

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Újjáteremt mindent	1
----------------	--------------------	---

### A KATOLIKUS EGYHÁZ ÉSZAK-AMERIKÁBAN

MAGYARICS TAMÁS:	Az Egyesült Államok külpolitikájának küldetéses természete	2
HOVÁNYI MÁRTON:	A keresztény teológia Észak-Amerikában	9
GÖRFÖL TIBOR:	Meddig terjednek az Evangélium követelményei? Dorothy Day és az amerikai katolicizmus	19

### SZÉPÍRÁS

DANA GIOIA:	Szavak ( <i>vers</i> )	28
LOUISE GLÜCK:	Téli reggel ( <i>vers</i> ) ( <i>Mohácsi Balázs fordításai</i> )	28
SHERMAN ALEXIE:	Veszélyes csillagászat; A gyász felhívja figyelmünket a világ dolgaira ( <i>versek</i> ) ( <i>Gyukics Gábor fordításai</i> )	30
MARY OLIVER:	A jégmadár; Szingapúr; Tavasz ( <i>versek</i> ) ( <i>Tóth Bálint fordításai</i> )	32
ROBERT LAX:	A hajnal; Hajnalcsillagok; Penelope és Mogador ( <i>versek</i> ) ( <i>Görföl Tibor fordításai</i> )	35
SÁRI B. LÁSZLÓ:	Az amerikai irodalom közgazdaságtana: Jonathan Franzen munkásságáról ( <i>tanulmány</i> )	39

### A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

■	Matt Malone jezsuita szerzetessel	45
---	-----------------------------------	----

### MAI MEDITÁCIÓK

DOROTHY DAY:	Imádság a békéért ( <i>Görföl Tibor fordítása</i> )	52
--------------	---	----

### EGYHÁZ A VILÁGBAN

BERKES LILLA:	A katolikus egyház és vallás a multikulturális Kanadában	57
---------------	--	----

### MÚLTUNK ÉS JELENÜNK

FABINY TIBOR:	Jonathan Edwards, Amerika teológusa	61
TORNYA ERIKA:	Százszoros termést hozott. Szent Rose Philippine Duchesne	63
SZATHMÁRI JUDIT:	Aszfaltozott Jézus-út. A chicagói indián közösség és a keresztény egyházak kapcsolata a 20. században	66

### KRITIKA

VISKY ANDRÁS:	A lélek színpada. Mártonffy Marcell: <i>Biblikus hagyomány és történelmi tapasztalat Pilinszky esszéiben</i>	71
---------------	--	----

### SZEMLE

(részletes tartalom a hátsó borítón)	75
--------------------------------------	----

# Újjáteremt mindent

Kevés szavunk van, amely ennyire semmitmondó lenne, s mégis ilyen vonzóan hordozná egy jobb jövő reményét, mint az „új”. A kereskedelmi reklámok bevett fogása, hogy a termékeikre ráírják az „új” szócskát, s a vásárlók rögtön kapnak rajta. Az eladóknak egy egész nemzedéket sikerült megfertőzni ezzel a varázsigével, beléjük ültetve a mohó vágyat, hogy nekik mindenből mindig a legújabbban piacra dobott ilyen-olyan eszközük legyen, akkor is, ha az semmivel se jobb az előzőnél.

A szó azonban reménységet is hordoz: most rosszul megy a sorunk, de ez a jövőben jobbra fordulhat. Ahogy Vörösmarty Mihály írta: „Még jőni kell, még jőni fog / Egy jobb kor, mely után / Buzgó imádság epedez / Százvezrek ajakán”. Ez az optimizmus szembe száll a görög Hésziodosz elméletével, hogy az egykor-volt aranykor után egyre inkább hanyatló világekorszakok következnek. A *Szózat* költője nem a „dicsó múltat” sírja vissza, inkább a jövőbe tekint. A jövőt fürkésző remény éltette az öreg Európából kivándorolt Alapító Atyákat az Újvilágban: szinte messiási küldetéstudattal remélték, hogy új világot hoznak létre, amely majd kiterjeszthető lesz az egész földkerekségre. Néhány száz év elteltével a szemünk láttára foszlik szét ez a kezdeti optimizmus.

Gyökeresen újat egyedül Isten kínál fel az emberiségnek. Először a teremtéssel, amikor a Biblia szerint „jó” világot hozott létre, és saját képmására megalkotta benne az embert. Az ősszülők bukása után aztán a választott nép történetében szólal meg a prófétai ígéret: „Új eget és új földet teremtek” (Iz 65,17), amely az egész embert átjáró valóság lesz: „Új szívet adok, új lelket oltok belétek” (Ez 36,26). A próféták ígérete Krisztus Jézusban teljesedik be, aki „egészen új tanítással lép fel” (Mk 1,27), „új szövetséget köt” az emberrel (Lk 22,20) és „új parancsot ad” (Jn 13,34). Ezt az örömhírt közvetítik a tanítványok: „Aki Krisztusban van, új teremtmény” (2Kor 5,17), hiszen ő „új utat nyitott az élethez” (Zsid 10,20). „Isten új életre hívott minket” (1Pt 1,3). A Krisztusban kapott új élet ajándéka ugyanakkor állandóan sürgető feladat is: „Öltsétek magatokra az új embert” (Ef 4,24).

Az egyház időszámítása eltér a polgáritól. Adventtel, a Megváltó eljövetelére való készülődéssel kezdődött, hogy aztán a nagyhéten Jézus halálára és feltámadására emlékezve megnyissa annak az új, nekünk ma még elképzelhetetlen életnek távlatát, amely túl van a földi világon: a végső boldogságot, Isten tökéletes szeretetében. „Várjuk az új eget és új földet” (2Pt 3,13) — ennek reménye éltet nehéz és boldog óráinkban is, az esztendő fordulóján és egész életünk folyamán.

# Az Egyesült Államok külpolitikájának küldetéses természete

MAGYARICS TAMÁS

1953-ban született Budapesten. Történész, külpolitikai szakértő, az ELTE BTK Angol-Amerikai Intézet tanárszervező egyetemi tanára.

A „fénylő város egy hegyen” az amerikai közbeszéd visszatérő metaforája lett a Zarándok Atyáktól Ronald Reaganig. Az Egyesült Államok történetében vezető politikusok és értelmiségiek ideológiai különbségekre és pártállásra való tekintet nélkül előszeretettel hangoztatták — és hangoztatják — Amerika egyediségét, kiválasztottságát, s ebből következően azt, hogy az Egyesült Államoknak küldetése van a világban. A küldetéstudat egyben erkölcsi felsőbbrendűségi tudattal párosult — és párosul még napjainkban is, noha az utóbbi évtizedek amerikai külpolitikája megtépázta Washington hitelességét ebben a tekintetben. Ez a küldetés nem kevesebb, mint az emberiség megváltása, a Jó uralomra juttatása az egész világon a Gonosszal, a Rosszal szemben. A puritánokat követően a 20. század elejéig a miszsió nagyrészt vallási köntösben jelentkezett, majd fokozatosan „világi” vagy „civil” vallás váltotta fel ezt a fajta retorikát. Kivételek azonban adódtak, elsősorban Ronald Reagan elnöksége idején, amikor az elnök elődeihez és utódaihoz képest sokkal gazdagabb bibliai referenciarendszerrel dolgozott.

**A példaadásba vetett hit**

A „fénylő város egy hegyen” az Egyesült Államok fennállásának első száz évében lényegében — a kontinentális terjeszkedéstől eltekintve — a példaadásba vetett hitre szorítkozott; ezt realista politikai alapon John Quincy Adams azzal egészítette ki, hogy Amerika „nem megy külföldre sárkányokat ölni” — amihez hozzátehetjük, hogy a kijelentés elhangzásakor, az 1820-as években, erre nem is lett volna képes. (A kontinentális terjeszkedésnek is, természetesen, megvolt a maga vallási-civilizatórikus-küldetéses alapja; elég, ha a John O’Sullivan újságíró híressé vált „sorsszerű elrendeltetésére” [*manifest destiny*] gondolunk, ami különben időben egybeesett [1845] az úgynevezett második Nagy Ébredéssel [*Great Awakening*], ami többek közt a protestáns misszionárius tevékenység robbanásszerű erősödésével is járt.) Az expedíciós képességre mindössze a 19. század végére tett szert az ország, s ekkor már a Spanyolországgal szemben kiprovokált háborúban megkezdte a korabeli brit és francia gyarmati politikára is jellemző civilizációs küldetés megvalósítását Kubában és a Fülöp-szigeteken. A tengerentúli expanzió egyik fő ideológusa a kongregacionalista Josiah Strong lelkes volt, William McKinley

<sup>1</sup>Leo Ribuffo:  
*Religion and American  
Foreign Policy: The Story  
of a Complex Relationship.*  
The National Interest,  
June 1, 1998  
(elérhető az interneten).

#### **Fordulat az 1910-es években**

elnök (1897–1901) pedig kijelentette, hogy imádság útján kapott üzenetet Istentől, hogy emelje fel, civilizálja és tegye kereszténnyé a filippínókat. Kínában misszionáriusok alapozták meg az amerikai jelenlétet; ahogy Charles Denby, egy Kínában szolgálatot teljesítő diplomata megfogalmazta, „a hittérítők voltak a kereskedelem úttörői”.<sup>1</sup> Az ő nyomukban hirdette meg a századfordulón John Hay külügyminiszter az úgynevezett nyitott kapuk elvét, ami gyakorlatilag az Egyesült Államok — egyoldalú — követelése volt Kínában a külföldieket megillető egyenlő jogokért.

Az igazi fordulat gyakorlati, de még inkább elméleti téren az első világháború, pontosabban az 1910-es években, Woodrow Wilson elnöksége idején (1913–1921) következett be. Wilson elnöksége második évében leszögezte, hogy Amerika páratlan lehetőség előtt áll, hogy az a „fény” legyen a világban, amely majd az összes későbbi nemzedékre ráragyog, és hogy irányítsa az „emberiség lépteit” az igazságosság, a szabadság és a béke felé. Első külügyminisztere, William Jennings Bryan (1913–1915) a nemzetközi béke ügyét keresztény kötelességének tekintette, s ennek jegyében szorgalmazta a „lecsillapodási szerződéseket” (*cooling-off treaties*). Ez a hagyomány tovább élt: az 1930-as években az amerikai pacifista mozgalom jelentős mértékben támaszkodott a vallásra, és számos egyházi embert lehetett találni a tagjai között. Wilson felfogása szerint a nemzeteknek, az egyénekhez hasonlóan, eleget kell tenni magas erkölcsi követelményeknek — s az Egyesült Államok ebben a minta. Az elnök azonban nem hagyta a Gondviselésre, hogy ez a vízió megvalósuljon, és 1914 és 1918 között az amerikai haderő bevetésével kívánta „megtanítani a latin-amerikaiakat”, hogy „jó embereket válasszanak” Mexikóban, Haitin, a Dominikai Köztársaságban, Kubában és Panamában. A nagypolitikában azonban a „nagy háborúhoz” való csatlakozással lépett az Egyesült Államok a világ színpadára. Elveivel összhangban Woodrow Wilson az európai nagyhatalmak erkölcsi züllésében, még pontosabban azok államformájában látta a világégés elsődleges okát, mert szerinte a legerkölcösebb államforma a demokrácia, nem pedig a monarchikus berendezkedés. Ennek megfelelően az Egyesült Államok hadicélját mindenekelőtt abban jelölte meg, hogy a világot biztonságossá kell tenni a demokrácia számára. Ennek egyik legfontosabb biztosítékaként egy Nemzetek Szövetségét (Népszövetséget) kívánt létrehozni, amelynek támogatásán keresztül az Egyesült Államok vezető szerepet vállal „a világ megváltásában”.<sup>2</sup>

Woodrow Wilson liberális internacionalista elképzelése azonban megbukott, elsősorban azért, mert az Egyesült Államok még nem állt készen katonailag, gazdaságilag és politikailag arra, hogy globális hegemonként rá tudja kényszeríteni akaratát a nemzetközi közösség tagjainak többségére; továbbá az amerikai közvélemény túlnyomórészt izolacionista volt, a demokraták és a republikánusok közötti belpolitikai vita pedig túlságosan megosztónak bizonyult. Ráadásul az első világháborúban, legalábbis kezdetben, nehéz volt

<sup>2</sup>John B. Judis:  
*The Chosen Nation:  
The Influence of Religion  
on U. S. Foreign Policy.*  
Policy Brief 37,  
March 2005  
(elérhető: [www.carnegieendowment.org](http://www.carnegieendowment.org)).

erkölcsileg igazolni azt, hogy Washington olyan autokrata állammal lép szövetségre, mint a cári Oroszország; a II. világháborúban a „kényszerházasságot” Joszif Sztálin Szovjetuniójával könnyebben lehetett erkölcsileg megvédeni, hiszen a náci Németország könnyebben azonosítható Gonosz volt, mint a vilmosi Németország (jóllehet erre komoly erőfeszítéseket tett a korabeli amerikai, brit és francia propaganda). Ennek fényében Franklin D. Rooseveltt az amerikai világháborús részvételt meggyőzően tudta indokolni Németország és Japán ellen; ahogy a West Point-i katonai akadémián kijelentette: „a jó és a gonosz közötti konfliktusban veszünk részt”.<sup>3</sup> A washingtoni vezetés egyben újfajta küldetést vállalt magára részben erkölcsi, részben realista politikai megfontolásból a tengelyhatalmakkal való küzdelemmel párhuzamosan. A velük szembenálló szövetségi rendszeren belüli egyik tudatosan háttérbe szorított törésvonal az amerikaiak és a britek között húzódott. Winston S. Churchill brit miniszterelnök hangsúlyosan kijelentette, hogy nem kíván a brit birodalom felszámolásához asszisztálni, míg Franklin D. Rooseveltt hasonlóképpen leszögezte, hogy az Egyesült Államok nem a brit (gyarmat)birodalomért harcol. Az amerikai antikolonialista politika a következő évtizedekben is folytatódott, amikor Washington a világháborút követően kialakult kétpólusú világban a nem kommunista megszállás és befolyás alatt álló világban megpróbálta érvényesíteni a wilsoni nemzeti örendelkezés, a törvények hatalma, valamint az emberi és polgári jogok elveit. Az elvek mentén folytatott, küldetéstudattal átitatott politizálás azonban alárendelődött a (nagy)hatalmi politika nem etikai alapon hozott döntéseinek. Így például az antikolonialista politika jegyében a briteket a háború után a sterling-övezet megnyitására kötelezték egy nagyobb összegű kölcsön ellentételezéseként, míg a gyarmati sorból felszabaduló, újonnan függetlenné váló országoknál kihasználták a gazdasági-befektetési lehetőségeket, politikailag pedig az ENSZ-ben egyfajta stabil szavazóblokkot próbáltak létrehozni velük együtt a kommunista tömbbel szemben.

#### Az „aranykor”

Az amerikai küldetéstudatra és erkölcsi alapra helyezett külpolitika „aranykorát” (legalábbis retorikailag) a korai hidegháború évei, majd az úgynevezett második hidegháború jelentette Ronald Reagan elnöksége idején. A George F. Kennan nevével fémjelzett „feltartóztatási” politikát kezdettől fogva támadták a republikánusok, mindenekelőtt a későbbi külügyminiszter, John Foster Dulles (1953–1959) (aki egyben az Egyházak Világtanácsának a tagja is volt), erkölcsi és realista politikai alapon. Túlságosan passzívnak tartották a demokrata Harry S. Truman elnöknek (1945–1953) a kommunista államokkal szemben folytatott politikáját, mivel szerintük a demokrata adminisztráció nem próbálta visszaszorítani a kommunista befolyást, s nem tett erőteljes lépéseket a „rab nemzetek” felszabadítása érdekében. John Foster Dulles azonban nem volt teljesen következetes az erkölcsi normák érvényesítésében az 1940-es évek végén és az 1950-es évek elején sem: tűzön-vízen keresztül támogatta

Li Szin Man dél-koreai diktátort és a kínai vezetőt, Csang Kai-seket, noha, ahogy George Allen nagykövet megjegyezte, egyikük sem volt egészen „a demokratikus folyamatok bajnoka”. Az éles nyelvű Allen még megjegyezte, hogy John Foster Dulles úgy beszél, mintha „közvetlen vonala lenne Istenhez”.<sup>4</sup> Dulles megatartása gyakorlatilag az amerikai (kül)politikai elitnek a nemzetközi ügyekhez való hozzáállását tükrözte, azaz a *Realpolitik* mindig felülkerekedett az erkölcsi megfontolásokon, amelyek döntő része megmaradt a retorika szintjén, illetve olyan gesztusokban merült ki, mint amikor Dulles az 1954-es genfi konferencián nem volt hajlandó kezét fogni az ateista, kommunista Csou En-lajjal. Dwight D. Eisenhower elnök (1953–1961) külügyminiszterével együtt a kommunizmussal való szembenállást és az általános emberi jogokat vallási tanokra vezették vissza: úgy vélték, hogy az emberi jogok és a szabadság Isten adományai, és Isten az Egyesült Államokat jelölte ki arra a szerepre, hogy megvédje ezeket a jogokat az egész világon.

**Politikai és teológiai viták**

Ebből logikailag következett, hogy a kommunista vezetések azért tagadják meg ezeket a jogokat az emberektől, mert ateisták, s szemben állnak a vallással. Meg kell azonban jegyezni, hogy a vallásról általában beszélt Eisenhower és Dulles, ugyanis az Egyesült Államokban ebben az időszakban bizonyos mértékben kiéleződött a teológiai és politikai vita a (főáramú) protestáns egyházak és a katolikus egyház között, ami gyengítette Washington vallási alapú erkölcsi pozícióját a világban. (John F. Kennedynek, az első katolikus vallású elnöknek védenie kellett magát az 1960-as elnökválasztási kampány alatt vallása miatt, ugyanis a katolikusokat sokan azzal vádolták, hogy az elsődleges lojalitásuk a Szentszéké, s nem az amerikai államé. A 2020 novemberében megválasztott Joseph R. Biden esetében katolikus vallása gyakorlatilag semmi szerepet sem játszott a politikai küzdelemben, ami nagy részben az amerikai társadalom nagyarányú szekularizálódására vezethető vissza.) Meg kell jegyezni, hogy a vallás közvetlenül csekély befolyással bírt az amerikai külpolitikára; inkább vallási közösségek, azaz érdekcsoportok azok, amelyek némi befolyást tudtak gyakorolni az amerikai döntéshozókra. Így például Csang Kai-sek rezsimjének a támogatásában misszionáriusok is szerepet kaptak, míg az 1950-es években Francis Spellman katolikus bíboros játszott szerepet abban, hogy elsősorban a katolikus egyház volt az, amely napirenden tartotta a vallás elnyomását a szovjetek uralma alatt lévő Közép- és Kelet-Európában. Az utóbbi évtizedekben a legismertebb ilyen tömörülés az amerikai zsidó cionisták és a keresztény cionisták közös fellépése Izrael támogatására minden körülmények között. (Erről a témáról a 2000-es évek közepén John Mearsheimer és Stephen Walt esszéje, majd könyve robbantott ki heves vitát. A két szerző állítása szerint az Egyesült Államok a Közel-Keleten, a saját érdekeivel szembemenve, elsősorban izraeli érdekeket képvisel.<sup>5</sup>)

A II. világháborút követően a wilsoni demokráciaexport, illetve demokráciaépítés komoly sikereket ért el a legyőzött Németországban

<sup>4</sup>Leonard Mosley: *Dulles. A Biography of Eleanor, Allen, and Foster Dulles and Their Family Network*. The Dial Press, New York, 1978, 256.

<sup>5</sup>John J. Mearsheimer – Stephen M. Walt: *The Israel Lobby and US Foreign Policy*. Penguin Books, London, 2007.

és Japánban — és részben Olaszországban is. Az akkori sikerek analógiájára az Egyesült Államok a következő évtizedekben máshol is megpróbálkozott ezzel a stratégiával, de az utóbbiak esetében eredményekről alig beszélhetünk. A döntő különbség több tényezőre is visszavezethető. Ezek közül az egyik a korábbi tengelyhatalmi célországok totális veresége és lényegében teljes mértékű kiszolgáltatottsága a győztesekkel szemben. A másik fontos elem a célországok korábbi gazdasági, politikai, társadalmi és kulturális hagyományai, amelyek főleg Németország esetében rendkívül közel álltak a nyugati mintákhoz — kivéve a náci uralom 12 évét. Japán tradíciói ugyan távolabb estek a nyugati normáktól, de a 19. század utolsó harmadában kezdődött Meidzsi-restaurációval a japánok számos nyugati mintát vettek át a gazdasági struktúrát, a politikai berendezkedést, a hadseregszervezést stb. illetően. Röviden, nem nulláról kellett kezdeni a „nemzetépítést” és a „demokráciaexportot”, ellentétben a későbbi kísérletekkel az úgynevezett harmadik világban.

## A II. világháború utáni időszak

A stratégiai realitások, a Szovjetunió katonai potenciáljának ugrásszerű növekedése, a nukleáris fegyverek jelentette egyfajta katonai egyensúly (a kölcsönösen biztosított megsemmisítés vagy a nukleáris terror egyensúlya) háttérbe szorította a részben vallási küldetésű amerikai külpolitikát a kommunista országokkal szemben, és felváltotta azt egy újnak mondható világi küldetés, a „nemzetépítés” (helyesebben inkább „államépítés”) az úgynevezett harmadik világban, ahol kevésbé fenyegetett közvetlen katonai összeütközés a Szovjetunióval. A szovjetek, inverz módon, ugyanezre törekedtek ugyanebben a térségben; a közvetlen katonai konfrontáció helyett az úgynevezett *proxy*-háborúk jellemezték a kort Vietnámtól kezdve a szovjetek afganisztáni háborújáig. Az amerikai „nemzetépítés” első alanya Dél-Vietnám volt, ahol egyrészt a kommunizmusnak mint ideológiának a terjeszkedését próbálták megállítani, másrészt a hatalmi politika szintjén az első délkelet-ázsiai „dominó” elestét kívánták megakadályozni. A dél-vietnámi „nemzetépítés” azonban belebukott azokba a tényezőkbé, amelyek aztán a hasonló jellegű amerikai törekvések kudarcát okozták Afganisztánban és Irakban a 21. század elején: az amerikai (nyugati) felfogás szerinti univerzális eszmék más kultúrákra kívülről való ráerőltetése szembekerült a helyi hagyományokkal, vallásokkal, eltérő társadalomszervezési elvekkel. A Vietnámban elszenvedett kudarc mély nyomokat hagyott az amerikai politikai elitben és a népben: a „Vietnám-szindrómán”, általánosságban, mindössze Ronald Reagan elnöksége alatt sikerült túllépni. A tanulságokat részben a Weinberger-, majd Powell-kritériumok vonták le: a volt védelmi miniszter, illetve az Egyesített Vezérkar volt főnöke (később külügyminiszter) megfogalmazása szerint az Egyesült Államoknak, többek közt, kizárólag jól megfogalmazott és megvalósítható politikai célok érdekében szabad háborúba lépni — s ezek között, hallgatólagosan, nem szerepelt a „nemzetépítés”. Sőt később, az Irak ellen 2003-ban meglehetősen homályos, hosszabb távú ter-

vek hiányában indított hadjárat ellen Colin Powell az „eltört cserépedény” metaforáját hozta fel. Azaz ha valaki eltör egy edényt, akkor az az övé lesz, és az ő felelőssége összerakni azt. Politikai nyelvre lefordítva: ha egy állam lerombol egy bárhogyan is működő politikai rendszert, akkor elvileg — és nemzetközi jogilag is — az illető állam felelőssége az elpusztított rendszer helyébe egy másik működőt létrehozni. Az Egyesült Államok ebben a tekintetben kudarcot vallott mind Irakban, mind Afganisztánban: a „nemzetépítés” és a „demokráciaexport” küldetéses politikája vereséget szenvedett az amerikai politikai elit hübrisze, felsőbbrendűségi tudata, rövid távú tervezése miatt.

#### Az utóbbi évtizedek

Az utóbbi évtizedek küldetéstudatra épülő amerikai külpolitikájának egyfajta csúcspontját a „neokonkonzervatívok” által szorgalmazott elvek gyakorlatba való átültetése jelentette. A neokonok szakítottak azzal a liberális felfogással, hogy az emberiség alapvetően jó; ellenkezőleg, a kiindulópontjuk az, hogy rossz — illetve nem mindenki. A zsidó-keresztény erkölcsi hagyományokból kiindulva a világot a jókra és a gonoszokra (rosszakra) osztották; ez a manicheus felfogás korábban, az 1980-as években, Ronald Reagannél jelent meg, elég itt híres „gonosz birodalom” beszédére utalni 1983 márciusából. A nagyjából ekkor induló neokonok — jelentős részben kiábrándult liberális, sőt volt trockista zsidó értelmiségiek (Irving Kristol, Norman Podhoretz és mások) — úgy vélték, hogy az Egyesült Államoknak nem elég példát mutatni, vagy a wilsoni liberális internacionalizmus szellemében multilaterális intézményeken keresztül érvényesíteni az amerikai értékeket és érdekeket, hanem Amerikának akár erő alkalmazásával is küzdeni kell a közös jó érdekében. Érvelésük szerint egy ország külpolitikája a belpolitikájának erkölcsi jellegét tükrözi, tehát a „gonosz” országok belső rendjét (is) át kell alakítani. Továbbá, az Egyesült Államok számára talán soha vissza nem térő kedvező történelmi pillanat nyílt az 1990-es években, amikor a Szovjetunió már nem létezett, de Kína sem erősödött még meg. A neokonok elérkezettnek látták az időt, hogy Washington a saját belátása szerint alakítsa át a világot (lásd Charles Krauthammer erre való felhívását 1990-ben<sup>6</sup>). Robert Kagan pedig arra buzdított, hogy Amerikának használni kell az erejét az egész világon.<sup>7</sup>

Noha Bill Clinton elnök (1993–2001) tanácsadói nem tartoztak a neokonok közé, az amerikai külpolitika küldetéses, felsőbbrendűséget hirdető hagyománya folytatódott, ami — többek közt — azt is jelzi, hogy az amerikai kül- és biztonságpolitikai elit alapján véve azonos platformon áll a célokat illetően, mindössze az eszközök megválasztásában fedezhetők fel különbségek. Így a Clinton-adminisztráció nemzetbiztonsági stratégiájának középpontjában a demokratikus államok körének bővítése állt, felidézve a wilsoni alapelvet, míg a kormányzatban általánosan elfogadott eszmévé vált az, amit Madeleine Albright külügyminiszter (1997–2001) úgy fogalmazott meg, hogy az Egyesült Államok „nélkülözhetetlen nemzet” a világon. Ez a neo-

<sup>6</sup>Charles Krauthammer:  
*The Unipolar Moment.*  
Foreign Affairs,  
November/December  
1990.

<sup>7</sup>Robert Kagan:  
*Of Paradise and Power.*  
A. A. Knopf  
New York, 2003.



konzervatív és liberális elit a 2001. szeptember 11-i támadás után elérkezettnek látta az időt, hogy a tágabb Közel-Keletet egyfajta laboratóriumnak használva erővel szerezzen érvényt a „nemzetépítésnek” és a „demokrácia-projektnek”. Az elképzelés egyik, részben kimondatlan vallási célja az volt, hogy a térséget biztonságossá teszi Izrael számára: ha demokratikus államok vennék körül a zsidó államot, annak egzisztenciális fenyegetettsége megszűnne. Kezdetben George W. Bush (2001–2009), a középkori „szent háborúkat” is felidézve, egy ízben még keresztesháborúról is beszélt a (radikális) iszlám ellen, de ezt a retorikát gyorsan felváltotta egy modernebb, világiasabb érvrendszer a „gonosz tengely” ellen, amelyben több elem keveredett: radikális iszlám (Irán esetében), tömegpusztító fegyverek (Észak-Korea kapcsán) és a „haramia állam”, vagy politikailag korrektebb formában „kudarcot valló/vallott állam” (Irakot illetően). A Bush-doktrínaként ismertté vált stratégia magába foglalta még az unilateralizmust, azaz a nemzetközi szervezetek, így elsősorban az ENSZ illetéktelenségét amerikai nemzetbiztonsági ügyekben, valamint a nemzetközi jog fölé helyezkedést, amennyiben az Egyesült Államok nem vette figyelembe más országok szuverenitását. Más szavakkal: az amerikai vezetés a nemzetközi közösség fölé helyezte magát, és a világ ügyeiben magán kívül nem fogadott el felsőbb hatóságot, azaz a „törvény önmaga lett”.

#### A nemzetközi pozíciók gyengülése

Az afganisztáni és az iraki háború azonban a korábbiaknál élesebben mutatta meg, hogy a krauthammeri „unipoláris pillanat” elmúlt, az Egyesült Államok nemzetközi pozíciói fokozatosan gyengülnek. Utalásszerűen elég legyen itt megjegyezni a hatalom szóródását, Kína, Oroszország és más hatalmi központok megerősödését, az úgynevezett veszfáliai rendszer erodálódását (a nemzetállamok mellett számtalan nemzetek alatti és nemzetek fölötti szereplő jelent meg a nemzetközi életben), a technológiai forradalom következtében az információ „demokratizálódását”, s — részben ennek következtében — korábban soha nem látott számú ember bekapcsolódását a politikai folyamatokba, valamint az Egyesült Államokba mint „jótékony hegemonba” vetett hit gyengülését. Tudatosan vagy nem, de az Obama-adminisztráció (2009–2017) megkezdte az Egyesült Államok nemzetközi kötelezettségeinek leépítését, s ez a folyamat Donald Trump elnökségével folytatódott, aki már arról is beszélt, hogy az Egyesült Államok ugyanolyan „normális” ország, mint a többi, amelyet az érdekei irányítanak, s nem elvont, idealisztikus elvek. A jelek szerint az évszázados küldetéses, kimondatlanul erkölcsi felsőbbrendűséget hirdető külpolitika, elválaszthatatlanul összefonódva az országban korábban nem látott mértékű értékvesztéssel, illetve értékrelatívizálódással, napjainkban már utóvédharcot folytat.

# A keresztény teológia Észak-Amerikában

HOVÁNYI MÁRTON

1986-ban született Budapesten. Teológus, írodalmár. Jelenleg az ELTE oktatója. – Ez a tanulmány nem jöhetett volna létre a 2018–2019-ben a Yale Divinity Schoolban töltött vendégkutatói munkám nélkül. Köszönettel tartozom érte Miroslav Volf kollegiális meghívásának saját kutatóintézetébe és a külföldi munkavállalást ösztöndíjakkal támogatónak: a Solyom László Tehetség-ösztöndíjait, a Rosztoczy Foundation amerikai ösztöndíját és a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíjat odaítélőknek. (H. M.)

<sup>1</sup>Wolfhart Pannenberg (1928–2014) a University of Chicago, a Harvard University és a Claremont School of Theology vendégprofesszoraként is dolgozott 1963 és 1967 között.

<sup>2</sup>Jelzésértékű talán, hogy a *The Young Calvin* címmel angolra fordított monográfiájának egy példányának szabadpolcos kötetként került a kezembe az Oxfordi Egyetem Bodleian Könyvtárában az említett találkozás évében.

<sup>3</sup>Ezt bizonyítják a magyar nyelven egyébiránt hiánypótlónak számító *Teológusok lexikonának* szócikkei

2002 őszén Tózsér Endre, piarista hittantanárom, szakköreinek egyikén, egy nagyon korai reggelen Karl Rahner fordított nekünk. Eközben, világosan emlékszem, azzal indokolta a német szöveg idézését, hogy „az elmúlt évtizedekben a német lett a teológia nyelve”. Láttam, hogy magyarázatra szorul a dolog, ezért hozzátette, hogy korábban az olasz volt a katolikus teológia elsődleges publikációs nyelve. 2015-ben pedig, néhány hónappal a hírhedt merényletek után, friss diplomás teológusként Párizsban beszélgettem a magyar származású, de német teológiai professzorként nyugállományba vonult Gánóczy Sándorral. A nemrég elhunyt Wolfhart Pannenberg-ről mesélve azt mondta, hogy az 1960-as évek amerikai vendégprofesszori tapasztalatai után többször is ösztökölte Gánóczy Sándort, hogy ha szeretne valódi szakmai pezsgést tapasztalni, utazzon ki az Egyesült Államokba.<sup>1</sup> Gánóczy azonban dogmatikaprofesszorként kitarított az öreg kontinens elsősorban német és francia nyelvű közössége mellett, és publikációinak egy részével főként Kálvin-kutatóként vált ismertté az angolszász világban.<sup>2</sup>

Ennek a két kiragadott történetnek a kölcsönös kontrasztja a német és az angolszász teológiai hagyomány között egymástól ugyan időben és életpaszatlatban eltérően, konklúziójában mégis hasonló mintázatot rajzolhat ki. A magyar teológiai érdeklődés súlypontja az ezredfordulót követően is a német teológia szellemi terepében maradt.<sup>3</sup> Ezt igazolják az elmúlt években örömdetes nagy számban magyarra fordított külföldi teológiai munkák és a teológusképzés szakirodalmi javaslatok, illetve a Rómán kívüli, egyetemközi együttműködések java is. A történetileg nagyon érthető okok fényében egy percig sem kárhoztatva ezt a tendenciát, e dolgozatnak az a célja, hogy vázlatosan bemutassa a jelenkori angolszász teológiai életet, különösen is annak Észak-Amerikában, azon belül pedig az Egyesült Államokban található epicentrumát, felhívva ezáltal a figyelmet a nemzetközi teológia kortárs hangsúlyaira.

A 20. században háromféle, földrajzilag jól elhatárolható, professzionális teológiai képzési rendszer alakult ki: 1) a Kelet-Európától nagyjából Rómáig tartó sávban a vallástudomány és a teológia világos különbségtételével: utóbbinak kifejezetten a felekezeti elkötelezettségű fenntartás képezheti az alapját, előbbi pedig relatíve marginális szereppel bír és intézményesen is elválik a teológiától. 2) Németországtól Nyugatra, elsősorban a flamand területen és az Egyesült Királyságban a teológia és a vallástudomány hibrid rendszere alakult ki, ami nemhogy a felekezeti, de általában a val-

is. Görfői Tibor és Kránitz Mihály több mint félezer szócikke közül, ha nem tévedek, mindössze hatot találunk, amelyik amerikai teológussal foglalkozik, úgymint: Horace Bushnell, Jonathan Edwards, Niebuhr fivérek, Walter Rauschenbusch és Paul Tillich. Mindegyikük az Egyesült Államok keleti partján dolgozott, és Tillich csak élete derekán kényszerült németországi működését amerikaira cserélni. A patrisztikus és középkori teológusok mellett elsősorban német alkotókról olvashatunk a lexikonban: Görfői Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris, Budapest, 2002 (Osiris kézikönyvek).

<sup>4</sup>Egy példa lehet erre a Közép-Kelet-Európában elképzelhetetlen modellre Daphne Hampson posztkeresztény teológiai professzorasszony, aki 2017-ben érkezett Magyarországra előadni a Shekinah Teológiai Kutatóintézetbe.

<sup>5</sup>A QS University Ranking 2019-es adatai megtalálhatóak például itt: <https://www.topuniversities.com/university-rankings/university-subject-rankings/2019/theology-divinity-religious-studies>. (2020.08.31.)

lásos elkötelezettséget sem követelte meg az egyetemi képzésében résztvevőktől, sajátosan objektivizálva ezzel a hittudomány és a vallás ügyét, de megengedve az állami egyetemeknek a teológiai kutatások közfinanszírozását.<sup>4</sup> Ezekben az országokban Faculty of Theology and Religious Studies néven található otthonra az, aki a szent tudományokban mélyedne el. 3) Észak-Amerikában az állami és magánegyetemen Divinity School néven ismert intézmények oktatói és kutatói profiljában a nyugat-európai modell érvényesül, azonban a szekularizált állami berendezkedés kifejezetten elzárkózott a Közép-Európában megszokott teológiai kutatások nyilvános egyetemi folytatásától. Ki-ki magánügyeként gyakorolhatja a vallássosságát, de a felekezeti, sőt akárcsak vallási elkötelezettsége is egy állami vagy magánegyetemnek is elképzelhetetlen. A magánegyetemek közül a kifejezetten vallási felekezethez tartozó fenntartók hoznak létre keresztény teológiai fakultásokat. Ilyen például a jezsuiták Fordham Egyeteme New Yorkban és a Boston College Massachusettsben vagy a Pázmány Péter Katolikus Egyetem több karával is intenzív kapcsolatot ápoló Notre Dame Egyetem Indianában.

