem helyezhető el a hívő attitűd. A dolog nem ilyen, vagy legalábbis az ember nem így éli meg. A hit az hit, nem ráció. Ami nem jelenti azt, hogy irracionális lenne (mint jeleztem: *ebben a szférában* hit és hitetlenség egyformán racionális), hanem csak azt jelenti, hogy a hit világába a belépési pontot nem a józan érvek jelentik.

BZs: Az imént azt mondta, „nem az lelkesít, hogy »így van, így kell lennie, nem lehet másként«, hanem az, hogy »nézd így, így érdemes nézni, ez így egy élni érdemes élet«”. Csakhogy a lelkesedés és az igazság problémaköre két egymással átfedésben nem lévő halmazt képvisel.

SchD: Igen, egyetértünk, ha lelkesedem valamiért, abból nem következik, hogy igaz. Az következik, hogy *remélem*, hogy igaz, s hogy ennek a jegyében rendezem be az életemet. Nem alaptalanul remélem, vannak rá indokok (ezeket röviden annak a víziónak a vonzereje kapcsán érintettem, amelyet ezek az olykor ellentmondásos, a hívő közösség számára mégis jelentéssel töltenek elénk), ám elismerem: az indokok nem igazoló okok. Az indokok csak egy olyan szférában kezdenek hatni, ahol a tapasztalati világot magyarázó végső elvek hívő és nem hívő számára egyaránt elérhetetlenek.

*

BZs: Schmal Dániel összességében a következő állításokat teszi. 1. A vallásos hit nem (vagy nem kizárólag?) racionális megfontolás és tények alapján jön létre. Elismeri a szülői hatás és a wishful thinking szerepét, de nem tartja ezeket kizárólagos oki tényezőknél. Én úgy vélem, hogy ha nincs komoly racionális és empirikus alapja egy állításnak, az tényként el nem fogadható, arra egy egész életet alapozni rendkívül kockázatos.

2. A tudomány megismerő szerepének relativizálása a válaszokban is folytatódik. Kezdve azzal, hogy a hipotézis fogalma az eredetétől más értelmet nyer, folytatva azzal, hogy a tudomány nem képes abszolút igazságok megállapítására. Következésképpen a tudomány nem illetékes a hit kérdéseiben. A tudományos állításoknak valóban van bizonyos fokú bizonytalanságuk, de sok tudományterület olyan nagyfokú megbízhatósággal rendelkező ismereteket képes produkálni, melyeket nyugodtan nevezhetünk tényeknek.

3. A Repülő Spagettiszörnyben való hitet alapvetően különbözönnek tartja az istenhittől, mivel szerinte itt nem csupán a tapasztalati világ egyik elemére, hanem annak okára kérdezzük rá. Ez a különbségtétel elmosza a probléma lényegét, amely abban rejlik, hogy az evidenciák nélküli hit az objektív valóságról semmi érdemlegeset nem képes állítani. Mellesleg, egy egyszerű hívő a vallásban nem okokat keres, hanem figyelmet és vizsgálatot.

4. Ami a bizonyítási kényszert illeti: a teológia részéről a teremtés *versus* spontán genezis ellentétéként állítják be a problémát, ahol a létezés és a nem létezés bizonyítása ugyanaz a logikai probléma. Két súlyos gond van ezzel. Az ateizmus nem

fogadja el a teológia érveit, ezért szkeptikus Isten létével kapcsolatban, tehát valójában nem állítja explicite a nemlétezését. Másrészt, a filozófiai és a keresztény Isten fogalmát nem szabad összemosni, mivel az előzőnek igen kevés sajátossága van: megteremtette a világot, és esetleg még mindenható, mindentudó és végtelenül jó. A keresztény Isten sokkal több konkrét sajátossággal rendelkezik, és számos, elsősorban ókori cselekedethez, eseményhez is kapcsolható. Tehát a filozófiai és keresztény Istenben való hit távolról sem ugyanaz, az utóbbit illetően számos konkrét bizonyítékra lenne szükség. Ezek azonban nem állnak rendelkezésre, ezért az ateizmus kételkedése helyénvaló.

5. A tudatot tapasztaljuk, a lelket nem. Honnan tudjuk, akkor, hogy egyáltalán létezik?

6. Amikor a teológia arról értekezik, hogy a tudomány nem képes vizsgálni a tapasztalaton túli világot, akkor, érdekes módon, saját magára ezt az elvet nem alkalmazza.

SchD: Boldogkői Zsolt megvilágító módon tisztázza az álláspontját, amikor az ateizmust nem Isten létének tagadásaként, hanem szkeptikus álláspontként mutatja be. Amennyiben így látja a dolgot, azonos platformon állunk: magam is úgy gondolom, hogy ott, ahol a — kissé leegyszerűsítve — *végsőnek* nevezett kérdésekhez érkezőnk, pro és kontra egyaránt hiányzik a bizonyító erejű tudás. Vita ezek után mindössze három fontosabb és néhány kevésbé lényeges ponton van közöttünk.

1. Boldogkői Zsolt nézetem szerint kétféleképpen is torz képet fest a vallásról, amikor egyrészt a valóság végső, objektív szerkezetéről szóló elméleti álláspontnak tekinti, másrészt — az „egyszerű hívő” esetében — a vizsgálatással azonosítja. Különösen az utóbbi megközelítés olyan közhely, amely az ókortól kezdve szilárdan tartja magát, én azonban úgy vélem, hogy a diszkusszió akkor válhatna igazán termékenyvé közöttünk, ha beszélgetőtársam lemondana a vallással kapcsolatos egységesítő képről, és figyelembe venné a jelenség sokszínűségét, a tudáshoz és a tudományhoz fűződő vallási viszony pluralitását. Ez a lépés semmi egyebet nem kívánna, mint annak a bőséges társadalomtudományi ismeretanyagának a méltánylását, amely ma magától értetődőnek tekinti a vallási jelenségek komplexitását, a pszichológiai-egzisztenciális indítékok sokféleségét (pozitív példa e téren Tim Crane *A hit jelentése* című könyve). Ennek hiányában félő, hogy szalmabábuval fog viaskodni.

2. A második kérdés a természettudományok ismeretelméleti státuszára vonatkozik. Szívesen lemondok arról, hogy hipotézisnek nevezzem az evolúciót, de ez nem változtat azon a tényen, hogy

tapasztalatokra, megfigyelésekre támaszkodó elméletről lévén szó, nem százszázalékosan verifikált. Ez nem a tudományok megismerő szerepének relativizálása, hanem egy a tudományok ismeretelméleti alapjaival kapcsolatos egyszerű megállapítás, amellyel beszélgetőtársam is tisztában van, ezért értetlenül állok a kijelentése előtt.

3. Ugyancsak értetlenül látom, hogy válaszaim legfontosabb — és érzésem szerint világosan kifejtett — mozzanatát összefoglalójában ignorálja. Első és harmadik válaszában minden érv nélkül hagyja figyelmen kívül azt a kanti eredetű különbségtételt, amelyet a tapasztalat körén belül eső és a tapasztalati világ lehetőségével kapcsolatos kérdések között tettem. E különbség alapvető. Nem kötelező vele egyetérteni, de ha valaki elutasítja, helyes lenne, ha érvelne, ugyanis ezen áll vagy bukik Boldogkői Zsolt normatív igénnyel megfogalmazott tézisének plauzibilitása: „ha nincs komoly racionális és empirikus alapja egy állításnak, az tényként el nem fogadható, arra egy egész életet alapozni nem érdemes”. A mondat első felével egyetérték: aminek nincs komoly racionális és empirikus alapja, az nem fogadható el tényként. A kérdés számomra a mondat második fele. Csak tényekre érdemes alapozni egy életet? Sőt, *lehetséges-e* csak tényekre alapozni egy életet? Boldogkői Zsolt mondatának a második fele is hihető lenne, ha nem volnának olyan kérdések, amelyek megválaszolásánál az eddigi tapasztalatainkon alapuló „tények” nem sokat érnek. Én úgy vélem (s ezt a válasz nem cáfolta), hogy vannak ilyen kérdések, s ezekkel szemben a hívő, tagadó és szkeptikus egyaránt eszköztelen, miközben — mint Pascal mondja — „fogadni kell; nem függ az akaratától, már rajta van a hajón” (B233).