Európai szemmel ezért rögtön tudni lehet valamely egyetem felekezeti elkötelezettségét, ha Divinity School helyett Teológiai Fakultással találkozunk. Számos felekezet ezért saját teológiai szemináriumában képezi ki a lelkipásztorait, és ha az ott képzett lelkipásztorok szeretnének keresztény teológusként egy-egy speciális témában elmerni, akkor a szemináriumi képzésük mellett vagy annak ráadásaként kezdik meg tanulmányaikat a tudományos szempontból nagyobb presztízsű állami vagy nem felekezeti fenntartású magánegyetemen. Az egyetemek Divinity Schooljaiban ezért a vallás- és felekezetközi párbeszéd sokkal hangsúlyosabb, mint Európában bárhol. Ez az akadémiai formáció pedig értelemszerűen kihát a teológiai gondolkodásmód minden területére, köztük a spirituális életre is. A dialógusképesség erénye mellett éppen a vallási tradíciók sokszínűségének szimultán oktatása miatt a tudományos felkészültség specifikusabb területeken szerezhető meg, szemben a kontinentális Európa generalista képzéseivel. Ezzel együtt, ha valaki arra kíváncsi, hogy a világ tizenöt legerősebb teológiai képzése hol található a QS World University Rankings 2019-es listája szerint, amely a tudományos hatást, az akadémiai reputációt, az oktatói és kutatói publikációk Hirsch-indexét és az alkalmazotti létet vizsgálja, az 1-es kategóriából egyedül a német Tübingeni Egyetemet találja meg, míg a 2-es kategóriából Oxford és Cambridge mellett például a flamand KU Leuven és a brit Durham Egyetem is megtalálható, az összes többi pedig az Egyesült Államok nagy presztízsű képzéseinek egyike. A sort a Harvard Divinity School nyitotta, majd a Notre Dame, a Yale Divinity School, és a 15 legjobb képzés sorát a nyolcadik amerikai egyetemi képzésként a Princeton zárta.<sup>5</sup> Elgondolkodtató, hogy a tudományos teljesítmények ilyen típusú nemzetközi megméréstetésén az elmúlt évtizedben

**Az amerikai társadalom  
legfontosabb történeti  
meghatározottsága**

<sup>6</sup>Colin Woodard:  
*American Nations.  
A History of the Eleven  
Rival Regional Cultures  
of North America.* Viking,  
New York, 2011.

Róma vagy Párizs teológiai fakultásai nem tudtak megjelenni, de sokszor egyetlen német egyetem sem tudott felzárkózni. Wolfhart Pannenberg alighanem ebből érezhetett meg valamit több mint fél évszázaddal ezelőtt.

A teológiai látóhatár egy-egy konkrét iskolán keresztüli bemutatása előtt érdemes emlékeztetni az amerikai társadalom legfontosabb történeti meghatározottságára, hiszen ez befolyásolja a teológia által átítatni kívánt közeg mellett azt a kulturális kódot is, amiből részben önmaga is forrászik. Colin Woodard a nemzetkarakterológiától és sematizmustól kikerülhetetlenül terhelte, távlatilag talán mégis hasznos áttekintést nyújtó, *American Nations* című könyvében tizenegy olyan nemzetet különböztetett meg etnikai, vallási és kulturális szempontból, amelyek meghatározók korunk észak-amerikai társadalmi életében.<sup>6</sup> Olyan gyakorlati példák győzhetnek meg talán másokat is erről, mint egy beszélgetésem a korábban Washington DC-ben, később pedig a kanadai Torontóban szolgáló jezsuita lelképásztorokkal, akik az USA-ban megszokott nagylelkű adakozókedv után értetlenül szembesültek az etnikai gyökereikben skót és ír leszármazottak szűkkeblűségével. Az Észak-Amerikába érkező telepések közül a keleti parton protestáns puritánok foglaltak teret Kanada dél-keleti részétől egészen Pennsylvania északi részéig, felölve New England egészét. New York városát holland telepések alapították, a németalföldi protestantizmus örökösiként, ami a kulturális sokszínűségével állandó megújulásra és az ismeretlenre való nyitottságra predesztinálhatta a legjelentősebb amerikai városok egyikét. Ehhez képest a francia gyökerű, katolikus telepések egészen más vallási és közéleti tradíciót honosítottak meg például Louisiana állam déli részén. A New Englandból útra kelt jenki társadalom az aranyláz idején olyan egyedülálló multikulturalitással találkozott az USA nyugati partján, amely a ferences missziók kaliforniai jelenlétével együtt sok szempontból New York városának hangulatához volt fogható. A déli államok Latin-Amerikához fűződő földrajzi közelsége fokozatosan terjedt északi és keleti irányba, aminek a nyomait a mai napig őrzi a harmadik világ népi vallásosságával átítatott vallási közösségek kavalkádja. Ez utóbbira példaként hozhatjuk fel azt a sajátos képet, amelyet a nevadai Las Vegas rajzol elénk. A kelet-európai asszociációk a legritkább esetben kötnek össze Las Vegast a katolikus népegyházi karakterrel. Ezért volt egyetlen fehérbőrűként számomra is megdöbbentő, amikor 2019-ben a virágvasárnapot Las Vegasban töltöttem, s a vigília-miséen a zsúfolásig telt, tágas templomban a latino közösséggel tartva a mátraverebély-szentkúti búcsúk liturgikus atmoszféráját élhettem át az éjszakai életéről híres városban. Ezek a kontrasztok természetesen nemcsak itt, hanem szerte az Egyesült Államokban is megtapasztalhatóak. Ugyanakkor az imént felsorolt történelmi folyamatok érthetővé teszik, hogy államonként, sőt akár egy-egy államon belül is miért mutatkozik meg annyiféle arca a kereszténységnek.

A legelső amerikai egyetem a Harvard, amelyet Pázmány Péter nagyszombati egyeteme után egy évvel, 1636-ban alapítottak a keleti parti Bostonban, pontosabban annak Cambridge nevű városrészében. A Harvard Divinity School a puritánok és ortodox kálvinisták egyetemalapító törekvéseihez képest a 19. században, ha hivatalosan nem is, mégis ezer személyes és spirituális szálon kötődött az amerikai unitáriusok felekezetéhez. Hivatalosan napjainkban sem kapcsolódnak egyetlen felekezethez sem, és kifejezett sajátosságként őrzik a teológiai és vallástudományi képzési és kutatási profiljuk közötti egyensúlyt. Kiemelten erős a két szakirány közötti párbeszéd, ami több kutatóközpontjuk célkitűzésével is egybevág. Ezek közül kiemelendő a Világvallások Kutatóközpontja, amely karakterében a távol-keleti vallások, az iszlám és a kereszténység különbségeit, identitását és párbeszédképességét kutatja. Ezzel a kutatóközponttal termékeny kapcsolatban áll a Boston College teológiai fakultásán az az összehasonlító teológiai program, amelynek a kutatási eredményeit Magyarországon az elmúlt években kezdtük recipiálni. A Harvard teológiai és vallástudományi horizontjának híres alkotóeleme még a „Nőtudományok a vallásban” program, amely az 1970-es években számos brit és más európai nemzet kutatóját is a Harvardra tudta csábítani. A kutatási program jelenlegi vezetője Ann D. Braud, de tanárai között volt például a teodíceai kérdés kiváló, idejekorán elhunyt kutatója, Arthur McGill is. A szekularizációs folyamatok és az amerikai társadalom etikai kérdései sem hagyták érintetlenül a Harvard Divinity School képzési és kutatási kínálatát. Ennek ellenére az egyetemen belüli reputációja, hasonlóan a szellemtudományok más ágaihoz, az elmúlt években hanyatlásnak indult. Hiába a kontinensen belüli magas reputáció, ha az egyetem rektora, a Yale Divinity Schoolon tanító kollégájának a 2010-es évek második felében egy magánbeszélgetés során azt állította a Harvard Divinity School megüresedett dékáni pozíciójának betöltésén fáradozva, hogy ha ma alapítanák meg a Harvard Egyetemet, valószínűleg nem lenne a fakultásai között Divinity School.<sup>7</sup> Ez a sokatmondó, borús kép jól illusztrálja a jelenkori teológia és vallástudomány útkereső történetében azt, ahogyan a más kontinensekhez viszonyítva messze a legélénkebbnek mondható amerikai diskurzus is az intézményes fennmaradásáért kénytelen küzdeni.

<sup>7</sup>Miroslav Volf – Matthew Croasmun: *For the Life of the World. Theology That Makes a Difference.* Brazos Press, Grand Rapids/Michigan, 2019 (Theology for the Life of the World), 43–44.

#### Yale Egyetem

Talán az egyetlen olyan borostyánligás egyetem, ahol a bölcsészeti- és társadalomtudományok, így a Divinity School költségvetése 2018-ban emelkedett, a keleti part másik központjaként a Yale Egyetem. Ha felidézzük az egyetem 1701-es megalapításának a történetét, ez nem is meglepő, hiszen az intézményt éppen a teológiai képzés biztosítására hozták létre. Több szempontból is a Harvard versenytársa, hasonló kínálattal bír, a teológiai profilt azonban eltérően domborítja ki a vallástudományi területhez képest. Ebből is fakad, hogy a Harvardhoz képest szabadelvűbbnek számító Yale-en

## A képzési rend

belül elült a többi fakultástól a Divinity School: éppen e miatt a teológiai hangsúly miatt konzervatívabb megítélésű, mint a Harvard Divinity School. Jellemzője az akadémiai szférába készülők magas szintű képzése, ezért számos teológus és vallástudós, aki USA-szerte kutatóműhelyeket vezet, alma matereként tekint a Yale-re.

Ezért érdemes kitérni arra, milyen képzési rend vezet oda, hogy valaki teológiából vagy vallástudományból doktorátust szerezzen a borostyánligás egyetemeken. A hagyományos amerikai képzési rendnek megfelelően hároméves alapképzést követően az úgynevezett graduális tanulmányok egészen a Ph.D. fokozat megszerzéséig vezetnek, amiből két év után kilépve mesterdiplomát lehet szerezni. A Ph.D. képzés első két éve után két, a kutatás szempontjából releváns modern nyelv beható ismeretének a bizonyítása mellett az egyetemi tanítási gyakorlatban is jeleskedniük kell a teológiai doktori cím várományosainak. A teológiai doktori képzés tandíja 2018-ban egymillió dollár volt, minden egyéb lakhatási és egyetemi költség nélkül.<sup>8</sup> Ezt azért érdemes megjegyezni, mert más egyetemekhez hasonlóan a Yale is kínál ösztöndíjakat, azonban a non-profit vagy akadémiai szférába készülő teológusoknak roppant kihívást jelent pusztán az anyagi feltételeknek a megteremtése. Azoknak, akik oktatóivá válnak a Yale-nek, szemeszterenként akkor is legfeljebb két kurzust kell megtartaniuk, ha tanársegédek, és akkor is, ha professzorok. Munkaidejük felét deklaráltan a kutatásaikra kell fordítaniuk, és az angolszász tutorálási metódus jegyében a doktori vagy szakdolgozati témavezetések akár heti rendszerességű konzultációs rendet jelentenek. Ahhoz, hogy valaki a legmagasabb egyetemi tanári fokozatot (tenured professor) elnyerje, a szokásos tudományometriai kihívások, tanítási és kutatási sikerek mellett a saját teológiai szakterületén a világ több olyan kutatójának argumentatív felterjesztése szükséges, akik nem összeférhetetlenek korábbi munkakapcsolatuk miatt a jelölttel. Az ehhez szükséges nemzetközi szakmai reputáció megszerzése tehát kiemelkedő teljesítményt kíván meg.

A teológiai diszciplínák közül a biblikus kutatások nagyraértékelését jól mutatja, ahogy az Anchor Bible projectet 2007-ben átvette a Yale. A szisztematikus műveiről híres Jürgen Moltmann tanítványaként a horvát származású Miroslav Volf, akinek saját kutatóintézete a hit- és a tág értelemben vett kultúratudományok közötti kapcsolatokat hivatott feltérképezni a Divinity School falain belül, jelenleg a legkeresettebb amerikai teológusok egyike.<sup>9</sup> Legalább ennyire jelentős a konstruktív teológia és a gazdaság összefüggéseit kutató Kathryn Tanner professzor munkássága, aki korábban az Amerikai Teológiai Társaság elnöki tisztjét is betöltötte, 2016-ban ő tartotta kutatási témájában a Gifford-előadásokat. Volf és Tanner olyan nagyformátumú teológusok nyomában járnak a Yale-en, mint például az evangélikus George Arthur Lindbeck, aki a Lutheránus Világszövetség vezető teológusa, a II. Vatikáni zsinat öt lutheránus

<sup>8</sup>A Yale Divinity School jelenlegi dékánjának, Gregory Sterling statisztikáit idézi Miroslav Volf és Matthew Croasmun: i. m. 58.

<sup>9</sup>Magyarul több műve is olvasható, köztük szisztematikus ekkleziológiája is: Miroslav Volf: *Képzünk és hasonlatosságunkra. Az egyház mint a Szentháromság képmása.* (Ford. Székely György.) Harmat Kiadó, Budapest, 2013.

<sup>10</sup>Az ő nevéhez is fűződik a posztliberális teológia kialakítása, magyarul is olvasható alapvető munkája a Hermeneutikai füzetek 17. darabjaként: George A. Lindbeck: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban.* (Ford. Itt-zés Gábor.) Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998.

### Chicagói Egyetem

<sup>11</sup>Számos szakterület bír egy „Chicagói Iskolával”, ezek közül az építészeti az, amely elméleti és alkalmazott formában is méltó szimbóluma lehet a modern intellektuális élet chicagói radikalitásának. Zentai Violetta: *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a Chicagói Iskola szellemi portréjához.* Tér és Társadalom 4 (1992/3–4), 250–263. Köszönöm Sághy Ádámnak, hogy felhívta figyelmemet erre az áttekintésre.

megfigyelőjének egyike lehetett.<sup>10</sup> A Yale Divinity School könyvtári állománya biblikus, egyháztörténeti (kiemelten például a pietizmusra vonatkozó), missziológiai és szisztematikus teológiai gyűjteménnyel rendelkezik. A könyvtár legalsó szintjén található kápolnát arról a Henry J. M. Nouwenről nevezték el, aki tíz éven át tanított a Yale Divinity Schoolban pasztorális teológiát. Örökségét a kápolnán túl az a pasztorális képzés is magán viseli, amely a különböző keresztény felekezetekhez, sőt akár más vallásokhoz tartozó szolgálattevők részére nyújt akadémiai formációt. A sokszínűség bizonyítéka lehet a szakrális zenei, művészettörténeti és liturgikus programok összjátéka a gyakorlati teológiai kutatásokkal. Erdemes arról is említést tenni, hogy a Berkeley Divinity School a Yale Divinity School integrált részeként az amerikai viszonylatban konzervatívnak számító anglikán egyház képzési központja is.

Ha azt állítottuk a Harvard Divinity Schoolról, hogy hagyományosan egyensúlyt kíván teremteni a teológia és a vallástudomány között, akkor a Chicagói Egyetem, szemben a Yale Egyetemmel, kategorikusan a vallástudományi fókusz mellett tette le a voksát. Messze a legszabadelvűbb képzések és kutatói programok jellemzik a Szelek Városának Divinity Schoolját. Minden újító készségével együtt, beszédes, hogy 2017-ben még hírértékkel bírt az iskola legújabb dékánjának megválasztása, mivel az USA történetében Laurie Zoloth az első zsidó vallású nő, aki egy Divinity School élén állhatott. Nem az a meglepő tehát, hogy ezt a lépést a Chicagói Egyetem tette meg, hanem az, hogy az alapvetően már szekuláris vallástudományi kérdésekre szakosodott kutatóhelyeket még mindig természetesnek vehető, hogy keresztények vezetik. Nem esetleges, hogy akár a város építészeti, kulturális élete és általában a humántudományok művelése is inspiratív és újító közeget biztosított a 20. század kezdete óta a teológia kifejlődésének.<sup>11</sup> A Chicagói Egyetembe tagozódva folyamatos szervezeti átalakítások örököse a ma működő Divinity School. Tematikus nyitottsága a kortárs szociológiai kérdésekre a Stanford Egyetem Vallástudományi tanszékével és a Harvard Divinity School képzési portfóliójával mutat rokonságot. Azt pedig, hogy a szociológia mellett milyen mértékben hangsúlyos a történeti perspektíva jelenléte a University of Chicago Divinity School számára, nehéz lenne túlzásokba esve érzékeltetni. A bibliatudomány történeti-kritikai módszerének 20. századi amerikai reneszánsza ide köthető. A nyelvérzékeny, hermeneutikára és dekonstrukciós olvasatokra érzékeny értelmezői megfigyelések legfontosabb képviselőjeként David Tracy neve emelhető ki. A Hans Künggel közös kutatási projekteken is dolgozó katolikus David Tracy iskolateremtő alakja a teológiai hermeneutikának. Karrierje párhuzamosan haladt a kitűnő misztikakutató és egyháztörténész, Bernard McGinn pályájával. Katolikusokként 1968-ban mind a ketten az Amerikai Katolikus Egyetem fiatal oktatóiként tagjai voltak annak a húszfős oktatói tiltakozó csoportnak, amely elutasította a *Huma-*

<sup>12</sup>Két jelentős kötetet is ki kell emelni Taylor szerzői és szerkesztői munkásságából: Mark C. Taylor: *Erring. A Postmodern A/theology*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 1984; uő (szerk.): *Deconstruction in Context. Literature and Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 1986.

### Columbia Egyetem

*nae Vitae* enciklika tanítását, és emiatt az egyetem jogellenesen elbocsátotta őket. McGinn és Tracy jelenleg ugyanúgy a University of Chicago Divinity School nyugalmazott professzoraiként kutatnak. A teológiai módszertan és hermeneutika kiterjedt kutatása megfelelő szellemi éghajlatot biztosított ahhoz is, hogy a Mark C. Taylor a francia-amerikai dekonstrukció filozófiai és irodalomtudományi vívmányait az elsők között alkalmazza a szent tudományokra.<sup>12</sup> Az első pillantásra egymást kizáró megközelítések dialógusa alighanem egy posztmodern teológia kialakításának legizgalmasabb 20. század végi kísérlete volt Gianni Vattimo olaszországi eredményei mellett. A Chicagói Egyetem sokszínűségét mutatja ugyanakkor az is, hogy a teológiára nyitott, katolikus vallásfilozófusai között tartathatjuk számon a konzervatív Jean-Luc Mariont is, akit 2020 októberében Ratzinger-díjjal tüntettek ki.

A Columbia Egyetem eredetileg nem rendelkezett saját teológiai fakultással. A New York városában működő Union Theological Seminary a Columbia kampuszának szomszédságából 1928-tól a borostyánligás egyetem részévé vált, jóllehet nevében és számos intézményi vonásában megőrizte az autonómiáját. Ennek köszönhető az is, hogy 1964-ben a Columbia Egyetemhez hasonlóan szoros együttműködést létesített a Jewish Theological Seminary of America konzervatív intézményével is. A Union Theological Seminary elkötelezett a társadalmi igazságosság mellett, így kiemelten foglalkozik a különböző etnikumok és kisebbségek egyenjogúságának teremtéstan, szociál- és erkölcssteológiai kérdéseivel. Nem véletlen, hogy a magát elsősorban erkölcssteológusként definiáló Reinhold Niebuhr is ehhez az intézményhez tartozóként vált országsszerte meghatározó teológussá a 20. század derekán. A vallásfilozófiát és szociáletikát is oktató Niebuhr mélyreható kutatásokat folytatott az eleve elrendelés és az antropológia terén is, aminek egyik legfontosabb eredménye a Gifford-előadásai és az azok alapján kiadott kétkötetes munkája volt.<sup>13</sup> Politikai témájú írásai J. F. Kennedy számára is meghatározó inspirációt jelentettek. Niebuhr munkássága az angolszász teológiai és humántudományi diskurzus máig aktuális referenciapontja, ami meghatározó karaktert ad a Union Theological Seminary profiljának is. A náci Németországból emigrációba kényszerült pályatársa, Paul Tillich legalább ennyire meghatározó alakja a 20. századi amerikai teológiának is. Magyarul is olvasható *Rendszeres teológia* című műve nem egyedi a tárgyát tekintve, hiszen alig találunk olyan szisztematikus teológust az elmúlt hat-hét évtizedben, aki ne írta volna meg saját szisztematikus teológiai magnum opusát.<sup>14</sup> Az úgynevezett korrelatív módszer, a filozófiával folytatott termékeny dialógus és az apologetikus motiváció olyan egyedi triangulumot alkot a könyvben, amely egy német alaposágú rendszerépítés és egy az úrkorszakra jellemző, kísérletező erő ideális ötvözeteként olvasható. Érdemes kiemelni a Union Theological Seminarynek a keleti kereszténység teológiájával foglalkozó,

<sup>13</sup>Különösen gyakran idézett az előadásokból készült monográfia második kötete: Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*. 2. kötet: *Human Destiny*. Charles Scribner's Son, New York, 1964.

<sup>14</sup>Paul Tillich: *Rendszeres teológia*. (Ford. Szabó István.) Osiris, Budapest, 2002.



Institute for Studies Eastern Christianity nevű egységét. A 2020. december 11-én megrendezett *A Sátán és az ellene folytatott harc a pandémia idején* című online konferencián az angol mellett orosz, görög és több román nyelvű szekciót is tartottak. Nemcsak egy tradicionális patrisztikus kutatás, hanem a szisztematikus kutatások folytatója is kíván lenni például az ökumenikus párbeszéd terén az Intézet által szervezett konferenciák sorozata. Az ortodox teológia napjainkban is prosperáló és autonóm jelenléte sokat köszönhet természetesen a Union Theological Seminary volt oktatói közé tartozó John Meyendorffnak is. Meyendorff patrisztikus kutatásait New York városának egy jezsuiták által fenntartott intézményében, a Fordham Egyetemen is kamatoztatta az oktatásban. A jelenleg George Demacopoulos által is vezetett, ortodox kutatásokra specializálódott egyetemi egység tehát szintén Meyendorff örökösének tudja magát. A Fordham Theology oktatói közül kiemelhető még Avery Robert Dulles bíboros, akinek egyháztani modelljei Európa-szerte is ismertté váltak és a Szentszék által megbecsült amerikai teológusok között volt II. János Pál pontifikátusa alatt.

#### Princeton Theological Seminary

Felekezeti elkötelezettségben a Fordham, intézményi önállóságban a Union Theological Seminary példájára hasonlít a Princeton Theological Seminary. A presbiteriánus teológia mellett elkötelezett egyetem nevében azonos a borostyánligás Princeton Egyetemmel, és világosan ki is vehető a két intézmény közötti együttműködés, formális egységük azonban nem éri el a Columbia és a Union Theological Seminary szerződéses kapcsolatának a szintjét. Elsősorban a 20. századi teológiatörténeti és szisztematikus kutatások, azokon belül is Karl Barth életművének vizsgálatáról híres a Princeton Theological Seminary. Az évente megrendezett Barth-konferenciáik a svájci születésű teológus életművének szisztematikus feldolgozását hivatottak elvégezni, miközben annak továbbgondolására is javaslatot tesznek. A kutatóközpont gyűjteménye Barth több kéziratát is őrzi. A kutatóközpont 1990-es években történt megalapítását Karl Barth Princeton Theological Seminaryn tartott 1962-es előadásai ihlették.

#### Notre Dame Egyetem

A katolikus egyház által fenntartott egyetemek közül a teológiai kutatás és oktatás szempontjából a legjelentősebb a Notre Dame Egyetem. Az Indiana államban található felsőoktatási intézmény különösen alapképzései magas színvonalának köszönheti jó hírét. Sok szempontból a katolikus teológia tradicionális művelése jellemzi az itt folyó kutatásokat. Leghíresebb teológusai között találjuk a domonkos Gustavo Gutiérrezt, a felszabadítási teológia egyik úttörőjét. A világvallások bemutatásának feladatát a teológiai kar teljes mértékben a katolikus egyház nézőpontjából értelmezi. Az európai teológusok leginkább talán a Notre Dame szisztematikus teológiai kutatásaiban ismerhetnek sajátjaik tükörképére. A Notre Dame Egyetemen doktorált Richard R. Gaillardetz, a katolikus tanítóhivatal Magyarországon is ismert kutatója, aki később Texas

<sup>15</sup>Egy a szerzőjétől szokatlanul meleghangú, már-már fiúi érzéseket közvetítő nekrológban Szurumi Szabolcs Anzelm premontreai szerzetes kimerítően tárgyalta Farkasfalvy érdemeit biblikus teológusként, és a magyar katolikus egy-

házhöz fűződő kapcsolatát is: *Farkasfalvy Dénes ciszterci emeritus apát emlékére (1936–2020)*. Magyar Kurír, 2020. május 24. <https://www.magyardurir.hu/hirek/farkasfalvy-de-nes-ciszterci-emeritus-apat-emlekere-1936-2020>. (2020.12.05.)

<sup>16</sup>Annak ellenére, hogy a Dallasi Egyetem teológiai fakultása nem tartozik a kifejezetten progresszív teológiai központok közé, és Kereszty teológiájára ebbe a képbe harmonikusan beilleszthetőnek mondható, krisztológiai tárgyú könyvének második magyar nyelvű kiadása, amelyet Puskás Attila jelentős hozzájárulása miatt közösen jegyeznek, a magyar teológushallgatók számára meglepő témákat is taglalnak. Közülük a földönkívüliek megváltásának kérdését taglaló fejezet talán a leginkább szembeötlő: Kereszty Rókus – Puskás Attila: *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés*. Szent István Társulat, Budapest, 2015, 492–498. Ez a példa arra is rávilágíthat, hogy az Egyesült Államok konzervatívabb egyetemi oktatása és a kelet-európai teológusképzés között is kiterjedt tematikai szakadékok táthatóknak.

<sup>17</sup>Szentségtani munkái közül kiemelhetjük: Ladislav

legnépesebb városában, a houstoni Szent Tamás Egyetemen kezdett dolgozni az 1990-es években. Gaillardetz később Ohio államban a Toledói Egyetemen tanított, jelenleg pedig a jezsuiták vezette Boston College tanáraként munkálkodik. Ez a tipikus akadémiai életpályák egyikeként tökéletesen illusztrálja azt, ahogyan egy déli állam katolikus családjának sarja Észak-Dél-Kelet irányokban mozogva, lépésről lépésre halad előre saját, világi teológusi karrierjében. Texas másik fontos városa az a Dallas, amely otthont ad egy magyar vonatkozásai miatt is fontos katolikus lelki központnak. A ciszterciek Miasszonyunkról nevezett apátságát ugyanis a Zircről a kommunizmus üldözései miatt Rómába, majd onnan az Egyesült Államokba emigráló szerzetesek alapították. Az alapítástól 2020-ban bekövetkezett haláláig Farkasfalvy Dénes apát volt az egyik ikonikus alakja a közösségnek.<sup>15</sup> A biblikus teológiát kutató apát mellett Kereszty Rókus neve csenghet ismerősen a magyar fülnek, aki dogmatikus vizsgálódásainak eredményeit a Dallasi Egyetemen adja át a jövő teológusainak.<sup>16</sup>

A magyar vonatkozások feltérképezését folytatva az egyetlen USA-n kívül teológiai műhelyként a kanadai Toronto School of Theology kutatói és képzési sajátosságainak is szeretnék figyelmet szentelni. Az Észak-Amerika legjelentősebb könyvállományával rendelkező három intézmény közé tartozó szakkönyvtár 2019-ben több mint 11 millió nyomtatott könyv olvasását teszi lehetővé az egyéb hordozókon kívül. A II. Vatikáni zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű dokumentuma után nyílt lehetőség arra, hogy a katolikus teológiai fakultások, így a térségben működő, jezsuita fenntartású Regis College vagy az egyházmegyei fenntartású Saint Augustin's Seminary is csatlakozzon az 1960-as évek végén a már évtizedek óta, különböző felekezetek ökumenikus és intézményi összefogásából születő Toronto School of Theologyhoz. A végső nevét már a hét különálló intézmény konföderatív egyesülését követően nyerte el ez a teológiai egyetemi központ, amelyet hamarosan affiliáltak a Torontói Egyetemhez is. Az anglikán, katolikus, presbiteriánus és más protestáns felekezetek kutatóit tömörítő egyetem a legjobb adottságokat biztosította az ökumenikus teológiai reflexiók számára. Az Amerikában olyannyira fontos tudományköziség tette lehetővé azt is, hogy a Torontói Egyetem más fakultásaival együttműködve például a bioetikai kérdések is előtérbe tudtak kerülni a 20. század utolsó harmadában. A magyar jezsuiták közül többen is tanítottak itt, de közülük a leginkább kiemelkedő életművet Somfai Béla tudhatta magáénak, aki hosszú éveken keresztül oktatott, sőt egy ciklus erejéig dékánként is szolgált a Toronto School of Theology kötelékében, amellet, hogy tanszékvezetőként is számítottak a munkájára. Éppen a bio- és szexuáletika terén végzett kutatásai, illetve filozófiai megalapozottsággal kifejtett okfejtései váltak fontossá nemzetközi szempontból is, ami az általa is vezetett intézményi szerkezet sajátosságaiból is származott. Magyar származású

Orsy: *The Evolving Church and the Sacrament of Penance*. Dimension Books, Denville/New Jersey, 1978. E mellett a kánonjogi tanulmányokat egybegyűjtő, magyarra fordított kötete is jelentős, mivel közli azt az 1999-es vitát a *Stimmen der Zeit* lapjairól, amelyben Joseph Ratzingerrel az *Ad tuendam fidem* és félhivatalos kommentárja kapcsán Orsy azt vetette fel, hogy a definitív tanítás kánonjogi szabályozása tanbeli újításnak számíthat. Orsy László: *Életerős zsinat*. (Ford. Sólyom László et al.) Jezsuita Kiadó, Budapest, 2017 (Isten és tudomány) A kérdés teológiai hordereje rendkívüli, amint arra a vitaszövegek is utalnak (151–178. oldal). A magyar nyelvű szakmai közegben mindeddig csupán egy, éppen a Vigiliában megjelent recenzióban kapott érdemi figyelmet Sággy Ádámnak köszönhetően: Vigilia, 82 (2017), 559–560.

<sup>18</sup>Egyetlen példaként álljon itt a szentháromságtan szakértőjének, Fred Sanders professzornak kritikája a Rohr egyik kulcsműveként számon tartott *Az isteni tánc* című munkájáról: *Why I don't Flow with Richard Rohr* (elérhető a The Gospel Coalition honlapján).

zású rendtársai közül Órsy Lászlót mint a kánonjog üdítően tágas perspektívájú képviselőjét érdemes megemlíteni, aki az ottawai Saint Paul University mellett az USA fővárosában és a Fordham Egyetemen is tanított. A II. Vatikáni zsinat szellemében alkotó kánonjogász a szentségtan dogmatikai kérdéseit és a tanítóhivatal jelenkori működését is vizsgálta.<sup>17</sup>

Toronto és Chicago között fekszik az autógyártásáról híressé vált, az elmúlt évtizedekben egészen háborzongató közbiztonsági problémákkal küzdő Detroit városa (Michigan államban), amely a Sacred Heart Major Seminary székhelye. Az intézményben az új evangelizációra specializálódott, a Szentszék által elismert licenciátus megszerzésére van lehetőség, ami sok szempontból a kontinensen is egyedülálló kutatási lehetőséget biztosít. Könyvtári állománya a téma teljes kortárs szakirodalmát felvonultatja. Egyedi karakterjegye ennek a katolikus felsőoktatási intézménynek, hogy többségében állandó diakónusok képzésére vállalkozik, ezért nemzetközi téren is kiemelkedő figyelemben részesül a diakonátusra készülők részéről.

Figyelmünket az USA dél-nyugati államai felé fordítva, úton Kalifornia felé érdemes elidőzni Új-Mexikó állam legnépesebb városában, Albuquerque-ben. Itt él és alkot Richard Rohr, akinek rendkívül népszerű, ám sokakat megosztó életművét világszerte, így Magyarországon is évtizedek óta figyelemmel kísérhetjük. A ferences szerzetes igehirdetői munkája olyan egyedi hangként artikulálódik az USA dél-nyugati vidékének spanyol kulturális központjában, ami sokak számára a misztika új, 21. századi megnyilvánulását jelenti. Mások Rohr bibliaértelmezésében, a társadalmi kérdésekre és más tudományokra (így például a pszichológiára) nyitott gondolatmeneiteiben, valamint egyháztani szemléletváltást is sürgető írsaiban a katolikus hittől való eltávolodást fedeztek fel. Különös, hogy ezeket a katolicizmus-kritikákat olykor nem is katolikus, hanem protestáns teológusok fogalmazták meg.<sup>18</sup> A viták ellenére sem cáfolható az a kijelentés, hogy az észak-amerikai katolikus teológiának Richard Rohr az egyik legismertebb alakja. Kritikusai között található az a Fred Sanders is, aki társalapítója a Los Angelesi Teológiai Konferenciasorozatnak. Kaliforniában a keresztény teológia számára talán a legfontosabb szellemi erőmű ez a lassan egy évtizede élő kezdeményezés. A kizárólag szisztematikus teológiai kérdésekkel foglalkozó konferenciák legutóbbi tagja a pneumatológiával foglalkozott, a soron következő pedig egyháztani kérdéseket tárgyal majd. Ökumenikus nyitottság és magas akadémiai elvárások fémjelzik a nemzetközi rendezvénysorozatot, aminek anyagából fontos tanulmánykötetek születnek. Dogmatikai szempontból talán éppen ezek a konferenciák jelölhetik ki a jövő teológiai hangsúlyait az Egyesült Államokban.

# Meddig terjednek az Evangélium követelményei?

GÖRFÖL TIBOR

## *Dorothy Day és az amerikai katolicizmus*

1976-ban született Pécsen. A Pécsi Tudományegyetem, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola oktatója, a Vigilia főszerkesztője. Legutóbbi írását 2020. 11. számunkban közzöltük.

Dorothy Day alakja és életútja a legelevenebb megtestesítője annak a kérdésnek, hogy a modern élet feltételei között vajon milyen területeken, milyen formában és milyen igényekkel lehet érvényt szerezni az Evangélium, vagyis Jézus Krisztus követelményeinek, felszólításainak és meggyőződéseinek. Mikor kell cselekednie egy katolikusnak? Miről alkothat véleményt az Evangélium fényében? Mikor kötelessége szót emelni? Milyen módon fejezheti ki, amit gondol? Hogyan tud élni a technikai kultúra által meghatározott társadalmakban? Mit tegyen, amikor korának nyilvánosságában az Evangéliumból gúnyt űző botrányokkal szembesül? Dorothy Day közel hatvan éven át töprengett ezeken a kérdéseken, és vívódásait folyamatosan olyan cselekvés kísérte, amely a hitelesség gyakorlatilag kétségbevonhatatlan pecsétjét ütötte egész szellemisségére. A magas, karcosú, megjelenésében is aszketikus benyomást keltő asszony, akit ma már Isten szolgáljaként emlegethetünk, mert boldoggá avatásának kezdeményezése kedvező fogadtatásra talált a hivatalos egyház részéről, olyan hatalmas felkiáltójele a közelmúlt katolikus világának, hogy sokan szinte már észre sem veszik, annyira túlnyúlik nagysága látóhatáruk kiterjedésén.

### **Állásfoglalásai a krisztusi üzenet alapján**

1945. augusztus 6-án az Egyesült Államok atombombát dobott Hirosimára; az amerikai elnököt ujjongó örömmel töltötte el a siker. Szeptemberben Dorothy a következőket írta: „Truman igazán korának embere, mert ujjongó öröme készíti a pusztítást. Ez az ujjongó ember nem Isten gyermeke, nem Krisztus testvére, nem a japánok testvére”, nem azoké a bombától azonnal párává égő „férfiaké, nőké és kisgyerekeké, akik szétszóródtak a hét tenger minden szélirányában. Lehet, hogy hamvaikat belélegezzük a tüdönkbe, érezni fogjuk az arcunkon a New York-i ködben, és érezni fogjuk az esőben az eastoni dombokon.”<sup>1</sup> Ez a néhány szó egész programot foglal össze: a háborús viszonyok között a nyugati tudomány csodájaként számontartott és a nemzetiszocialista irányultságú barbársággal szemben jogosan használt ellenfegyvernek vélt bomba elfogadhatatlan agyremnek tűnik az ártatlan áldozatokhoz és a legmélyebb keresztény igényekhez képest. Az átfogó struktúrák helyett az egyes ember, a politikai érvelés helyett a krisztusi üzenet foglalkoztatta Dorothyt, s ezért olyan állásfoglalásokat engedett meg magának, amelyek nemcsak naivnak,

<sup>1</sup>A cím nélkül említett írások minden esetben a *Catholic Worker* hasábjain jelentek meg, ezért külön forrás-megjelölés a továbbiakban nem tartozik hozzájuk.

idejétmúltlnak és egyoldalúnak tűntek sokak szemében, de egyenesen a józan kereszténységgel ellentétesnek is.

Igaza van-e annak, aki a szegénység, a munkanélküliség, a háború, az ipari termelés, a kilakoltatások, a halálbüntetés, a sztrájkok és az emberi együttélést átható gyűlölet kérdéseiben az Evangéliumra hivatkozva gyökeresen békepárti és munkásbarát nézeteket vall? Igaza van-e, vagy egyetlen kézlegyintéssel letudható marxista és kommunista szimpatizánsnak? A kérdés eldöntéséhez legalább a következő tényezőket érdemes szemügyre venni: 1. milyen gyümölcsöket teremnek állásfoglalásai és tettei; 2. milyen viszonyt alakít ki a hivatalos egyházzal; 3. hogyan hivatkozik a jézusi felszólításokra; 4. milyen a személyes vallásossága, van-e belső élete? A következők során ez a négy kérdés szolgál a Dorothy Day alakjának és jelentőségének körvonalazására irányuló kísérlet alapjául.

### Szellemi útja

1. Dorothy szellemi útja radikálisan baloldali, anarchista és kommunista körökből indult. 1897-ben született New Yorkban, s bár szülei megkereszteltették (az episzkopális egyház tagja lett), néhány fiatalkori vallási fellángoláson túlmenően a kereszténység nem játszott szerepet az életében. Egyetemre is csupán két évig járt, ahol belépett a szocialista pártba, de húszéves korától már baloldali lapok munkatársa volt, sokszor szabadúszóként (mások mellett Trockijjal is készített interjút). Bohém és kommunista New York-i baráti körének hosszú ideig a drámaíró Eugene O'Neill is tagja volt (törzshelyük szolgált később a *Ha eljő a jeges* helyszínéül), de mindketten elütöttek a többiektől: azonos vallási nyugtalanság hajtotta őket, nem érték be a feminizmussal, a háborúellenességgel és a művészettel, s bár Dorothy már ekkor be-belépett templomokba, későbbi vallomása szerint O'Neill alakította ki benne Isten létezésének tudatát, az a drámaíró, aki élete végig küszködött és harcolt Istennel. Egyik társuk öngyilkosságának hatására a fiatal lány aztán végleg távolodni kezdett a csoporttól: egyre magányosabb lett, egyre inkább valami mást kezdett keresni, s amikor egy utólag „igen rossznak” minősített regényének bevételeiből (*A tizenegyedik szűz* 1924-ben jelent meg) kis házat tudott venni magának Staten Islanden, új korszak kezdődött az életében.

<sup>2</sup>A *The Long Loneliness* (Hosszúra nyúló magány) című önéletrajz 1952-ben jelent meg, mintegy a *From Union Square to Rome* (A Union Square-től Rómáig) című 1938-as önéletrajz javított és kibővített változataként. A *The Long Loneliness*-ből származó szakaszok forrása a továbbiakban külön nincs feltüntetve.

A házba a természettudományok iránt érdeklődő, harcosan ateista élettársával költözött, aki rányitotta a szemét a világ és a természet szépségére, s részben ennek hatására Dorothy a Bibliát is fel-fellapozta olykor. 1925-ben váratlan terhessége ismét fordulópontot eredményezett belső fejlődésében, mivel eltökélte magában, hogy a gyermeket katolikusnak fogja kereszteltetni, amit viszont az anarchista nézetei miatt eleve család- és intézményellenes apa oly hevesen ellenzett, hogy Dorothy válaszút elé került: vagy a szerelmet, vagy kibontakozóban lévő vallási meggyőződését választja, ahogyan egyik önéletrajzában fogalmazott: „a kérdés egyszerűen az volt, hogy az embert vagy Istent választom-e”.<sup>2</sup> Az 1926-ban megszületett lány a Tamar nevet kapta, Dorothy szakított az apával, és a szakítás másnapján, 1927. december 29-én belépett a katolikus egyházba.

Barátai szemében szörnyű ámulást követett el, cserbenhagyta a munkásokat, a szegényeket és a kizsákmányoltakat, s a kiváltságosok között foglalt helyet. Dorothy számára is kínzó gyötrelmet jelentett, hogyan maradhat hűséges azokhoz, akik miatt egész baloldali aktivizmusába belekezdett, „a munkásokhoz, a világ szegényeihez, akik társaságában Krisztus az életét töltötte”. 1932 decemberében Washingtonban részt vett a kommunista barátai által szervezett munkanélküli tüntetésen, s a kisemmizetteket szemlélve gyötrelmében egy templomba menekült, ahol azért fohászolt, hogy vallási meggyőződéséhez hűen is javára tudjon lenni a szegényeknek. Az általa is táplált „hagiográfiai” hagyomány szerint hazatérve a lakása bejáratánál egy elhanyagolt külsejű, francia akcentussal beszélő, kopott öltönyének zsebeit könyvekkel és röplapokkal telezsúfoló furcsa alak várta (a *Commonweal* egyik szerkesztőjétől kapta meg a címét): Peter Maurin, a hamarosan megszülető *Catholic Worker* (Katolikus Munkás) másik alapítója (valójában Peter csak aznap este kereste fel, de ez lényegében elhanyagolható különbség).

**Barátsága Peter Maurin  
és a *The Catholic Worker*  
megalapítása**

A kerekén húsz évvel idősebb, huszonegy testvérével együtt Franciaországban felnövő Peter Maurin, aki elhanyagolt megjelenésén soha nem változtatott (amikor megkérdezték tőle, miért nem öltözködik rendszeresen, azt felelte, nem akar irigységet kelteni másokban), ekkor már évtizedek óta az Egyesült Államokat járta, szállásért és élelemért cserébe fizikai munkát vállalt, s közben a katolikus társadalmi tanítás elvei alapján a korabeli nehézségek és problémák megoldásán töprengett. Elvetette a marxizmust, de sajnálta, hogy az Evangéliumban rejlő „gyűjtőanyagot” az egyház nem használja fel a társadalmi betegségek orvoslására. Más lesz a jövő, ha átalakítjuk a jelent, vallotta, és a jelen megváltoztatását mindenkinek magán kell kezdenie.

Dorothy és Peter barátsága csak az egyháztörténelem legnagyobb barátságaihoz fogható. Kezdeti programjuk három pilléren nyugodott. A katolikus társadalmi eszmék megvilágítása és megismertetése érdekében újságra van szükség: ez lett a *The Catholic Worker*. A plébániákon befogadóhelyet kell létesíteni a munkanélkülieknek és a hajléktalanoknak: ebből lettek a *houses of hospitality*, a vendégszeretet házai, ahol a pénzszeretet és a gazdasági fejlődés hajszolása helyett az irgalmasság cselekedetei érvényesültek. Harmadsorban a csak háborút és nyomort kínáló társadalmi berendezkedés helyett újfajta közösséget kell biztosítani az embereknek, ahol az élet tisztelétének jegyében értelmesen dolgozhatnak: ebből születtek a mozgalom farmjai.

A mozgalom rövid időn belül hatalmasra bővült. Az újság, amelynek első példányait 1933. május 1-én kezdték árulni egyetlen centért New Yorkban, idővel már százötvenezer példányban jelent meg (csak maga Dorothy ezeröttszáz cikket jelentetett meg benne), az ingyenebédre és ingyenkávéra naponta több százan kezdtek érkezni, s tíz év alatt harminc további ház létesült az Államokban. „Míg az egyházi vezetők beérték azzal, hogy az emberi méltóságról és a társadalmi támogatórendszer fontosságáról beszéltek, a mozgalom tagjai a mindennapokban életre váltották a pápák szociális enciklikáiban foglalt

<sup>3</sup>Sharon Erikson Nepstad:  
*Catholic Social Activism.  
Progressive Movements  
in the Unites States.*  
New York University  
Press, New York,  
2019, 45–46.

#### Viszonyulása a hivatalos egyházhoz

<sup>4</sup>Dorothy Day:  
*Holy Obedience.* In  
Robert Ellsberg (szerk.):  
*Dorothy Day: Selected  
Writings.* Orbis, Maryknoll,  
1992, 168–172.

eszményeket. Akik segítségért folyamodtak hozzájuk, azokat soha nem »esetként«, hanem vendégként kezelték. Szeretettel fordultak feléjük, nem lenézéssel, jóllehet megpróbáltatásaik miatt a segítségkérők sokszor ellenségesek és dühösek voltak. Nem próbálták megtéríteni, egyszerűen csak elfogadták őket.”<sup>3</sup> Dorothy közben fáradhatatlanul járta az országot, írt, s a New York-i Mott Streeten fekvő „főhadiszállása” országszerte fogalom lett. A mozgalom egészen új szereppel és jelentőséggel ruházta fel a katolikus laikusokat, akik egyre határozottabb hangon kezdtek véleményt formálni a társadalmi igazságossággal, a háborúval, a békével, a lelkiismereti szabadsággal és más nagy kérdésekkel kapcsolatban. Nem meglepő, hogy egyetlen szekértábor és egyetlen meglévő mozgalom sem tudott mit kezdeni a *Katolikus Munkás* elveivel és tevékenységeivel: egészen újszerű kezdeményezés született, s szellemiségét a mai napig képviselik az amerikai kereszténység olyan jeles alakjai, mint az Orbis kiadót komoly teológiai tényezővé emelő Robert Ellsberg vagy az ortodox Jim Forest.

2. Ha valaki a legkényesebb társadalmi kérdésekben az Evangéliumra hivatkozva egészen határozott véleményt formál, joggal merül fel a kérdés, miként viszonyul a hivatalos egyházhoz, főként Amerikában, ahol a hivatalos állásfoglalások nem mindig voltak összhangban Dorothy Day munkásbarát és háborúellenes megnyilatkozásaiival. A *Katolikus Munkás* esetében kulcsfontosságú volt ez a kérdés, közel öt évtized története pedig mérhetetlen sokaságban szolgáltat adalékokat a feltérképezéséhez.

A Dorothy és Peter között meglévő különbségek a papság megítélésében is jelentkeztek. A francia reformer elsődlegesen elvek és struktúrák szintjén gondolkodott, nem pontszerű és kézzelfogható problémák kezelése foglalkoztatta, hanem az egyházi tanítás lehető legszélesebb körű érvényesítésére törekedett (ezért nagy csalódással is töltötte el a *Catholic Worker* megítélése szerint nem eléggé elméleti beállítottságú első száma), s e téren az egyházi hivatalban sokszor a társadalom evangéliumi átalakulásának kerékkötőjét látta. Dorothy ellenben soha nem volt hajlandó általánosságban elmarasztaló megjegyzéseket tenni a papságra és a püspökökre, mindig magától értetődően fontosnak tartotta, hogy jó kapcsolatot ápoljon a helyi püspökkel, és úgy beszélt az egyházi előljárók iránt tanúsítandó engedelmességről, hogy az még a zsinat előtti katolicizmuson belül is szokatlanul problémamentesnek tűnhetett („hiszek, ezért engedelmeskedem”).<sup>4</sup>

Számtalan esetben alkalmá is nyílt arra, hogy gyakorolja az egyházi engedelmességet. Még közeli munkatársait is meghökkentette olykor, milyen természetesen követte gyóntatóinak útmutatásait, amikor pedig Patrick Hayes bíboros, New York-i érsek lelki tanácsadót rendelt a *Katolikus Munkás*hoz, gondolkodás nélkül elfogadta. A mozgalom lelkigyakorlatai soha nem laikus vezetéssel folytak, s országszerte oly sok plébánosnak volt az a benyomása, hogy a *Katolikus Munkás*ban a megújulásért mondott fohászai találnak meghallgatásra, hogy az újság eladott példányainak jelentős részét a csoportos egyházközségi rendelések tették ki. A *Catholic Worker* nem adott teret Peter Maurin hie-

<sup>5</sup>Jim Forest: *All is Grace. A Biography of Dorothy Day*. Novalis – Orbis, Toronto – Maryknoll, 2011, 196–201.

### Súrlódások a hierarchiával

rarchiaellenes megnyilvánulásainak, amikor pedig Ammon Hennessy, a mozgalom egyik legendás — anarchistából katolikussá váló — tagja egy nyilvános rendezvényen a XII. Piuszal kapcsolatos véleményét firtató kérdésre azzal válaszolt, hogy a pápa is csak amolyan olasz gengszter, Dorothy roppant haraggal marasztalta el.<sup>5</sup>

A pápák amúgy is gyakran képezték tárgyát a *Catholic Worker*ben megjelenő szövegeknek. XXIII. János már a *Pacem in terris* megjelenése előtt közel állt Dorothyhoz (találkoztak is Rómában), VI. Pálról pedig csak a legnagyobb tisztelet hangján nyilatkozott (egy alkalommal egy vatikáni küldöttség tagjaként másodmagával arra méltatták, hogy személyesen a pápa kezéből részesülhetett szentáldozásban). XII. Piusz is ismerte, mivel francia vatikáni nagykövetté választása után Jacques Maritainnek az egyik első dolga volt, hogy a *Catholic Worker*ben megjelent szövegekből válogatást nyújtson át a pápának.

Súrlódásokban sem volt hiány — hogyan is lehetett volna? A II. világháború idején egyik írásában Dorothy arra biztatta a férfiakat, hogy ne jelentkezzenek a sorozáson, mire Francis Spellman bíboros értésére adta, hogy ezúttal túlságosan messzire ment. A figyelmeztetést nyomban önkorrekció követte, és Dorothy úgy módosította álláspontját, hogy mindenki cselekedjen lelkiismerete szerint. Ettől azonban a legkevésbé sem változott a háborút és a háborúnak nyújtott egyházi támogatást egyaránt elítélő véleménye. Máskor nem simultak el ilyen könnyen a dolgok. 1949-ben a New York-i egyházmegye közel kétszázötven sírásója sztrájkba lépett az ötvenórás munkahét és az alacsony bérek miatt, Spellman bíboros azonban nem engedett követeléseiknek, kommunistának minősítette a munkásokat, s amikor tarthatatlan lett a helyzet, szeminaristákkal hantoltatta el a feltorlódott koporsókat. A *Catholic Worker* mindvégig a sztrájkolók pártján volt, s végül a kompromisszummal záró munkabeszüntetés rendezésével sem volt elégedett, mert úgy vélte, mindent másként kellett volna intézni az ügyben, pusztán azáltal, hogy emberszámba veszik a munkásokat.<sup>6</sup> „Most olyasmivel szembesülünk, amire soha nem számítottunk volna, a háború egy másik formájával, a legkeserűbb, legszomorúbb háborúval, a munkások és az egyház, a laikusok és a papság közötti ellentéttel. Letaglózó maga a gondolat is, és szörnyű látni az egészet” — írta Dorothy márciusban a bíborosnak.<sup>7</sup>

Hasonló feszültség adódott a vietnámi háború idején. Noha a *Katolikus Munkás* Spellman bíboros hivatalos engedélyével hatalmas példányszámban terjesztette *A katolikusok és a katonaság lelkiismereti megtagadása* című tájékoztatóját, azzal nem tudott egyetérteni, hogy a New York-i érsek Vietnámba utazva a lelkére kötötte az amerikai katonáknak, nem érhetik be kevesebbel a teljes győzelemnél — miközben a pápa a tárgyalásos úton megkötött béke fontosságára intett.

3. Nehéz meghatározni, miért számít javarészt ismeretlennek Magyarországon Dorothy Day. Észak-Amerika 20. századi katolikus szellemisége általában sem vált ki különösebb érdeklődést mifelénk, s a múlt század amerikai nagyságai közül talán csak Thomas Merton alakja véssődött be a katolikus köztudatba, miközben továbbra is az ismeretlenség

<sup>6</sup>A kis híján az újság felfüggesztésével járó ügyről és jogi vonatkozásairól részletesen tájékoztat David L. Gregory: *Dorothy Day, Workers' Rights and Catholic Authenticity*. Fordham Urban Law Journal 26 (1999), 1371–1392.

<sup>7</sup>Robert Ellsberg (szerk.): *All the Way to Heaven. The Selected Letters of Dorothy Day*. Image Books, New York, 2010, 219. (az egész levél: 218–220.).



**A hegyi beszéd  
szellemiségének  
követése**

<sup>8</sup>Lásd Ammon két önéletrajzát: *The Autobiography of a Catholic Anarchist* (1954); *The Book of Ammon* (1965) (Ammon nehezen hozzáférhető könyvei 2010-ben és 2011-ben tekintélyes kiadónál ismét megjelentek).

homálya fedi a lelki élet olyan mestereit, mint Fulton Sheen, a katolikus irodalom olyan óriásait, mint Walker Percy és Robert Lax, a szociális elkötelezettségű aktivizmus olyan hőseit, mint Catherine de Hueck Doherty. Ezen a közömbösségen túlmenően azonban általában Dorothy egész evangéliumi magatartása, kritikai igényű katolikus szelleme, munkásművészet elkötelezettségével párosuló hagyományos vallásossága is idegenül hat az európai környezetben. Megnyilatkozásait mindig Jézus felszólításaira és kijelentéseire hivatkozó érveléssel támasztotta alá, ezért gondolkodásának ez az alapszerkezete külön figyelmet érdemel.

Nyilvános állásfoglalásaihoz a hegyi beszéd minden spiritualizálástól mentes közvetlen megértését vette alapul. Ammon Hennesy is azért csatlakozott hozzá, mert belátta, hogy „az egész világ a hegyi beszéd elmentését műveli, s a gyűlöletre halmozott gyűlölet csak további gyűlöletet és bosszúszomjat szül; a napnál világosabb, hogy ez a rendszer nem működőképes”.<sup>8</sup> Amikor az Egyesült Államok belépett a II. világháborúba, 1942 januárjában a *Catholic Worker* első oldala egyértelművé tette, hogy „továbbra is kinyomtatjuk a mindig, a világ végezetéig velünk lévő Krisztus szavait. »Szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót azokkal, akik gyűlölnék titeket, s imádkozzatok üldözőitekért.« Továbbra is pacifisták vagyunk. A hegyi beszéd a kiáltványunk. (...) Szeretjük az országunkat, de inkább az irgalmasság cselekedeteit pároljuk, mintsem a háborús tetteket.” Nem tudott másként gondolkodni 1936 nyarán sem, a spanyol polgárháború kitörésének idején, amikor a katolikusok döntő többségének szemében magától értetődő volt Franco támogatása. Dorothy egyik oldalnak sem állt pártjára: „Nem fogadjuk el, hogy erőszakkal kellene megoldani személyes, nemzeti és nemzetközi vitákat. Vessünk csak egy pillantást Németországra, és máris meglátjuk, mennyi szeretetre számíthat a katolikus egyház [a fasisztáktól].” Papok és szerzetesek közül is számos vértanúja van a spanyol helyzetnek, „de tisztelhetjük-e úgy a vértanúkat, hogy a nevükben kezünkbe vesszük azokat a feyvereket, amelyeket nem voltak hajlandók használni?” Ugyanígy szellemben tiltakozott a harmincas évek derekán a mexikói keresztényüldözés és a német zsidóellenesség ellen.

Hányan, de hányan vádolták az ellenségszeretetre, az erőszakmentességre és az imádság útjára figyelmeztető intései miatt naivitással, a politikai érzék teljes hiányával, sőt felelőtlenességgel és könnyelműséggel is. Nem tudott mást válaszolni nekik, mint azt, hogy a jézusi tanítás szerint a feyvereknek és az erőszaknak semmilyen körülmények között nem lehet létjogosultságuk. Amikor a *Katolikus Munkás* szemére hányták, hogy nem adják meg a császárnak, ami a császáré, Ammon Hennesy csak annyit mondott: „Mostanában túl sok teret nyert erre felé a császár; ideje, hogy valaki Istenért is szót emeljen.” A vietnámi háború idején a jezsuita Daniel Barrigan azt tanácsolta, hogy a férfiak inkább a katonai behívójukat égessek el, mintsem napalmmal a vietnámi gyerekeket, Dorothy azt írta, hogy „nem engedetlenek, hanem engedelmesek a kereszt útja iránt; engedelmeskednek annak a parancsnak, mely szerint nem szabad ölnünk. Nem őket kell vádolni. Magát a kormányt vádolom, és mindannyiunkat, ezekért a vietnámi tö-

## Erőszakmentesség és engesztelés

meggyilkosságokért, a falvak elpusztításáért, az emberek megsemmisítéséért, az emberrablásokért, kínzásokért, nemi erőszakokért és gyilkosságokért, amelyek híre eljutott hozzánk. (...) Engesztelésre van szükség. Engesztelnünk kell azért, amit testvéreinkkel műveltünk.”

A hegyi beszéd konkrét felszólításai és a teljes erőszakmentesség igénye gyakran párosult az engesztelés vállalásával a mozgalom tagjainál. Dorothy a börtönt is többször megjárta, az ötvenes évek második felében többször is, mivel az esetleges atomtámadásra való felkészülés jegyében minden New York-i lakosnak előírták, hogy a jelzőszíre-na hangjára vonuljon óvóhelyekre, pincékbe vagy lakásokba, ám Dorothy úgy vélte, hogy az efféle intézkedések teljesen értelmetlenek atomtámadás esetén, és nem volt hajlandó teljesíteni az előírásokat. „Meggyőződésünk, hogy a légiadók csak az ellenségtől való félelemre akarnak rávenni minket, a helyett a szeretet helyett, amelyre Jézus Krisztus int minket, s ezért tiltakoznunk kell. Legalább alkalmunk van megmutatni, hogy tényleg hiszünk abban, azért vagyunk a földön, hogy szeressük Istent és a felebarátunkat.” A börtönből 1957-ben azt üzentte, hogy „mi is polgárai vagyunk országunknak, s ezért bennünket is felelősség terhel. Tiltakozásunk apró gesztusával csekély mértékben engesztelni akarunk azért, amit elkövettünk Hirosimában, s amit továbbra is művelünk efféle fegyverek előállításával és tesztelésével.”

Az igazságos háború és a jogos önvédelem eszméjére hivatkozók soha nem tudták eltéríteni erőszakmentességétől Dorothyt. Kitartásáért sokszor súlyos árat kellett fizetnie. A spanyol polgárháború, a világháború és a vietnámi háború idején egyaránt tömegével mondták le előfizetésüket a *Catholic Worker* olvasói, egyes püspökök pedig kitiltották a lapot a templomokból és az egyházi iskolákból. Fizikai bánatalmazásra is sor került, például a harmincas évek végén. Amikor hetente sugárzott rádióadásában Charles Coughlin atya heves kirohanásokat intézett Rooseveltnél, a zsidók és kommunisták ellen, a gazdasági világválságok zsidó bankárok nemzetközi összeesküvésének számlájára írta, s általában is a szegény és a gazdag zsidók bomlasztó terveire figyelmeztetett, *Social Justice* (Társadalmi igazságosság) című lapjának árusítói esetenként meg is verték a *Catholic Worker* árusítóit. Az indulatok elharapózását látva Dorothy lapjában maga Jacques Maritain jelentetett meg írást az antiszemitizmus veszélyéről.

## Lelki élete

4. Kiben ne keltene érdeklődést ezek után az a kérdés, hogy milyen lehetett ennek a különleges asszonynak a belső élete és a vallásossága? Dorothy azok közé tartozik, akik nehézség nélkül beszéltek lelki életükről, s ha a magamutogató kitérkezés nem is volt kenyerre, írásainak jóvoltából egészen mélyre tekinthetünk belső világába. Elegendő életszentségének csupán néhány dimenzióját ki-domborítani — a szentség pedig kezdettől fogva szerves része volt a mozgalom szellemiségének, Peter Maurin az egész életet és történelmet csak a szenteken keresztül tudta látni, mindig a lelkiség el-sőőségét hirdette, s ha pénzszerűben voltak, csak annyit mondott: „a szentek történetében mindig az imádság az útja a tőkének; Isten el-küldi, amire szükségünk van, ha tényleg szükség van rá”.<sup>9</sup>

<sup>9</sup>Jim Forest: art. *Peter Maurin*. In Michael Glazier – Thomas J. Shelley (szerk.): *The Encyclopedia of American Catholic History*. Liturgical Press, Collegeville, 1997, 975–978.

Dorothy második önéletrajza, a *Hosszúra nyúló magány* szerint szerzőjét „a New England-i írek, az olaszok, a magyarok, a litvánok, a lengyelek, a szegények hatalmas tömegei, a munkások, vagyis az amerikai katolikusok” vonzották az egyházhoz. Ennek ellenére belső életének kezdetektől fogva nem a letörtség vagy az igazságtalanságok felett érzett felháborodás volt a forrása: „azért imádkozom, mert örülök, nem azért, mert szomorú vagyok; nem boldogtalanságomban, bánatomban, kétségbeesésemben fordulok Istenhez, nem vigaszért vagy hogy kapjak valamit” — egyszerűen lehetetlen volt nem imádkoznia. Pontosan tudta, olykor mennyire nehéz teljesíteni az „öröm kötelességét”, de egész lelkiségének a hála volt az alaphangoltsága. Ezzel együtt vallásgyakorlása a katolicizmus hagyományos pillérein nyugodott: hajnali kelés után minden reggel szentmise, hosszas elmélkedés egy-egy szentírási szakaszon, rendszeres rózsafüzér, gyakori gyónás és böjt, visszavonultságban töltött lelkigyakorlatok, napokig, hetekig, olykor hónapokig; a zsolozsma imádkozásához már azelőtt hozzászólt, hogy bencés obláta lett volna (1955-ben). Mind-ebben nincs semmi rendkívüli, ám Dorothy minden írásából kitűnik, hogy az alapvető hálának és a hagyományos vallási formáknak köszönhetően „mindennapjai során szüntelenül Istenre figyelt”.<sup>10</sup> Naplói a mai napig lenyűgöző dokumentumai ennek a figyelemnek, amely, mint oly sokaknál, nála is a szentmiséből és az Eucharisztia-ból táplálkozott: a transzparenssekkel vonuló, börtönbe vonulni kénytelen és a tabernákulum előtt térdelő Dorothy teljes egységet alkot.

<sup>10</sup>Robert Ellsberg: *Introduction*. In uő (szerk.): *The Duty of Delight. The Diaries of Dorothy Day*. Image Books, New York, 2010, xiii–xxxviii., xix.

### Laikus életszentség

Az életszentség e formájának sajátos árnyalatát nemcsak az alakította ki, hogy Dorothy laikus és nő volt, de az is, hogy gyermeket nevelt. Leveleiből és naplóból tudjuk, hogy a katolikus egyházba való belépése után is nagyon szeretett volna házasságot kötni Tamar apjával, szeretett volna népes családot alapítani, és fontos volt számára a nőisége. Vallási meggyőződése miatt azonban nem teljesülhettek vágyai. Ráadásul, ahogyan gyarapodott a mozgalom, és tömegek keresték a támogatását, egyre kínzóbban gyötörte az a kérdés, jó anyja tud-e lenni a lányának (a laikus életszentség szempontjából még bőven van mit tanulnunk ettől a szülői, írói és szociális hivatását összehangolni próbáló asszonytól). Az sem magától értetődő, hogy egy már életében szentként tisztelt asszonyról az unokája tollából olvashatunk „bensőséges portrét”.<sup>11</sup> Örvendetes lenne, ha a laikus életszentség efféle mozzanataival egyre gyakrabban találkozhatnánk, már csak azért is, mert Dorothy-nál nyoma sincs annak a múlt század derekán még általános tendenciának, hogy akik új célkitűzéseket fogalmaznak meg, sokszor szembehelyezik őket másokkal: „aki a házasság nagyrabecsüléséért küzd, ritkán tudja elkerülni, hogy elmarasztalja az evangéliumi tanácsokat, aki pedig a laikusok tevékeny egyházi szerepéért száll síkra, ritkán kerül el, hogy oda ne szúrjon a szerzetesi életállapotnak, különösen a szemlélődő szerzeteseknek”.<sup>12</sup> Mennyire jótékony, hogy Dorothy minden efféle hajlamtól mentes!

Az Eucharisztia és a *Katolikus Munkás* mellett főként az irodalom biztosította azt az emberi melegséget Dorothy számára, amelyre szük-

<sup>11</sup>Kate Hennesy: *The World Will Be Saved by Beaty. Dorothy Day – An Intimate Portrait of My Grandmother*. Scribner, New York, 2017.

<sup>12</sup>Hans Urs von Balthasar: *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*. In uő: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967, 247–263., 262.

<sup>13</sup>Paul Elie: *The Life You Save May Be Your Own. An American Pilgrimage.* Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003, 440.

<sup>14</sup>Robert Ellsberg (szerk.): *All the Way to Heaven. The Selected Letters of Dorothy Day*, i. m. 368. (az egész levél: 366–368.).

#### **Ismeretlensége Magyarországon**

<sup>15</sup>Kate Hennesy: *The World Will Be Saved by Beaty. Dorothy Day – An Intimate Portrait of My Grandmother*, i. m. 281.

sége volt.<sup>13</sup> 1940 nyarán a következőket jegyezte fel naplójába: „Kapcsoljátok ki a rádiót. Tegyétek félre a napilapokat. Hetente olvassátok el az aktualitások összefoglalóját, és inkább olvasással töltsétek az időtöket. A regények révén ráébredhetünk, hogy minden korszak veszélyes, az emberek veszélyes világban élnek, s állandóan fenyegeti őket, hogy elveszítik vagy megnyomorítják testüket és lelküket.” Élettörténete egyes elképzelhetetlen az orosz irodalom, Sigrid Undset vagy Graham Greene nélkül. Az irodalom jellegzetes józanságához is kétségkívül hozzájárult. Amikor például 1962-ben Thomas Merton lelkesülten megírta neki, mennyire örül, hogy sok beatnik bukkan fel a mozgalom háza táján, Dorothy leintette: „Attól tartok, nem bánok túl kedvesen azokkal az értelmiségiekkel, akik az étkezőben a nap terhet viselő munkások elé tolaakszanak, s a lakásainkba beköltözve mindenkit igyekeznek kitérni a bulijaikkal és a nőikkel. Felőlem nyugodtan alhatnak a parkokban. Sajnos viszont nekünk itt maradnak a terhes nők, akikért az imáit kérem. Nekem nőként kell néznie ezeket a dolgokat, s ezért kénytelen vagyok törődni mindazzal, ami a testtel kapcsolatos. A bűn az bűn marad, és csak a szentimentalisták csinálnak misztikát belőle.”<sup>14</sup>

Úgy tűnik, mióta kereken kilencven évvel ezelőtt megjelentek Dorothy első írásai a *Commonweal* és az *America*, majd a *Catholic Worker* lapjain, egyáltalán nem váltottak ki érdeklődést Magyarországon: egyetlen szövegét sem fordították le, senki nem tartotta fontosnak a bemutatását, a nevét is alig írták le, könyveiből egyetlen példányt sem található egyetlen magyarországi könyvtárban sem. Úgy tűnik, szokatlanul hatott, hogy miközben az imádságnak és böjtnek szentelte az életét, határozott véleménye volt mindenről, ami körülötte történt, s véleményének kendőzetlenül hangot is adott. Úgy tűnik, szokatlanul hatott, hogy nem érte be általános elvek hangoztatásával, hanem transzparenszel a kezében utcára vonult, amikor úgy vélte, sérülnek az élete alapjául szolgáló elvek. Úgy tűnik, szokatlanul hatott, hogy nem állami támogatásra akarta alapozni, amit tett (amikor megkérdezték tőle, miért nem igényelt közhasznú státuszt, s miért nem tett szert komoly állami támogatásra, csak annyit válaszolt: „nem hiszünk dokumentumok aláírásában”).<sup>15</sup> Úgy tűnik, nehéz mit kezdeni egy ilyen asszonnyal, de ideje lenne a változásnak e téren, még mielőtt boldoggá avatják Dorothy Dayt, Isten szolgáját, a szegények testvérét és Krisztus testének hűségese tagját, máskülönben óhatatlanul szegyenkezni fogunk, amiért érzéketlenek voltunk a szentségnek arra a hangjára, amely atomfegyverek, elevenen elégő ázsiai gyerekek, semmibe vett munkások és önelégült középosztálybeli katolikusok közepette a krisztusi béke eszelősnek és válhatatlanul egyszerűnek tűnő útjára hívta korának közömbös és anyagiass embereit.

DANA GIOIA

# Szavak

1950-ben született, első kötete 1986-ban jelent meg, majd további négy követte. A Kaliforniában élő katolikus Gioia 2010-ben elnyerte a Notre Dame egyetem kitüntetését. Legutóbbi esszé-kötete *The Catholic Writer Today (A katolikus író napjainkban)* címmel 2019-ben jelent meg.

*A világnak nincs szüksége szavakra. Kifejezi magát a napfényben, falevélben, árnyban. Az ösvény kövei nem kevésbé valódiak attól, hogy nincsenek katalogizálva. A levelek csak a tiszta létezés dialektusát beszélik folyékonyan. A csók is magáért beszél, pedig egy szót se szóltak.*

*És egyetlen szó magánál kevesebbé, mássá alakul át — tiltott, szemérmes, hanyag, hitvesi, titkolt. A csók elnevezés sem tolmácsolja hűen a kéz izgalmát, mikor a bőrt simítja vagy a vállat fogja, sem a nyak szögét, a térd rogyását, a nyelvek csendes érintkezését.*

*A kövek mégis valótlanabbak azok számára, akik nem tudják megnevezni őket, vagy elolvasni a néma vésetek szótagjait. Látni egy vörös követ kevesebb, mint jáspiskóként ismerni fel — metamorf kvarc, annak a kovakőnek a rokona, amiből a kiowa indiánok a nyílhegyet faragták. Elnevezni annyi, mint ismerni és emlékezni.*

*Nem kell magasztalni a napfényt, hogy átüt a felhőn, fényel festi a követ és a fakoronát, aztán felszívódik az összes ragyogó részlet a felhők közt, ahol megszülettek. Nem kell magasztalni a napfényt, és magasztaljuk mégis — hatalmasabb minálunk, és az összes légies szónál, amit megidézzünk.*

LOUISE GLÜCK

# Téli reggel

Apai ágon magyar zsidó emigránsok leszármazottjaként 1943-ban született New Yorkban, számos egyéb díj után 2020-ban irodalmi Nobel-díjban részesült. Tizennégy verseskötete jelent meg, a Yale Egyetem oktatója.

1.  
*Ma, amikor felébredtem, azt kérdeztem magamtól, miért halt meg Krisztus? Ki tudja, mit jelent egy ilyen kérdés?*

*Téli reggel volt, hihetetlenül hideg. És járt az eszem, minden kérdés újabbat szült, akár a gallyat az ág, az ágat pedig a fekete fatörzs.*

2.

A mostanihoz hasonló időben  
egy fiatal nő a sivatagi települések között vándorolt  
se előre, se hátra nem nézve,  
tökéletes tartással ült a fáradt állat hátán,  
miközben a gyermek mocorgott, bezárva még eredendő tartozékként —  
A férj valamivel előrébb ment, idősebb, idegen;  
fokozatosan, a számár is megbotlott, egyre nehezebbé vált  
az ösvény a sötétben, de ők kitartottak  
abban a világban, ami olyan, mint a mienk, nem ember  
uralja, hanem egy szobor a mennyben —

3.

Az emberiséget képviselő tömegek,  
egy távoli kor  
elveszett polgárai felett

a sérült test  
keresztre feszítve, akár egy bűnözőé,  
hogyan nyilvánosan haljon meg  
Jeruzsálem, a fénylő város felett,

miközben hatalmas rajokban  
madarak köröztek a test körül, nem kifejezetten  
ezt a formát részesítve előnyben másokkal szemben,

hisz az emberek egyformák  
a levegő uralma alatt,

míg a levegőben  
a madár teste zászlóként feszül ki:

De a szükséges lecke  
mégiscsak újabb lecke volt csupán.

4.

A megbízhatatlan tavaszidőben  
mindenki látta, úgy járkált,  
mintha egy lenne közülünk

a zöld Júdeában, az élet fátylába burkolózva,  
olajfák között, a zavaros tavasz  
változó alakzatai között,

nyilvánvaló szükségében, megállt enni és pihenni,  
az ezernyi virág között,  
némelyik ültetett, némelyik a szél szülötte,

*akár az emberek, elismerést kívánt  
ezen a földön,  
hát emberi hangon szólt*

*tanítványaihoz, sebzetlen kezét felemelve:  
a szél szólott volna?  
Vagy megsimította Mária haját, aki ráemelte tekintetét,*

*szemét már nem sértette  
hidegsége, a húsából lett hús  
szükségtelen pusztulása —*

*Ez nem a napsütés volt.  
Ez Krisztus volt a fény bábjában:*

*esküdtek rá. És voltak más tanúk is,  
jóllehet vakok mindannyian,  
de őket is elringatta a szeretet —*

5.  
*Hidegek errefelé a telek.  
Az út sötétszürke, a juharfa szürke, zuzmótól ezüstlő,  
és a nap alacsonyan jár a horizonton,  
féhé a kéken; alkonyatkor élénk narancsvörösen.*

*Ha becsukom a szemem, eltűnik.  
Ha kinyitom a szemem, feltűnik.  
Kint, tavaszi eső, zápor, filmréteg az ablakon.*

*És hirtelen nyár van, zavarba ejtő gyümölcsökkel és fénnel.*

Mohácsi Balázs fordításai

SHERMAN ALEXIE

## *Veszélyes csillagászat*

Sherman Alexie (1966) a Spokane/Coeur d'Alene törzsi rezervátumban nőtt fel szegénységben, alkoholizmust és betegséget látva maga körül. Mindennek ellenére vált az amerikai in-

*Ki akartam menni, dicsérni minden csillagot,  
De Dávid kisfiam csak köhögött és köhögött.  
S az ő nyugalma fontosabb volt, mint a csillagok.*

*Tőlem a sötét hálószobában vigasztalást kapott,  
De vigaszommal ő meg nem üdvözült.  
Az édesanyja fontosabb volt, mint a csillagok.*

dián irodalom egyik legtermékenyebb és legsokrétűbb szereplőjévé. — A 19. század közepe körül jezsuita misszionáriusok nyomására a Coeur d'Alene törzs több tagja felvette a katolikus vallást. Sherman Alexie ennek megfelelően katolikus nevelésben részesült, de természetesen ez keveredett a törzse valósi hiedelmeivel.