E hivatkozással nem a fogadás-argumentumot kívánom felidézni, hanem a közös hajóra szeretnék rámutatni. Ha beszélgetőtársam nem mutatja meg, hogy miért kell érvényesnek elfogadnom a racionális-empirikus tényeket egy olyan kérdésben, ahol elvi okokból nem rendelkezhetünk racionális-empirikus tudással, viszont maga a kérdés egyáltalán nem értelmetlen, akkor én továbbra is kitartok amellett, hogy az élet dolgaihoz fűződő racionális-empirikus viszonyom harmonikusan — azaz e viszony *irracionalis* megsértése nélkül — teret enged egy olyan döntésnek, amely nem racionális-empirikus megokolhatósága, hanem a benne foglalt ígéret vonzereje felől indokolható. Mi több, az általam alkalmazott megkülönböztetés cáfolatának hiányában kénytelen vagyok úgy látni, hogy beszélgetőtársam reménye, hogy a tudományos racionalitás *ezen a téren* elégséges támasz, maga sem más, mint fogadás.

KAI MICHEL — CAREL VAN SCHAIK: AZ EMBER HÁROM TERMÉSZETE

A Biblia evolucionista olvasata

„Nagy kár volna, ha a Biblia csak a vallásra tartozna.”

Carel van Schaik primatológus és Kai Michel történész közös könyve igazán érdekes olvasmány teológusoknak és természettudósoknak egyaránt. A Bibliát a homo sapiens kulturális evolúciójának történelmi híradásaként vizsgálják. Prekonceptiójuk, hogy a Biblia szövegei, ha nem is közvetlenül a földművelés forradalmának hatására keletkeztek (hiszen a két esemény között több ezer év telt el), de a vadászó-gyűjtögető életmód és a letelepedett földműves életforma közti kulturális evolúció jegyében jöttek létre. A Bibliát számtalan szerző írta, de Isten nem volt köztük — állítja a szerzőpáros. Valóban, könyvük munkamódszere és alapkonceptója pusztán későbbi ráakodásnak, hordaléknak tekinti a Biblia spirituális olvasatát, ezért elsősorban azok számára íródott, akik a Biblia szövegeinek tisztán tudományos egzegézisére nyitottak és hajlandóak eltekinteni a morális-spirituális értelmezéstől. Arra nincs lehetőség, hogy lépésről lépésre bemutassam e könyv minden megállapítását a Genezistől az evangéliumokig — azért sem, mert közel 500 oldalas munkáról van szó —, így csak nagy vonalakban fogom ismertetni, mégis mit ért a szerzőpáros a Biblia evolucionista olvasatán.

A kultúra a probléma oka és megoldása. Oka, hiszen a letelepedett életmóddal olyan szokások és normák jöttek létre, amelyek a vadászó-gyűjtögető emberek számára ismeretlenek voltak (például a magántulajdon és a társadalmi viszonyrendszerek). A megoldás ügyes, mert azt állítják: a kulturális nehézségek csak kulturális módszerekkel kezelhetők, például történetek és tanítások által, amelyek az emberiség eredetét, gigászi küzdelmeit, kilátástalannak látszó hétköznapjait olyan kozmikus-spirituális rendbe állítják, amelyben értelmet nyer a fáradtságos munka, a szociális szabályozás és általában véve az egész emberi élet. Ezt a kulturális folyamatot — amelynek a Biblia is része — a szerzőpáros kumulatív kulturális evolúciónak nevezi. Ennek részeként nemcsak tudást, eszméket vagy találmányokat hozunk létre, hanem ezeket továbbadjuk és továbbfejlesztjük, gazdagítva a kulturális tudás és technikák rendelkezésre álló repertoárját. A Biblia a kumulatív kulturális evolúció kiemelkedő alko-

tása, mert egy felsőbb hatalom végtelen akarátába helyezi az embert, amellyel szemben ugyan tehetetlen, mégis elviselhetőbb az ő terveiben megnyugodni, mint okok és magyarázatok nélkül élni. Isten így olyan kulturális segédlétezőként jelenik meg, aki képes lecsendesíteni a földművelő emberek első természetét, és elhíttetni olyan igazságokat, amelyekkel szemben az első természet mindig is ellenérzést táplált, például, hogy a szabadsághoz a törvényeken keresztül vezet az út.

A szerzők szerint ugyanis három természetünk van. Az elsőt a velünk született érzéseink és reakcióink alkotják, amelyek több százezer év alatt alakultak ki (ilyen az igazságérzet, az egyenlőtlenség miatti felháborodás, az ismeretlentől való félelem és a vallási tudat, amely természetfeletti ágensnek működését látja mindenben). A második: a letelepedéssel járó egzisztenciális problémáink kulturális megoldásai (szokások, konvenciók, mentalitások). Ezek kultúránként változnak, és soha nem lesznek annyira magától értetődőek, mint az első természetünk — hiszen nagy részük sokkal később alakult ki, körülbelül 10–15 ezer évvel Krisztus előtt. A harmadik a racionális természetünk, amely sok esetben ellenkezik az első természetünkkel, ezért sokszor rossz érzést vált ki belőlünk. Olyan dolgokat sorolhatunk ide, amiket kelleni teszünk, bár tudjuk, hogy javunkra válnak: ilyen az egészséges étkezés, a sport, a sebességkorlátozások betartása vagy az újévi fogadalmak — állítja a szerzőpáros. Ennek ismeretében megérthetjük, hogy a szerzők szerint a Biblia az új életmód kulturális változásaira adott válasz, olyan történetek gyűjteménye, amelyekből rendre kiolvashatóak a földművelő életforma kihívásai — vagyis főként a második természet alkotása. Mivel az emberiség több száz ezer éven át vadászó-gyűjtögető életmódot élt, nem volt még ideje adaptálódni az új földművelő életforma igényeihez, ebből adódóan pedig úgynevezett *mismatchek* (azaz eltérések) jöttek létre. A biológiai evolúció ugyanis lehetővé teszi, hogy fizikailag és pszichésen is alkalmazkodni tudjunk az életkörüzetünkhöz, a kulturális evolúció azonban ennek nyomában halad, ezért e kettő közt szakadék (*mismatch*) tátong. A földművelő életforma nehézségeinek megoldásához tehát a szellemi kultúrát hívta segítségül az ember — ez az, amit ma Bibliaként ismerünk —, vagyis a kultúra a probléma oka és megoldása.

A könyv a bibliai könyvek sorrendjét követi, így a Genezis elemzésével indul, majd Mózes és Jahve kapcsolatát és a monoteizmus kialakulását elemzi, a királyok, a próféták és a zsoldárok vizsgálata után pedig eljut az Újszövetséghez. Ahhoz,

hogy pontosabban megértsük e könyv tézisé, tekintünk át röviden a Genezisről írt megállapításokat.