*Az édesanyja melléért és tejéért könnyeket hullatott.  
Az apáknak nehéz konkurálni az anyai szeretettel.  
Sötétben az anyák fényesebben ragyognak, mint a csillagok!*

*Féltékeny voltam és fakó, apró rész, megtagadott  
A mindenségben. S tudom, hogy örültség, de kevesebbnek  
éreztem magam, mint a távoli csillagok.*

*Miközben az éhes homályban, nejem a fiamnak enni adott.  
Neheztelhet egy apa a fiára és fiának szerető anyjára?  
Érhet-e többet kényelemérzetem, mint a csillagok?*

*Önző apaként szakítottam volna el egymáshoz szokott  
Kényelmiükből nejemet s fiamat. Bocsásd meg utoljára  
Gonosz Isten, hogy kimentem dicsérni minden csillagot,  
Azt gondolván, hogy fontosabb vagyok, mint a csillagok.*

# *A gyász felhívja figyelmünket a világ dolgaira*

Angyalok özönlötték el a reggeli levegőt...  
Richard Wilbur

*A szemek kék telefonra nyílnak  
Az öt csillagos hotel fürdőszobájában.*

*Azon filózok, kinek telefonáljak? Vízvezetékszerelőnek,  
Proktológusnak, urológusnak vagy papnak?*

*Ki a legkülönb közöttünk, kinek jár leginkább  
Az első hívás? Apámat választottam, mert ő*

*Rácsodálkozott a fürdőszobatelefonokra.  
Tárcsázom az otthoni számot.*

*Anyám veszi fel. — Szia anya — mondom —,  
Beszélhetnék apával? — Anya levegő után kapkod,*

*És hirtelen eszembe jut, hogy apám  
már majdnem egy éve meghalt.*



— A francba, anya — mondom. — Elfelejtettem, hogy  
Meghalt. Ne haragudj. Hogy felejthettem el?

— Nem érdekes — mondja anya. — Ma reggel csináltam  
Neki egy bögre instant kávé és ott hagytam az

Asztalon, ahogy minden reggel huszonhét éven át,  
És csak délután vettem észre, mit tettem. — Anyám

Kineveti az angyalokat, akik arra várnak, hogy  
A legközségesebb napon is álljunk le és

Énekeljük el a megbocsátás dicséretét  
Mielőtt hideg szárnyaikkal fel nem pofoznak.

Ezek az angyalok nyűg a nyakunkon, felborítják egyensúlyunkat.  
A hátunkon hordozzuk ezeket az átkozott angyalokat.

Ezek az örökös bukott angyalok törbe csalnak  
Zsákmányként vonszolnak és porrá imádkoznak minket.

Gyukics Gábor fordításai

MARY OLIVER

## A jégmadár

Mary Oliver (1935–2019)  
Pulitzer-díjas amerikai költő.  
A romantikus hagyományból  
táplálkozó, illetve Walt Whit-  
man vagy épp Elizabeth  
Bishop munkásságával is ro-  
konítható lírájának közpon-  
ti témája a természet, vala-  
mint az egyén kapcsolata a  
környezetével, amelyet vi-  
lágos, lényegre törő vers-  
beszéddel ábrázol.

A jégmadár feltör a sötét habok közül,  
mint valami kék virág, a csőrében egy  
ezüst levéllel. Szerintem ez  
a legszebb világ — feltéve, hogy belefér  
egy kis halál, mégis van-e olyan nap az életed során,  
amelyben ne lenne egy csobbanásnyi boldogság?  
Több hal van, mint ahány levél  
ezer fán, és a jégmadár különben sem azért  
született, hogy ezen gondolkozzon, vagy bármi máson.  
Amikor a hullám bezárul kéklő feje fölött, a víz  
víz marad — az éhségről szóló történet  
az egyetlen, amelyet valaha hallott és elhitt.  
Nem mondom, hogy igaza van. Mint ahogy  
azt sem, hogy nincs. Áhítatosan lenyeli az ezüst levelet  
azzal a vöröslő, törött folyóval, majd egy éles, könnyed sikollyal,  
amelyet akkor sem lennék képes kiverni figyelmes testemből,  
ha az életem múlna rajta, újra a fénylő tenger  
felé veti magát, hogy megismételje, és újra megcsinálja  
(ahogy én vágyok csinálni valamit, bármit) tökéletesen.

# Szingapúr

Szingapúrban, a reptéren,  
lehullott a szememről a hályog.  
A női mosdó egyik fülkéje nyitva állt.  
Egy nő térdelt odabent, és mosott valamit  
a fehér csészében.

A gyomrom undorodva háborogni kezdett,  
és megtapogattam a jegyet a zsebemben.

Egy versben mindig legyenek madarak.  
Mondjuk, jégmadarak, jókora szemükkel és tarka szárnyukkal.  
A folyók mindig kellemesek, mint ahogy a fák is.  
Esetleg egy vízésés, vagy ha mégsem lehet, egy fel-le  
fröccsenő szökőkút.  
Az ember kellemes helyen szeretne lenni, egy versben.

Amikor a nő megfordult, képtelen voltam viszonzni a nézését.  
A szépsége és a szégyenérzete egymással viaskodott, és egyik  
sem tudott felülkerekedni.  
Elmosolyodott, mire én is. Micsoda képtelenség?  
Mindenkinek muszáj dolgoznia.

Igen, az ember kellemes helyen szeretne lenni, egy versben.  
Előbb azonban végig kell nézniünk, ahogy a nő maga elé mered,  
az elég egyhangú feladatára.  
A díszlámpa-méretű reptéri hamutartók tetejét  
törölgeti kék ronggyal.  
Apró kezével elfordítja a fémet, majd súrol és öblít.  
Nem dolgozik se gyorsan, se lassan, inkább mint egy folyó.  
Sötét haja olyan, mint egy madár szárnya.

Egy pillanatra sem kétlem, hogy szereti az életét.  
Azt akarom, hogy felkeljen a kérges-lucskos szennyből,  
és repüljön a folyóhoz.  
Valószínű ez nem következik be.  
De talán mégis.  
Ha a világ csak fájdalmas és észszerű lenne, mégis kinek kellene?

Persze, nem ilyen.  
Mint ahogy nincs semmi csodálatos mondandóm, csak  
a fény, mely átragyog egy életen. Mármint  
ahogy a nő szét-, majd összehajtogatta a kék rongyot,  
a mosolya pedig csak nekem szólt; mármint  
ahogy ez a vers teli van fákkal és madarakkal.

# Tavaszi

És újra itt a sikló,  
ahogy előkészik sötétség-fészkéből,  
a fekete sziklák alól,  
a téli-halálból.  
Átsiklik a fenyő tűlevelein.  
A serkenő fűcsomók között tekereg,  
és a napot keresi.

Mégis ki ne vágyna a napra a hosszú tél végén?  
Félrelépek,  
ahogy puha nyelvével ízlelgeti a levegőt,  
csontjai körül pedig úgy mozog a teste, mint az olaj,

így indul meg lefelé  
a tó fekete tükre felé.  
Előző este még olyan hideg volt,  
hogy megébredtem, és kiálltam az udvarra,  
miközben a hold sehol.

Így álltam ott a semmi szájában.  
A távolban bagoly sikoltott.  
Eszembe jutott Jézus, aki  
két éjszakát gubbasztott a sötétben,  
aztán felkelt a szemhatár fölé.

Annyi történet van, melyek  
sokkal szebbek minden válasznál.  
Követem a siklót a tóhoz,

amilyen vaskos és pézsmaszagú,  
kerek, akár a remény.

Tóth Bálint fordításai

ROBERT LAX

# A hajnal

Néha keresőútra indulunk,  
és nem tudjuk, mit keresünk,  
míg vissza nem érünk a kezdőponthoz.

A költőről lásd Görföl Tibor:  
Robert Lax és az ártatlan-  
ság költészete. Vigilia, 2020.  
június, 444–451.

*Kezdetben (az idő kezdetén, hogy többet ne mondjunk)  
ott voltak a körök: az ürességben forogva  
mozgásuk kijelölte a kezdeteket és végeket,  
a kezdetet és a véget egyetlen vonalon. A bölcsesség  
maga is körökben táncolt, mert a körök voltak az országai:  
a nap forgott, világok köröztek, évszakok váltakoztak, s  
mindenek körmozgást végeztek: ám a kezdetben  
a kezdet és a vég egy volt.*

*És kezdetben volt a szeretet. A szeretet kört alkotott:  
mindenek ebben szökkentek szárba; a kör aztán  
átfogta a kezdeteket és végeket, a kezdetet és a véget.  
A szeretetnek külön köre volt, s forgó tánca kijelölte  
a szeretet terét az űrben: a közepén meg  
forrás fakadt.*

## Hajnalcsillagok

*Láttad az én cirkuszomat?  
Láttál valaha ilyesmit?  
Felkeltél-e már kora reggel, s láttad-e, ahogy a nagy kocsi  
bevonulnak a városba?  
Láttad-e, ahogy elfoglalják a mezőt?  
Ott voltál-e, mikor rendbe szedtek mindent?  
Láttad-e, mikor lámpásoknál felhúzták a konyhát a sötétben?  
Láttad-e, hogy tüzet gyújtanak, s a dohányosok csendben beszélgetve  
letelepednek köréje?  
Ahogy feltűntek a hajnal első sugarai, láttad-e,  
ahogy hálósájkjukba bújva lefekszenek aludni?  
Hogy aludjanak kissé, míg ideje nem lesz  
kitekerni a ponyvát, felhúzni a sátrat,  
vizet húzni és vinni embernek és állatnak;  
ott voltál, mikor előjöttek az állatok,  
a nagy csörtető elefántok, hogy széthúzzák  
a cölöpöket és szétterítsék a ponyvát?  
Ott voltál, mikor a reggel végigvonult a fűvön?*

Ott voltál, mikor a nap kitekintett a felhők sötét rácsai mögül,  
s a konyha tüzénél alvó emberekre vetette szemét?  
Láttad, ahogy a metsző reggeli szél bekap hálózásaikba?  
Láttad, ahogy a hajnalcsillag pislákol az égbolton?  
Hallottad a halkán duruzsoló emberek visszafojtott hangját,  
hallottad, ahogy nevetnek a konyhai tűz körül?  
Mikor a hajnali csillagok ledobták lándzsáikat, és megöntözték az eget...  
Nézted már a harmatköröket fűszálak törein?  
Láttad már csillag fényét harmat világán átszűrődve?  
Láttad már, ahogy a reggel végigvonul a fűvön?  
És ahogy minden levélnél ott a reggel?  
Ott voltál, mikor kifeszítettük a kötelet,  
mikor kiterítettük az eget,  
mikor felállítottuk az égboltot?  
Ott voltál, mikor a hajnali csillagok együtt zengedeztek,  
és Isten minden gyermeke felkiáltott örömeiben?

✱

Alszanak még sokáig, a légtornászok;  
Álomba merülnek, nem tudva, hogy fent már a nap.  
Az Úr sem kelti fel őket,  
a napsugarak sem érintik őket,  
és az Úr, aki kiválasztotta őket,  
az Úr, ki megalkotta őket,  
hagyja, aludjanak csak, míg el nem jó az idő.  
Lassan, lassan, keze már a reggel lantján,  
zenét fakaszt, míg alszanak.  
Megfordulnak, s fordulás közben  
szemükbe tűz a reggeli fény.  
Felkelnek, ágyukból kilépve,  
felkelnek, s hallják, hogy a finom szellő  
magasztalja az Urat.  
A cirkusz egyetlen dicsőítés,  
dicsőíti az Urat.  
A légtornászok, választott népe,  
örökké örvend szeretetén.

# Penelope és Mogador

*Egyszer Penelope, a kötél tán cosnő megkérdezte Mogadortól  
hogyan tud oly kecsesen visszaérkezni miután  
szaltót vetett lóháton.*

*Mogador így felelt:*

*olyan, mintha szél venne körül  
vagy sötét felhő  
én pedig benne lennék  
hozzám is tartozik  
és erőt ad ahhoz  
hogy így tudjak ugrani*

*Mire Penelope: ó, hát így van akkor.*

*Mogador meg így felelt: igen, azt hiszem így.*

*Másnap a porondon Mogador felszökkent a lóra.*

*Oldalvást ült a hátán s lassan félkört tett vele a porondon;*

*aztán egyetlen ugrással felállt a hátára;*

*tovább ügetett finoman egyensúlyozva a zene ütemére;*

*kinyújtott lábbal felugrott — kezével érintve lábfejét —*

*majd tett néhány kisebb ugrást is*

*keresztezve lábát akár a táncosok.*

*Aztán Oscar feldobott neki egy karikát.*

*Mogador megpörgette és a levegőbe repítette.*

*Elkapta,*

*felugrott,*

*és átszaltózott rajta!*

*És azt gondolta:*

*láng vagyok  
sötét felhő  
madár;  
leérek majd mint a zápor  
a hegyi tóba  
hogy örüljön Penelope  
a kötél tán cosnő;*

*Egy lábon ért vissza, megbillent, vadul hadonászni  
kezdett, és leesett a lóról.*

*Penelopéra nézett,*

*és ismét felszökkent,*

*gyorsan ugrott egyet,*

*és Oscar már dobta is a karikát.*

*Felröppentette a levegőbe és elkapta.*

Átszaltózott rajta

és azt gondolta:

*mintha sötét felhőben lennék;*

*hozzám tartozik,*

*és erőt ad ahhoz*

*hogy így tudjak ugrani.*

*Egy lábon ért vissza, megbillent, vadul hadonászni  
kezdett, és leesett a lóról.*

*Penelope a kötélhányós nő nyugodtan nézte.*

*Mogador ismét felszökött a lóra.*

*Oscar aggódva dobta felé a karikát.*

*Felrepítette és elkapta;*

*felugrott és átszaltózott rajta.*

*Azt gondolta:*

*madár vagyok és úgy is érek majd vissza, mint a madár!*

*Egy lábon ért vissza, megbillent, vadul hadonászni  
kezdett, és leesett a lóról.*

*Mármost a Cristiani családban úgy szokás,*

*hogy aki háromszor leesik, azt fülön csípi,*

*hátracsavarják a karját,*

*és kidobják.*

*És pontosan így történt Mogadorral.*

*Aztán a cirkuszi zenekar ismét rázendített.*

*Mogador meg Penelopéra nézett:*

*majd a lóra pillantott és megpöccintette a fülét;*

*felszökött a lóra és ügyesen megállt;*

*egyetlen ugrással felegyenesedett és elkapta a karikát;*

*felröppentette és elkapta;*

*és aztán átszaltózott rajta.*

*Nem gondolt semmire.*

*Egyszerűen csak szaltót vetett —*

*és két lábbal ért vissza a ló hátára.*

*Aztán tett egy félkört a porondon*

*és gyönyörű ollóval szökött le a földre.*

*Penelope tapsolt,*

*összekulcsolta a kezét feje fölött és ujjongott mint a bokszoló.*

*Mogador rápillantott, majd vissza a lóra,*

*és két karjának mozdulatával azt üzenete*

*semmiség az egész.*

Görföl Tibor fordításai

# Az amerikai irodalom közgazdaságtana

SÁRI B. LÁSZLÓ

## Jonathan Franzen munkásságáról

1972-ben született Tiszafüreden. Irodalomtörténész, kritikus, műfordító, a Pécsi Tudományegyetem Anglisztika Intézetének egyetemi docense.

<sup>1</sup>Jonathan Franzen: *The Twenty-Seventh City*. Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1988, magyarul: *A huszonhetedik város*. (Ford. Bart István.) Európa, Budapest, 2014; Jonathan Franzen: *Strong Motion*. Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1992, magyarul: *Erős rengés*. (Ford. Bart István.) Európa, Budapest, 2012.

Jonathan Franzen az egyik legjobban jegyzett név a kortárs amerikai irodalom értéktőzsdéjén, ám ez nem volt mindig így. Korai regényei, a magyarul is olvasható *A huszonhetedik város* és az *Erős rengés*<sup>1</sup> még egy posztmodern epigont mutatnak. Az előbbi regény címe St. Louisra utal, mely a megjelenés idején az Egyesült Államok méretét tekintve huszonhetedik városa volt. A regény egy közelebbről meg nem határozott, indiai titkosszolgákkal operáló bűnözői csoport tevékenységét követi nyomon, ahogyan azok átveszik a város gazdasági és politikai irányítását a helyi elit és a közvélemény manipulálása révén. *A huszonhetedik város* a társadalmi rendszer lokális sebezhetőségét, az alapvetően arisztokratikus módon építkező nagyvárosi gazdasági és politikai elit érdekektől vezérelt világának az összehangolt külső támadással szembeni törekvését cselekményesíti. A regénybeli St. Louis történelmi mélyponton van. Stagnáló helyzetéből a belső politikai ellentéteket nevető harmadikként kihasználó új rendőrfőnök, egy indiai-amerikai kettős állampolgár látszik kimozdítani. S. Dzsammu nem csupán a bűnözést szorítja át a szomszédos Illinois államba, hanem ügynökei segítségével kísérletet tesz a megye és a város közigazgatási egyesítésére is, hogy a politikai felfordulást kihasználva nagyszabású ingatlanspekulációk révén hatalmas haszonra tegyen szert önmaga és társai számára. Ahogy az ekkora terjedelmű regények esetében már lenni szokott, az összeesküvés száalai kiterjedtek, a történet sokszereplős, az egyéni lélektani képletek és a kapcsolatok bonyolultak, és bár a cselekmény térben és időben korlátozott, kellően szövevényes.

Debütáló regény létre *A huszonhetedik város* esetében is felsejlik Franzen írói eszköztárának színe-java. A szöveg a lélektani realizmus talajáról elrugaszkodva jó érzéssel ragadja meg a regényben ható erők: a törvények, a politika és az összeesküvés szintjeit és metaforikus összefonódásukat. A később szinte a szerző kézjegyévé váló műfaji és regiszterbeli váltások *A huszonhetedik város* esetében már a helyükön vannak, s a zsurnalisztikai betétek révén Franzen kiválóan érzékelteti a közvélemény és a bennfentes politikai aktorok tudása közötti radikális különbséget, a közéleti szereplők hiúságának vásárát. A regény előnyére válik az is, hogy egyként szenttelenül szemléli szereplőit: nyomát sem találni szócsőként használt, a szerzőhöz gyanús életrajzi vonásokon keresztül köthető, ám ironikusan eltávolított figurának. Vagyis Franzen első regénye meglepő módon elsősorban az ekkor még a regényírói képzelettel és a nyelvi bravúrokkal szemben



megnyilvánuló arányosságával és mértékletességével tüntet, azzal az erénnyel, mely megjelenik a szerző leginkább megformált kései szövegeiben, így a *Javításokban* és a *Tisztaságban* is. Ettől a regényforma makroszintjén megjelenő tudatosságtól válik Franzen a posztmodern próza alkotóinak, elsősorban Thomas Pynchonnek, Don DeLillónak és William Gaddisnek a kései örökösévé.

A második regény már az átalakulóban lévő Franzent mutatja, aki nek figyelme ugyan még a nagy rendszerek — itt: a kőolajipar és a fegyvergyártás — felé irányul, ám már megjelenik az amerikai társadalom alappilléreinek, a családi mikrostruktúráknak az ironikus-szatirikus ábrázolása is. Ez válik majd a későbbi regények központi témájává, a „rendszerregénynek” tekinthető korai művek kimondottan társadalomkritikai irányultságával szemben, melyek — és a szerzői önértékelésben játszott szerepe miatt ezt a tényt érdemes hangsúlyozni — a viszonylagos kritikai sikerek ellenére sem hozták meg a szerző számára a vágyott elismerést. Franzen később saját esszéiben is bevallja, hogy mind minőség, mind pedig hatás tekintetében ez idő tájt képtelennek bizonyult az amerikai posztmodern regény általa feltétlen hivatkozási pontoknak tekintett, eminens szerzőinek a nyomába érni.

De a gondolat megjelenik a 2006-ban napvilágot látott *Diszkomfortzóna*<sup>2</sup> című emlékirataiban is, melyben azt az alapélményét fogalmazza meg, amit a közép-nyugati kisvárosi létforma átalakulása jelentett számára. Ennek alapvető okát Franzen a hagyományos protestáns értékek (így a természet szeretetének) eltűnésében látja, s ennek nyomán saját érzéseinek alaphangját a szégyen jelenti, mely megjelenik válása és férfiként betöltött szerepe kapcsán éppúgy, mint a madár- és természetvédelemről szóló szenvedélyes írásaiban.<sup>3</sup> A korai regények (az elsőt huszonkét évesen kezdte el, és huszonnyolc volt, mire befejezte, a másodikra négy évet kellett várni) sikertelensége — ahogyan ezt csak Harper-esszének titulált hosszú esszéjében megfogalmazza — az irodalomról és a regény szerepéről alkotott idealista elképzeléseivel hozható kapcsolatba. Ebből az ifjonti elragadtatásból Franzent egyebek mellett DeLillóval folytatott levelezése rángatja ki, hiszen ő ébreszti rá a regényírással kapcsolatban világmegváltó elképzelésekkel házaló szerzőt, hogy a regény saját korának szülötte, s hogy az írás a regényíró szabadságának megnyilvánulása egy olyan korban, amikor az identitás meghatározásának legfőbb összetevője a tömegtermelés.<sup>4</sup>

Az esszék és a regények kapcsolata, az, ahogyan Franzen saját élet-történetét és regényírói pályájának alakulását dokumentálja, az életművön belül bekövetkező jelentős változás tanúja. Azt jelzi, hogy végső soron Franzen egy új szerzői generációhoz tartozik, melynek képviselői számára a posztmodern próza már eleve létező esztétikai formáció: olyan írásmód, aminek megteremtésében ők maguk nem vállaltak tevékeny szerepet, de amihez képest meg kell határozniuk írói gyakorlatukat. Franzen pályájának korai szakasza éppen ennek a folyamatnak a nehézségeit példázza: azt, ahogyan a sikerek elmaradásával és a szerzői műhelymunka reflexióinak esszékben történő kihangsúlyozása révén pályamódosítást hajt végre, amit szövegeinek té-

<sup>2</sup>Jonathan Franzen:

*Discomfort Zone:*

*A Personal History.*

Farrar, Strauss & Giroux,

New York, 2006, magya-

rul: *Diszkomfortzóna –*

*Személyes történet*

(Ford. ifj. Bart István.)

Európa, Budapest, 2015.

<sup>3</sup>Lásd Jonathan Franzen:

*The End of the End of the*

*World.* Farrar, Strauss &

Giroux, New York, 2018,

magyarul: *A világ végének*

*vége.* (Ford. Bart István.)

21. Század Kiadó,

Budapest, 2020. Erről a

kötetről lásd Sári B.

László: *Madarak és*

*emberek.* Alföld, 2019/9.

129–133.

<sup>4</sup>Lásd Jonathan Franzen:

*Perchance to Dream:*

*In the Age of Images, a*

*Reason to Write Novels.*

Harper's Magazine, April

1996, 35–54. A szöveg

később újra megjelent

Franzen gyűjteményes

esszékötletében,

*Why Bother?* címmel:

Jonathan Franzen: *How*

*to Be Alone.* Farrar, Straus

& Giroux, New York,

2002. A kötet későbbi

kiadásai az eredeti,

„szerkesztetlen” esszét is

közlük a függelékben.

<sup>5</sup>Stephen J. Burn: *Jonathan Franzen at the End of Postmodernism*. Continuum, New York, 2008; Robert Rebein: *Hicks, Tribes and Dirty Realists: American Fiction After Postmodernism*. The University of Kentucky Press, Lexington, 2001; Jonathan Franzen: *The Corrections*. Farrar, Strauss & Giroux, New York, 2001, magyarul: *Javítások*. (Ford. Bart István.) Európa, Budapest, 2014. Burn érvelése Harris és McLaughlin „poszt-posztmodernnel” kapcsolatos okfejtéseit követi: Charles B. Harris: *PoMo's Wake, I*. American Book Review 23 (2002), 1–3.; Robert L. McLaughlin: *Post-Postmodern Discontent: Contemporary Fiction and the Social World*. *Symploke* 12 (2004), 53–68.

<sup>6</sup>Robert Rebein: *Hicks, Tribes and Dirty Realists*, i. m. 172., 164–167., 173–178., 177. Az már csak ráadás, hogy hasonló elmozdulást Rebein Franzen egyik legfontosabb előfutáránál, DeLillónál is érzékel az *Underworld* című nagyregényben. Don DeLillo: *Underworld*. Scribner, New York, 1997.

<sup>7</sup>Jonathan Franzen: *Mr. Difficult: William Gaddis and the problem of*

mái és a nyelvi megformálásmódjának változásai is jeleznek. Éppen ezért nem véletlen, hogy monográfusa, Stephen J. Burn már művének címében is a „posztmodern végére” helyezi Franzen-t, s hogy Robert Rebeinnek a „posztmodern utáni” prózai törekvésekről írott kritikai összefoglalója megjelenését tekintve (az újabb fejleményének érzékelésének egyik legfontosabb kritikai dokumentuma ez a könyv) egybeesik a Franzen karrierjében fordulatot jelentő, *Javítások* című 2001-es regény publikálásával.<sup>5</sup> Az időbeli egybeesést tartalmi-formai-fogalmi vonatkozások erősítik. Rebein műve a kortárs prózai törekvések középpontjában egy „új realizmust” vél felfedezni, melynek főbb vonásai (a posztmodern narratív invenciók bekebelezése, az ironia megszelídítése, a szövegek helyhez kötöttsége a kortárs kontextusban és az etnikai marker megjelenése a posztmodernhez kapcsolódó (fehér, középosztálybeli, férfi) szerzők esetében) akár Franzen kései műveinek poétikáját is jellemezhetné.<sup>6</sup> Franzen azonban nem csupán ezzel a *Mr. Difficult: William Gaddis és a nehezen olvasható könyvek problémája*<sup>7</sup> című, hosszú esszéjében megénekelt váltással hívta fel a figyelmet magára, hanem azzal is, hogy „a posztmodern invenció és a hagyományosabb elbeszélő formák konfliktusát internalizálta és vitte színre esszéiben és regényeiben”.<sup>8</sup> Mindez azt jelenti, hogy a posztmodern epigonként induló Franzen karrierjében a figyelmes olvasó konzervatív fordulatot vélhet felfedezni: az irodalmi fősodorban kitartóan jelenlévő realizmus konvencióihoz való odafordulást, az ironia jelenlétének visszaszorítását, a történetvilág egyre fokozottabb lehorgonyzását ahhoz, amit a társadalmi valóság mikro- és makroszintjeiként érzékel az értékviszályban szenvedő konzervatív liberális amerikai középosztály.

Azonban talán még ennél a váltásnál is figyelemreméltóbb az, ahogyan Franzen egyrészt folyamatosan kirohanásokat intéz a tömegmédiák különböző csatornáinak ellen, majd az így keltett botrányokat ismertségének és publikus szerzői imázsának népszerűsítésére használja. Némi túlzással kijelenthető: Jonathan Franzen nem pusztán irodalmi szerző, de egyben kétes híresség/médiablöff is. Franzen ugyanis annak ellenére, hogy látszólag osztja Philip Rothnak a könyv kultúrájának végével kapcsolatos szorongásait, a posztmodern korábbi generációjának szerzőitől eltérő választ ad a dilemmára. Nem pusztán a posztmodern nyelvi megoldások kimozdítása a célja a műfaji kódok felé (mint a kései Pynchonnal). Nem is a nyelv költői és az elbeszélés terében minimalistaként megmutatkozó használatának irányába tapogatódzás (ez lenne a kései DeLillo poétikájának kulcsa). Franzen azáltal is nehezen vádolható, hogy az elbeszélés és a drámaiság kapcsolatát, a hatást firtatja (ahogyan Philip Roth legjobb szövegei). És nem is a végtelenségig fokozott és kitartott ideológiai kritikától a fősodor morális diskurzusának elsajátítása felé vezet Franzen útja (mint Cormac McCarthyé). A korábban már idézett Robert L. McLaughlin Franzen esszéit elemezve bontja ki azt a szerző által fontosnak tartott problémát, hogy a fogyasztói társadalom technológiai alapú kultúrája gyakorlatilag elveszi a regényíró kenyerét, amennyiben rövidre zárja a „rej-

hard-to-read books.  
The New Yorker, 2002.  
szeptember 30., magyarul:  
Mr. Difficult: William  
Gaddis és a nehezen  
olvasható könyvek  
problémája. (Ford. Sári B.  
László.) Jelenkor,  
2017/7–8. 822–836.

<sup>8</sup>Stephen J. Burn:  
Jonathan Franzen, i. m. ix.

<sup>9</sup>Jonathan Franzen:  
How to Be Alone. Farrar,  
Straus and Giroux,  
New York, 2002, 65.,  
idézi Robert L.  
McLaughlin: Post-Post-  
modern Discontent,  
i. m. 60.

<sup>10</sup>Lásd Robert L.  
McLaughlin: Post-Post-  
modern Discontent,  
i. m. 60.; Jonathan  
Franzen: Mr. Difficult, i. m.

<sup>11</sup>Jonathan Franzen:  
How to Be Alone, i. m. 90.

<sup>12</sup>Jonathan Franzen:  
How to Be Alone, i. m.

<sup>13</sup>McLaughlin tanulmánya  
Franzenel Wallace-t  
állítja szembe, akinek  
pozíciója és gondolatme-  
nete alapvetésében sok  
hasonlóságot mutat  
Franzenéhez, ám végkö-  
vetkeztetésében jelentő-  
sen eltér attól. Lásd David  
Forster Wallace: E Unibus  
Pluram: Television and  
American Fiction. In uő:  
A Supposedly Fun Thing

tély” [„mystery”] és a „viselkedés” [„manners”] köreit, előbbi a fo-  
gyasztói technológiák diktálta homogén vágyakkal helyettesítve, utób-  
bit pedig bezárva az atomizálódott egyén magánszférájába. Franzen  
ebben a kontextusban teszi fel a költői kérdést, hogy miközben „a re-  
gényírónak egyre több és több mondanivalója van az egyre kevesebb  
és kevesebb idővel rendelkező olvasónak: hogyan foglalkozzon az em-  
ber egy válságban lévő kultúrával, melyben a krízis lényege éppen ab-  
ban rejlik, hogy lehetetlen a kultúrával foglalkozni?”<sup>9</sup> A „rejtély” és  
a „viselkedés” elsősorban pszichológiai szempontból érdeklí az ér-  
velésében Flannery O’Connor nyomdokain haladó Franzent, hiszen  
a szereplők viselkedésére fektetett hangsúly és a történelmi helyzet-  
ből adódó rejtélyek szerepeltetése igencsak jellemzőek regényeire, ame-  
lyek akár a közelmúlt eseményeit feldolgozó, a kortárs történelmi- és  
etikettregény sajátos hibridjeiként is olvashatók. Franzen a válság má-  
sik okaként a posztmodern egyetemi intézményesülését és az ebből  
adódó elszigeteltséget, valamint a félreértett, atomizációt erősítő, iden-  
titásalapú értelmezési keretet jelöli meg.<sup>10</sup>

Franzen szerint az intézményesüléssel éppen az a probléma, hogy  
ellehetetleníti az átjárást a személyes szféra és a társadalom világa kö-  
zött, holott szerinte éppen ennek a biztosítása lenne a regény törté-  
netileg kialakult feladata. Mindehhez még hozzájárul a kreativitást  
intézményesítő egyetemi íróképző programok belterjes légköre, és már  
készen is áll a kortárs amerikai próza, s benne a posztmodern be-  
tegségének diagnózisa Franzennél, aki a kortárs irodalom feladatát  
elsősorban egy olvasói közösség, egy hagyomány, a nyelvhasználatból  
adódó reflexió lehetőségének fenntartásában, s ekképp egy formai-  
lag konzervatív irányba mutató esztétikai pozícióba történő vissza-  
vonulásban látja.<sup>11</sup> Franzennél ráadásul ez az elképzelés sajátos tech-  
nofóbiával jár együtt, amennyiben a technikai eszközöket terhelné  
felelősség azért, hogy ellehetetlenítik az introspekciót, és a pri-  
vátszférába tartozó tartalmakkal árasztják el a közszférát. Innen 2002-  
es esszékötetének címe is, amely a privátszféra problémáját techno-  
lógiai összefüggésben, de a posztmodern próza poétikai kérdéseinek  
zárójelezésével tárgyalja: *How to be Alone*, vagyis „hogyan maradhat  
az ember egyedül” a rá záporozó, elsősorban privát tartalmakat a köz-  
beszéd terébe emelő médiaüzenetek fehér zajában?<sup>12</sup> Mindez persze  
korántsem akadályozza meg Franzent abban, hogy egyrészt maxi-  
málisan kihasználja a tömegmédia nyújtotta promóciós lehetősége-  
ket (közismertnek számít az Oprah Winfrey Könyvklubbal kapcsola-  
tos botránya: a könyvklub ajánlása, nyilatkozta Franzen, leszűkíti  
a regény olvasókörét), másrészt a tömegmédiában keringő történet-  
sémákat hívja segítségül regényei cselekményeihez.

McLaughlin a *Javítások*ban látja Franzen fentebb vázolt esztétikai prog-  
ramját kicsúcsosodni, amelyet — némileg ellentmondásos módon —  
a szerzőnek tulajdonított esztétikai bizonytalanság, tulajdonképpen a  
regény polifonikus hangvétele, a formával való posztmodern játék mi-  
att kárhozzat.<sup>13</sup> Pedig éppen ez az esztétikai bizonytalanság, a műfaji

*I'll Never Do Again.* Little, Brown & Co., New York, 1997, 21–82.

kódok és az írásmódok realista beszédmódnak alárendelt játékos keverése lesz Franzen kései regényeinek, a *Szabadságnak* és a *Tisztaságnak* a kulcsa: az, ahogyan a szöveg *oszcillál* allegorikus és a realista beszédmód között. Ebből a szempontból a későbbi regény, Dickens *Szép remények* című művének címszereplőjére utaló *Tisztaság* mutatja vegytisztán a franzeni törekvéseket. Véleményem ebben markánsan eltér a Franzen méltató kritikuskóvétól, akik a mai napig a *Szabadságot* tekintik Franzen főművének, talán mert a szerző ebben tesz először kísérletet arra, hogy a közelmúlt történetével a különböző műfajok ötvözésével és egyéb *formai* kísérletek révén elszámoljon. Ez a kísérlet az, ami — mint ahogy bizonyítani igyekszem majd — sokkal markánsabb és kidolgozottabb a *Tisztaságban*, éppen az irodalmi formával, a realizmus és az allegorikus jelentések viszonyával való tudatosabb foglalatosság, az átgondoltabb formai megoldások miatt.

A regény központi alakját ugyanúgy „Pipnek” becézik, mint Dickens hőstét, míg keresztneve a regény allegorikus jelentésére utaló „Purity”, vagyis „tisztaság”. Maga a regény is érinti a társadalmi valóság és az annak ábrázolásakor képződő allegória átmenetét, méghozzá a regény középpontjában álló ellentétpárokban kódolt egyenlőtlenségeknek és az ezekből adódó bonyodalmaknak a tárgyalása során. Purity maga erre az „erkölcsi kockázat” kifejezését használja a regényben, méghozzá az anyjához fűződő viszonyának jellemzésekor: „Pip olyan volt az anyja világában, mint egy bank, amely túlságosan is nagy ahhoz, hogy tönkre tudjon menni, vagy mint egy alkalmazott, aki annyira nélkülözhetetlen, hogy nem lehet elbocsátani csupán csak azért, mert egy kicsit hanyag”.<sup>14</sup>

Az „erkölcsi kockázat” ökonómiai metaforája a regény szerkezetével, a kihagyásokkal operáló, „arabesk-szerű” történetvezetéssel<sup>15</sup> együtt a regény szereplőinek kapcsolatát általában is jellemzi. Purity *Bildungjának* fontos része, hogy mivel a történet végére tisztába kerül az „erkölcsi kockázat” természetével, azt kerülve igyekszik felépíteni a megértés, a bizalom és az intimitás köreit, azzal, hogy immár vagyonos, felső-középosztálybeli, független nőként anyagiilag segíti barátait, akik osztoztak vele alsó-középosztálybeli létbizonytalanságában, illetve azzal, hogy immár fenntartások nélkül veti bele magát a kapcsolatba, egyelőre Jasonnal folytatott szexuális életében. Ennek a viszonyoknak John Donne *Önkívület* című verse lesz alapja.<sup>16</sup> Az „erkölcsi kockázat” a konfliktusok kialakulásáért és az arabesk-szerű szerkezetben a feszültség fenntartásáért felelős tudásbeli különbség miatt a szöveg és az olvasó alapvető viszonyát is jellemzi: nem mindig tudjuk eldönteni, hogy amit olvasunk, az a regényvilág valóságának jellemzését, vagy az allegorikus tartalmakat, az erkölcsi példázatot hordozó ábrázolás célzatosságát szolgálja-e, esetleg mindkettőt. A két ábrázolásmód váltakozása természetesen hatással van arra is, hogy hogyan olvassuk Franzen regényét, vagyis ahogyan elképzelése szerint létrejön valamiféle szerződés szerző és olvasója között, s ahogyan ez a viszonyt oldja az itt-ott felbukkanó posztmodern irónia.

<sup>14</sup>Jonathan Franzen:

*Tisztaság*, i. m. 9. Az „erkölcsi kockázat” eredetileg közgazdaságtani fogalom, amely az egymással általában szerződéses viszonyban álló felek eltérő tudását, az ebből adódó viselkedés-mintázatokat és a kockázatvállalás különböző szintjét jelöli.

<sup>15</sup>Elaine Blair:

*The Prisoner of Sex: Franzen and the Women.* *Rev. of Purity*, by Jonathan Franzen. *Harper's Magazine*, September 2015, 84–88., 85.

<sup>16</sup>Jonathan Franzen:

*Tisztaság*, i. m. 570. A John Donne-költemény Vas István fordításában érhető el magyarul, *Önkívület* címmel.

Miféle „erkölcsi kockázatot” vállal tehát az olvasó a *Tisztaság* értelmezésekor? A kritika a nyílt elkötelezettséget kárhoztatja a szerző szövegein kívüli megnyilvánulásaiban, illetve ennek hiányát kifogásolja Franzen regényeiben. Azonban Franzen igenis hangot ad bizonyos véleményeinek a *Tisztaság*ban, hiszen egyes gondolatok, így az információs társadalom és a totalitárius diktatúra lényegi egyezéséről szólók vészesen egybecsengenek Franzennek a média világáról szóló, botránys és botránysosan egyszerű nyilatkozataival. Maga a regény is ezt a mintázatot követi, amikor a szereplők tudatában időzik, elveiket és gondolataikat latolgatva. Azt, hogy mit gondol Pip a megújuló energiával kapcsolatos megoldásokat állami pénzen népszerűsítő vállalkozásokról; hogy mit is jelent a milliárdoscsemete radikális művészi értelmezése a férfiuralomról; hogy a normalitás netovábbjaként beállított apa mit tekint a tényfeltáró újságírás feladatának; hogy mit gondol valóságosan is létező versenytársairól, Julian Assange-ról és Edward Snowdenről a regény fausztai alakja, és így tovább. Ha ehhez még azt is hozzávesszük, hogy a regény realista ábrázolásmódjának allegóriába csúsztatása milyen ítéletet mond a Reagen-korszakban fiatal felnőttkorát élő liberális középosztály generációjáról, akkor nyugodtan kijelenthetjük, hogy Franzen messze túllépett az „el nem kötelezettség” problémáján.<sup>17</sup> A kései regényekben a kortárs politikai folyamatok feldolgozása helyett a közelmúlt történelmének ábrázolása és manipulálása kerül a középpontba.

<sup>17</sup>A korai regények harcos el nem kötelezettsége kapcsán lásd Colin Hutchinson: *Jonathan Franzen and the Politics of Disengagement*. Critique 50 (2009/2), 191–207.

<sup>18</sup>Paul Dawson némileg másképp látja ezt a kérdést, amikor a *Javitások* kapcsán amellet érvel, hogy Franzen elköteleződése a tizenkilencedik századi forma mellett „annak egyértelmű példája, amikor a regényíró a mindentudó elbeszélés révén egy nagyobb vállalkozás részeként a regény kortárs kultúrában betöltött szerepe mellett kardoskodik”. Paul Dawson: *The Return of Omniscience in Contemporary Fiction*. Narrative 17 (2009), 143–161., 151.

<sup>19</sup>Lev Grossman: *Jonathan Franzen. Great American Novelist*. Time, 2010. augusztus 12.; Genevieve Fox: *Interview with Jonathan Franzen*. The Telegraph, 2010. október 1. [web].

A realista hagyományokat követő, mindentudó elbeszélés a szereplők tudatába, az „erkölcsi kockázat” működésébe, az egyének atomizációjának folyamatába enged bepillantást, miközben a látszólag történeti pontosságú történetek allegóriákat rejtenek, s jelzik az írói (férfi-) fantázia és a vele kapcsolatos szorongás működését.<sup>18</sup> Ez a regényes allegória jelenik meg aztán a regénybeli Blenheim és Franzen által is kárhoztatott közvéleményben, mely szerint — ahogyan a *Time* címlapján 2010. augusztus 12-én — Franzen a „Nagy Amerikai Regényíró” életét „modern Tolsztojként” tengetné.<sup>19</sup> Az „erkölcsi kockázat” így az olvasó részéről abban rejlik, hogy — amint az amerikai napisajtóban vagy a magyar irodalmi hetilapokban és irodalmi lapokban megjelent kritikák jó része is sugallná — valóban elfogadja-e Franzent a közelmúlt (amerikai) történéseinek krónikásaként, aki ekképp megvalósította volna Henry James maximáját, miszerint „a regény a történelem”. Bár Franzen nagyon közel jár ahhoz, amit Robert Rebein a posztmodern utáni fikciós törekvéseket összegző munkájában „kortárs realizmusnak” nevezett, a realista elbeszélésmód kortárs kisajátítása, annak allegorikus kiterjesztése és történeti lehorgonyozása inkább el kellene, hogy bizonytalanítson bennünket, éppen az allegorikus jelentések természete miatt, melyekben ott visszhangoznak Franzen közszerzőként tett nyilatkozatai.

Mindezek ellenére, vagy talán éppen ezért, Jonathan Franzen történeteit még sem megfilmesíteni, sem televíziós sorozatként adaptálni nem sikerült. 2021-ben jelenik meg következő regénye, a hírek szerint egy készülő trilógia első darabja.

# Matt Malone jezsuita szerzetessel

*Matt Malone (1972) 1997 és 2002 között a MassINC nevű független társadalomelemzési szervezet alapító igazgatóhelyetteseként és a Commonwealth című közéleti folyóirat szerkesztőjeként dolgozott. 2002-ben belépett a jezsuita rendbe, 2012-ben szentelték pappá. Teológiai tanulmányait a Fordham Egyetemen és a Leuveni Katolikus Egyetemen folytatta. Írásai számos vezető amerikai napilapban jelentek meg, amelyekért 2006-ben katolikus sajtódíjban részesült. 2007 és 2009 között az amerikai jezsuiták 1909-ben alapított, America című folyóiratának politikai rovatvezetője volt, 2012 óta a lap főszerkesztője, s a könyvkiadással és rádióműsorok készítésével is foglalkozó America Media elnöke is egyben. Az America havonta negyvenezer példányban jelenik meg, az interneten kétmillió olvasója van. A beszélgetésre jóval az elnökválasztás előtt, szeptemberben került sor, és Görföl Tibor készítette.*

*Az amerikai katolikusokat Róma iránti lojalitásuk miatt gyakran tekintik társadalmi szempontból gyanúsoknak. Hogyan tudná bemutatni a katolikusok társadalmi helyzetét az országban?*

A kérdésre azért nem egyszerű válaszolni, mert azokban a kérdésekben, amelyek túlmutatnak az Evangélium közvetlen hirdetésén, egyetlen amerikai politikai erő sem képviseli azt, amit az egyház társadalmi tanítása. Magától értetődően ellenezzük az abortuszt és a halálbüntetést, támogatjuk az erős szociális hálót, és még sorolhatnám, de, ahogyan említettem, a két párt közül egyik sem áll ki az összes katolikus társadalmi elv mellett. Ha viszont az országban élő sok millió katolikusra gondolunk, más kép tárul elénk. A katolikusokat nem lehet egyértelműen és egyetlen halmazként valamelyik politikai erőhöz rendelni, bár a katolikusok komoly szavazóbázist jelentenek. 1960 óta kizárólag George W. Bush tudott úgy nyerni választást, hogy nem állt mögötte a katolikusok többsége. A katolikusok beállítottsága sokszor két választás között is változik, ráadásul a spanyol ajkú (latino) és a fehér katolikusok között is komoly különbségek vannak: az utóbbiak konzervatívabbak, az előbbieket (a kubaiakat kivéve) inkább a demokratákra szavaznak. Összességében ugyanakkor azt kell mondanom, a katolikusok és a többi keresztény hívó sokszor egyáltalán nem úgy lép be a szavazófülkébe, hogy keresztény szempontból mérlegelné, kire adja a voksát. Más szóval a szavazatuk leadásakor másféle identitások játszanak kulcsszerepet: szülőként vagy éppen szakszervezeti tagként döntenek.

*És általánosabb kulturális szempontból van*

*Azt hiszem, néhány évtizeddel ezelőtt ennek még valóban volt jelentősége, ma már azonban sokkal kevésbé van. 1960-ban még J. F. Ken-*

*jelentősége annak, ha valaki történetesen katolikus költő, művész, filozófus vagy természettudós?*

*Ha valakinek vannak ismeretei az amerikai egyházzól Magyarországon, leginkább az éles megosztottság jut eszébe róla. Belülről milyen az amerikai egyház valósága?*

*Hogyan alakulhatott ki, hogy az életvédelemmel kapcsolatos kérdések ilyen jelentő-*

nedy katolicizmusa körül is óriási viták dúltak, a mostani elnökválasztással kapcsolatban ez viszont már alig kerül szóba, noha könnyen lehet, hogy másodjára is katolikus elnöke lesz az Egyesült Államoknak. Ami a kultúra tágabb szféráját illeti, természetesen mára Amerikában is nagy teret nyert az agnosztikus és az ateista szemlélet, s ezért a katolikusokkal szemben is vannak előítéletek, de ezek inkább csak bizonyos helyzetekben nyilvánulnak meg, általános tendenciának nem tekinthetők — részben pontosan az érdektelenség miatt.

Ha a legalapvetőbb szintet vesszük, azt mondhatjuk, hogy a nagyszámú amerikai katolikus természetesen ugyanazt a hitet vallja, ám a hitnek más-más tényezőire és összetevőire helyezi a hangsúlyt, ahogyan az mindig is volt az egyház története során. Egyes katolikusok szerint a legfontosabb kérdések, amelyeket a hit szempontjából szóba kell hoznunk és képviselnünk kell a nyilvánosságban, az életvédelemmel kapcsolatosak (ilyen az abortusz és a halálbüntetés), s ezekhez képest minden egyéb másodlagos. Mások inkább úgy vélik, hogy amíg nincs erős szociális hálónk és nem végzünk el bizonyos társadalompolitikai módosításokat, nem tudjuk megteremteni azokat a körülményeket, amelyek között megfelelőképpen tudnánk viszonyulni az abortusz vagy a halálbüntetés kérdéséhez.

Azért azt is el szeretném mondani, hogy az egyházban és a katolikusok között tapasztalható megosztottságban sokszor csupán a társadalomban uralkodó polarizálódás képződik le. Megítélésem szerint nagyon szerencsétlen, hogy ily módon sokszor csak megkettőzzük magunk között a szekuláris megosztottságot. Másféle tanúságot kellene tennünk, és nyilvánvalóvá kellene tennünk, hogy az egyház nem egyszerűen csak valamiféle politikai valóság, hanem mintegy szentsége az Istennel és az egymással nyerhető egységnek. Persze eleve az is kérdés, hogy pontosan mit értünk egyházon. A püspökök között természetesen vannak véleménykülönbségek, léteznek olyan katolikus csoportok, amelyek nem értenek egyet a püspökökkel, és a nyilvánosságban is szóhoz jutnak olyan katolikusok, akik között nézeteltérések vannak, de azért Amerikában sok-sok millió katolikus egyszerűen csak éli az életét, és egyáltalán semmiféle megosztottság sincs közöttük. A megosztottság összességében csalóka látszat. Első pillantásra valóban ilyennek tűnhet az amerikai katolicizmus, de a hívő emberek nagy részére egyáltalán nem jellemző: katolikus iskolába járatják a gyerekeiket, szentmisére járnak, részt vesznek az egyházközségi életben, sokféle emberrel működnek együtt, vagyis nincs jelen köztük semmilyen megosztottság. Azt hiszem, ezt is nagyon fontos látnunk.

Az amerikai püspökök már hosszú évek óta rendszeresen megnyilatkoznak ezekben a kérdésekben, és azt hiszem, gyakran félreértik az álláspontjukat. Sokszor hallani azt a véleményt, miszerint a katolikus püspökök az abortusz megszüntetését tartják a legfonto-

*ségre tettek szert Amerikában, katolikus és nem katolikus körökben egyaránt?*

sabb, ha nem az egyetlen feladatnak. Csakhogy ilyesmit soha nem mondtak. Közismertnek számít a püspöki konferencia *Forming Consciences for Faithful Citizenship (A hívő állampolgárok lelkiismeretének formálása)* című dokumentuma. A szöveg azt hangsúlyozza, hogy az erkölcsi döntések valóban egyéni döntések, amelyeket mindenkinek lelkiismerete szerint kell meghoznia, a lelkiismeret pedig „művelésre” szorul. A püspökök arra is rámutattak, hogy az egyének számtalan különböző kérdésben kell döntést hoznia, ezek a kérdések azonban erkölcsi szempontból nem egyforma súllyal rendelkeznek. Jól működő egészségügy kialakítása például rendkívül fontos, de nincs olyan súlya, mint az emberi élet szándékos kioltásának, vagyis például az abortusznak. Számos fontos tényező van tehát, de erkölcsi szempontból hierarchiába rendeződnek, nem egyenértékűek egymással, s ezt figyelembe kell vennünk, amikor egyéni döntéseket hozunk. Ez a dolognak az elméleti része. Gyakorlati téren még egész sor körülményt figyelembe kell vennünk.

Ami általában a püspököket illeti, azt hiszem, a legtöbben egyáltalán nem nyilatkoznak politikai kérdésekről. Éppen elég feladatot jelent számukra egyházmegyéjük vezetése, mindazzal a tengernyi problémával együtt, amellyel nap mint nap szembe kell nézniük. Ha abból indulunk ki, hogy a püspökök közül legalább minden másodikat teljesen lekötik az egyházmegyéjében adódó lelkipásztori feladatok, akkor azt mondhatjuk, hogy a többiek nagyon élénken foglalkoznak közéleti kérdésekkel, és nagyjából fele-fele arányban kötődnek határozottan valamelyik konkrét irányultsághoz. Éppen ezért az is nyugodtan kijelenthető, hogy e téren a püspökök nem feltétlenül különböznek azoktól a hívőktől, akiket vezetnek.

*Az amerikai egyházból az elmúlt hónapokban, sőt években Magyarországon a szexuális visszaélési botrányok híre jutott el a legtöbbekhez. Hogyan érintették ezek a fejlemények az egyház belső életét és közmegebecsülését?*

Ezzel kapcsolatban két síkon érdemes megkülönböztetni. Az egyik a tények szintje: történtek visszaélések amerikai papok részéről. A másik szintet az a kérdés alkotja, hogy miként reagált az egyház ezekre a visszaélésekre, mind a múltban, mind napjainkban. Ami az első szintet illeti, azt hiszem, a legtöbb katolikus tudatában van annak, hogy a szexuális visszaélések sajnos részét képezik az emberi élet valóságának, és jelen vannak egyes emberi életekben, nemcsak a családokban, de az egyházban is. Aligha van olyan intézmény az Egyesült Államokban vagy bárhol a világon, amelyet ne érintett volna ez a jelenség. Természetesen szó sincs arról, hogy el kellene fogadnunk, de tudnunk kell, hogy része az emberi létállapotnak. Ehhez képest egészen más az a kérdés, hogy miként reagált az egyház ezekre a szomorú esetekre. E téren sok mulasztás történt, az egyház sokszor nem reagált hatékonyan, sőt homokba is dugta a fejét, aminek rettenetes hatása van, mert mélyen sérti az amerikai katolikusok erkölcsi érzékét, és súlyos károkat okoz a katolikus egyház hitelességének szempontjából. Az egyháznak ugyanis kötelessége, hogy szót emeljen erkölcsi kérdésekben (a bevándorlással, az abortusszal és a sor egyéb tényezővel kapcsolatban), de csak olyan



mértékben hallgatnak ránk a nyilvánosságban, amennyire hitelesnek tartanak minket. A hitelességünk pedig súlyosan sérült. Nem az erkölcsi tekintélyünk sérült, mert annak Isten a forrása, nem rajtunk, embereken múlik, de az erkölcsi hitelességünk igenis kárát vallotta a botrányoknak. Az emberek óhatatlanul azt mondják, hogyan lehetne hinni az egyháznak ezekben és ezekben a kérdésekben, ha még a gyerekeket sem tudják megvédeni. Ez a folyamat, a hibáink és mulasztásaink feldolgozásával együtt a mai napig tart. Válságot eredményeznek tehát maguk a visszaélések, és válságot eredményez a hitelességünk megroppanása is.

*Mit gondol, nem eredményeznek túlzott reakciókat a botrányok? Fulton Sheen boldogá avatását nemrég például azért halasztották el, mert felmerült a gyanú, hogy nem kezelt megfelelően egy ilyen esetet.*

Egyetértek azzal, amire a kérdése utal. Voltak és vannak túlzott reakciók, talán két okból. Egyrészt voltak olyanok, akik pótolni akarták, amit az egyház elmulasztott, s ezért határozottak, hatékonyak és erőkezűek próbáltak lenni, s így néha valóban túlzott reakcióknak adták tanújelét. A másik tényező, amelyet figyelembe kell vennünk, az, hogy az Egyesült Államok kultúrája nem katolikus kultúra, hanem protestáns színezetű, elsősorban kálvinista beállítottságú. Ennek sokféle kedvező következménye van, de vannak árnyoldalai is, például a törvényekkel kapcsolatos szélsőséges és merev magatartás. Hajlamosak vagyunk minden erőnkkel arra törekedni, hogy egyeseket bizonyos kereteken belül tartsunk, másokat meg mindenáron kizárjunk. Azokban az európai országokban, amelyeknek inkább katolikus a kultúrájuk, nincs jelen ez a fajta kálvinista merevség, s ezért azt hiszem, hogy másként is reagálnak bizonyos visszás jelenségekre.

*Magyarul is megjelent Nicolas Senèze Hogyan akarta Amerika megbuktatni a pápát? című könyve. Mi a véleménye a kötet feltevéseiről?*

Ha azt kérdezi, volt-e olyan amerikai összeesküvés, amely Ferenc pápa tekintélyének aláásására irányult, azt kell mondanom, hogy fogalmam sincs. Természetesen vannak Amerikában, akiknek nem rokonszenves Ferenc pápa, s rengeteg pénzt és energiát fordítanak arra, hogy ártsanak neki, de hogy mennyire elterjedt ez a jelenség, azt nem tudom. De jezsuitaként legyen szabad megjegyeznem: a jezsuitákat négyszáz éve állandóan azzal vádolják, hogy összeesküvéseket szövögetnek, úgyszólván biztosan nem én vagyok a megfelelő ember az ilyen kérdések megítélésére, nem szívesen mondanám, hogy ezek és ezek összeesküvésben vesznek részt. Ami Viganò egykori amerikai nuncius hírhedt jelentését illeti, amely szerint Ferenc pápa gátolta a Theodore McCarrick egykori bíboros elleni szankciók érvényesítését, az amerikai katolikus közvéleményben eleinte voltak negatív következményei annak, hogy a pápa úgy döntött, nem reagál a jelentésre. Nagyon súlyos vádak fogalmazódtak meg ugyanis (a pápa tudott McCarrick botrányos magatartásáról, mégsem tett semmit). Csakhogy itt nem értek véget az események. Hiába fogadta meg a jelentés közreadása után Viganò érsek, hogy ezentúl hallgatásba burkolózik, az elmúlt hónapok folyamán számos alkalommal nyilatkozott, és a megnyilatkozásai a mennyiségük növekedésével arányosan veszítenek a súlyukból, s a hitelessége sem

éppen fokozódik. Ha volt is amerikai összeesküvés, működni biztosan nem működik, mert Ferenc pápát megbecsülés övezi az amerikai egyházban és az amerikai nyilvánosságban egyaránt.

*A feketék jogaiért kiálló mozgalom (BLM) sok figyelemben részesült az elmúlt hónapokban. A kanadai egyház eleinte éppoly támogató volt, mint sokszor az amerikai, az események eszkalálódásával aztán a vélemények is egyre sokrétűbbek lettek...*

Ezt a kérdéskört nehéz néhány szóban és elvont szinten mérlegre tenni. Egyvalamit azonban bizonyossággal kijelenthetek: a feketék élethez való joga mellett kiálló kezdeményezés mélyén kétségbevonhatatlan érték és alapelv rejlik, mégpedig minden egyes emberi élet értéke és méltósága. Másrészt a rabszolgaság, a rasszizmus és a szegregáció (az utóbbi még ötven éve is jelen volt az Egyesült Államokban) olyan következményekkel jár, amelyek hatása a mai napig érezhető a közösségeinkben. Egyéni és közösségi szinten mindannyiunknak kötelességünk, hogy fellépjünk ezek ellen a negatív következmények ellen. Éppen ezért kialakulásának idején az amerikaiak túlnyomó többsége egyet is értett a mozgalom célkitűzéseivel. De aztán az történt, ami általában történni szokott a politikai mozgalmak esetében: a szélsőséges álláspontok kerültek előtérbe és rivaldafénybe. Elszabadulnak az indulatok, olyan események következnek be, amelyeket az adott mozgalom kezdeményezői nem tudnak ellenőrzésük alatt tartani, és a közvéleményt óhatatlanul ezek a szélsőséges megnyilvánulások is alakítják.

Ugyanakkor azt is el szeretném mondani, hogy az amerikai emberektől távol állnak a szélsőségek. Sem nem túlzottan konzervatívok, sem nem túlzottan liberálisak, a legtöbben középúton járnak, és éppen ezért bizalmatlanok a forradalmakkal szemben. Az Egyesült Államok történetében minden társadalmi forradalmat olyan időszak követett, amikor meghúzták a gyeplőt, s az amerikai történelemnek igazán jellegzetes vonása ez a „forradalom” és a „reakció” közötti ingamozgás.

*Az imént már hivatkozott arra, hogy jezsuita szerzetes. Tud-segíteni Önnek a szentignáci lelkiség abban, hogy eligazodjon az összetett társadalmi jelenségek útozestőjében?*

Azt hiszem, az Evangéliumban és az egyház tanításában jelen lévő elvek mindannyiunk számára elérhetőek és megismerhetőek. A szentignáci lelkiség azzal a kérdéssel, azzal a — jellegzetesen jezsuita kifejezéssel élve — „megkülönböztetéssel” kapcsolatban lehet a segítségünkre, hogy miként alkalmazzuk ezeket az elveket ma, a mai világban. A szentignáci lelkiség ugyanis a döntések köré szerveződik. Azon az alapvető döntésen túlmenően, hogy Jézus tanítványai akarunk-e lenni, a hétköznapi életben, a mindennapokban számtalan egyéb döntéssel kell szembenéznünk. Mérlegelnünk kell, hogy milyen indítatásaink származnak a Szentlélektől, mi az, ami szembeállít minket Istennel, és ha megfelelően gyakoroljuk ezt a „megkülönböztetést”, olyan mintázat alakul ki az életünkben, amelyet alkalmazni tudunk az újabb és újabb fejleményekre. Közismert amúgy, hogy Ferenc pápa is ennek a lelkiségnek a talaján áll, vagyis ha megértjük az ignáci szellemiséget, a pápát is jobban megértjük. Bocsánat ezért a rövid kitérőért, de azt hiszem, az én életemben is ugyanolyan fontos ez az egész, mint a pápáéban: az a kérdés, hogyan alkalmazzuk konkrét helyzetekre mindazt, amit igaznak tar-

tunk. Az igazságok azonban, amelyeket vallunk, nem a szentignáci lelkiségből származnak, hanem az Evangéliumból fakadnak.

*Ha a teológiát is szóba hozhatjuk — hogyan látja az amerikai katolikus teológia folyamatait? Talán Avery Dulles volt az utolsó amerikai szerző, akit széles körben ismertek Magyarországon.*

Nem vagyok szakértője a tudományos teológiának, de azt hiszem, az amerikai püspökök és a katolikus hívők egyaránt tudják, milyen sok mindent köszönhetünk a tudományos teológiának. Vegyük csak Avery Dullest, akit említett: a zsinat után borzasztó sokat segített az amerikai egyháznak abban, hogy helyesen tudjon gondolkodni aktuális kérdésekről. Napjainkban igen sokféle folyamat zajlik az amerikai tudományos teológiában, s a teológusok különösen nagy hangsúlyt helyeznek a társadalmi igazságosságra, a perifériák fontosságára, a hátrányos helyzetűek felkarolására, vagyis a teológiai gondolkodás gyakran etikai, erkölcszteológiai keretben zajlik.

Engem két dolog foglalkoztat különösen. Egyrészt azt tapasztalom, hogy kevesen foglalkoznak behatóan rendszeres teológiával, vagyis nem szentelnek kellő figyelmet azoknak az összefüggéseknek, amelyek nem erkölcsi természetűek. Az etikai horizont mintha teljesen uralná a mai amerikai teológiát. És hát nem nehéz elképzelni, hogy egy ilyen kálvinista kultúrájú országban ez sokak számára tényleg vonzó is. Másodsorban, úgy vélem, az amerikai teológiának egy módszertani kérdést is érdemes lenne tisztázni: azt a problémát, hogy mégis minek van elsősége. Vajon az egyház tanításának-e, amelyet aztán a társadalomtudományok segítségével alkalmazni tudunk a konkrét viszonyokra — vagy inkább maguknak a társadalomtudományoknak, amelyeket aztán megpróbálunk megkeresztelni a teológia segítségével? Mindenesetre az etikai kérdések és a társadalmi felelősség hangsúlyozása szinte egyeduralkodó a teológiában, és én sajnálom, hogy a dogmatika és a fundamentális teológia szempontjai kevésbé érvényesülnek. Pontosan ezért becsülöm a rendtársamat, Roger Haight-et, akivel nagyon komoly nézeteltéréseink vannak, a Jézus Krisztusról kidolgozott tanításával például nem tudok azonosulni, de nagyra értékelem, hogy legalább hajlandó még szisztematikus teológiát művelni.

*A Jesus, Symbol of God azért nagyon problémás könyve Haightnek...*

Igen, ezzel teljesen egyetértek, én sem fogadok el sok mindent ebből a valóban sok bírálatot kiváltó könyvből, de, még egyszer mondom, nagyon értékes a szememben, hogy Haight nem éri be etikai kérdések boncolgatásával.

*Lelkiségi téren sokkal több amerikai szerző ismert nálunk, William Meninger-től James Martinon át Richard Rohrig. Ön kit ajánlana a lelkiismereti teológia területéről?*

Azt hiszem, Richard Rohr a legjellegzetesebb alakja az amerikai lelkiségnek, ha össze kellene foglalnom, mi volt jellemző az elmúlt harminc-negyven év katolikus amerikai spiritualitására, akkor Richard Rohr könyveit venném elő. Rohr munkásságának mérhetetlenül nagy hatása volt, és méltán, hiszen a gondolatai tagadhatatlanul megragadóak. James Martin jezsuita lelkiségről írt könyve is nagyszerű bevezetés, és, ahogyan már említettem, ha valaki megérti a jezsuita spiritualitás alapvonalait, Ferenc pápát is jobban megérti.

*Martinnak ez a könyve magyarul is olvasható, de amikor Building a Bridge (Hídépítés) című könyve megjelent a homoszexuálisokkal kialakítandó kapcsolatáról, sokan elfordultak tőle.*

*Végül úgy illik, hogy megkérjem, magáról az America lapról is beszéljen kissé.*

Ezzel a kötettel kapcsolatban arra szoktam emlékeztetni az embereket, hogy két bíboros is jóváhagyta és támogatta, az egyikük ráadásul a Világiak, a család és az élet dikasztériumának vezetője volt. Nem hiszem tehát, hogy erkölcsi vagy dogmatikai szempontból kifogásolható lenne. Ráadásul egy sor olyan kérdést vesz terítékre, amely körül komoly viták folynak. El tudom képzelni, hogy sokan felháborodtak a könyv miatt, de azt hiszem, legalább ennyi embert meg is nyert Martin a katolikus egyháznak. Majd az idő eldönti az értékét.

A lap küldetése alapvetően az, hogy párbeszédet és beszélgetési folyamatot tartson életben a hit és a kultúra körébe vágó kérdésekről, azokról a tényezőkről, amelyek kapcsán érintkezik egymással az egyház és a világ, legyen szó akár egyházi, társadalmi, politikai vagy erkölcsi kérdésekről, a szórakoztatóiparról vagy a populáris kultúráról. Az a fontos számunkra, hogy e párbeszéd valóban tükrözze alapvető katolikus, jezsuita értékeinket, értelmes és érthető legyen, s ne legyen kirekesztő. Tartózkodunk attól, hogy csak úgynevezett jobboldali vagy csak úgynevezett baloldali véleményeknek adjunk teret. Az évek során ez a fajta törekvés persze egyre nehezebb feladatot jelent, mivel az Egyesült Államok is fokozódó mértékben polarizálódik, de a célkitűzésünkben nem engedünk. Azt szoktuk mondani, az a lényeg, ha valaki kézbe veszi az *America* valamely számát, találjon benne olyasmit, ami megnyeri a tetszését, olvasson benne olyasmit, ami nincs ínyére, és olyasmivel is szembesüljön, amiről valószínűleg még érdemes többet gondolkodnia. Ha ezt sikerül elérnünk, akkor elégedettek vagyunk.

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLTATA

FERENC PÁPA

### Politika és társadalom



Dominique Wolton francia kommunikációkutatónak egy éven át tizenkétszer volt alkalma találkozni Ferenc pápával, hogy hosszabb interjút készítsen vele. Beszélgetéseiből született ez a könyv, amelyben tematikus fejezetekbe csoportosítva korunk aktuális kérdéseiről esik szó: béke és háború, politika és vallás, globalizáció és kulturális sokszínűség, hagyomány és modernitás, fundamentalizmus és laicitás, társadalmi egyenlőtlenségek, bevándorlás és migráció. Ferenc pápa a beszélgetések során mindvégig hangsúlyozza: nem falakat, hanem hidakat kell építeni egyének, népek és vallások között.

Az egyes fejezetek végén részleteket olvashatunk Ferenc pápa beszédeiből, amelyeket a magyar kiadás további, például a Csíksomlyón elmondott szentbeszédével és az Abu-Dzabiban 2019. február 4-én aláírt, Az emberi testvériségről szóló dokumentummal egészít ki.

Ara: 2.900 Ft

DOROTHY DAY

# Imádság a békéért

Az írás eredetileg két részletben, a *Catholic Worker* című lap 1965. novemberi és decemberi számában jelent meg.

Október 1-én, pénteken kezdődött meg Rómában az a húsz nő részvételével szervezett böjt, amelyhez én is csatlakoztam. Elsősorban ezért utaztam a városba a zsinat utolsó ülészakájának idején. Reggel kijelentkeztem a szállodámból, elmentem a Szent Péter-bazilika előtt álló hatalmas térre, s az oszlopok alatt vártam Barbara Wallt és Eileen Egant. Együtt mentünk szentmisére ezen az első pénteki reggelen.

Előzetes jelentkezés nélkül nem jutottunk volna be, mivel a zsinati ülések előtti miséken mindig zsúfolásig megtelik a bazilika. A laikusok nem a főoltárnál, hanem valamelyik mellékoltárnál járulhatnak áldozáshoz. Rengeteg gyóntatószék volt körös-körül, és épülesemre azt láttam, hogy szorgosan felkeresték őket a püspökök és a bíborosok, vörös és bíbor színezetű ruháik csak úgy lobogtak utánuk. Észrevettem, hogy ugyanolyan sokáig vannak ment, mint az apácák, akikről hosszú-hosszú gyónásaik miatt mindig azt hittem, hogy aggodalmaskodók.

De azért én is el tudtam menni gyónni ezen az utolsó alkalmon, amikor a bazilikában jártam, s az öröm és a szeretet melegsége járt át attól a közösségtől, attól a családtól, ami maga az egyház. Mennyi gátat ledöntött a papság és a laikusok között, mennyire közelinek tűnnek a püspökök, amikor együtt vannak a világ minden részéről, otthon, Rómában, nem pedig külön-külön és egymástól távol ülnek püspöki trónjaikon és püspöki palotáikban!

Aznap reggel a szír rítus szerint mutatták be az énekelt misét, s ezért csak tíz óra után érkeztem meg a Róma másik felén fekvő Piazza Priscillára. A böjtre összegyűlő húsz nő itt, a kertben találkozott egymással, s a Bárka néhány férfi tagja is csatlakozott hozzánk, köztük Lanza del Vasto, akinek a felesége, Chanterelle kezdeményezte az egész böjtot. Lanza del Vasto vezette reggelente az imádságot, amelyre szentmise után gyűltünk össze: először a Miatyánkot mondtuk el, aztán Szent Ferenc békeimáját, majd a hegyi beszéd boldogmondásait. Akiknek volt hangjuk hozzá, ezután énekeltek; majd visszavonultunk a régi rendház harmadik emeletén kijelölt szobánkba, ahonnan a kertre és az égre nyílt kilátás.

Minden egyes napnak megvolt a pontos beosztása. Negyed nyolckor mise volt, majd együtt imádkoztunk. Kilenc órától délig csendben a szobánkban tartózkodtunk, olvastunk, írtunk vagy imádkoztunk. Napközben és éjszaka egyikünk mindig imavirrasztást tartott. Délben kimentünk a kertbe, és közösen szövegeket olvastunk. Olvasmányaink közé tartozott Martin Luther King egyik könyve és Paul Gauthier munkásságáról is olvastunk, aki az Ács Jézus Társai nevű közösséget alapította Názáretben. Majdnem mindenkinél varrni- és kötnivaló is volt.

A fonott székek kényelmesek voltak, a kertet betöltötte a fenyőfák, az eukaliptuszok és a gyógynövények illata, s minden nap melegen sütött a nap. A Bárka más tagjai, akik kiállítást szerveztek az erőszakmentességről, szintén felkerestek minket, s a kiállítás látogatóiról és azokról a zsinati atyákról meséltek, akikkel szót váltottak.

Délután négykor előadást tartottak papok, hat órákor pedig eljött hozzánk egy francia orvos, aki megvizsgálta az egészségi állapotunkat. A böjt során két nő megbetegedett, és kénytelen volt ágyban maradni, ezért az előadásokat Chanterelle szobájában tartottuk. Hétkor vagy nyolckor ismét imádkoztunk, aztán szilenciumot tartottunk, és ezután már csak az alvás volt hátra — már azoknak, akik tudtak aludni.

A magam részéről egyáltalán nem gyötört éhségérzet, fejfájás vagy hányinger, pedig az efféle böjt első napjaiban mindig jelentkezni szokott, de böjtömet részben a világszerte éhező emberekért ajánlottam fel, s úgy éreztem, hogy egészen szokatlan fájdalmaim adódnak. Soha nem éreztem még ilyen jellegű fájdalmat: mintha a csontvelőmíg hatolt volna, amikor éjszakánként nyugovóra tértem. Talán az öblös ágy volt az oka. Talán az ólomsúlyú takaró, amely annyira nehéz volt, hogy alig tudtam megfordulni alatta. Mindesetre az éjszakáimban bőven volt annyi vezeklés, hogy kipótolja, ami hiányzott a békésen és nyugodtan telő nappalból. Érdekes módon a böjt végén nyomtalanul elmúltak a fájdalmaim, és azóta sem tértek vissza. Nem emlékeztettek azokra az ízületi fájdalmakra, amelyeket csak fokoz a feszültség és a fáradtság. Hatvannyolc éves vagyok, hozzászoktam már ezekhez, tudom, hogy a korral járnak, s tudom, hogy elválaszthatatlanok a munkában töltött élettől, amely a szegények osztályrésze. Annyiszor látom a Puerto Ricó-i családokban a nagymamákat, akik kiveszik a részüket a gyerekekkel kapcsolatos fáradalmakból, a háztartásból, a főzésből, a varrásból, segítenek a családjának és a családapának, aki kemény munkával igyekszik jobb életet biztosítani gyerekeinek. Örülök, hogy átérezhetem kínlódaikat.

Ez a böjt során jelentkező fájdalom viszont mintha a csontomíg hatolt volna, s azt éreztem, hogy csekély mértékben átélhetem a világban uralkodó éhezést. Istenem, segíts meg minket, akik a világ leggazdagabb országában élünk és oly nehezünkre esik a szegénység önkéntes vállalása!

Október 10-ének éjszakáján véget ért a tíznapos böjt, amelynek során csak víz érintette ajkunkat. Bár nehéz volt, csupán jelzésértéke volt, azokhoz a problémákhoz képest, amelyek világunkat sújtják. Apró áldozat volt, amelyet felajánlottunk, a szegény özvegy fillérje, néhány kenyér és hal. Legyünk azon, hogy a jövőben többször váljunk majd hasonlóra.

\*

Ma reggel azt az örömteli hírt adta tudtul a rádió, hogy a II. Vatikáni zsinat nagy többséggel elfogadta a modern világban élő egyháznak

szentelt dokumentumot, amely egyértelműen elítéli a nukleáris fegyverkezést. E nyilatkozat megszületéséért fáradoztunk és imádkoztunk.

Ami azt illeti, hogy milyen kérdéseket fog felvetni ezt az elítélés az emberek szívében és értelmében, katolikusokéban és nem katolikusokéban egyaránt — csak azt érzem, hogy ezek a kérdések és a rájuk adott válasz kísérletek mindenki életében világosabb tudást és érzékenyebb lelkiismeretet fognak eredményezni. Ahogyan Peter Maurin szerette mondogatni: a gondolkodás megtisztulásával fognak járni, olyan szellemiség kialakulásához, amelynek meg kellene előznie a cselekvést. Biztos vagyok benne, Peter úgy vélte, hogy a tetteink túl gyorsan követik a gondolatainkat, s ezért nagyon tökéletlenek. De én mindig úgy éreztem, hogy Assisi Szent Ferencnek igaza van, s nem lehet ismeretünk arról, amit nem teszünk meg, és tanulni tudunk a tetteinkből, még ha súlyos hibákat, sőt bűnöket is követünk el. Isten jót tud kihozni a rosszból, abból a rosszból, amely a mi szabad akaratunkból fakad. Súlyos árat kell fizetnünk a felismeréseinkért, de ettől még érvényes az ígélet: „minden a javukra válik azoknak, akik szeretik Istent”, akik szeretni akarják, akik szeretni igyekeznek őt. Más szóval bízunk csak abban az ígéletben, hogy „keresetek és találtok, kopogjatok, és ajtót nyitnak nektek”. És mivel Istennél nincs idő, egyidejű egymással az ígélet, a rátalálás és a keresés. Még akkor is, ha valaki téves lelkiismeretének szavára hallgat.