A vadászó-gyűjtőgető emberek családokból álló hordákban éltek, nem volt állandó lakóhelyük, mezítelenek voltak, és kevés tulajdonnal rendelkeztek. Nem volt nyilvánított hierarchia, ahogy uralkodói réteg sem. Együttélésük az első természet irányította. Az őstörténet-kutatók nem tudják biztosan, mi vetett véget ennek a paradicsomi állapotnak: lehetett klímaváltozás vagy az állatok számának a túlzott mértékű vadászat miatti csökkenése. Akármilyen is váltotta ki az életmódváltást, nagyjából 15.000 évvel ezelőtt elindult a földművelés forradalma, az állatok háziiasítása és a vándorlásból az állandó táborokba való letelepedés. Nem volt könnyű az új életmód, ahogyan a Genezis írja: „Tövist és bogáncsot hajtson neked, és a mező növényét egyed! Arcod verejtékével egyed a kenyeret.” Sokszor az új életformát átokként megélő földművesek sokkal nehezebb sorsban részesültek és lényegesen rövidebb ideig éltek, mint az életmódváltás előtti emberek. A mezei munka nehézségei miatt csökkent a szociális érintkezés, így érthető, hogy az első parasztok valóságos paradicsomnak láthatták a korábbi életet. Magyarazatot kívánt tehát a mindennapos, nehéz földművelő sors, amihez kiválóan illett az isteni büntetés paradigmája. A paradicsom elvesztése: Isten szigorú büntetése. A jó és a rossz tudása utáni vágy — amelyet talán egyedül a Genezis mutat be bűnként —, az újonnan kialakuló és megerősödő második természet szociális rend utáni vágya. *Mismatch* — többek közt — a tulajdon kialakulása miatt keletkezett, hiszen a vadászó-gyűjtőgető emberek számára ismeretlen volt például egy olyan kijelentés, hogy „ez a fa az enyém, nem ehettek a gyümölcséből”. A második természetnek tehát ki kellett találnia valamit, hogy óvja a tulajdont. Az olyan fenyegető történetek pedig kiválóan megfeleltek erre, hogy „ha eszel belőle, valami nagyon rossz fog történni veled”. De a szavak ereje nem volt elég, hogy az emberek a gyümölcsöket ne dezmálgálják meg, így Isten zárt kertté nyilvánította a paradicsomot, és öröket állított a védelmére — csakúgy, mint sok újdonsült földesúr tehette. Valójában a mai napig nem vált természetessé a tulajdon, hiszen ez olyasmi, amire a gyerekeket is meg kell tanítani, állítják a szerzők. A neolitik forradalom tehát szakított az egyik legalapvetőbb szabállyal — amely sok ezer éven át tartotta magát —, nevezetesen, hogy az ételmet meg kell osztani. Ami addig közös volt, monopolizálódott. Hasonló *mismatch* jelenség a szülési fájdalom megjelenése: a földművelő életforma következtében a nők termete kisebb lett, és jelentősen megnőtt a szüléssel járó fájdalom. Kutatások szerint a vadászó-gyűjtőgető emberekhez képest je-

lentősen nőtt a prenatális mortalitás. Így érthető az Évára kimondott ítélet: „Igen megnövelem terhességéd fájdalmát, fájdalommal szüled gyermeked.” Leegyszerűsítve: a szerzők szerint a paradicsomi történetek Isten akarataként szentesítik például a nők alárendeltségét vagy a tulajdon magától értetődő voltát, és a földműveléssel együtt járó minden új körülményt úgy, hogy isteni legitimációt kölcsönöznek földi hatalmi viszonyoknak. Értelemszerűen Isten segítségül hívása a történeti etiológia révén csak feldolgozni segített a nehézségeket, megszüntetni nem.

Káin és Ábel története a szerzők szerint azt az üzenetet hordozza, hogy az új világban az erőforrások egyenlőtlen elosztása akár gyilkossá is tehet egy testvért. Amint a Bibliában olvassuk, Káin lezszármazottjai ügyesen monopolizálták a tulajdont, a hatalmat és földet, így a civilizációba vezették az emberiséget: az államok kialakulásához, a főnökségek létrejöttéhez és a hatalmi renchez. Szerzőink szerint: a Biblia fején találja a szöveget, vagyis pontosan azt írja le, ami történt (ezért nem szükséges a Biblia szövegeinek másfajta, spirituális olvasata). A birtoklason alapuló társadalom versengést, egyenlőtlenséget és erőszakot szabadított a világra: a földművelés forradalmából szinte elkerülhetetlen szükségszerűséggel következik a testvérgyilkosság. Szerzőinknek innen már csak egy lépés, hogy kifejtsek, miért is jött létre a vallás, miért fontos a második természetnek a *big brother in the sky*: a fiktív erkölcsi örrel rendelkező közösségek életképesebbek, tovább fennmaradnak és stabilabban szervezettek. Mindezekből persze nem Isten valóságára következett a szerzőpáros, hanem egy olyan kognitív funkcióra, amely a kumulatív kulturális evolúcióra is irányítja, nevezetesen: agyunk mindent okokra és szándékokra vezet vissza. A nagy istenek tehát a történelem során együtt jelentek meg a főnökségek kialakulásával, a vallás, az államok létrejöttével.

A következőkben a könyv hosszasan értekezik a bűnről, a vízőzönről, a betegségekről, a szertartásokról, a Jahvéhoz való hűségéről, a deuteronomikus történetírás titkairól. A lényeg itt sem változik: az Ószövetség történetei az új, civilizációs-kulturális életforma kihívásainak evolúciós etiológiájaként értelmezhetőek. A szerzők állítása szerint a héber Biblia igazi sztárjai a próféták, akik a régi világ sámánjainak megfelelő üzenetközvetítők, a monoteista eszme megszilárdítói, nekik köszönhetően vált Jahve azzá a morális lénné, akihez hasonlóan nem ismert az akkori kulturális evolúció. Az Ószövetség könyveinek vizsgálatát a zsoltárok elemzésével zárja a könyv. A zsoltárok Isten új arcát mutatják, mert az ember egzisztenciális szorongatásában most már bármikor fordulhat Jahvéhoz, ő meghallgatja és

segíti a benne hívőt. Nem a vízőzön pusztító Isten jelenik itt meg, aki sokszor kiszolgáltatta népet az ellenségnek, hanem a védelmező és óvó Isten. Jahve lassan atyaként kezd megjelenni az ószövetségi ember számára. Atya, aki magában foglalja a túlvilági bíró szerepét is, hiszen Dániel könyvében már a feltámadás koncepciója is megjelenik. Ezzel eljutottunk a könyv utolsó nagy fejezetéhez, amely az Újszövetséget, majd a természetet és a természettudományokat vizsgálja.

A szerzők szerint az Újszövetség nem más, mint az Ószövetség *mismatch*-típusú problémáira adott reakció. Jézus személyének történeti kutatása azt valószínűsíti számukra, hogy az ószövetségi csodatevő próféták új, fejlettebb alakjáról van szó, aki minden ószövetségi várakozást beteljesít. Valójában ez tudatos evolúciós szerkesztőmunka eredménye, amely Jézust tehetséges csodatevőként mutatja be, és minden kétséget eloszlat afelől, hogy nem haszonleső sarlatán: végül legyőzi a halált és visszatér az életbe, ezzel több ezer év kulturális szorongását feloldva. Jézus programja nem más, mint a világ hajdani rendjének helyreállítása: az egyenlőségen és igazságosságon alapuló, vadászó-gyűjtögető erkölcs újrafelfedezése. A mennyei királyság maga az első természet, amelybe visszatérni kíván a letelepedett ember, ennek ura Jézus Krisztus, aki maga is vándorló-gyűjtögető életformában élt követővel, a régi törzsi életmódnak megfelelően (Jézus és tanítványai nem végeztek rendszeres munkát). A tanítványok minden letelepedéshez szükséges vagyontuk hátrahagyva követik Jézust, közösen étkeznek, mint a vadászó-gyűjtögető csoportok (vö. az Eucharisziával). Az ősminta, a paradicsomi állapot immáron morális, belső világként jelenik meg, ahol bátran megszólíthatjuk Jézust: mindig meghallgat és megsegít bennünket. A kör bezárult, a második természet utat talált az elsőhöz, a letelepedett, földművelő életmódból kivonuló (Mt 4,1), a természet bármikor bátran leszedő (Mk 2,23–28), a szociális-vallási gyökereket nem megszüntetni, hanem az első természettel egybeolvasztani akaró (Mt 5,17), hajthatatlan moralitással rendelkező ember: Istenné lesz.