Ennyiben pedig szerintem már választ is kapunk arra a kérdésre, hogy a Katolikus Munkásnál vajon úgy véljük-e, halálos bűnt követ el, aki részt vesz a háborúban. Annyiszor feltették már nekem ezt a kérdést egyetemisták, hogy azt hiszem, folyamatosan meg kell próbálnunk választ adni rá, még akkor is, ha csak hiányos és homályos feleletre futja az erőnkől. Úgy vélem, a válasz a motivációink, a szándékaink szféráját érinti. Ha valaki tényleg azt hiszi, hogy a rosszal száll szembe, és a jóra törekszik, ha tényleg azt hiszi, hogy a közjóért fáradozik, akkor mindenkitől függetlenül követnie kell a lelkiismeretét. Ám így is kötelessége, hogy tanulással és mások véleményének meghallgatásával csiszolja a lelkiismeretét, s figyelembe vegye, amit ellenfelei mondanak.

Amint felmerül a lelkiismeret kérdése, máris követi az engedelmesség, az egyház és az állam iránt tanúsítandó engedelmesség problémája, bár az idevágó előírások nem mindig közvetlenül szólnak hozzánk, laikusokhoz, s nem várnak tőlünk olyan engedelmességet, mint a papságtól. Sokszor elmondtuk már, hogy a Katolikus Munkás mindig is nagy szabadságot élvezett a New York-i főegyházmegyében. Kaptunk persze elmarasztalást is — amikor például azt tanácsoltuk a fiatal férfiaknak, hogy ne menjenek el a sorozásra; amikor a társadalom testét emésztő ráknak bélyegeztük a kapitalizmust, akár csak Giuseppe Dalla Torre, az *Osservatore Romano* munkatársa; sőt egy alkalommal azért is, mert a katolikus szót használjuk.

Sokszor idézik azt a megjegyzésemet, miszerint engedelmeskednék, ha Francis Spellman bíboros azt kérné, ne írjak többet a háborúról. Ezzel kapcsolatban szeretnék tisztázni pár dolgot: először is, nem tudom elképzelni, hogy Spellman bíboros ilyen kéréssel állna elő, mivel mindig tiszteletben tartotta a lelkiismereti és a szólásszabadságot. Ha viszont mégis bekövetkezne ez a nem túl valószínű eset, azt mondtam, engedelmeskednék. És ezért máris nekem szegezik a kérdést: „Hát nem lelkiismereti kötelességünk, hogy szembeszegüljünk a tekintéllyel? Nem idézted te is Szent Pétert, aki szerint inkább Istennek kell engedelmeskednünk, mint az embereknek?”

Erre azt válaszolnám (és könnyebb is válaszolnom most, miután a zsinat ennyire egyértelműen nyilatkozott), hogy mivel tisztelem Spellman bíborost, és hiszem, hogy Isten jóváteszi a hibáinkat, az enyémeiket és az övéit egyaránt, ezért engedelmeskednék. Elég sok fejfájást okoztunk már az egyházmegyei hivatalnak, és biztos vagyok benne, hogy az országban sok-sok püspök örül, hogy nem az ő egyházmegyéjében tevékenykedünk. Semmi kivetnivaló nincs abban, hogy a keresztény forradalomnak (amelynek pacifista törekvései még éppen csak elkezdődtek) ugyanúgy fáradságosan kell előrehaladnia, ahogyan az elmúlt harminc évben is próbált. Imádkozzunk azért, hogy folytatódjon.

És hogy milyen változásokat fognak előidézni a zsinati nyilatkozatok? Azonnal semmilyen, amint akkor sem változott meg egy csapásra minden, amikor XI. Piusz elítélte az olaszországi fasizmust. A pápák megnyilatkoznak, ahogyan legutóbb VI. Pál is az ENSZ-ben, de a háborúk folytatódnak. Ujjongva és örömmel fogadják szavaiikat, és látszólag egyetértés övezi a mondandójukat, de az események folyására nem sok hatással van ez, legalábbis nem *azonnal*. Hosszú távon azonban, rengeteg vérontás után e szavaknak, e megnyilatkozásoknak igenis van hatásuk a történelem folyására, amely fokozatosan az emberi szabadság elismerése, az Isten képére és hasonlatosságára alkotott ember méltóságának elfogadása felé halad — függetlenül attól, hogy kommunistákról vagy imperialistákról, oroszokról vagy amerikaiakról, észak- vagy dél-vietnámiakról van-e szó. Minden ember testvére egymásnak, Isten azt akarja, hogy mindenki üdvözljön, s mi nap mint nap azt imádkozzuk: legyen meg a te akaratom, amint a mennyben, úgy a földön is.

A minap egy indiai jezsuita pap keresett fel minket az irodánkban. A vietnámi háborúról mesélt, és látszott, hogy földrajzilag közelebb van hozzá, mint mi. A jól ismert érvet hangoztatta: ha Vietnám a kommunistáké lesz, egész Ázsiát megkaparintják.

„Mégis mit kellene tennünk?” — kérdezte. Keresztény nézőpontból (és egyben jezsuita nézőpontból) csak Loyolai Szent Ignác példájára tudtam rámutatni, aki legelőször is letette az összes fegyverét, majd kórházban sietett a szegények szolgálatára (ebből is élt), aztán pedig beiratkozott az egyetemre, hogy tanuljon.



Ha egy családanya, egy háziasszony azt kérdi, vajon ő mit tehet, csak Szent Teréz útjára tudok utalni, a kis útra, amelyet oly gyakran félreértenek és semmibe vesznek. Teréz mindent Isten szeretetéért tett, még azzal is kibékült, hogy állandóan egy idegőrlő idős nővér társaságában kell lennie. A saját szívében kezdett tenni a békéért, akkor is kész volt szeretni, amikor nehéz volt szeretnie, s így növekedni kezdett a szeretetben, fokozva a világban létező szeretet mértékét, nem is beszélve a békééről.

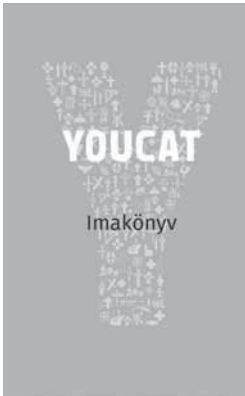
Newman azt írta: „Növeljük szívünkben a vallás mértékét, s ettől a világban is növekedni fog. Aki azon van, hogy saját szívében teret adjon Isten országának, a világban is előmozdítja.” Ugyanilyen helyzetben vannak a papok is, bárhol is legyenek, foglalkozzanak bár a háború problémájával vagy a szegénységgel. Írjon vagy mondjon bármit, tanulmányoznia kell a kis utat, amely az egyetlen, amelyen a szegények járnak tudnak, s az egyedüli alternatíva az állam tömegútjához képest.

Ahogy XXIII. János pápa mondta annak a zarándokként Rómába érkező hetvenöt nőnek, aki köszönetet mondott neki *Pacem in terris* kezdetű enciklikájáért: „A béke a ti szívetekben kezdődik, a ti családokban, osztálytermetekben, irodákban, plébániákon és utcákban.”

Alulról kell elkezdenünk az építkezést, a jászol szegénységétől, a munkától, akárcsak a Názáretinek, s faluról falura, városról városra kell járnunk, ahogyan kétezer évvel ezelőtt Jézus is tette. Mivel pedig ezer év annyi, mint egyetlen nap, a kereszténység pedig csak két-napos, legyen bátor a szívünk, és kezdjük el még ma.

Görföl Tibor fordítása

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



YOUCAT  
**Imakönyv**

A közkedvelt YOUCAT sorozat legújabb darabja, az Imakönyv régi hiányt pótol. Két-heti beosztásban tartalmaz reggeli és esti imákat: „Utam Istennel”, „Isten útja velem”. A második rész pedig különböző alkalmakra szóló fohászokat közöl. Régi korok és kortársaink imádságai segítenek abban, hogy kapcsolatba kerüljünk Istennel, rátaláljunk az ő békéjére, és erőt merítsünk belőle. Ahogy Avilai Szent Teréz írja: „Az imádság szerintem nem más, mint baráti beszélgetés; gyakran és szívesen találkozom vele, akiről tudom, hogy szeret”. A könyvet fényképek és apró rajzocskák színesítik. Ára: 3.500 Ft

*Megvásárolható vagy megrendelhető:*

1052 Budapest, Piarista köz 1. Honlap: [www.vigilia.hu](http://www.vigilia.hu)

Telefon: 36-1-486-4443 E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu)

## A KATOLIKUS EGYHÁZ ÉS VALLÁS A MULTIKULTURÁLIS KANADÁBAN

A multikulturalizmus mint állami politika megjelenése a 20. század második felére tehető, amikor azon államokban, ahol akár történelmi adottságok, akár a 20. századi népességmozgások eredményeként több, erős kultúra volt jelen, a korábbi asszimilációs vagy éppen szegregációs megoldásokat — részben sikertelenségük, részben az egyetemes emberi jogok térnyerése miatt — felváltotta az inkluzív társadalom, illetve a közösségek közötti szolidaritás megteremtésének gondolata. Az állami beavatkozás célja a társadalomhoz és azon keresztül az államhoz való lojalitás biztosítása és egy összetartó társadalom védelme lett, és a különféle integrációs megoldások között megjelent a multikulturalizmus.

E fogalommal összefüggésben legalább három jelentésirányról beszélhetünk. A leíró változat a társadalom etnikai-vallási változatosságának fennálló tényeként fogja fel a fogalmat, függetlenül attól, hogy alkalmaz-e az állam multikulturális megoldásokat, és ha igen, milyeneket. Ideológiaként a multikulturalizmus olyan elgondolás, olyan eszme, mely azt vizsgálja, hogyan lehet megérteni a kulturális és vallási különbségek jelentette kihívásokat, s hogyan lehet reagálni rájuk. Harmadsorban politikai programként a társadalmi egyenlőség, a kulturális sokféleség és a nemzeti érdekek érvényesülését támogató kormányzati kezdeményezés.<sup>1</sup>

Kanada a multikulturalizmus mintaállama: elsőként valósította meg az állami multikulturalizmus politikáját, és a multikulturális megoldásokat tekintve is az egyik legfejlettebb eszközrendszerrel rendelkező állam.<sup>2</sup> Ugyanakkor az, hogy Kanadát ma már magától értetődő módon etnikailag rendkívül változatos, a szó minden értelmében multikulturális államként fogjuk fel, hektikus történelmi folyamatok eredménye.

*A multikulturalizmus történelmi gyökerei Kanadában, a katolikus francia nemzet szerepe*  
Az ideológiai multikulturalizmus szerint a multikulturalizmust egyaránt lehet alkalmazni a nemzeti és etnikai kisebbségekre, a bevándorlók közösségeire, illetve az őslakos nemzetekre, népekre is,<sup>3</sup> vagyis a multikulturalizmus üzenete, eszközei és eredményei egyaránt előmozdíthatják mindhárom csoport helyzetét.

Kanada történetesen olyan állam, ahol jelen volt és van mindhárom alanyi kör, hiszen olyan kolónia volt, amely a kezdetektől fogva bírt bizonyos fokú sokféleséggel, mind az őslakosok jelenléte,

mind pedig az elfoglalt francia területek miatt, vagyis a kulturális sokszínűség az európai telepesek megjelenése óta tény.<sup>4</sup> E csoportok ugyanakkor eltérő szerepet játszottak abban, hogy 1971-ben végül elfogadták a multikulturalizmus állami politikáját. 1760-tól, a francia területek britek általi elfoglalásától kezdve a Kanada működését meghatározó központi kérdés gyakorlatilag a brit-francia konfliktus volt: mindkét társadalomnak megvoltak a saját jellemzői, a francia területek elfoglalásával a protestáns britek egy homogén, franciául beszélő, francia szokásjog mentén élő, a francia igazgatás eredményeként szigorúan katolikus, feudális berendezkedésben élő közösség felett szereztek uralmat.

Brit uralom alatt a franciák örök félelme volt az asszimiláció, az, hogy elveszítik nyelvüket, szokásaikat, vallásukat. Ez a törekvés jelen is volt a brit uralom részéről, ugyanakkor részben a függetlenségüket elnyert brit gyarmatokból létrejövő — és katonai fenyegetést jelentő — Amerikai Egyesült Államoktól való félelem<sup>5</sup> miatt nem sikerült hatékonyan valóra váltaniuk. Már 1774-ben, a tizenhárom kolóniával való háború kitérésének előestéjén, a Québec-törvényben engedelményeket tettek a francia közösségnek: az uralkodó is elismerte a francia közösség életét befolyásoló szokásjogot, viszszaálltak a katolikus egyház jogosultságai, biztosítottá vált a lakosság számára a katolikus vallás szabad gyakorlása (ellentétben a korabeli Angliával), illetve a katolikusok számára is engedélyezett lett a hivatalviselés (ez sehol máshol nem volt biztosítva akkor a Brit Birodalomban).<sup>6</sup> Később egyre szélesebb körben biztosították a nyelvhasználatot, illetve megjelentek a kisebbségi oktatási jogok garanciái is (1867: Brit Észak-Amerika Törvény). Másrészt az is látható, hogy brit és francia oldalon is jellemzően mérsékelt politikusok<sup>7</sup> gyakoroltak hatást a gyarmat életére, ami egyrészt hozzájárult a francia kultúra megőrzéséhez, másrészt nem vezetett az elszakadást követelők jelentős túlsúlyához.

A II. világháborút követően ugyanakkor a brit-francia viszony ismét megromlott, aminek közvetlen kiváltó oka a szövetségi kormány növekvő centralizációs törekvése volt, mellyel szemben egyre erőteljesebben jelentkezett az igény a tartományi hatáskörök bővítésére, szélesebb körű autonómiára. Megjelent a nemzetek elidegeníthetetlen önrendelkezési jogára való hivatkozás is.<sup>8</sup> Szintén növelte az elégedetlenséget, hogy ugyan Québecben a törvényhozás és a bíraskodás területén is biztosított volt a francia nyelvhasználat, az élet más területein — különösen a gazdaságban — az angol nyelv dominált. A konfliktus polgárháborúval fenyegetett, 1970-ben rendkívüli állapotot is ki kellett hirdetni.

Ezen pillér mellett jelent meg a bevándorlás és az egyes bevándorló csoportok érdekérvényesítése, az 1960-as évektől egyre hangsúlyosabb mértékben. 1867-től máig mintegy 17 millióan vándoroltak be Kanadába, legtöbben a II. világháborút követően. Azonban egészen az 1970-es évekig a multikulturalizmus alapja a javarészt az európai bevándorlók által kialakított diverzitás volt, a bevándorlási szabályozás ugyanis alapvetően az ő betelepülésüket támogatta, az Európán kívüli bevándorlók és menekültek száma az 1960-as évektől kezdett csak el növekedni, a diszkriminatív bevándorlási szabályozás eltörlésének eredményeként.<sup>9</sup>

A harmadik csoport, vagyis az őslakos nemzetek ugyanakkor történelmileg hatalmas asszimilációs nyomás alatt álltak, a társadalom peremére szorulva, annak nem egyenrangú részeként léteztek. Mivel történelmileg teljesen eltérő hatalmi pozícióban voltak a britek, a franciák és az őslakos nemzetek, utóbbiak csak az 1970-es évektől kerültek olyan helyzetbe, amely kihatással lehetett az állami működésre, így a multikulturalizmus politikájának kidolgozására nem gyakoroltak hatást.

A multikulturalizmus politikájának kidolgozásához gyakorlatilag az említett brit-francia feszültség vezetett, melynek feloldására 1963-ban létrehozták a Kétnyelvűség és Kétkultúrájúság Királyi Bizottságát, amelynek javaslatot kellett tennie arra, milyen lépések révén lehet a kanadai államot a két alapító nemzet (a brit és francia) egyenlő partnerségére alapozva továbbfejleszteni, mégpedig alapvetően a kétnyelvűséget biztosító eszközök kidolgozásával. A Bizottság az eredeti tervek szerint nem foglalkozott volna az egyéb etnikai csoportok szerepével, ez csak azért került előtérbe, mert a nagyobb etnikai-kulturális csoportok tiltakoztak marginalizálódásuk miatt, egyet nem értésüket fejezve ki a kétnyelvűség és kétkultúrájúság felfogásával szemben.<sup>10</sup> Az őslakosokat tudatosan mellőzték, arra hivatkozva, hogy nem minősülnek alapító nemzetnek, és az egyéb etnikai csoport kategóriába tartozásukat is bizonytalannak minősítették.<sup>11</sup>

A Bizottság munkájának eredményeként elfogadták a hivatalos nyelvekről szóló törvényt (1969), a kétnyelvűség a kanadai identitás részévé vált, 1971-ben pedig Pierre Trudeau miniszterelnök bejelentette, hogy a kormány hivatalos politikaként fogadja el a multikulturalizmust a kétnyelvűség keretei között.<sup>12</sup> A bejelentés szerint az új rendszerben ugyan két hivatalos nyelv van, de nincs hivatalos kultúra, egyik etnikai csoport sem élvez elsőbbséget a másikkal szemben, egyetlen állampolgár és állampolgárok egyetlen csoportja sem más mint kanadai, mindenki méltányos bánásmódot érdemel, a multikulturalizmus politikája pedig hozzájárul a diszkriminatív hozzáállás és a kulturális féltékenység lebontásához.<sup>13</sup>

**A katolikus egyház szerepe francia Kanadában**  
A 16. században a franciák tartósan letelepedtek a kanadai területeken, ami magával hozta a katolikus misszionáriusok megjelenését is: a rekollektusokét (ferencesek) Acádiában már 1611-ben, a jezsuitákét pedig 1625-ben.<sup>14</sup> 1639-ben már ápoló és tanító nővérek is érkeztek, 1658-ban Québecben pedig apostoli helynökség alakult (1674-től püspökség).<sup>15</sup> A hároméves (1629–1632) angol uralom után francia kézbe visszakérülő Québecet Richelieu bíboros a jezsuitákra bízta,<sup>16</sup> ekkortól a katolikus egyház jelentős befolyással bírt a kanadai francia identitásra, illetve Québec társadalmának működésére. Megindult a betelepülés is, amelyet alapvetően csak a katolikusoknak tették lehetővé.<sup>17</sup> Az oktatás szintén a katolikus egyház kezében volt, a jezsuiták főiskolát alapítottak Québecben (1635), ugyanitt az Orsolya-rend zárdát nyitott (1639), Marguerite Bourgeoys nővér pedig megalapította Montréalban a Mi Asszonyunk Nővérei Gyűlekezete iskoláját (1659) lányok számára.<sup>18</sup>

A katolikus egyház tevékenysége gyakorlatilag átfogta a lakosság életének minden területét, beleértve a társadalmi, gazdasági, politikai, demográfiai és természetesen vallási viszonyait. A misszionárius papság részt vett a kolonizációban, a helyi igazgatásban, valószínűleg még a szörmekekedelemben is. A római katolikus egyház ebben az időszakban Franciaország és kolóniai nemzeti egyháza is volt, a király irányította, ő jelölte a püspököket, kontrollálta a vallási intézményeket, és hivatalnokain keresztül felügyelte az összes, egyházi működtetésű oktatási, karitatív és büntető jellegű intézményt.<sup>19</sup> Mindezek eredményeként a kanadai francia területeken a brit hatalomátvitel idejére egy erősen centralizált, kulturálisan homogén és az egyházhoz lojális társadalom alakult ki, amelyet nagyrészt a feudális urak és az egyházi vezetők irányítottak szoros szövetségben.<sup>20</sup>

Az egyház kiemelt szerepe az 1960-as évekig megmaradt, ekkor azonban a liberálisok kerültek hatalomra Québecben, és elkezdődött az a csendes forradalomnak nevezett időszak, amely alapvető társadalmi és politikai változásokat hozott. Ennek eredményeként az állam átvette az egyház szerepét az oktatásban, az egészségügyben és a szociális területen, a kanadai francia nemzet megtestesítője az egyház helyett az állam lett. A katolikus egyház elveszítette addigi hagyományos társadalmi vezető szerepét.<sup>21</sup>

**Vallási kérdések a multikulturális Kanadában**  
Kanada egészen az 1960-as évekig alapvetően keresztény — protestáns és katolikus — gyökerekkel bíró ország volt, melyben a kereszténység támogatta az államot és meghatározta a társadalmat. Ugyanakkor az I. világháborút követő modernizációban a politikai és gazdasági szereplők egyre

inkább úgy érezték, hogy megköti őket a vallás (például az üzletek vasárnapi nyitva tartásának tilalma miatt), ezért az egyes intézmények távolodni kezdtek a vallástól (például vasárnap is nyitva tartottak), illetve az állam egyre több területen vette át az egyházak szerepét.<sup>22</sup>

A multikulturális politika alapvetően a brit-francia viszony rendezésén nyugodott, de része lett a faji, etnikai kérdések, az antirasszizmus, illetve az egyenlő állampolgárság, végül pedig a vallásszabadság biztosítása is. Szekuláris alapokon működik, az állam nem avatkozik be az egyházak életébe, és nem is részesíti előnyben egyiket sem, viszont a vallási diverzitás és az azzal szembeni tolerancia értékévé vált.<sup>23</sup> Az 1980-as évektől ugyanakkor egyre gyakoribbá váltak a vallási alapú követelések. Jelenleg a multikulturalizmus legnagyobb kihívása, hogy ezen követelmésekhez milyen feltételek mellett és mennyiben alkalmazkodhat egy multikulturális társadalom.<sup>24</sup> Az elmúlt három évtizedben ennek megfelelően számos esetben merült fel a vallási közösségek követeléseivel való alkalmazkodás mikéntjének kérdése. Csak a multikulturalizmus követelménye és a katolikus vallás találkozásának két esetére — a vasárnapi zárva tartásra, valamint a hitoktatásra<sup>25</sup> — utalnék röviden, melyekben a Legfelsőbb Bíróság megfogalmazta a szekularizációból, a multikulturalizmusból és a vallásszabadságból fakadó követelményeket.

A vasárnapi zárva tartással összefüggésben a Legfelsőbb Bíróság az R. v. Big M Drug Mart Ltd. ügyben (1985) kiemelte, hogy egy valóban szabad társadalom befogadja a meggyőződések széles körét, ízlések és megközelítések, szokások és magatartások változatosságát, továbbá egyenlőségre törekszik, az alapvető szabadságok tiszteletben tartásával, egy vallás kiemelése a többi közül pedig nem fér össze Kanada multikulturális örökségével. Egy évvel később, az R. v. Edwards Books and Art Ltd. ügyben viszont azt állapították meg, hogy a vasárnapi zárva tartás a vallásszabadság indokolható korlátozását jelenti. Noha mindkét jogszabály elmentéses volt a vallásszabadsággal, és nem felelt meg a Kanada multikulturális örökségével kapcsolatos követelménynek, a legnagyobb különbség közöttük az volt, hogy az utóbbi ügyben vizsgált Retail Business Holidays Act célja a pihenés egységes, mindenre kiterjedő biztosítása volt, vallási impulzusok nélkül, míg az R. v. Big M Drug Mart ügyében a Lord's Day Act kifejezetten vallási megfontolásból rendelte el a vasárnapi pihenőnapot.

Az oktatás területén is több kérdés merült fel. 2008-ban Québec a korábbi, katolikus és protestáns hitoktatást és erkölcsantant az Etikai és Vallási Kultúra Programmal váltotta fel,<sup>26</sup> amit két szülő kifogásolt, a vallásszabadság sérelmére hivatkozva. Az S.L. v. Commission scolaire des Chênes ügyben (2012) a Legfelsőbb Bíróság végül megállapította,

hogy az a felvetés, miszerint önmagában már az is sérti a vallásszabadságot, hogy a gyermekek ki vannak téve különböző vallási tantételeknek, a kanadai társadalom multikulturális valóságát tagadja. Ugyanezen programhoz kapcsolódóan felmerült az a kérdés is, hogy egy katolikus iskola milyen szemszögből oktasson az egyes vallásokról. A Legfelsőbb Bíróság a Loyola High School v. Québec (Attorney General) ügyben (2015) meghozott döntése lényegében azt mondta ki, hogy a katolicizmusról egy katolikus iskolának nem kell neutrális módon tanítania, a többi vallásról viszont igen. A döntés szerint egyensúlynak kell fennállnia a tolerancia és a különbözőségek tiszteletben tartásának előmozdítása, valamint a közösség tagjainak vallásszabadsága között. A szekuláris állam akkor avatkozhat be egy vallási közösség hitelveibe és gyakorlatába, ha az nyomós közérdekbe ütközik, illetve nem támogathat egy közösséget más közösségek ellenében. Az egyenlőség, az emberi jogok és a demokrácia értékeinek védelme és fejlesztése az állam mindenkori jogos érdeke, és a vallásszabadságot is a szekuláris, multikulturális és demokratikus társadalom adta keretek között kell értelmezni, a méltóság és a sokszínűség védelme, az egyenlőség előmozdítása és az emberi jogok iránti általános meggyőződés biztosításának érdekében. Az államnak egyben az is jogos érdeke, hogy biztosítsa, minden iskola minden diákja felnőttként képes legyen nyitottsággal és tisztelettel viselkedni, amikor szembesül a kulturális és vallási különbségekkel. A katolikus meggyőződések kollektív megnyilvánulása és átadása egyházi felekezeti iskolán keresztül a vallásszabadság része, másrésztől viszont egy multikulturális társadalomban nem jár a vallásszabadság sérelmével, hogy más vallásokról tanuljanak neutrális és tiszteletteljes módon.

### Összegzés

Ahogy látható volt, a katolikus egyház, illetve a katolikus vallás évszázadokon keresztül befolyásolta a francia közösség életét, jelentős részben hozzájárulva kultúrájának megőrzéséhez, illetve közösségként való fennmaradásához, így közösségformáló, közösségfenntartó szerepet is betöltött. A 20. században megvalósuló politikai, gazdasági és modernizációs folyamatban pragmatikus szempontok mentén kialakuló szekuláris miliőben viszont erodálódott vezető szerepe, a megvalósuló kulturális és vallási sokszínűségben a katolikus egyház szerepe még inkább háttérbe szorult. Ironikus, hogy a francia közösség a tagjait összefogó egyház nélkül valószínűleg fenn sem maradt volna, így noha az egyháznak gyakorlatilag nagy szerepe van a multikulturalizmus kialakulásában, sokat veszít a jelentőségéből. Feladatainak nagy részét átvette az állam, az egyházi intézményeknek, a vallási eredetű szokásoknak (a karácsonyfa-állításnak,<sup>27</sup>

az önkormányzati tanácsi ülés előtti imának<sup>28</sup>) és a vallásilag elkötelezett oktatásnak pedig meg kell küzdenie a változatlan formában való fennmaradásért. De érdemes azt is észrevenni, hogy ez a küzdelem más vallásoknak is sajátjuk, s egyszersmind a multikulturalizmus legújabb kihívása is: a kultúrák békés egymás mellett éléséhez, az állam iránti lojalitásnak és a vallási igényekhez való alkalmazkodás megteremtésének egyensúlya sokszor talán meg sem valósítható, ám esetről esetre ugyan, de törekednie kell rá Kanadának, amennyiben jelenlegi berendezkedését fenn akarja tartani.

#### BERKES LILLA

<sup>1</sup>John Biles: *A Hopeful Tale of Disempowerment and Despair*. History of Intellectual Culture 1 (2001/1) (web).

<sup>2</sup>Arról, hogy a multikulturális megoldásokat tekintve mikor tekinthető egy állam erősnek, lásd Keith Banting — Richard Johnston — Will Kymlicka — Stuart Storka: *Do multiculturalism policies erode the welfare state? An empirical analysis*. In Keith Banting — Will Kymlicka (szerk.): *Multiculturalism and The Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford University Press, New York, 2006, 49–91., 56–58.

<sup>3</sup>Sarah Song: *Multiculturalism*. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2017 Edition (web).

<sup>4</sup>Richard J. F. Day: *Multiculturalism and the history of Canadian diversity*. University of Toronto Press Incorporated, Toronto, 2000, 4., 6.

<sup>5</sup>Calvin R. Massey: *The Locus of Sovereignty: Judicial Review, Legislative Supremacy, and Federalism in the Constitutional Traditions of Canada and the United States*. Duke Law Journal, vol. 1990, 1229–1310., 1256–1257.; Molnár István János: *Kanada története. A kezdetektől a konföderációig*. Patrocinium, Budapest, 2017, 262.

<sup>6</sup>Clark R. Cahow: *Comparative Insights into Constitutional History: Canada, the Critical years*. Law & Contemporary Problems 45 (1982), 33–52., 43–44.; David M. Brown: *Freedom from or Freedom for: Religion as a Case Study in Defining the Content of Charter Rights*. University of British Columbia Law Review 33 (2000), 551–616., 554.

<sup>7</sup>Mindenképpen érdemes kiemelni Louis-Hippolyte LaFontaine-t, aki 1842-ben a brit reformer Robert Baldwin alakíthatott kormányt, és politikájában a két nemzetet összekötő elemeket hangsúlyozta. John Ralston Saul: *The Roots of Canadian Law in Canada*. McGill Law Journal Annual Lecture Series 54 (2009), 671–694., 682.

<sup>8</sup>Dr. Molnár István János: *A Québec-kérdés főbb aspektusai Kanada alkotmányos szabályozásának a tükrében*. PhD értekezés, Miskolc, 2002, 36–43., 54. (elérhető az interneten).

<sup>9</sup>150 years of immigration in Canada (lásd a *Symbols of Statistics Canada* adatait: <https://www150.statcan.gc.ca>).

<sup>10</sup>G. Laing – Celine Cooper: *Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism* (The Canadian Encyclopedia: web).

<sup>11</sup>Report of the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism. General Introduction. 1. kötet: *The Official Languages XXVI*.

<sup>12</sup>Elválasztva ezzel a nyelvet a kultúra fogalmától, megtartva az angolt és a franciát a kizárólagos hivatalos nyelvnek és elvetve a bevándorló közösségek nyelvhasználati igényeit.

<sup>13</sup>Pierre Elliott Trudeau: *Multiculturalism* (megtalálható az interneten: <http://www.canadahistory.com>).

<sup>14</sup>John George Bourinot: *Canada under British Rule 1760–1900*. Copp Clark, Toronto, 1901, 9., 11.

<sup>15</sup>Szántó Konrád: *A Katolikus Egyház története*. II. kötet. Ecclesia, Budapest, 1984, 198.

<sup>16</sup>Cornelius J. Jaenen: *The Role of the Church in New France*. Canadian Historical Association, Historical Booklet No. 40, Ottawa, 1985, 9.

<sup>17</sup>Molnár István János: *Kanada története*, i. m. 68., 78.; John George Bourinot: *Canada*. G. P. Putnam's Sons, New York, 1905, 85–87.

<sup>18</sup>John George Bourinot: *Canada under British Rule 1760–1900*. Copp Clark, Toronto, 1901, 33–35.

<sup>19</sup>Cornelius J. Jaenen: i. m. 3–5.

<sup>20</sup>Roozbeh (Rudy) B. Baker: *Racial Formation in Québec: A Legal Retrospect*. Journal of Law in Society 10 (2008/1) 1–30., 8–9.

<sup>21</sup>David Seljak: *Why the Quiet Revolution was "Quiet": The Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec after 1960*. Canadian Catholic Historical Association, Historical Studies 62 (1996), 109–124., 110.

<sup>22</sup>Paul Bramadat – David Seljak: *Charting the New Terrain: Christianity and Ethnicity in Canada*. In uő (szerk.): *Christianity and Ethnicity in Canada*. University of Toronto Press, Toronto, 2008, 1–48., 11–12.

<sup>23</sup>David Seljak: *Post-secularism, Multiculturalism, Human Rights, and Religion in Ontario*. Studies in Religion / Sciences Religieuses 45 (2016), 542–565., 545., 552.

<sup>24</sup>Will Kymlicka: *The Three Lives of Multiculturalism*. In Shibao Guo – Lloyd Wong (szerk.): *Revisiting Multiculturalism in Canada. Theories, Policies and Debates*. Sense Publishers, Rotterdam – Boston, 2015, 17–35., 25–26. és 31.

<sup>25</sup>Mivel nincs egységes, nemzeti alaptanterv Kanadában ezért tartományonként jelentős eltérés mutatkozhat a vallási és morális oktatás terén. Hasonló a helyzet vallási oktatási intézmények finanszírozásának kérdésében is, ami számos vitát szült.

<sup>26</sup>1997-ben a Brit Észak-Amerika Törvény módosításával Québecet immár nem terhelte kötelezettség a felekezeti oktatási intézmények fenntartására, így 2000-re szekularizálták a tartományi fenntartású iskolákat, megnyílt továbbá az út a vallási és etikai tananyag egységesítésének irányába, amelynek az eredménye lett végül az etika és vallási tanulmányok tantárgy. Howard Kislowicz: *Loyola High School v. Attorney General of Québec: On Non-triviality and the Charter Value of Religious Freedom*. The Supreme Court Law Review: Osgoode's Annual Constitutional Cases Conference (2015), S.C.L.R. (2d) 331–351., 332–333.

<sup>27</sup><https://abcnews.go.com/US/story?id=2715008&page=1>.

<sup>28</sup>Mouvement laïque québécois v. Saguenay (City)-ügy (2015).

## JONATHAN EDWARDS, AMERIKA TEOLÓGUSA

Robert Jenson nevezte Jonathan Edwardst „Amerika teológusának”, de tartották őt már Amerika Szent Ágostonának is. Új-Angliai puritán gyökerei szinte predesztinálták arra, hogy anyai nagypapjához és apjához hasonlóan kongregacionalista lelkész legyen. Tizenhárom éves korától a Yale Egyetem hallgatója; két évtizeden keresztül a Massachusetts állambeli Northampton lelképásztora; saját gyülekezetén túl is nagy hatású igehirdető; az amerikai „nagy ébredés” meghatározó egyénisége; az indiánok misszionáriusa; a bibliaértelmezés megújítója; a felvilágosodás eszméi iránt nyitott filozófus; vallásfenomenológus, a teológiai esztétika egyik első képviselője; egyháztörténész; kálvinista teológus; a Princetoni Egyetem (akkor College of New Jersey) egyik első elnöke. Mindez belefért egy 18. századi polihisztor ötvenöt évébe (Edwards 1703 és 1758 között élt).

Szellemi-lelki arculatát sok régi és új irányzat határozza meg. Edwards nemcsak a szigorú puritánok örököse volt, hanem az Angliából érkező „evangelikalizmus” személyes megtérést hirdető prédikátora is. Angolszász közegben az evangelikalizmus ugyanazt a megújulási mozgalmat képviselte, amit a német lutheránus talajon a pietizmus. Edwards ugyanakkor „ortodox” kálvinista teológus is volt, aki minden erejével védelmezte a biblikus-református tanítást a Hollandiából beáramló arminianizmus liberális irányzatától. Ám gondolkodása nyitott volt az új eszmék iránt is: már fiatalon Locke-t, Newtont, Hutchesont olvasott, s ismerte a felvilágosodás számos filozófusának műveit is. Felismerte a deizmus veszélyeit, s a filozófusok érveire filozófiai érvekkel válaszolt.

Edwards 1703. október 5-én született, sokgyermekes lelkészcsalád egyedüli fiúgyermekéként. Tizenkét éves korától, Locke-ot, Newtont olvas; a Yale-en 1720-ban szerez BA, majd 1723-ban MA fokozatot. Tizenkilenc évesen „Elhatározásokat” (Resolutions) fogalmaz magának, s fogadalmat tesz, hogy a leírt hetven elhatározását minden héten újra elolvassa. Ugyancsak a fiatal korban írt naplójában is önmagát vizsgálja. Húsz évesen írja a híres *Spider-lettert*, amely a pók aprólékos természettudományos leírását nyújtja. Rövid ideig New York City, illetve Bolton lelkésze, majd 1726-ban kerül nagyapja, Solomon Stoddard mellé segédlelkésznek. Stoddard halála után egyedül ő lesz ott a lelképásztor egészen 1750-ig, amikor az akkor már világhírű polihisztor a northamptoni gyülekezet egy úrvacsorával kapcsolatos súlyos nézeteltérés miatt elbocsátja a lelkészi állásából. Családjával Stock-

bridge-be költözik, ahol az indiánok misszionáriusa lesz. Hosszas tusakodás után 1757 őszén elfogadja a College of New Jersey (ma Princetoni Egyetem) elnöki tisztségét. Épphogy átveszi a hivatalát, amikor az ott pusztító himlőjárvány elleni védekezésért beoltatja magát. Ám fertőzést kap, és 1758. március 22-én meghal.