A Biblia szerzőink olvasatában az emberi természet jellemrajza. Sok értékes és hasznos eszmefuttatás mellett a könyv bővelkedik a logikai buktatókban, és kissé könnyelműen tényként állít be egyes feltételezéseket. A könyvet végigolvasva az az érzése támadhat az embernek, hogy minden kifejezett szándékuk ellenére a szerzők idealizálják a vadászó-gyűjtögető életmódot, amelyben valahogy magától értetődően erkölcsösen éltek az emberek. Ha valóban így volt, akkor az erkölcsöt és a vallást hogyan lehetséges az újszerű életmódra adott szociális válaszként felfogni? Továbbá a

szerzők magától értetődőnek veszik a homo sapiens transzcendens nyitottságát, amit hiába próbálnak valamiféle kognitív funkcióval megmagyarázni; maga a tény, hogy ez a nyitottság létezik, nemigen fogható fel a biológiai evolúció eredményeként. Miként lehetséges, hogy a vadászó ősember képes volt kitalálni a transzcendens valóságot, miközben általános emberi tapasztalat, hogy valójában még egy új létezőt sem vagyunk képesek kitalálni — csak a meglévőket kombinálni. A Biblia szerzői hogyan tudták kitalálni a tapasztalati létezőtől eloldott valóságos Istent? Ha feltételezzük, hogy a szerzők által első természetként bemutatott igazságérzet, önzetlenség és együttérzés a homo sapiensnek eredendően sajátja, akkor nem Isten kitalálásáról van szó, hanem annak evolúciójáról, ahogyan Istenről gondolkodunk. Azt kétségtelenül elfogadhatja a keresztény ember, hogy a vallásos tudatnak is van evolúciója, amelyet a Biblia könyveiben felfedezhetünk, azonban annak feltételezése, hogy a megváltozott életmód miatt az ókori ember a kulturális evolúció során saját magát becsapva kitalálta Istent (így magyarázva a létezés kihívásait), igencsak logikátlan, sőt lehetetlennek tűnik. Mindezek fényében a Biblia evolucionista olvasatát inkább érdekes reflexióként tanulmányozhatjuk, ahogyan a letelepedett ember kulturálisan (történetekben és írásban) is utat talál Istenhez, a vadászó-gyűjtögető életmód során természetes istentapasztalatot átfórmálva, történeti-szociális távlatokba helyezve, megérti és felismeri Isten valóságát, úgy, mint a nép megmentőjét és mindannyiunk mennyei atyját.

A könyv téziséit így interpretálva elfogadjuk: a Biblia szerzőinek második természete nem kitalálta, hanem felismerte Istent. Kiváló példa erre Jób története. Jób nem azért hisz, hogy könnyebb legyen elviselni a létezés terhét, nem azért, hogy meggyógyuljon, nem is a paradicsomi élet reményében, és nem magyarázatként valamiféle létezésbeli tényre. Jób története annak felismerése, hogy Isten akarata akkor is jó, ha a legnagyobb rosszként mutatkozik a létezésben. Ha Jób történetének nem lenne valóságalapja: kitalálhatatlan lenne.

Szándéka és célja szerint a mű összességében igényes tudományos munka, amely érdekes adalékként vagy színpontként jelenhet meg a számtalan Biblia-kommentár közt. Ha kijelentéseit nem vesszük készpénznek, de hagyjuk, hogy új gondolatokhoz vezessenek a Könyvek Könyvéről, akkor biztosan teljesebbé teszi és gazdagítja ismereteinket kultúránkról és vallásunkról. (Ford. Fenyves Miklós; *Typotex*, Budapest, 2019)

LEGÉNDY KRISTÓF

GERHARD LUDWIG MÜLLER: AKI FÉNYT GYÚJTOTT A SÖTÉTSÉGBEN John Henry Newman élete és gondolkodása

A mögöttünk lévő század(ok) egyházának életéből számos fölfedezéssel és fölfedeztetéssel adós még a magyar teológia, hogy a hívők szemhatárát világméretűvé tágítva kiléptesse őket belterjes szűkösségükből. Ezt a sajnálatos hiányt enyhíti a tavaly szentté avatott John Henry Newman életét és munkásságát bemutató kötet. Ehhez hasonló monográfiát csak a híres amerikai teológus, Avery Dulles írt néhány évvel korábban, amint erre a fordító, Görfői Tibor rámutat kitérő bevezetőjében, amelyben remekül összefoglalja a könyvben részletezett „Newman-jelenséget”. Sajátos együttállásokra bukkanunk: a Hittani Kongregáció legutóbbi prefektusa ír könyvet arról, akinek annak idején többször meggyűlt a baja e kongregáció elődjével, a Propaganda Fidével. A másik párhuzam Dulles és Newman között adódik. Mindketten felnőttként katolizáltak, életük vége felé pedig bíborossá nevezték ki őket, de nem püspökként, hanem teológiai munkásságuk elismeréseként.

Gerhard Ludwig Müller igen részletesen írja le Newman életét, a méltán híressé vált, magyarul is megjelent *Apologia pro vita sua* alapján. A könyv első felében kimerítő leírást kapunk a 19. századi anglikán egyház bonyolult helyzetéről, a megújítására törekvő Oxford mozgalomról, az újra polgárjogot nyert angol katolikus egyházzal, s mindezekben belül Newman küzdelmes életének alakulásáról, szellemi-lelki fejlődéséről. A kort nem ismerő olvasó olykor el is tévedhet a dátumok, nevek és fogalmak sűrűjében — összességében azonban e történeti áttekintésből kirajzolódik előttünk Newman hitének zárandokútja, amely végül a katolikus egyházba vezet. Amint az általa fogalmazott sírfelirata mondja: „Árnyakból és képekből tartunk az igazság felé”.

Az igazság felé vezető útján fokozatosan ismerte fel Newman, hogy Jézus Krisztustól és az apostoloktól kezdve a történelem folyamán hogyan fejlődött a keresztény tanítás. Fiatalkorában az ókori egyházatyák tanulmányozása vezette el ahhoz a felismeréshez, hogy a Bibliára épülő apostoli hagyományt a római egyház őrizte meg hitelesen. Ez a hagyomány nem merev tételek összessége, hanem eleven folyamat. A konverzióját megelőző években egzisztenciális kérdés lett számára, hogy az apostoli kor csíraszerű hite hogyan bontakozott ki a századok folyamán; viszályok és viszontagságok, hittek és tévhitek közepette az egyház hogyan tudta hitelesen megőrizni és egyre jobban megérteni a ki-

nyilatkoztatást. Oxfordi egyetemi prédikációi szónoki pátozzal ecsetelik a dogmafejlődés folyamatát — anglikán lelkészként elmondott utolsó beszéde már teljes egészében erről szól. A keresztény tanítás fejlődését aztán egyik leghíresebb könyvében foglalta össze (*Essay in Development of Christian Doctrine*). Az „esszé” írását azonban váratlanul megszakította, s levonva annak végső következtetését 1845-ben kérte felvételét a katolikus egyházba. Belső fejlődését találoan jellemzi Görfői Tibor: valójában nem „áttért”, hanem „fokozatosan felfedezte eredendő katolicitását”.

Könyvének második felében Müller öt témakörben foglalja össze Newman gondolatvilágát: a teológia tudománya — a hitbeli elfogadás alapjai — a dogmák jelentősége — az egyház mint az igazság szócsove — az egyház tévedhetetlensége. Elsősorban azt kíséri figyelemmel, hogy Newman hogyan harcolt kora liberalizmusa ellen: mi a jelentősége a dogmatikus hitnek az egyéni elgondolásokra építő szekuláris és liberális gondolkodással szemben. Ezekben az évtizedekben a katolikus egyházban is előtérbe került a dogmatikus kijelentések kérdése. 1854-ben hirdette ki IX. Piusz pápa ex cathedra döntéssel a Szeplőtelen Fogantatás dogmáját, néhány évtizeddel később pedig az I. Vatikáni zsinat dogmaként mondta ki a pápai tévedhetetlenséget. Newman erős fenntartásokkal fogadta mindkettőt — teljes szívvel magáévá tette a Szeplőtelen Fogantatásról szóló egyházi tanítást, de ennek dogmává emelését nem tartotta időszerűnek. Hasonló fenntartásokkal élte a zsinattal szemben is — többszöri meghívás ellenére sem ment el rá. Amint Müller írja: „Ugy vélte, az adott körülmények között nem volt éppen kedvező a pápai tévedhetetlenség dogmatizálása, amelynek tartalmával kapcsolatban ugyanakkor nem voltak kétségei” (178.).

A hányattatások azonban nem értek véget Newman életében azzal, hogy katolikus pappá szentelték és az oratoriánus kongregáció tagjává lett. Katolizálása miatt sokan, köztük egykori barátai is, árulónak tartották, a hivatalos római fórumokon viszont gyanakodva figyelték „liberális” nézeteit. A katolikus egyházban három fontos megbízást is kapott, végül mindhárom kudarcra végződött. A legfontosabb közülük az ír püspökök felkérése volt: alapítson katolikus egyetemet Dublinban. A tanítást és nevelést Newman igen fontos feladatának érezte, sokat foglalkoztatta az egyetem eszméje. Müller joggal sorolja „Newman életművének legnagyobb darabjai közé” az e témában tartott előadásait, amelyek végül *The Idea of a University* címmel jelentek meg. Müller itt is az életrajzban bevált módszert követi: pontról-pontra haladva, idézetekkel alátámasztva ismerteti a könyvet.

Ezen a ponton azonban nehéz szabadulni attól a benyomástól, hogy nem mentes az egyoldalúságtól az a kép, amelyet élénk rajzol. Newman valóban kiemeli a teológia alapvető fontosságát az egyetemi életben, de ugyanilyen erővel száll síkra azért, hogy a katolikus egyetem ne csupán „papképző szeminárium” legyen, hanem valóban a tudományok összességét fogja össze. Így tud a teológia a történeti és természettudományi diszciplínákkal karöltve gyümölcsöző párbeszédet folytatni az igazság keresésében. Jellemző, hogy II. János Pál pápa a katolikus egyetemekről 1990-ben kiadott apostoli rendelkezésében Newman idézi: „A katolikus egyetem kiváltsága és felelőssége, hogy fenntartás nélkül az igazság ügyének szentelje magát”. „Ezért tiszteletben tartja az emberi kultúra, elsősorban a tudományok legitím autonómiáját.”

Newman szerint az egyetemnek nemcsak az oktatás és a kutatás a feladata, hanem az egyetemi polgárok erkölcsi nevelése, személyiségük fejlesztése, nemesítése is. Ezzel kapcsolatban rajzolja meg az angolokra — akkoriban még — oly jellemző „gentleman” eszményi alakját. Erre a témára egyébként többször visszatért már híres oxfordi egyetemi beszédeiben, megkülönböztetve a hívő gentleman alakját a világiastól. (Műveinek első összkiadásában 13 kötet tartalmazza ezeket a beszédeket, amelyek nyelvi kifejezésük gazdagságában, gondolatai mélységükben, szónoki pátoszukban méltán sorolhatók Newman remekei közé.) Befejezésül ide kívánczik néhány mondat az egyik beszédeből: „Az igazi gentleman gondosan kerül minden hátsó gondolatot, gyanakvást, haragot és neheztelést. Különös gondja van arra, hogy mindenki jól és otthonosan érezze magát a társaságában. Gyengéd a félénkekhez, nagylelkű a távolállókhoz, irgalmas a mihasznákhöz. (...) Messzelátó bölcsességgel fogadja meg az antik bölcsek tanácsát: mindig úgy viselkedjünk ellenségeinkkel, hogy egyszer majd barátainkká váljanak.” Newman összehasonlíja egymással az evilági és a keresztény gentleman. A legsebbe emberi tulajdonságokat is át kell járnia a hitnek, így válnak nem csupán nemes lelkű emberré, hanem szentekké, az egyház és a világ jötevőivé.

Newman sokan Shakespeare mellett az angol nyelv egyik legnagyobb zsenijének tartják. Külön elismerés illeti a fordítót, aki ezt a sajátosan veretes, 19. századi angol stílust oly pontosan tudta átültetni mai magyar nyelvünkre. A könyv legnagyobb érdeme az lehet, ha fölkelti olvasójának érdeklődését, és kezébe veszi a kevés számú magyar fordítás valamelyikét: az említett *Apologia* mellett vasárnapi beszédeinek két kötetét vagy *Az Anyaszentegyház misztériumát*, vagy éppen Salacz Gábor válogatását *Newman breviárium* címmel. (Ford. és előszó Görfői Tibor; *Magyar Kurír*, Budapest, 2019)

LUKÁCS LÁSZLÓ

WILLIAM JAMES: A VALLÁSI ÉLMÉNY VÁLTOZATAI

William James: *A vallási élmény változatai* című műve megjelenésével egy régen várt valláslelektani klasszikus vált elérhetővé magyar nyelven, közel 120 évvel a könyv első kiadása után. Olyan klasszikusról van szó, mely nem kövült meg a keletkezése korszakában: az elmúlt évszázadban számtalan elmélet kiindulópontja és cáfolat tárgya volt; ezért a vallásról tudományos értelemben gondolkodó közönség és az érdeklődő olvasók számára mindenképpen hiánypótló a mű magyar fordítása.

A kötetben a rangos Gifford-előadások keretében elhangzott hús valláslelektani témájú előadás mellett a szerző előszavát és jegyzeteit, valamint a fordító utószavát olvashatjuk, melyben William James munkásságát méltatja. James az előadásokban többek között foglalkozik a vallás és az idegtudomány kapcsolatával; a személyes vallásossággal, melyhez kapcsolódóan egy speciális vallásdefiniót fogalmaz meg; a láthatatlan valóságának érzékelése kapcsán episztemológiai kérdésekkel; az úgynevezett egészséges és beteg lélekkel; a megtérés típusaival és lélektanával; a szentség valláslelektani értelmével; a misztikus tapasztalatokkal; a vallási élmény filozófiával szemben való elsődlegességével; az imával; valamint a tárgyalt témáknak a valláslelektan módszertanára vonatkoztatott következményeivel.