Jonathan Edwards egész pályafutása során szenvedélyesen foglalkozott a bibliai tipológiával. Az *Images and Shadows of Divine Things* (Isteni dolgok képei és árnyékai) című jegyzeteiben huszonöt éves korától egészen a haláláig folyamatosan rögzítette lelki megfigyeléseit. Edwards a tipológia hagyományos történelmi értelmezését (az Ószövetség személyei és eseményei az Újtestamentum személyeinek előképei, illetve árnyékai) kiterjesztette a természeti világra is. A hagyományos tipológiai felfogáson túl liberálisabb, lételméleti tipológiai nézetet képviselt. Megtanulta Pál apostoltól, hogy a lelki ember krisztocentrikusan látja a világot. Számára a természet Isten nyelve vagy hangja: így a nap keltében és nyugtában Krisztus halálának és feltámadásának képét, árnyékát látja. A „selyemhernyó [is] figyelemreméltó előképe Krisztusnak, mely, mikor elpusztul, azt a dolgot adja nekünk, amiből oly dicsőséges ruhát lehet készíteni. Krisztus hernyóvá lett miértünk (...), és halálával tökéletesítette azt az igazságosságot, mely minket, hívőket öltöztet, s elvégezte, hogy a dicsőség köntöseit viselhessük”. Edwards gyakran használja a fák képeit, melyek a világ egymást követő korszakait és Isten gondviselő történelmi nézetének a dinamikusságát jelképezik. A képek, amelyekben a természet átalakulása mutatkozik meg, a megváltás történetét tükrözik. Az, hogy a csillagok fokozatosan elhalványulnak, amikor feljön a nap, előképe a zsidó előírások elhalványulásának az Evangélium gondviselésének megjelenésekor. A lelki ítélőképeség nemcsak Isten szépségét és dicsőségét érzékeli, hanem a bűn valóságát is. „Az időleges halál az örök halál árnyéka.”

Edwards elsősorban az igehirdetéseivel lett híressé: mintegy ezerkétszáz prédikációja maradt fenn kéziratban. Számára az igehirdetések egyúttal értekezések is voltak. Mindegyik prédikáció egy szigorú, feszes rendet követett: textus, tanítás, alkalmasítás. A korban sokszor több órán át tartott egy prédikáció, s Edwards egy-egy leírt prédikációját több helyen is elmondta. A közönségét mindig szem előtt tartotta: másképpen kellett beszélnie a lelkészársai és a gyülekezete előtt. Tudott rendkívül egyszerűen és szemléletesen is beszélni, amikor az indiánoknak prédikált. Első nagyhatású igehirdetését Bostonban a lelkészársága előtt mondta el *God Glorified in the Work of Redemption* (Isten megdicsőülése a megváltás művében) címen. A kálvinista teológia védelmében

figyelmeztetett a Hollandiából érkező arminianizmus veszélyeire, s rámutatott a szuverén Istentől való feltétlen függés trinitárius alapjaira.

Sajátos teológiai esztétika bontakozik ki az 1734 augusztusában elmondott *Divine and Supernatural Light* (Isteni és természetfeletti fény) című prédikációjában. Jézus Péterhez intézett szavai alapján: „Nem test és vér...” fejt ki a spirituális tudásról szóló bibliai tanítást. Rámutat, hogy az isteni fényt Isten lelke adja, s a Szentlélektől kapott tudást egy új érzékszerv, a „sense of the heart” a szív érzékszerve tudja befogadni. A szentekben bentlakó életprincípiummal tud Isten lelke egyesülni. Edwards a tökéletes szépség megtestesülését Jézus Krisztusban látja. Ő az oroszlán és a bárány, mert benne „csodálatra méltó módon ötvöződnek az egymástól eltérő kiválóságok”. Bármennyire különbözik is az oroszlán és a bárány, mindkettőnek megvannak a maga kiválóságai. „Az oroszlán erejével, fejedelmi megjelenésével és hangjával tűnik ki, a bárány pedig szelidségével és békétűrésével, mindamellott hogy húsából étel, gyapjából ruha készül, és alkalmas arra, hogy Istennek égőáldozatul bemutatassák (...) Krisztust mégis egyszerre hasonlítják mindkettőhöz, hangsúlyozva, milyen csodálatos módon találkoznak személyében az eltérő jellegű kiválóságok.”

Edwards leghíresebb, ám sajnálatosan félremagyarázott prédikációja a *Sinners in the Hands of an Angry God* (Bűnösök a haragvó Isten kezében), amelyet először a saját gyülekezetében, majd Enfieldben vendégigehirdetőként 1741. július 8-án mondott el. Az elhíresült kép szerint a szuverén Istent senki sem kötelezheti arra, hogy üdvözítse őt; Isten úgy tartja a kezében az embert mint egy pókot a pokol szakadéka felett, amelyiket bármikor elengedhet, s hogy ezt még nem tette meg, az kegyelmének a jele. Amíg saját gyülekezetében ez az igehirdetés nem gyakorolt különösebb hatást, addig Enfieldben a hívek olyannyira sikoltoztak, a földre zuhantak, kiáltottak („jaj, elkárhozok!”), hogy Edwards nem tudta befejezni az igehirdetését. Ma sokan ezt a prédikációt az amerikai puritanizmusra jellemző, a pokol tüzeivel rémisztő („hell and fire”) beszédnek tartják. Mások ébresztő prédikációnak gondolják, s arra mutatnak rá, hogy Edwards azt szemlélte, a szavak nem tudják megjeleníteni a valóságot, s ezért van szükség erős képekre. Am Edwards nem a pokolról tudott a legérzékletesebben beszélni — igazi esztétaként Isten szépségéről mindenkinél többet tudott mondani. A *Heaven is a World of Love* (A mennyország a szeretet világa) talán legszebb igehirdetése az *Excellency* mellett.

Az első, úgynevezett „kis ébredés” Edwards igehirdetéseinek hatására a northamponti gyülekezetében történt. A lelki megújulásról egy bostoni lelkészcollégájának számolt be, akit a tudósítás anynyira megfogott, hogy Edwardsot a beszéd kibő-

vítésére kérte, mert könyv alakban is meg akarta jelentetni. Ez lett a *Faithful Narrative* (Igaz beszámoló), amely Skóciába és Angliába is eljutott. A tudósítás a Wesley testvéreket és a kálvinista George Whitefieldet is lázba hozta; a könyv német fordítása pedig Nicolas Zinzendorf grófit, a herrnhuti testvérek vezetőjét érintette meg. George Whitefield is egyre többször szelgte át az óceán; utazó prédikátorként olyan evangelizátor volt, aki szabadon hirdette Isten igéjét, beszéd közben hevesen gesztikulált, ennek következtében óriási hatást gyakorolt a hallgatóságra, Philadelphiában és Bostonban is több ezer ember hallgatta. Whitefield Edwards gyülekezetében is többször prédikált. Bár kettejük temperamentuma ellentétes volt, szellemi és lelki találkozásuk nagy szerepet játszott abban, hogy az immár „nagy ébredés” a keleti parton is végigsöpört. A „nagy ébredés”-nek nemcsak az a jelentősége, hogy különböző felekezeteket egyesített, hanem az egyes kolóniákat is összefogta, s ez hozzájárulhatott ahhoz, hogy az amerikai függetlenségi háború győzelemmel végződhesen.

A „nagy ébredés” mozgalma azonban pár év után lehanyatlott. Ebben az is szerepet játszott, hogy voltak olyan radikális képviselői, akiknek a fellépése csak felfordulást okozott. Másrészt a „new light”-nak is nevezett ébredés éles ellenkezést váltott ki az „old light” képviselői körében. Például a liberális protestantizmust képviselő Charles Chauncy több könyvében is támadta Edwardsot és Whitefieldet, s élesen kikelt az általa szektarianusnak tartott érzelmi és rajongó hitélet ellen. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy Edwards egy szisztematikus könyvben racionális szempontból is mérlegre tegye a nagy ébredés rövid történetét. 1746-ban jelent meg vallásfenomenológiai opusa, a *A Treatise Concerning Religious Affections* (Értekezés a vallási indulatokról) című műve, amely miatt William James a modern valláspszichológia előfutárának tartotta a szerzőt. Az „affection” magyarul nemcsak érzelem, hanem értelem, akarat, hajlam, beállítódás is. A fordítók ezt a Fil 2,5-re utalva „indulat”-ként adták vissza („az az indulat legyen benetek”). Edwards szerint „az indulatok (affections) nem mások, mint a lélek hajlamának és akaratának elevebb és érzékenyebb megnyilvánulásai”. Mindez magába foglalja a szent vágyakozást, „szent örömet, szomorúságot, fájdalmat, hálát, könnyörületet, buzdóságot”. Edwards sorra veszi Pál, Dávid, János és Jézus „indulatait”. Az indulatok a „szívérzékből” („sense of the heart”) származnak, nem csupán az értelemből, az elmélkedésből vagy az érzelemből. A „meg nem indult” ember „kemény szívű”, mert érzéketlen az isteni dolgok iránt. A különféle indulatok alapján Edwards tizenkét olyan jelet is említ, amelyek nem biztos, hogy az igazi, krisztusi spiritualitásra utalnak, például az élményekről való sok beszéd, a Biblia állandó idézése,

a nyüzgés a gyülekezetben. A krisztusi indulat lelkeségének biztos jelei között említi viszont a szélsőséget, az alázatot, a jellem átalakulását, a gyümölcsstermet.

A College of New Jersey elnöki tisztjének elfogadása előtt az alábbi sorokkal próbálta elhárítani magától a megtisztelő felkérést: „Egy nagy művet forgatok elmémben és szívemben (amelyet már hosszú ideje *A megváltás műve történetének* nevezek), s ezt egy egészen új módszerrel a történetírás formájában megírt hittudományi műnek szánom.” Váratlan halála miatt ez a nagy mű nem készült el, viszont fennmaradt az a harminc tematikus prédikációsorozat, amelyet ugyanezzel a címmel Edwards northamptoni gyülekezetében 1739-ben mondott el. A *work of redemption* — a „megváltás műve” — fogalmát Edwards húszéves korában használta először. Amíg korábban a *redemption* kifejezést még csak az egyéni *megtérés* összefüggésében említette, itt már a világtörténet és üdvörténet dimenziójává tágítja ki azt. Sorozatának mindig Iz 51,8 a textusa, s mindegyikben ugyanazt a tézist ismétli: „A megváltás műve Isten műve, amelyet az ember bukásától kezdve egészen a világ végéig folyamatosan végez”. Edwards így fogalmaz: „Amit én a tézisemben a megváltás művének nevezek, az egy mű, egy terv. Különböző korok és művek tartoznak ide, de mindezek ugyanannak az alakzatnak a különböző részei. Ez az egy terv, amire Krisztus minden tiszte irányul, s amelyben a Szentháromság mindegyik személye összefog, s az ide tartó különböző korok úgy egyesülnek, amint egy gépezet kerekai, amelyek egy célt szolgálnak, s egy hatást eredményeznek.” A megváltás történetét Edwards három nagy részre osztja: 1. az ember bukásától Krisztus inkarnációjáig (1–13. prédikáció); 2. Krisztus inkarnációjától a feltámadásig (14–17. prédikáció); 3. Krisztus feltámadásától a világ végéig (18–30. prédikáció).

Az indiánok között végzett szolgálata idején, 1754-ben születik meg *Freedom of the Will* című filozófiai-teológiai műve, amelyben cáfolja az arminianusok által képviselt és minden olyan irányzatot, amely Isten művének szabad elfogadásáról szól. Hangsúlyozza, hogy a megtérés nem az ember, hanem az Isten műve. Sorra veszi a kálvinizmus elleni támadásokat és egyenként cáfolja őket. Ebben az opusban mesteri módon egyesíti az ember természetéről filozófiai szigorúsággal való érvelést és a szenvedélyes teológusi gondolkodást.

Több évvel a halála után jelenik meg az 1755-ben írt két rövidebb „ikerműve”: *End for Which God Created the World* (Milyen célból teremtette Isten a világot?) és a magyarul is olvasható *The Nature of True Virtue* (Az igaz erény természete) című munkája. Az előbbiben filozófiai eszmefuttatás után biblikus alapon fejti ki, hogy a világ teremtésének alapja a Szentháromság belső harmóniája és a Szenthá-

romságon belül uralkodó harmónia és szeretet, amely közölni akarja önmagát, hogy teremtményeit saját szépségében részesíthesse. Némi merészséggel talán úgy is fogalmazhatunk, hogy a teremtés a Szentháromság szépségének túlsordulása. *The Nature of True Virtue*-ben ezt írja: „Az igazi erény (...) a Létezéshez való általános jóindulatból áll (...), ez a szív megegyezése, vonzalma és egysége az általános Létezéssel.” Edwards a „lények közötti megegyezést vagy egységet” nevezi „legmagasabb”, „első” vagy „elsődleges” szépségnek, míg a „másodlagos szépség” az, amit élettelen dolgokban találhatunk, s melynek összetevői a „különböző” formájú, viselkedésű, mennyiségű és látható célú vagy tervezésű, különböző előfordulású, rendszerű, hasonlatosságú, szimmetriájú, arányú, harmóniájú stb. dolgok kölcsönös megegyezése és megállapodása”. A másodlagos szépség az eredeti, vagyis lelki szépség képe.

Végezetül *Original Sin* (Eredendő bűn) című munkáját kell megemlítenünk, amely részint válasza az angol John Taylor kálvinizmus-ellenes támadására. Edwards szerint a Pál apostolra visszavezethető tanítást nem lehet felülírni modern eszmékkel. Isten az embert természetes és természetfeletti érzékekkel teremtette. Az ember addig volt boldog, Isten is addig gyönyörködött benne, amíg a természetfeletti érzéke irányította, ám a bűneset következtében az ember Istennek hátat fordítva csak saját elesett természetét követi, s ezért boldogtalan. Erre a művére különösen, de a korábbiakra is jellemző, hogy Edwards a hagyományos keresztény értékeket a modern gondolkodás érvrendszerével felvértezve vette védelmébe. Modern teológusként konzervatív tudott maradni.

FABINY TIBOR

## SZÁZSZOROS TERMÉST HOZOTT Szent Rose Philippine Duchesne

Szent Rose Philippine Duchesne új kontinensre, Észak-Amerikába vitte a francia alapítású Szent Szív Társaságot, de nem ez a legnagyobb érdeme. Kitartóan és hűségesen követte missziós hivatását, döntéseiben folyamatosan szem előtt tartotta a szegények és kitaszítottak érdekeit, sorsközösséget vállalva velük. Hogy jobban megértsük életének értékét, tekintsünk rá az 1800-as évek Amerikájára, különösen St. Louisra és környékére, ahová Philippine vezetésével 1818-ban megérkeztek a Sacré Coeur nővérek.

St. Louist 1764-ben a Mississippi és a Missouri folyó kereszteződése déli részénél alapította két francia kereskedő, nevét IX. Lajos francia királyról kapta. A város a spanyol birodalom része lett, miután a franciák elvesztették a hétéves háborút. 1800-ban a terület visszakerült Franciaország kezébe,



majd 1803-ban Napóleon eladta az Egyesült Államoknak, amelynek „nyugati koronaéke” lett. Ide is özönlöttek Európából az új életet kereső emberek tömegei. Akárcsak Amerika más területein, a hívek és az egyházmegyék számának növekedésével együtt itt is szaporodtak a megoldandó feladatok és nehézségek. A problémák között az egyik legsúlyosabb a paphiány volt. A paphiányon az Európából érkezett klérus segítette, amelynek tagjai között azért sok nyugtalan természetű, sőt kalandor is akadt. Sok probléma fakadt abból a speciális amerikai jogi helyzetből, mely szerint mivel az egyház nem rendelkezhetett vagyonnal, minden plébánián külön testületet kellett létesíteni a vagyonkezelésre. Az egyház — ellentétben az európai államok többségével — nem rendelkezett számottevő földtulajdonnal, nem kapott állami vagy kormányzati támogatást, miközben híveinek többsége a szegény és iskolázatlan, többnyire fizikai munkásként dolgozó és a városokban tömörülő bevándorlók közül került ki. A katolicizmus kisebbségi mivolta és a vele szemben lépten-nyomon megnyilvánuló protestáns ellenérzések sajátos módon formálták az amerikai katolikus egyház karakterét. St. Louist alapvetően katolikusok lakták, püspökévé Louis Dubourg szulpiciánus szerzetest nevezték ki, aki európai körútja során segítőkét próbált verbuválni Európában, olyanokat, akik támogathatják az amerikai „építkezést”. Több tucat papot és szerzetesnőt nyert meg az ügynek, többek között Párizsban sikerült meggyőznie a később szentté avatott Barat Magdolna Zsófiát is, a Szent Szív Társaság alapítónőjét és előjáróját, hogy küldjön egy csoportot az Újvilágba. Rose Philippine Duchesne örömmel állt a küldetés élére.

Philippine Duchesne 1769. augusztus 29-én született a franciaországi Grenoble-ban. Már fiatalon megismerkedett Jean-Baptiste Aubert-rel, aki korábban az őslakosok között szolgált az észak-amerikai Illinois államban, és színes történeteket mesélt az indiánok között töltött éveiről. A család tiltakozása miatt Philippine cselhez folyamodva lépett be a vizitációs rendbe, de a következő évben, 1789 októberében a francia forradalom minden szerzetesi fogadalmat felfüggesztett Franciaországban, végül 1792 szeptemberében a rendeket feloszlatták, s Philippine hazatért. Az egész család vidéki kastélyába húzódott vissza. A régi grenoble-i kolostor időközben forradalmi börtönre alakult, ott tartották fogva azokat a papokat és szerzeteseket, akik nem kollaboráltak az új antiklerikális rendszerrel. Philippine egyik unokahúgával elég sok időt töltött a városban, s életét veszélyeztetve támogatta a foglyokat és bujdosókat, ezen kívül összeszedett egy csapat utcagyereket is, akiket rendszeresen etetett és hittanra tanított. Ebben az időszakban Philippine „lelki társai” két kedvenc szentje, Xavéri Szent Ferenc és Régis Szent Ferenc voltak.

A VII. Piusszal kötött 1801-es napóleoni konkordátum jóvoltából Philippine visszatérhetett a rendbe, s 1803. március 3-án egyszerű fogadalmat tett. Az internátusban voltak diáklányok, így a kolostor anyagilag önfenntartó volt, de Philippine továbbvezető spirituális utakat keresett. Egy pap barátjától hallott Joseph Varin atyáról, aki az egyik újonnan, csupán négy évvel korábban alapított női kongregáció, a Szent Szív Társaság (Sacré Coeur nővérek) tanácsadója volt, s meg is hívta Grenoble-ba. Varin atya 1804 júliusának végén érkezett, és együtt ünnepelte a közösséggel Loyolai Szent Ignác ünnepét. Philippine ekkorra már eldöntötte, hogy szeretnének ehhez az új kongregációhoz csatlakozni. Varin atyától azonnali konkrét választ várt a csatlakozási javaslatára, s türelmetlenül reagált, amikor Varin nyitva hagyta a kérdést. Néhány hónap várakozás után, december 13-án érkezett meg maga az alapítónő, az akkor 25 éves Barat Magdolna Zsófia két társnője kíséretében. Amikor Philippine meglátta a nála tíz évvel fiatalabb Zsófiát, a lába elé vetette magát és azt suttogta, hogy „milyen szép a hegyeken annak a lába, aki békét hoz”. Magdolna Zsófia megjelenése perspektívát adott Philippine-nek, és ekkor elkezdődött a közösség szerzetesi élete a Szent Szív Társaság szellemében. Az internátust is az újonnan érkezett két nővér vette át, és 1805. november 21-én Philippine és hat társa letette fogadalmait a Szent Szív Társaságban.

Philippine lelki békéje nem tartott hosszú ideig, két hónap elteltével jelentkezett missziós hivatása. Vízkereszt ünnepére reflektálva megérintette a jelenet, amikor a bölcsek idegen országba indulnak, mindent hátrahagyva. Ettől a naptól fogva biztos volt benne, ha hivatását követi, el kell hagynia a hön szeretett Sainte Marie kolostort. 1815-ben a Szent Szív Társaság Párizsban általános káptalant tartott. A remek szervezési képességű és jó kapcsolatrendszerrel rendelkező Philippine lett a Társaság általános titkárnője, ezért Párizsba kellett költöznie. Itt első kézből jutott minden információhoz, és azt is megtudta, hogy 1816 októberében Dubourg püspök arra kérte a nővéreket, telepedjenek le egyházmegyéjében. A tárgyalások a püspökkel több hónapig tartottak, végül 1817 májusában megszületett a döntés az amerikai alapításról. Philippine régen dédelgetett missziós álmai most megvalósulhattak.

A 1818 februárjában öten vágtak neki az amerikai alapítás nagy kalandjának: az akkor 48 éves Philippine, Catherine Lamarre és Marguerite Manteau, akik 38 évesek voltak, s rajtuk kívül még két fiatalabb nővér, a 30 éves Octavie Berthold és a 23 éves Eugene Audé, aki az indulás reggelén tett örökfogadalmat. A viszontagságos út több mint két hónapig tartott. Tengeribetegség, kalózok, heves viharok, skorbut veszélyeztették az utasokat. A nővérek júniusban New Orleansba érkeztek, ahol hat hétig pihentek, és ismerkedtek az új környezettel.

A csoport a Franklin nevű hajó segítségével utazott tovább St. Louisba. Az ezer kilométeres, fáradságos út negyven napig tartott.

Mivel nem találtak a céljuknak megfelelő házat, szeptember elején a harminc kilométerre fekvő St. Charlesba költöztek. Helyük a hét szobás „Duquette Mansion” lett, amelyet Régis Szent Ferenc oltalmába ajánlottak. Az újonnan érkezett csapat nem tétlenkedett, már egy héttel később, 1818. szeptember 18-án megnyitották az első ingyenes iskolát, ez volt Amerika első Sacré Coeur iskolája. Két hétre rá már megjöttek az első bentlakó diáklányok is, így internátus is nyílt. Egy évvel később Dubourg püspök St. Louishoz közelebb, Florissantban talált helyet a nővéreknek, ezért minden racionális érv ellenére a közösségnek oda kellett költöznie. Az iskolát ott is azonnal elindították, de a nővérek háza még nem készült el, így egy fűtetlen tanyaúra költöztek három hónapra, ahol komoly nélkülözések közepette, de annál lelkesebben éltek. Karácsonyra tudtak beköltözni a rendházukba, az új kolostor első miséje az éjféle mise volt. A közösség itt gyökeret vert, és gyors fejlődésnek indult. Philippine nyughatatlan természete ekkor is megnyilvánult: írt Barat Magdolna Zsófiának, hogy szívesen menne tovább Peruba. 1921 augusztusában Eugénie Audé egy novíciával a Mississippi partján fekvő, Grand Couteau-ba hajózott, hogy ott alapítsák meg a második közösséget, amely tovább fejlődött, s a tehetséges, fiatal Eugénie Audé újabb házat nyitott 1825-ben Saint Michaelben.

A helyzet minden szép eredmény ellenére sem volt problémamentes. Philippine eredeti vágya az volt, hogy a legszegényebbek közé, az indiánokhoz menjen. A közösségnek nem volt pénze, a szegénység megvalósult, de szintiszta francia, katolikus közegbe került, ahol a helyi arisztokraták leányaival foglalkozott. Sőt érkezése után három évvel a rabszolgatartás is törvényessé vált, miután Missouri államot is az Unióhoz csatolták. A francia nővérek számára a rabszolgatartás értelmezhetetlen volt, de hamar szembesültek azzal, hogy vannak olyan házkörűli munkák, amelyeket „szabad” emberek nem hajlandóak elvégezni, ezért szükség van a rabszolgák segítségére. A diákok családjai ajándékoztak a közösségnek rabszolgákat, akikkel a nővérek jól bántak. Megpróbáltak ingyenes iskolát szervezni a rabszolgák gyermekeinek, de az amerikai társadalom ezt nem tette lehetővé. A nyelv is kihívás volt, Philippine alapszinten megtanult angolul, de folyékonyan nem beszélt. Elszigeteltségét fokozta, hogy a posta Európa és Amerika között igen nehézkes volt. Sok levél elveszett, és több hónapig tartott a levelváltás. Ez volt az oka, hogy sok szerzetesrend elvesztette a kapcsolatot az európai központjával, és függetlenként, új kongregációként folytatta munkáját az Újvilágban.

Dubourg püspök arra bízta Philippine-t, hogy váljon le Barat Magdolna Zsófia vezetéséről, mert a döntések nehézkesen érkeznek Párizsból, és ez lassítja az amerikai munkát. Philippine egyik nagy erénye, hogy hűséges maradt, és megőrizte a Társaság egységét még ilyen kommunikációs és kulturális kihívások közepette is. Inkulturációs problémát jelentett az is, hogy a közösségben kar-szerzetesnők és segítő nővérek egyaránt voltak. Ezt a fajta megosztottságot nem nézték jó szemmel az amerikaiak (akiknek rabszolgáik voltak), mert ők minden szabad embert egyenlőnek tartottak. Philippine szívósan védte ezt a tradíciót. A klauzúra megtartása is nehézséget okozott, a helyiek igényelték, hogy a lakóhelyükön látogassák a nővéreket. A Sacré Coeur nővérek iskolamodellje sem teljesen illett az amerikai felfogásba. Franciaországban minden fizetős, bentlakásos iskola mellett volt egy bejárós „szegényiskola”, amely jó színvonalú, ingyenes képzést adott. Ez nem felelt meg az amerikaiaknak. A gazdagabb réteg nem szerte bentlakásos kollégiumba adni a gyerekeket, igényelték a családi közelséget, de a bejárós szegényiskolába szégyen lett volna járni. Ezért létre kellett hozni egy új iskolatípust, a bejárós fizetős iskolát is. A bentlakást sem a francia elvek szerint lehetett megszervezni, a diákok gyakrabban hazamehettek, és a szülők sokkal jobban beleszóltak az oktatásba. A francia megközelítés az Amerikában bevett protestáns kiségházakkal szemben is szigorú volt, azon kívül, hogy erős versenyszellem élt bennük: a nővérek az európai ellenreformációt képviselték, és eretnek szakadároknak tartották a protestánsokat. De — térítési szándékkal — felvettek protestáns gyerekeket is az iskolába. Tudat alatt magukkal hozták a szigorú janzenizmus lelki lenyomatát is.

1823-ban Florissantba megérkeztek a jezsuiták, Charles Felix Van Quickenborne belga atya vezetésével. A nővérek igen jó néven vették a jezsuita közösség letelepedését, mert a Franciaországban megszokott támaszt tudták biztosítani számukra. Mivel mind a nővéreknek, mind a jezsuitáknak szívügyük volt a szegények segítése, 1825-ben ingyenes, bentlakásos iskolákat nyitottak az őslakos indián lányoknak, illetve fiúknak. Csak két évig tudták ezeket fenntartani, az indián gyerekek nem bírták a kollégiumot, illetve a hosszú tanórát nem kötötték le a figyelmüket, és ezért elszökdöstek.

A Sacré Coeur által működtetett iskolák sikeresek voltak, és a novíciátus létszáma is szépen gyarapodott, így már 1827-ben sor kerülhetett a negyedik ház megnyitására, mégpedig St. Louisban. Philippine vezette az alapítást, amelyet egy ír bevándorló adománya tett lehetővé. Azzal a feltétellel ajándékozott házat és földet a Szent Szív Társaságnak, hogy az iskolába 12 olyan árvát is felvesznek, akiket ő vagy a lányai választanak ki.

A közösség csak egy évet töltött St. Charlesban, de akkora hatást tett a helyiekre, hogy állandóan kér-

ték visszatérésüket. Erre lehetőség is nyílt 1828-ban. Azonnal újra nyílt az iskola is. Közben La Fourchéban is megtelepedett a közösség, de ez az alapítás nem sikerült, hamar bezárták. A Társaság elkövető ütemben növekedett. Tíz év alatt hat ház nyílt, a szerzetesnők száma több mint ötszörösére nőtt, ezen kívül érkeztünk utánpótlást ígért a huszonöt nővicia. 1840-ben érkezett meg Párizsból Elizabeth Galtzine, aki az idősödő Philippine-t váltotta főnöknői hivatalában. Ekkor érkezett el annak ideje, hogy Philippine 71 évesen, törekeny egészségi állapotban, de kövesse régi vágyát és elmenjen az indiánok közé.

Az USA nemcsak a lehetőségek, hanem az elmentmondások országa is volt, büszke a szabadságon és egyenlőségen alapuló alkotmányára. Tárt karokkal fogadta a motivált európai bevándorlókat, s ezzel párhuzamosan a saját földjükon élő, őslakos indiánokat kitelepítették és rezervátumokba hurcolták, hogy így kaphassanak helyet az újonnan érkező telepesek. Több szerzetesrend a szegény, alulképzett, marginalizált indiánok mellé állt már a 17. századtól. A jezsuiták is több törzsnél voltak jelen, a potawatomi indiánoknál is, akik jórészt már keresztények voltak. 1838 szeptemberében több mint nyolcszáz kismizett potawatomit kísértek katonák a „halálösvényen” Indiana államból Kansasba, egy rezervátumba. Útközben több mint negyvenen haltak meg. A jezsuiták velük voltak Sugar Creekben, 1840-re már három templom épült a településen, és a jezsuiták fiúiskolát is nyitottak. Ide, a rezervátumba hívták a Sacré Coeur nővéreket, hogy foglalkozzanak a nőekkel és a lányokkal. 1841-ben Peter Verhaegen SJ vezetésével egy misszionárius csoportban három Sacré Coeur nővér társaságában Philippine is elment az indiánok közé. Megvalósult gyerekkori álma. A lányiskolát a nővérek július 15-én nyitották meg, ötven tanulóval. Templomi énekkart szerveztek, négy nyelven (potawatomi, angol, francia, latin) énekeltek, a lányok kedvence Szűz Mária litániája volt. Az olvasáson, íráson, hittanon kívül mindenféle háztartási munkát is tanultak (szöveg, varrás, fonás, vajkészítés stb.). Olyan magas szintű képzést kaptak, mint bármilyen más iskolában. Mindezt úgy, hogy az állam egy dollárral sem támogatta a misszió és általában a katolikus oktatás működését. A nővérek gyakran a saját szájuktól vonták meg a falatot, hogy a diákoknak jusson. A nővérek gyorsan megtanulták a helyi nyelvet. Philippine sajnos nem boldogult vele. Az indiánok így is nagyon tisztelték, és a következő nevet adták neki: „az asszony, aki folyton imádkozik” (Quah-Kah-Ka-Num-Ad). Az egészsége csak egy évig engedte, hogy az indiánok között maradjon, 1842 júniusában Verhaegen atya visszakísérte Saint Charlesba. A Szent Szív Társaság az ezt követő években terjedt el Amerikában, iskolák nyíltak Montrealban, Pennsylvaniában, Detroitban, New Yorkban. Philippine 1852. november 18-án hunyt el, s hű barátja,

Verhaegen atya temette el. Halálakor így írtak róla: „Itt mindannyian úgy gondoljuk, hogy egy szentet veszítettünk el. A papok, de legfőképp az érsek a legnagyobb csodálat hangján beszélnek róla. Kerick érsek azt mondta, hogy nem ismert nála nemesebb és erényesebb lelket. De Smet atya szerint már életében méltó volt a szentségre. Házaink Amerikában mindent neki köszönhetnek.” 1940. május 12-én boldoggá avatták, szentté avatására 1988. július 3-án került sor Rómában.

Philippine szentté avatásának nemcsak az volt az indoka, hogy átvitt egy szerzetesrendet egy másik kontinensre, iskolákat nyitott, Jézus Szívének szeretetét és az Euchariszta tisztelőt terjesztette. Példája azért is különösen fontos, mert a szegények és a jogfosztottak mellé állt egészen konkrét példával, radikálisan. A rezervátumban együtt élt az indiánokkal, osztozott a sorsukban, jelen volt az életükben. Jézust vitte közéjük. Ez a társadalom számára is erős jelzés a peremre szorítottak, jogfosztottak, védtelenek érdekében. De számunkra az is példaértékű lehet, ahogyan Philippine véghezvitte mindezt. Mind gazdagok, mind szegények között szolgált, mindenhova elvitte Jézus szeretetének felszabadító üzenetét, tekintet nélkül arra, hol van. Nem vagyvagy módon élt, hanem integráló volt a jelenléte. A szegényeknek szükségük van a gazdagokra, vallotta, mert tőlük kaphatnak segítséget, a gazdagoknak viszont szükségük van a szegényekre, mert túlmutatnak az anyagi biztonság illúzióján, megmutatják az egyszerűség és a sebezhetőség útját, amely Jézus felé visz. Philippine-t szíve a szegények felé húzta, de hidakat épített, hogy azokon minél többen át tudjanak kelni. Lelkiségenek központja az Euchariszta volt, az Élet Kenyere, amely egy teljesebb élet tápláléka. Hosszú órákat töltött az Euchariszta előtt csendes szemlélődésben. Példája volt annak is, hogy egy Jézussal egyesült élet hogyan töretik meg és adatik másoknak. Amikor Amerikába került, teljesen más körülmények közé érkezett, mint amire számított, de ezt el tudta fogadni. Fialat korától fogva teljesen beleadta magát abba, amit tett. Nem az életszentség volt a célja, hanem az, hogy Jézus Szívének szeretetét megismertesse másokkal. Mindig a távoli horizontokat fürkészte, kereste az irányt a következő lépésekhez. Élete olyan volt, mint a mag, amelynek el kell hálnia, hogy termést hozzon. Odaadta magát, és százszoros termést hozott.

TORNYA ERIKA

## ASZFALTOZOTT JÉZUS-ÚT A chicagói indián közösség és a keresztény egyházak kapcsolata a 20. században

1862. december 26-án a minnesotai Mankatóban hajtották végre az Egyesült Államok legnagyobb tö-

megecs kivégzését. Harmincnyolc dakota férfit és fiút ítélték kötélt általi halálra az abban az évben korábban kirobbant dakota felkelés során a fehér telepesek sérelmére elkövetett bűntetteik miatt. Eredetileg háromszáz ember végezte volna bitófán, de Lincoln elnök többségüknek kegyelmet adott. A börtönbüntetésre ítélték között volt Many Lightnings, aki a börtönben megtért, és szabadulása után az addig a dakota kultúra szellemében nevelt fiát is erre biztatta. Many Lightnings fiához intézett szavai szerint a fehér ember nagy ereje nem az írott tudományban és katonai fölényben rejlik. „Mindenekelőtt van egy Nagy Tanítójuk, akit Jézusnak hívnak, és aki megtanította nekik, hogy bölcsességüket és tudásukat minden más népeknek átadják”.<sup>1</sup> Many Lightnings mintha a keresztelési liturgiát idézné, szavaiban visszacseng a missziós parancs: „Elmenvén azért, tegyetek tanítványommá minden népet” (Mt 28,19). Az 1870-es évek közepén fia, Ohiyesa is követi apját a Jézus-úton. Charles Alexander Eastman néven orvosként válik híressé, és 1933-ban elsőként veheti át a fehér és indián kultúrák közötti megértést elősegítő munkásságáért a chicagói székhelyű Indian Council Fire, egy nonprofit, nagyrészt fehér tagságú, indiánokat támogató szervezet kiüntetését. Orvosi munkája mellett sokat tett az indián fiatalok boldogulásáért, harminckét keresztény ifjúsági indián csoportot alapított, és részt vett cserkészcsapatok szervezésében is.<sup>2</sup>

Many Lightnings és Ohiyesa abban a korban éltek, amikor Amerika őslakosai utolsó fegyveres harcukat vívták a hódító európaiakkal szemben. Ekkorra az Egyesült Államok indiánpolitikájának kitzűzött célja nem csupán a katonai megsemmisítés, de a már rezervátumba kényszerített lakosság asszimilációja is. Ennek egyik gyakorlati színtere a bentlakásos iskolák intézményrendszere, ahová négytől tizenhat éves korig, sok esetben a szülők akarata ellenére, erőszakkal vagy zsarolással „toborozták” — vagy rabolták el — az indián gyerekeket. A bentlakásos iskolák részben a Bureau of Indian Affairs (BIA, Indiánügyi Hivatal), sok esetben pedig keresztény egyházi fennhatóság alá tartoztak; az írás, az olvasás és a matematika mellett nagy hangsúlyt fektettek a keresztény hitre térítésre is. Az intézményekben folyó lelki, fizikai és szexuális bántalmazás a mai napig feldolgozatlan és kibeszéletlen történelmi trauma, generációról generációra örökítve a múltban elszenvedett sérelmek okozta lelki sérüléseket.

Azért tartottam fontosnak a történelmi háttér ilyen részletes ismertetését, mert így érthető meg igazán, hogy kevesebb mint három emberöltő alatt milyen hosszú utat kellett megtennie az őslakos közösségeknek és a keresztény egyházaknak egyaránt ahhoz, hogy a 20. században, különösen az 1950-es évektől kezdődően, kapcsolatuk egymást segítő, a kölcsönös megértésen,

bizalmon és együttműködésen alapuló viszonyná váljon.