A témák következetes és igényes ismertetése mellett az alkalmazott tudományos megközelítés és a vallásfogalom tette a művet széles körben ismertté, vitatottá, és teszi aktuálissá ma is. A jamesi vallásfogalom központjában az egyedülletében az istenivel kapcsolatba kerülő személy élménye áll. Az egyén vallási tapasztalatai nemcsak a definíció, illetve a könyv által tárgyalt témák szempontjából elsődlegesek, hanem a vallások intézményi és filozófiai dimenziójához viszonyítva is: a szerző szerint utóbbiak másodlagosan fejlődhetnek ki az élményekből. Ennek megfelelően James a vallásokban központi szerepet betöltő élmények sokféleségére koncentrál, és a másodlagosnak titulált vallási dimenziókat nem tárgyalja.

James a vallásosság két típusát különíti el: az egészséges és a beteg lélek vallásosságát. Előbbire a megelégedettség, boldogság, önátadás és a vallási tanítások többé-kevésbé kritika nélküli elfogadása jellemző. Ezzel ellentétben a beteg lélek számára az élet mulandósága és a világban lévő rossz nem kikerülhető, emiatt a vallásossága komplikáltabb, és a melankólia meghaladásához lelki transzformációra van szüksége. Az egzisztenciális átalakulással járó élmények meglete alapján a beteg lelkeket, ennek megfelelően, *kétszer születetteknek (twice-born)*, míg az egészséges lelkeket *egyszer születetteknek (once-born)* is nevezi James.

Nemcsak a kétszer születettek tapasztalati szempontjából, hanem a vallási élmények között is kiemelt jelentőségű a 16. és 17. előadásban tárgyalt misztikus élmény. Az elemzéséhez alapul vett beszámolókat egyrészt kortársakkal készített interjúkból, másrészt a James H. Leuba által gyűjtött történeti szövegkorpuszból származnak. James először elhatárolja a misztikát a hétköznapi jelentéstől (homályos, érzélgős, minden logikai vagy tényalapot nélkülöző kijelentések), majd megfogalmazza a misztikus élmények négy kritériumát.

A misztikus élmények elsősorban felfoghatatlanok (*ineffability*) két szempontból: egyrészt a misztikus személyek oldaláról, akik számára az élményben átélt tartalmak teljességében nem fejezhetőek ki szavakkal; másrészt az élmények kívülről, leírások alapján nem, csak saját tapasztalat útján érthetőek meg. Másodsorban, a misztikus élmények rendelkeznek egy noetikus jelleggel (*noetic quality*): a misztikus tapasztalat nem pusztán érzés, hanem az isteni közvetlen belátása és arról való tudásszerzés. Az élmények viszonylag rövid ideig tartanak, és amint véget érnek, elhalványulnak az elmében: a misztikus tapasztalatokat tehát átmenetiek (*transiency*) is. Bár részletes és változatos leírásait találjuk különböző gyakorlatoknak, melyek a misztikus élményhez közelebb juttathatnak, a passzivitás (*passivity*) kritériuma azt fogalmazza meg, hogy ezek a gyakorlatok közvetlenül nem idézik elő a tapasztalatokat. A misztikus élmények jelentőségét egyéni és közösségi szempontból is az adja, hogy a legtöbb esetben a tapasztalatot követően alapvetően átstrukturálódnak az egyéni narratívák és cselekedetek. Az utóbbi aspektus nyomán, illetve általánosságban is, a misztikus élmények nemcsak az egyén, hanem a közösség szempontjából is lényegesek. James szerint a vallási géniuszok közvetlen istenélményei (*first-hand religious experience*) által közvetített tudásra épülnek az egyházi szervezetek, a teológia és a filozófia, valamint azoknak az embereknek a vallásossága/vallási tapasztalatai, akik nem éltek át közvetlen tapasztalatot (*second-hand religiosity*).

Az előbbiekből is tisztán látható az, hogy a mű számos olyan szakkifejezést tartalmaz, mely a vallásról való tudományos beszédet alakította, ezért is kiemelt szerepe van a most magyar nyelven megjelent műnek. Amellett, hogy a kötet kiváló fordításának megjelenése nagy úrtölt be, éppen a kulcskifejezések fordítását érintően pontatlanságokat tartalmaz. Az utóbbi évtizedek magyar nyelvű tudományos írásaiban bevetté vált a „misztika” főnév használata a jelenségek és tradíciók azon körére, amit az istenivel való egység közvetlen élményét célozza meg, és amelyet James is kifejt az említett fejezetekben. A miszticizmus szó, bár kézenfekvőnek tűnik az angol *mysticism* kifejezés fordításaként, emiatt idegennek hat. A misztikus tapasztalatok

első, és talán legtöbbet tárgyalt kritériumát „felfoghatatlanságként” fordítani kissé félrevezető lehet. Kétségtelen, hogy az angol *ineffability* kifejezést nehéz egyetlen olyan magyar szóval megragadni, amely tükrözi a jamesi értelmezés gazdagságát. Azonban fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy az adott kritérium a szavak alkalmatlansága körül gravitál, tehát a misztikus tapasztalat inkább megmagyarázhatatlan, kimondhatatlan vagy szavakon túli, mintsem érthetetlen vagy felfoghatatlan. A tapasztalatról másodkézből értesülők szempontjából részben helyes és alkalmas lenne a kifejezés, azonban így jelentősen eltérnék az eredeti, misztikusokra, illetve a misztikus nyelvvezetre irányított fókuszról. A beteg lélek megnevezése „újjaszületett” jellemként (*twice-born character*) is kérdéses az újjaszületés szó keresztény üdvtani jelentésbeli terheltsége miatt. A megnevezett élmény valóban fundamentális jelentőséggel bír az egyén számára, azonban James, ilyen szempontból is, vallásilag semleges álláspontot képvisel. Véleményem szerint a magyar nyelvű James-tanulmányokban korábban előforduló „kétszer-született” kifejezés emiatt alkalmasabb lenne.

A kötet aktualitását adó és egyik legtöbbet vitatott aspektusa az előbb említett elképzelések alapján: a vallási elitizmus. James egyik nagy tekintélyű kortárs elemzője, Charles Taylor a karizmatikus vallási géniuszokra való fókuszálást és a vallások közösségi aspektusának hanyagolását kifogásolja több szempontból. Szerinte James egyrészt megelégedik azokról a vallásgyakorlókról, akik Taylor szerint többségben vannak és nem rendelkeznek közvetlen tapasztalattal, vagy az élmény formális spirituális gyakorlattá alakul át náluk idővel. Másrészt pedig a tudományos gondolkodás fókuszváltásáért kritizálja Jamest, amely összefonódik a vallásosság elsődleges formájával a 21. században: az izolált individuumot és annak vallási választásait középpontba helyezve. Taylor kritikáját nem osztja Paul Croce, aki szerint a jamesi fókusz a minden emberben meglévő spirituális potenciálra irányul, mely a globalizáció és vallási pluralizmus nyomán korunkban teljesebben ki igazán; ennek megfelelően pedig nem vallási elitizmusról, hanem a vallás demokratizálásáról beszél. Croce szerint a jamesi fordulat nem az intézményes és filozófiai vallási dimenziókat tagadja, hanem azok eredetére mutat rá, s ebben James vallások iránti csodálata fejeződik ki. Taylor és Croce állásfoglalása is a jamesi életmű és a kortárs vallásosság közötti kapcsolat körül forog. Taylor kritizálja, Croce pedig ünnepli ezért Jamest.

A vallási élmény változatai tehát olyan alapmű, amely nemcsak témáját, módszertanát és szakkifejezéseit, hanem a hozzá kapcsolódó, szerteágazó tudományos diskurzust tekintve is meghatározó. A vallási pluralizmus korszakában pedig talán ak-

tuálisabb és inspirálóbb a jamesi megközelítés, mint valaha. (Ford. Babarczy Eszter; *Osiris*, Budapest, 2019)

SZUGYICZKI ZSUZSANNA

MIKLYA ZSOLT: PÁRAKÉP FÖLÖTT

Miklya Zsolt életművében meghatározó szerepet játszik a gyermekirodalom, a *Párákép fölött* azonban egy ízig-vérig felnőtteknek szánt kötet, amely öt ciklusban, több mint tíz év verseiből ad bő válogatást. A versek világan erősen érződik József Attila hatása, rendre felbukkannak a rá jellemző szóképek, képzettársítások, illetve az életművében sarkalatosnak számító versek, verssorok. Ám van még egy, talán már hagyományalakítóinak is nevezhető költő, akinek oeuvre-je meghatározó szerepet játszik Miklya Zsolt esetében: Takács Zsuzsa. A költőnő mellett több kortárs vagy közel kortárs szerző verse, verssora szolgált ihletforrást számára. Miklya Zsolt darabjainak számottevő része megnevez valamilyen előzményt, így az értelmezésben fontossá válik az archetextus ismerete, és az intertextualitás. Az alkotások nagyjából fele tart fenn valamilyen kapcsolatot más művekkel, így az olvasó néha úgy érezheti, nehezen jut levegőhöz ebben a — Miklya Zsolt kifejezésével élve — „transztextuális prés”-ben. Sajnálatos módon akadnak olyan hagyományvonalak is (Arany Jánosé és Kosztolányi Dezsőé), amelyekhez akármennyire is szeretne a költő kapcsolódni, esztétikailag nem képes elérni azt a szintet, amely élvezetessé tenné például a *Halotti beszéd* átírását, vagy a Vojtina-témába íródó darabját.

A *Párákép fölött* a lassú olvasást és befogadást kívánja meg, a versek nem adódnak önként, csak úgy félszempennel olvasva őket nem juthatunk el a lényegi olvasatig, meg kell találnunk azokat (a költő szavával élve) „rejtett mintázatokat”, amelyek elvezetnek a mélyebb tartalom felé. Ez részben abból is fakad, hogy Miklya Zsolt nyelvét a gazdag képiség és metaforizáció jellemzi, amely ugyan néhol már annyira absztrakt, hogy nehezen felfejthetővé, esetenként zavarossá teszi az értelmezést, mégis létre tud hozni az egész kötetben átívelő, versenként formálódó, sajátos metaforákat (ilyen a *dió* vagy a *csipke*). A szókép-ismétlések koherenssé tudják tenni a kötetet anélkül, hogy a visszatérő kifejezések elcsépeletté válnának — dacára annak, hogy mint kulcsszavak igen terheltek. Ugyanis bennük összpontosul a kötet két pólusfogalmának, a hiánynak és a zártságának az olvasata is. Úgy látom, Miklya Zsolt e két véletlet ruhazza az individuumba, akit egyrészt teljesként, befejeztként és megragadhatóként ábrázol, másrészt nem választható el hiányaitól sem, valójában a hiányaival válik önmagává. Éppen ezért a dió-metaphora gyermekkori eseményekhez és az ebbe ágyazódó személyhez kap-

csolódik, változtatásra nincs esély, ez a megértés ideje: „Hallgatni dión / és dió alatt lehet igazán, az ágak közt” (139.). Ám a diófa tetején „nem maradsz örökké burok-magadban” (93.); a világ, és ezáltal a személyiség, elképzelhetetlen hiányok nélkül, ezt fejezi ki érzékletesen a csipke-metaphora: „Csipkelétünk hiányok / mintázatait // hurkolja körbe / szemről szemre” (10.). A kötet olvasása során úgy éreztem, a hiányérzet nagyobb befolyással bír, ám ez nem valaminek a közvetlen hiánya. Az első vers a kivágott filmkocka képével él, amelyről csak az tudja, hogy korábban ott volt, aki kivágta, mások számára ez láthatatlan. A *Párákép fölött*-ben a hiányt elfedi az idő múlása, lehet szó egy lehetőségéről, szerelemről, a gyermekkorról: a jelen távlatából a hiányokkal válik teljessé a múltbeli pillanat: „És-re sem veszed a hiányt. / Mégis, a film tele zárójelekkel, / amit az idő kereké ugyan kipótól, / de a gépész kisfia felnevet mindig” (7.). A személyiség és a múlt megértése, úgy érzem, a számvetés igényével lép fel, szembesülve a jelenkori, az élet-eseményekben formálódott énnel; így értelmezhető a cím is, és a hátsó borítóra kiemelt *Rétegek* című szonett befejező sorai szerint: „A gyerekujjak búcsút intenek. / A párákép fölött arcod lebeg.” Az emlékezés kiterjed az írás, a költőszerep felé is, ám nemcsak az írói lét értelmezése a versek célja, több alkalommal a költő korábbi verseit gondolja, írja újra, így bizonyos kifejezések vagy szekvenciák vissza-visszatérnek, rákényszerítve az olvasót, hogy módosítsa korábbi olvasatát. A verssorok ilyen aktív működtetése, bár néha monotonná válik, nagyjából ellensúlyozza a kevésbé poétikus kifejezéseket, mint például időfraktál, kognitív vigasz, diverzitás, indifferensek, leporomorf, hamuban sült referencialitás, (a már említett) transztextuális prés. Ezek a szavak kiszakítják az olvasót a vers-térből, kizökkentik és megzavarják a befogadást, nem beszélve arról, hogy nehézkeseek, ami már az olvasó élményt is negatívan befolyásolja.

Az utolsó, *Nyelvomenekültek* című ciklus visszaszorítja a kötetet eddig jellemző individuumpontúságot és a személyes múlt iránti érdeklődést, és általános, illetve aktuális témák felé fordul: lázas álmok, mindennapi hidegtelek, korrupció, nyelv- és menekültkérdés. Mind a kötetkompozíció, mind a befogadó szempontjából üdvözlendő ez a világ felé való nyitás, amely során új megközelítésbe kerül az „igazság” nyelvi megragadhatóságának kérdése és a közéleti kommunikáció egyirányúsága, relatív valóságartartalma, melyet a cenzúrázott „m.gr.n.s” kifejezés használata is jól illusztrál. A *Párákép fölött* többször olvasandó versei ugyan lassan tárnak fel, de úgy gondolom, éppen ez bennük a megkapó, emiatt éri meg a fáradságot. (*Magyar Napló*, Budapest, 2019)

BARÁTH TIBOR

MOHAI V. LAJOS: A NYÁR SZÜRETE

Mohai V. Lajos a kortárs alkotók azon szűk köréhez tartozik, akik az elemző-értékelő mellett minőségi primer irodalmi életművet is építettek. Ő ráadásul meglehetősen rövid idő, kevesebb mint másfél évtized alatt. Ennek a termékeny útnak egy eposz (*Rózsa utca, retrospektívo*), két próza- (*Az emlékezés melankóliája; A bátyám hazavitte a halált*) és eleddig négy verseskötet (*Kilazult kő; Hová is lenne az út?; Szeptember végén áhítat; A nyár szürete*) a fontosabb jelzőkövei, melyek mindegyike hasonlóan faragott, és felállításukban is egyazon társ segédkezett. (A Prae.hu kiadóval kialakított gyümölcsöző együttműködés eredménye még három esszékönyv: *Centrum és periféria; Egy szín tónusai; A múlt koloritja*.) A legváltozatosabb és legdúsabb ornamentikájú a beszédes című utolsó kötet, *A nyár szürete*, mely nemcsak szintetizálja, de jelentősen gyarapította is a szépírói összmű értékeit.

Már önálló ciklussá szervezett vezérverse (*Aranypénzek*) — ez a szerzői-szerkesztői megoldás is hangsúlyos — a kapott kincsek megbecsülésére, bölcs felhasználására int. S a többi egység ennek példáit mutatja fel.

Az *Állócsillag parázslik talpunk alatt* Ingeborg Bachmann nyomát követve a személyes Róma, élet és halál városa belső utcáján kalauzol végig. Via dolorosájának — az *Utóhanggal* együtt — tizenégy stációja, visszaálmódva a gyermekkori emlékek és a szerelem aranyozó sugarát, fényből árnyékba, nyárból az őszbe, az elmúlás szakába, az egyre sűrűsödő homályba vezet. Ám a vizek vonzása, a hívó bagolykiáltás, a hulló gyümölcsök és levelek, a lassan lepergő idő minden homokszeme ellenére biztonságot ad, eligazít a lírai örökség, az öröklét követői, angyalok vigyázzák az útnak induló lépteit.

Az *Áll az angyal* egység az őrzők természete mellett (akiknek földi szolgálat jutott — *Városszéli angyalok*) egyéni sorssal összekapcsoltságukat is megmutatja. A *Curriculum vitae* tíz ilyen pillanatképet villant fel a személyes éresídótól a közelgő fagyig, a Rózsa utcai *voltól* a *most* novemberéig. A helyek arca megváltozott azóta, földre döntötték a határ kőkeresztjét, nekik köszönhetően a lélek mégis őrzi a helyek egykori arcát, s a belső utak metszéspontjánál újrarakták régi otthonukat is.

Az *Aranypénzekkel* szemben a *Színezüst, Isten lesütött szeme* darabjai veszteséggel teljeseek. Már a korai (1974-es), Ungaretti-ihlette *Rózsa utcai árnyékrajzok* tételei jelzik: e lírai világban megszokott, szinte hazajáró vendég a halál. Kísérti az álmokat, az emlékeket, volt lovakkal kísér a temetőbe, nem hagy nyugodni a föld alatt sem (a *Reziümé* szövege az ajánlással megtisztelt mester, Tandori Dezső távozásával új interpretációs lehetőséget kínál).

Hogy munkája végül lényegileg az életétől se különbözzen („széttört napsugár az élő, / a halott is széttört nap fénye” — *Halottak napja*, 68.), a hitet is megingatja. De újra megerősít az angyalok jelenléte és példája: „Ágyad szélén ülve az Eg kérge lehámlik, / hol elrejtí a helyed, megtorpan ott más is. / Az Éj porladó füstje az időmbe tévedt. / Isten intésére csak az angyal tér meg?” (*Angyalvers*, 69.).

A *darázs ideje* egység is hasonló utat jár be. A halál honfoglalása itt konkrét eseményhez, a testvért ért végzetes fullánkszúráshoz kapcsolódik, a *panasztöredékekből* mozaikjai országa térképévé állnak össze. Melynek tartományában kiüresedés (*Búcsúra készen*), hervadás (*Elvirágzás*), hullás és szürkület honos — utóbbiakat érzékletesen jeleníti meg a *Szürkületi táj* invenciózus négyesoros: „A születi fák alatt alvadt vérfolt, / összetört földön vadkörtek teste. / Vödreinket szedjük a halotti / szagban; ügyelünk rá, sohase tele.” (78.).

Mert a vérszínű gyümölcscsel tele vödör a halál teljes győzelme lenne, kell a hely a hitnek és reménynek. Az életbe vetett hitnek, a változás reményének — hiszen az ősz, a tél sem tarthat örökké. Mindezt madarak hozzák el: a vándorokkal ellentétben megmarad a cinkék hűsége (*Költöző madárraj*), a kiürült fészkek hangja tavaszüzenet (*Tegnapai fájdalomaink*), szárnyshugóság tölti be az eget (*Intő jel*) és a templomot (*Egyetlen éj, csillagfűrtök*). A szakrális szférába emelkedve pedig társaikkal, az angyalokkal együtt kísérnek fentről, egészen a „Nap árnyékpillanatáig” (*Utolsó feladatunk*, 81.).

Másrészt a galambok röptével a madárlátta kenyér idejéig, vissza a gyermekkora. A *Rózsaágyban, kavicsok ölén* emlékező versei e tekintetben az *Állócsillag parázslik talpunk alatt*, de még inkább az *Áll az angyal* egység darabjához kötődnek, elejtett fonalukat szövik tovább. A *gyermekszem emléke* négy tétele az akkor felfedezett, személyes kincscsé lett szavak és képek múltba húzó erejéről, a sors beteljesítése és a helyek fontosságáról, a költőivé transzponált korai látásmód őrzéséről, az aranykori-népmesei idillben nyert angyalkészségről valának. Mindmegannyi ajándékról, melyek — a csillagfény kútra vetett árnyáéhoz, a hársfák illatához és zenéjéhez hasonlóan (*Ahonnán a hársfák illata kiragadt*) — örökre hozatérítenek, s megtartanak az életnek a halál ellenében.

A költő nyarának tüze ellobbant ugyan, ám megmaradt az emlékezetben, a szívben, a leszüretelt gyümölcsök zamatában, így az őszben ballagva, a kedély lombhullása idején is bármikor felidézhető, melengét, táplál. Kertje bőtermő, fát angyalok vigyázzák, koronájukban madarak raktak fészket — akár fagy is jöhet, nem kell több ennél. (*Prae.hu Kft. – Palimpszeszt Kulturális Alapítvány*, Budapest, 2019)

SZEMES PÉTER

SOMMAIRE*Religion et sciences naturelles*

- CSABA TÖRÖK: Réflexions à propos du nouvel athéisme
 ÁGOSTON BAGYINSZKI: L'action de Dieu et les sciences naturelles
 ATTILA SÍK: Foi et religion du point de vue d'un neuroscientifique
 PÉTER CSERMELY: La paix entre sciences et foi
 ■ Débat sur la foi – Zsolt Boldogkői, biologiste et Dániel Schmal, philosophe
 LÁSZLÓ BENGI: Littérature moderne et sciences naturelles
 ■ Entretien avec Tomáš Halík

INHALT*Religion und Naturwissenschaft*

- CSABA TÖRÖK: Ausführungen zum Phänomen des neuen Atheismus
 ÁGOSTON BAGYINSZKI: Das Handeln Gottes und die Naturwissenschaft
 ATTILA SÍK: Der Glaube und die Religion aus der Perspektive der Hirnforschung
 PÉTER CSERMELY: Der Friede der Wissenschaft und des Glauben
 ■ Diskussion über den Glauben zwischen Zsolt Boldogkői (Biologe) und Dániel Schmal (Philosoph)
 LÁSZLÓ BENGI: Die moderne Litaratur und die Naturwissenschaften
 ■ Gespräch mit Tomáš Halík

CONTENTS*Religion and Science*

- CSABA TÖRÖK: Reflections on the New Atheism
 ÁGOSTON BAGYINSZKI: Divine Action and Science
 ATTILA SÍK: Faith and Religion from the Perspective of Brain Research
 PÉTER CSERMELY: Peace between Science and Faith
 ■ Discussion on Faith: Zsolt Boldogkői (Biologist) und Dániel Schmal (Philosopher)
 LÁSZLÓ BENGI: Modern Literature and the Sciences
 ■ Interview with Tomáš Halík

Főszerkesztő: GÖRFÖL TIBOR

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

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

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

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

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

Készült a Séd Nyomdában, Szekszárdon

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-mailen 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 csekkszámja száma: OTP V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 7.200,- Ft, fél évre 3.600,- Ft, negyed évre 1.800,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 7.200,- 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

nka
 Nemzeti Kulturális Alap