Ohiyesa, aki egyaránt ismerte a fehér keresztény és az őslakos tradicionális világot, úgy hitte, az őskeresztény hit egyáltalán nem áll távol az indián világnézettől: „Jézus gazdagokról szóló példabeszédei számunkra [őslakosok] is teljesen érthetőek voltak”.<sup>3</sup> Az 1920-as és 1930-as évek során a gazdasági világválság sújtotta Egyesült Államokban az egyébként is mélyszegénységben élő rezervátumi közösségekre hatványozottan igaz volt ez a képlet. Erre az időszakra már jellemző az a folyamat, amely a II. világháború után gyorsul fel, és az 1950-es években az USA hivatalos indiánpolitikájává válna tömeges elvándorlást eredményez a rezervátumokból.<sup>4</sup>

A városban élő indiánokról írt tanulmányában Donald L. Fixico a mai St. Louis mellett található Cahokia Mounds kapcsán így fogalmaz: „a városi indián tapasztalat nagyon régi és nem csupán 20. századi fogalom: Cahokia és más ősi indián városok is az urbánus történet részei”.<sup>5</sup> A modern városi indián identitást mégis általában a II. világháborút követő, az 1950-es években felerősödő relokációs program során kialakult városlakó őslakos alakjával azonosítjuk. Az őslakos kisebbséget jogilag és kulturálisan is kívülállónak tekintő amerikai politika az indián probléma megoldását az urbánus közegben látta, ahol a gazdaságilag, kulturálisan, társadalmilag, nyelvileg, vagy akár politikailag heterogén közösségeket jó eséllyel lehet asszimilálni a többségi társadalomba.

Az 1956-os Indian Relocation Act (indián relokációs törvény) utazási és lakhatási támogatást, álláskeresési segítséget, magasabb életszínvonalat, jobb egészségügyi ellátást ígérve arra ösztönözte a rezervátumokból elöket, hogy nagyvárosokba (Los Angelesbe és Chicagóba, de akár Milwaukeeba is) költözzenek. Az asszimilációs törekvéseknek megfelelően a metropoliszokban élő őslakos néhány éven belül indián identitását elveszítve beolvadt volna a többségi társadalomba, ily módon megoldva az USA indiánproblémáját. Dillon S. Myer indiánügyi biztos, aki 1950-ben került a BIA élére, hitt abban, hogy a föderális — és meglehetősen bürokratikus, így átláthatatlan — intézmény működésének reformja a decentralizálásban rejlik, így a hivatal feladatait föderális szintről állami és nem kormányzati szervezeteknek, így egyházaknak is tervezte kiszervezni. 1951-ben egy beszédben tájékoztatta erről az amerikai keresztény egyházakat tömörítő National Council of Churches of Christ (Krisztus Egyházainak Nemzeti Tanácsa).<sup>6</sup> Myer elsősorban a beilleszkedéshez nyújtott segítségben számított az egyházakra, és csakúgy, mint a bentlakásos iskolák asszimilációs tantervével, itt is a fiatal korosztályt voltak hivatottak megszólítani annak érdekében, hogy „pozitív célokat megfogalmazva” a rezervátumokból a városokba csá-

bitsák az indián lakosság nagy részét, hogy „átlag amerikai közegben kezdjenek új életet”.<sup>7</sup> Chicago és Milwaukee példája azt bizonyítja, hogy a relokációs politika kapcsán ez meg is valósult, bár inkább az egyházi kezdeményezésnek, és nem a nagypolitika befolyásának köszönhetően. A törvény azonban kudarcot vallott a teljes asszimiláció terén; az őslakos identitás nem olvadt bele a többségi társadalomba, és ebben fontos szerepet játszottak a városokban, sok esetben egyházi segítséggel működő indián központok.

Annak érdekében, hogy minél többen vállalják a rezervátumi közösségtől — ezáltal az őslakos hagyományoktól — történő elszakadást, a BIA számos propagandaanyagot állított össze az urbánus életet választók számára. A több száz oldalnyi, fényképekkel illusztrált dokumentumok egyik fontos eleme, hogy a keresztény egyházak segítségét és a hit gyakorlásának folytonosságát ígérik az új közegben. Az Űdvhadserg által Chicagóban egyedülálló nőknak működtetett szállásról például a BIA propagandája hangsúlyozta, hogy bár egyházi fenntartású, rendkívül liberális;<sup>8</sup> így kívánták ellensúlyozni a bentlakásos iskolákban szerzett traumatikus tapasztalatokat.

A Chicago American Indian Oral History Project<sup>9</sup> (CAIOHP) válaszadói sok esetben a rezervátumokban is hitüket gyakorló keresztények voltak. Többük beszámolója szerint ez, ha nem is konfliktusokat, de kívülálló szerepet eredményezhetett. Éppen ezért a városba költözést népszerűsítő hivatalos anyagok mindig tartalmaztak az egyházi életre vonatkozó leírásokat, képeket, amelyek azokat szólították meg, akik a rezervátumi keresztény közösségek aktív tagjai voltak. A képek és a leírások a hit gyakorlásának, a közösségi összetartásnak az ígérését hordozták, illetve ha minden más idegennek és féltelmesnek tűnt is a nagyvárosban, a keresztény hit ott is biztos alapot jelentett a mindennapi nehézségek elviseléséhez. A BIA relokációs irataiban például, amelyet a dél-dakotai Cheyenne River rezervátumban készítettek 1936 és 1963 között, megjegyzik, hogy a rezervátum „tele van kis templomokkal. Minden közösségre jut kettő-négy. A korai missziók miatt az episzkopális és római katolikus gyülekezetek dominálnak, bár igyekeznek korlátozni a rezervátumon jelenlévő egyházak számát annak érdekében, hogy ne zavarják össze a híveket”.<sup>10</sup>

A keresztény hitre térés gyökereit nagyon nehéz általánosságban megfogalmazni. A 19. század erőszakos asszimilációs politikájának alapköve volt a bentlakásos iskolák térítő munkája. Ezeket sok esetben különböző felekezetek működtették, így emelve ki a gyermekeket a hagyományos törzsi szellemiségből, és a Jézus-útra kényszerítve őket. Más esetekben azonban a megtérés önkéntes volt, és ezekből nőtt ki aztán az igény, hogy önálló keresztény indián gyülekezetek jöjjenek létre.

Mire a chicagói indián lakosság száma ugrásszerűen nőni kezdett, a katolikus és protestáns hagyomány már több generációra visszamenőleg ismert volt az őslakos kisebbség körében. A relokációs jelentkezési lapon a Chicagóba költözni kívánó rezervátum-lakos megjelölhette vallási/gyülekezeti preferenciáit. Azok jelentkezését, akik katolikusnak vallották magukat, közvetlenül a bíboros hivatalába, a baptista, metodista, presbiteriánus, illetve más nagygyházhoz tartozókat pedig egy protestáns ökumenikus szervezethez, a Church Federation of Greater Chicagóhoz (Chicagói Egyházak Föderációja) továbbították.<sup>11</sup> Az így kialakított biztonsági — hitbéli és szociális támogatást nyújtó — hálóknak kétségkívül megvoltak az előnyei, sok esetben azonban a terv az ellenkező reakciókat eredményezte. A bentlakásos iskolai múltból és a rezervátumi misszió-dominálta környezetből kiszakadva a városba költözők nem mindig működtek együtt az egyházi szervezetekkel. Őslakos szempontból az egyházak a kormány asszimilációs törekvéseit segítették, és olyan pluralista szemléletet vártak el, amelyet sok rezervátumból érkező indián nem tudott, vagy nem akart elfogadni. A relokációs politika elsődleges célkitűzése szerint a nagyvárosi környezetben minden egyes intézménye — iskolák, munkahelyek, és természetesen az egyházi összefüggések is — az integrált, azaz indián és nem indián városlakók közös részvételét erőltették, így biztosítva, hogy az urbánus közegben „elvessen” az őslakos identitás, és helyét az átlag amerikai vegye át. Az 1960-as évek közepére azonban világossá vált, hogy az integrált gyülekezetek nem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket, a hívők inkább elmaradtak a gyülekezeti alkalmakról, vagy csupán az egyházak nyújtotta szociális segítséget vették igénybe. Ekkorra fogalmazódott meg az igény az elsődlegesen indián gyülekezetek megalapítására.<sup>12</sup>

A relokációs politika megvalósításának alapvetése volt, hogy legalább a lakhatást tekintve megakadályozza a városba érkezők egy helyre csoportosulását, hiszen ez ellentmondott a többségi társadalomba olvadás/olvasztás sikerének. A politikának ezen gyakorlata meglehetősen nehezítette az egyházak munkáját, hiszen a metropoliszban több helyen „elszört” keresztényeket nehéz volt megtalálni és megszólítani. Ráadásul a protestáns gyülekezetek kevésbé voltak egységesek, mint a katolikusok. Mivel a katolikus egyház több missziót működtetett a Chicagóba érkezők rezervátumaiban, a városi keresztény indiánok nagyobb hányada — becslések szerint akár 50 százaléká — vallotta magát katolikusnak.<sup>13</sup> A bentlakásos iskolák történelmi traumája ellenére azok, akik valamely egyházi fenntartású iskolába jártak, arra a kérdésre, hogy milyen gyakran vesznek részt gyülekezeti alkalmakon, a „néha vagy alkalmanként” választ adták,<sup>14</sup> tehát nem minden esetben szakadtak el a ke-

resztény hittől. Az egyház képviselői azonban sokszor panaszkodtak a hívők magas létszáma ellenére is inaktív gyülekezeti életre. Az interjúalanyok említenek egy lelkipásztort, aki bár nagyon szeretett indiánokkal dolgozni, elhagyta Chicagót, mert „nem tudta, hogyan érje el a városi indiánokat”.<sup>15</sup>

A keresztény egyházak mellett ráadásul megjelent a városban a Native American Church (Indián egyház), és az otthonuk közelsége miatt nagy számban Chicagóba költöző Winnebago (Ho-Chunk) közösség magával hozta a tradicionális Medicine Lodge hitet is.<sup>16</sup> Egy Oneida-Sioux interjúalany elmondta, hogy gyermekeit a hagyományos indián hitben neveli, ugyanakkor templomba is járnak, ahogyan ő maga is egyaránt gyakorolta a nap-táncot és a keresztény hitet.<sup>17</sup> Ez a tendencia összefüggésben áll az 1960-as évek kisebbségi mozgalmával, amikor az addig kirekesztett és elnyomott hagyományok egyre nagyobb teret nyertek.<sup>18</sup> Az ősi hitvilág azonban már nem mindenki számára volt beilleszthető a modern nagyvárosi életbe, így sokan „kerestek gyülekezeteket, amelyekhez csatlakozhattak”<sup>19</sup> mind hitük gyakorlása érdekében, mind pedig a közösséghez való tartozás miatt. Egy az 1950-es években Chicagóba települt édesanya a lakást csak akkor hagyta el, ha templomba ment. A városba újonnan érkezők sok esetben azokat a gyülekezeteket, egyházakat választották, amelyekről először kaptak segítséget. A 60-as évek második felére felekezeti hovatartozás szempontjából a chicagói indián közösség három nagyobb egységre tagozódott: katolikus indián, protestáns indián és a hagyományos indián vallás(oka)t követőkre.<sup>20</sup>

Érdekes módon a városi lét sok tekintetben egy pán-indián, a törzsi hovatartozáson túlmutató identitás létrejöttéhez vezetett a hasonló tapasztalatok és a másság megélése miatt. A felekezeti hovatartozás különbségei azonban nem járultak hozzá ehhez az új, „összindián” tudathoz. Ahogy egy már Chicagóban született interjúalany mesélte, aki édesapja rezervátumában töltötte a nyarakat: „Volt egy kis protestáns templom a rezervátum területén, de akik odajártak, nem nagyon beszéltek róla, mert a katolikusok voltak többségben”.<sup>21</sup> Előfordult, hogy a gyülekezeti hovatartozás szoros összefüggésben áll a törzsszel. Egy arizonai Pima származású interjúalany elbeszélése szerint törzse ötvözte a hagyományos Pima hitvilágot a spanyol katolicizmussal, így egy inkább katolikusra hasonlító szertartásrend jött létre, amelyet hagyományos Pima viseletben celebráltak.<sup>22</sup> Egy a Pine Ridge rezervátumból érkező katolikus hívő szerint jól megért egymás mellett katolikus és a Nagyszellembet vetett hite.<sup>23</sup>

Chicagóban található az Egyesült Államok egyik legrégebbi, 1953-as alapítása óta folyamatosan működő indián központja. Az American Indian

Center (AIC, Amerikai Indián Központ) párhuzamosan működött az 1954-ben Peter J. Powell tiszteletes által alapított St. Augustine's Center for American Indians-zel (Amerikai Indiánok St. Augustine Központja). Powell tiszteletes a St. Timothy Episzkopális Gyülekezet pásztorja volt, aki már a hivatalos relokációs politika előtt elkezdett a Chicagóban élő indiánokkal dolgozni. Az ötvenes években kiadta a *The Cross and the Calumet* (Kereszt és Szent Pipa) című hírlevelét, amelynek borítóján a keresztény és őslakos szimbólumok egymásba fonódó képe a hit egységét hirdette. A korábban említett Church Federation indián tanácsának tagjaként szívügyének tekintette, hogy az állami szervek által ígért, de sok esetben elmaradt szolgáltatásokat pótolja, és így segítse az újonnan érkezők beilleszkedését.<sup>24</sup> 1961-ben létrehozta azt a bizottságot, amely a chicagói egyházmegyében zajló indián missziót volt hivatott támogatni, és az indián hívők számára kápolnát építtetett, amelyben egy Cheyenneként ábrázolt Jézus fogadta a híveket.<sup>25</sup>

Powell tiszteletes munkája az emberekkel való beszélgetéssel kezdődött. Minden hitbéli megnyilvánulást szentnek tekintett, legyen az törzsi vagy keresztény. Vine Deloria szerint Powell Cheyenne hitről szóló kétkötetes munkája, ellentétben az 1960-as és 1970-es években még mindig gyakori formulával, nem a Cheyenne törzs „furcsa babonáit”<sup>26</sup> mutatja be úgy, mintha az író és az olvasó felettük állnának keresztény felsőbbrendűségük okán, hanem a törzs számára is igazolja hagyományaik modern létjogosultságát. A relokációs politika asszimilációs törekvéseivel szemben a St. Augustine alternatívát kínálta: a tagoknak nem kellett az őslakos és nem őslakos közösségek között választani, indián és amerikai identitásukat egyaránt erősítette a közösséghez tartozás.<sup>27</sup> A St. Augustine későbbi igazgatója, aki 1957-ben költözött Chicagóba és huszonöt évig dolgozott a központban — kezdetben önkéntesként —, így emlékszik vissza: „Powell tiszteletes megváltoztatta az életemet, megértette velem, mit jelent indiánnak lenni. Addig nem tudtam, otthon nem foglalkoztunk vele.”<sup>28</sup> Egy homogén törzsi közösségben érhető módon nem jelentett olyan kihívást a hovatartozás meghatározása, mint a többmillió metropoliszban. Powell tiszteletes azonban felismerte, hogy az új életben való boldogulás a gyökerek megtartását legalább annyira jelenti, mint az új, átlag amerikai környezethez való alkalmazkodást.

Bár mint általában az egyházi missziók, a St. Augustine sem kizárólag episzkopális gyülekezeti tagokat fogadott, jellemzően mégis ők keresték fel a kápolnát és vették igénybe szolgáltatásait. A két, párhuzamosan működő indián központnak, ha átfedésekkel is, de sikerült egymás között megosztani a feladatokat: míg az AIC elsősorban a közös kulturális örökségen alapuló társasági teret jelen-

tette, a St. Augustine mindenekelőtt segélyt nyújtott: lelki, jogi és egészségügyi tanácsadást, készpénz-, élelmiszer- és ruhaadományokat, még ajánlóleveleket is a munkát keresőknek.<sup>29</sup> Később éppen ez vezetett a St. Augustine hanyatlásához is, hiszen a városba költözés fő motivációja a jobb élet reménye volt, így egyre kevesebben vették igénybe a központ nyújtotta segítséget, hiszen az adományok elfogadása a relokáció kudarcát jelenthette a külvilág szemében.<sup>30</sup> Powell tiszteletes a segélyek mellett más módon is igyekezett megkönnyíteni a beilleszkedést, és megoldani a városi lét okozta problémákat: a St. Augustine-ben gyermekjóléti és alkoholbetegeket segítő program működött. Emellett vallotta, hogy egy közösség akkor működik jól, ha képes kinevelni saját vezetőit; alapítóként viszálepett a központ igazgatói posztjáról, és a 70-es évektől kezdve a St. Augustine indián irányítás alatt állt. Annak ellenére, hogy a központ működése igyekezett minél több területet lefedni, az 1969-ben alapított Native American Committee (Indián Bizottság) tagjai azért váltak ki, mert úgy érezték, „a St. Augustine mindig is elsősorban keresztény volt”.<sup>31</sup>

A már eleve keresztény háttérrel a városba érkezők sikeresebb alkalmazkodására vonatkozó adatot nehéz találni, a hit és a siker fogalmai ebben a szövegkörnyezetben nehezen meghatározhatók. Az óslakos kisebbségre jellemző — a történelmi háttérrel ismerve érthető módon — az intézmények iránti bizalmatlanság. Az azonban a pontos számok ismerete nélkül is kijelenthető, hogy a nagyvárosi gyülekezetek nemcsak anyagi és tárgyi segítséget nyújtottak az újonnan érkezettek beilleszkedésének megsegítésére, de olyan közösségi biztonsági hálót is alkottak, amelyek nélkül a mai városi indián közösségek kevésbé lennének sikeresek.

### SZATHMÁRI JUDIT

<sup>1</sup>Idézi Donald L. Fixico: *The American Indian Mind in a Linear World: American Indian Studies and Traditional Knowledge*. Routledge, New York, 2003, 84. — A magyar nyelven nem elérhető szövegek mindegyike szerzői fordítás.

<sup>2</sup>Kent Nerburn (szerk.): *The Soul of the Indian and Other Writings from Ohiyesa (Charles Alexander Eastman)*. New World Library, Novato, 2001, 51.

<sup>3</sup>Uo. 43.

<sup>4</sup>A 2010-es népszámlálási adatok szerint ma az óslakosok 71 százaléka városlakó (census.gov).

<sup>5</sup>Donald L. Fixico: i. m. ix. A St. Louis mellett található Cahokia lakói 1050 és 1300 között 100-nál több dombot építettek egy 13 négyzetkilométeres területen. A lakosság száma, becslések szerint, akár a 10000 főt is elérhette, és gyakorlatilag államként működött. Vö. Mark Q. Sutton: *An Introduction to Native North America*. Routledge, New York, 2017, 316.

<sup>6</sup>James B. LaGrand: *Indian Metropolis: Native Ame-*

*ricans in Chicago, 1945–75*. University of Illinois, Urbana – Chicago, 2002, 48.

<sup>7</sup>Uo. 49.

<sup>8</sup>Uo. 67.

<sup>9</sup>*Chicago American Indian Oral History Project Records, 1982–1985*. Ayer. Modern. MS. Oral History. Newberry Library, Chicago. 1982 és 1985 több száz interjú készült a városba rezervátumokból költözött személyekkel. Az interjúalanyok nevét személyiségi jogok miatt nem tüntetem fel.

<sup>10</sup>*Bureau of Indian Affairs Indian Relocation Records, 1936–1975. Bulk 1956–1958, Reservation Agencies, 1936–1963, Box 1, Folders 1–15*. Ayer MS collection, Newberry Library, Chicago.

<sup>11</sup>James B. LaGrand: i. m. 148.

<sup>12</sup>Uo. 149.

<sup>13</sup>Uo. 149.

<sup>14</sup>CAIOHP 180.

<sup>15</sup>CAIOHP 185–186.

<sup>16</sup>James B. LaGrand: i. m. 150. A Native American Church-öt (Indián Egyházat) 1925-ben alapították tradicionális alapokon, szertartásaik szerves része a peyote (Mark Q. Sutton: i. m. 350.). A Medicine Lodge (Midewiwin) szintén ősi spirituális alapokon szerveződött. Mindkét egyház jellemzője a pán-indián gyülekezet, azaz törzsi hovatartozástól függetlenül fogadtak híveket.

<sup>17</sup>CAIOHP 146.

<sup>18</sup>Bár az Egyesült Államok Alkotmányának első kiegészítése biztosítja a szabad vallásgyakorlást, az indiánok számára ugyanezt garantáló törvényre még 1978-ig várni kellett.

<sup>19</sup>CAIOHP 174.

<sup>20</sup>James B. LaGrand: i. m. 151.

<sup>21</sup>CAIOHP 53.

<sup>22</sup>CAIOHP 176.

<sup>23</sup>CAIOHP 180.

<sup>24</sup>James B. LaGrand: i. m. 144.

<sup>25</sup>Uo. 145. A Milwaukee-ban működő katolikus Congregation of the Great Spirit (A Nagyszellem Gyülekezete) templomában Jézus és Szűz Mária is indián takaróba burkolóznak, a tömjén és zsálya füstje egyformán fontos része a szertartásoknak.

<sup>26</sup>Vine Deloria, Jr.: *God is Red: A Native View of Religion*. Fulcrum, Golden, 2003, 34.

<sup>27</sup>Janusz Mucha: *From Prairie to the City: Transformation of Chicago's American Indian Community*. Urban Anthropology, Vol. 12, No. 3/4 (1983. ősz–tél), 364.

<sup>28</sup>*Bureau of Indian Affairs Indian Relocation Records, 1936–1975. Bulk 1956–1958, Reservation Agencies, 1936–1963, Box 1, Folders 1–15*. Ayer MS collection, Newberry Library, Chicago.

<sup>29</sup>Janusz Mucha: i. m. 363.

<sup>30</sup>1965-ben a St. Augustine volt az első városi indián központ, amely támogatásban részesült Lyndon B. Johnson elnök „szegénység elleni háborújának” keretéből. Janusz Mucha: i. m. 363.

<sup>31</sup>CAIOHP 192.

## A LÉLEK SZÍNPADA Mártonffy Marcell: *Biblikus hagyomány és történelmi tapasztalat Pilinszky esszéiben*

„ami történt, valahogy mégse tud végetérni”  
(Pilinszky János)

Pilinszky János spirituális prózái „alig hatottak a magyar nyelvű katolikus írásbeliségre” (49.), másfelől viszont ennek a nyilvános szemlélődésnek összetéveszthetetlen hangneme „a közösségi hittanúsítás regionális nyelvi konvenciói” (37.) megújításához vezetett: két, egymáshoz közel eső kijelentés, amely Mártonffy Marcell meglepően aktuális könyvének nagy jelentőséggel bíró fölvetéseit máris az intézményesült, „önmagába záruló egyházi historizmus” (99.) által preferált vallásosság és a hagyományt kimozdító személyes tanúság — produktív, olykor kifejezetten provokatív — feszültségébe helyezi. A monográfia — szakítva némiképpen a tudományos traktátusok semlegességével, már a bevezetőben bejelentve, hogy „[a] költő esszéinek olvasása döntően hozzájárult irodalmi és teológiai fejlődésem formálódásához” (11.) — nagyon is személyes hangon szólal meg, és ez fölkinálja az olvasónak a spirituális-intellektuális fejlődésregény (*Bildungsroman*) olvasási módját is akár. Nagyvonalú javaslat, de ugyanakkor intelem is: csak önmagunk odaadása feltételével jutunk előre az olvasásban, a könyvben fölvetődő kérdések ugyanis nem egyszerűen egy (vagy több) bölcséleti dilemma diszkurzív megoldás-kísérletei, hanem a kifejezetten konkrét társadalmi cselekvések fölismerésének a feladata egy „erőszakmentes kultúra” fölépítése útján, amelyhez az olvasónak, illetve a szemináriumi beszélgetésen résztvevő diáknak a „gondolkodás affektív energiáit” (20.) szükséges munkába állítania.

Mártonffy Marcell kérdésfelvetésének a nehézségét elsőrendűen egy műfaji kérdés okozza, az tudniillik, hogy Pilinszky János nyilvánossá tett, majd az életműkiadásokban a naplókkel és alkalmi feljegyzésekkel mintegy kiegészített prózái írásait tulajdonképpen minenk is kell tekintenünk: teológiai-filozófiai szövegeknek, amelyekről elvárható volna a következetes fogalomhasználat, legalábbis az erre való eltökélt törekvésnek a nyelvi-leg kimutatható jegyei, azaz a „fejlődés” valamiféle szisztematika irányába, vagy inkább a költői képzelet szabad, csak a pillanatnyi inspirációnak utat engedő és a nyelv poétikus lehetőségeit dokumentáló töredékeknek. Milyen képet mutat ez a próza-korpusz, amely, noha nem mondható nagy-

nak — de ez is mennyire viszonylagos állítás! —, lenyűgözően változatos, és a lejegyzett konferencia-előadástól az alkalmi újságcikkekek, a nyilvános meditációtól és ciklusba rendezett, számozott lírikus-naplóktól a „filmvázlatig”, a minden bizonnyal legegységesebb dramaturgiai javaslatokig eljutó színművektől a dialogikus formában megírt, könyvnyi terjedelmű, dialogikus esztétikai traktátusig terjed, addig az állomásig, amit egyébiránt maga Pilinszky is „az egyetlen tanulmánykötet”-nek tekint, „aminek megírására képes vagyok”.<sup>1</sup>

Mártonffy Pilinszky-monográfiájában mindegyre fölmerülő értelmezési szituáció sokrétűsége, amire a könyv hangsúlyos pillanataiban a szerző lépten-nyomon reflektál is, sokban hasonlít Kertész Imre *Gályanapló* című lelkigyakorlatos könyve fogadtatására, arra a termékeny zavarra, amit a gondosan tagolt, zenei módon ritmizált könyvmű az 1992-es megjelenésekor idézett elő, annak az evangéliumi angyalnak a módján, aki fölzavarva az állóvizet teszi gyógyítóvá a Betesda tavát, és már csak egy emberre volna szüksége az olvasónak, aki végre beemelje őt a medencébe, hogy meggyógyuljon maga is.<sup>2</sup> Mártonffy Marcell — noha számol Pilinszky esszéinek és publicisztikájának „vers-értékű” (Domokos Mátyás) karakterével (43.) — erősen vitathatónak tartja azt a vélekedést, hogy a költő nem törekedett volna rendszeres poétika kidolgozására; a monográfiának ez adja a tétjét is egyszerűen, ennek a poétikának a rekonstruálása és teológiai állításainak a rendszerezése ugyanis. Tanítványi attitűd, mindenestől fogva, mondanánk, és ezt ráadásul a szerző Jézus példázatairól írott könyve alapozza meg,<sup>3</sup> amelyben a poétika és teológia összefüggéseit vizsgálja.

Mártonffy Marcell mostani könyvének legfontosabb állítása az, olvasatunk szerint legalábbis, hogy Pilinszky olyannyira sokszínű, gondolatilag olykor kifejezetten szétartó, a nyelv határait és a formát mániákusan próbára tevő próza-szövegei performatív aktusok, mondások és kimondások, igehirdetés- és prédikáció-töredékek, amelyek egyszerre tanítói beszédek és az — akár bibliai értelemben is vehető — bölcsesség-irodalom termékei. Amennyiben tehát a lélek színpadán már korábban inszenált, majd lejegyzett „beszéd”, azaz számunkra elsőrendűen a költő hangján megszólaló szövegekkel van dolgunk, úgy Pilinszkyt mindenekelőtt performernek kell tekintenünk, a szövegeket és töredékeket pedig hozzá kell kapcsolnunk a hanghoz és egy elképzelt jelenléthez, a költő hangjához és szövegmondó duktusához, amely olyannyira karakteresen mutatkozik meg mind a versek „mondásakor”, mind



pedig az interjúk jól tetten érhető törekvésében, hogy tudnillik a jelenidőben megszületett fölismeréseket és megtalált nyelvi alakzatokat, az ott és akkor átélt jelentéseket továbbítsa a hallgatónak. Pilinszky Jánostól nem volt idegen a profétai patetikus előadásmód, sem írásaiban, sem pedig szövegei prezentációjában: „előadásai” olykor a végtelékig szikár versek nem sejtett, és a meglepetés erejével ható pátoszát fedik fel a hallgató előtt. „Az újság-cikkek műfajilag belül maradnak ugyan a homiletikai konvención, alapvetően azonban a nyelv alkotó lehetőségeit mozgósító, a kommunikáció esztétikai vetületében megvalósuló (...) *közvetítést* vállalnak a lírai valóságtapasztalat dialógusra nyíló magánbeszéde és a keresztény etikai eszmélődés között; közelebről pedig a transzcendencia kimondásának vagy inkább: mondásának egyedi modalitása és a hithagyomány konfeszionális közösségek által jóváhagyott jelrendszere között” (47.) — írja Mártonffy Marcell. Amivel azt állítja, ha jól értjük, hogy a Pilinszky János-i „mondás”, az ismétlések és önismétlődések transzformatív eseményeket hoznak létre, legalábbis ezt célozzák meg és ebben bíznak, s ennyiben ki is terjesztik a katolikus tradíciót, a hit megnyerését és az átváltozást ugyanis a páli értelemben vett, a hallást megnyitó és meghallott Krisztus-beszéd<sup>4</sup> és befogadott cselekvő szó eseményének tekinti.

Amennyiben elfogadjuk Alain Badiou-tól, hogy „minden alany egy szubjektíváció és egy folytonosság illeszkedése”<sup>5</sup>, akkor a Pilinszky-jelenség sarkalatos, messzire vezető és nagy tételt bíró értelmezői munkát reánk hátrító kihívását a keresztény hagyomány és a civilizációtörést okozó, Kertész Imre szavával, „negatív kinyilatkoztatás”, tehát az Auschwitz-örökség nyelvi és liturgikus elhelyezésében ismerjük fel. Pilinszky poétikus és/vagy diszkurzív fölvetéseinek „legbátrabban vállalt következménye az a felismerés, hogy a keresztény tradíció intézményeinek tulajdonjoga az üdvtörténet elbeszélésére sem terjed ki” (58.) Mártonffy Marcell könyvének minden bizonyos az az egyik legdrámaibb állítása, amely a monográfiában Borbély Szilárd a kérdést még tovább radikalizáló, nevezetes mondatával áll párban: „Miért nem érinti mélyen a holokausztról való gondolkodás a krisztológia megfontolásait, *holott akár meg is rendíthetné.*” (160. Mártonffy Marcell kiemelése.) Innen nézve Pilinszky monomániás kísérlete a keresztény — akár a katolicitás határait feszegető, de mindenképpen evangéliumi — nyelv megújítására a kétségbeesés alakzataként is olvasható, amolyan katolicizmuson belüli Kierkegaard-i fordulathat, amennyiben hallgatóit a „makulátlan erkölcs” és a „drámai vallás” (59.) közötti választásra szólítja fel „zavarba ejtően épületes aforizmák”, kinyilatkoztató „szóesemények” (94.) hangján.

Mártonffy Marcell a költő által meghaladhatatlannak bizonyuló akadályt ennek a liturgikus dramaturgiának az érvényre jutásában, „a hagyományos — Pilinszky katolikus miliójében egyedül hozzáférhető — szentségeológiai képlet”-ben látja (25.), amely Jézus keresztáldozatát be nem fejeződő, végtelen ismétlődésként szemléli. Ebből következnek olyan, a teológia által megtámogatható, de az összehasonlítás értelmetlenségét föloldani nem tudó, üres jelentésű Pilinszky-mondatok, hogy „Jézus elhagyatottabb volt, mint az auschwitz-i halottak”. (113.) Semmiképpen sem az ember-Jézus, magyarázhatnak magunk is, hanem az istenfiú, ez viszont a nyelvi tapasztalaton túli térben helyezkedik el számunkra, és csak legfennebb ingatag analógiák segítségével mondhatunk róla bármit is, ám a szisztematikusan gyilkolás és evangéliumi dramaturgiába való beillesztése elfed(het)i, hogy a botrány a keresztény civilizáción belül ment végbe. „Ártalmatlanító allegorizmus”, mondja Mártonffy Marcell, amelyet ráadásul a „nevezetessé vált diszjunkció” (101.), „költő és katolikus” félreértése (hogy ti. Pilinszky öndefiníciója összemossa és nem szétválasztja az esztétikai autonómiát és a vallási meggyőződést) még inkább fölerősít. Nem látunk Pilinszky-nél kitörési kísérletet a szentségeológiából — például a szövetségi teológia irányába, mely az ószövetségi hagyományt is megnyithatta volna előtte —, ennek a magyarázatát a rituális esemény, jelesül a szentmise transzformációs erejébe vetett feltétlen bizalmában látjuk, abban a tökéletes színházi formában és átélhető gyakorlat iránti feltétlen elköteleződésében, amely számára egyszerre mutatja fel a bűnt és a megváltást, az emberi elesettséget és a közöttünk lakozó Isten kegyelmét. Miközben a műalkotás immanens, a saját anyagára szorítókozó szabadsága mellett emel szót több alkalommal is, a műalkotás hatása legalább annyira foglalkoztatja, olyan esztétika kidolgozásán fáradozva, amely a verset közösségi eseménnyé tenné. Nem létezik tökéletes forma önmagában, hanem az embert átforgató műalkotás teljesítené be Pilinszky esztétikai programját: „A tökéletes vers az volna, amiről senki sem fedezhetné fel, ki írta, de aminek az olvastakor mindenki magára ismerne” (85.) — idézi a Pilinszky-definíciót Mártonffy Marcell a gadameri hermeneutika felől értelmezve a Pilinszky-esztétikát: mondás és mondott érik össze és válik megkülönböztethetlenné, azaz a médium és az üzenet lesz egyanyagúvá ebben a misztikus testetöltésben. A tökéletes vers ebben az értelemben maga az evangélium, vagy még inkább a test és az üzenet szétválaszthatatlanságát személyében realizáló Názáreti Jézus, aki esetében nem szálazható szét mondás, mondó és mondott, azaz forma és üzenet.

A történeti, institucionalizált, a politikumnak önmagát mindegyre kiszolgáltató és államvallási reflexeknek engedve működő keresztségéből a keresztségbe megtérő és ennek az egész egzisztenciát átható átváltozásnak a nyilvánossá tételén, sőt liturgikus manifesztációján dolgozó Pilinszky „homiletikus szövegeit” (83.), „prédikációszerű liturgikus elmélkedéseit” (132.) és „művészi meditációit” (135.) a katarzis utáni vágy hatja át, ami pedig esszenciálisan összeköti őt Kertész Imrével. „Amikor Kertész Imre Pilinszky kapcsán egyebek közt arról beszél — írja Mártonffy Marcell —, hogy kettejük művét a katarzisa való várakozás és az azon való munkálkodás köti össze, kimondatlanul a *jóvátehetetlen jóvátétele* trópusának jelentéskörét is kitágítja az eltérő meggyőződések kölcsönös megértését és különböző, nem egységesíthető indítékok összjátékát feltételező emlékezetpolitikai párbeszéd elképzelt valósága felé.” (141. Mártonffy Marcell kiemelése.) Nem kétséges, hogy ez az „elképzelt valóság” mind Pilinszky, mind pedig Kertész esetében a katarzison fordul meg, kiemelten fontos szava mindkettőjüknek, csakhogy egyiküknél sem találjuk a szó valódi értelmének a fölfedését. Vajon a katarzis vallási értelmezésére kellene gondolnunk Pilinszky János esetében, és inkább a *metanoia* (Szent Pál-i, augustinusi) értelme irányába kellene elmozdulnunk? Vagy a laikus terekben végbemenő művészeti események kínálta — ez is persze fogalmilag merőben reflektálatlan — transzformatív közös élményre, amelyet jelesül a színház és a lehető legtagabb értelemben vett performanszművészet, vagy általában a műalkotás javasol a számunkra? A *katarzis* mintha elsőrendűen nem diszkurzív terminusként, hanem további feladatként állna előttünk az idézet Mártonffy Marcell-mondatban is, arra irányítva a figyelmünket, hogy Pilinszkyt a holokauszttal való személyes és mély szembesülés az első, majd pedig a Robert Wilson színházával való találkozás a második megtérésben részesítette, és az életművön belül is egy újabb lényeges fordulatra hívta meg, amire a maga eksztatikus módján válaszol is. Ennek a második, 1971-ben Párizsban bekövetkezett átváltozásnak a jelentőségét azért érzékeljük döntőnek, mert Pilinszky számára végül a színház kínálja azt a köztes teret, ahol a liturgia (el)zárt, csak a hívó közösségek számára visszahangos, Mártonffy Marcell szavával „zárt komünióját” (85.), más szóval a Leonard da Vinci-i *teatro per udire messa* isteni időt visszahangoztató architektúráját egybenyithatja a kultúra szekuláris, a hagyományos színházi épületekből a hetvenes évek elején éppen kivonuló, egyre jobban laicizálódó és a szegénységet hirdető színház tereivel.

A fenti nézőpontból Pilinszky publicisztikái, spirituális meditációit akár esztétikai-vallási

(nála a kettő egy anyagú, legalábbis elválaszthatatlanul összeér) kiáltványoknak is olvashatjuk, amelyek egy idő után beletorkollnak a számára „egyetlen”, rendszeresnek tekinthető esztétikába, a *Beszélgetések Sheryl Suttonnal* című dialogikus esszé-regénybe. Pilinszky, amikor 1971-ben fölfedezi Wilson színházát, eksztatikus hangnemű evangéliumot hirdet,<sup>6</sup> újradefiniálja a színházat, nyilvánossá teszi a maga, látszólag semmire alapozó, később is zseniálisnak bizonyuló sejtését („Wilson minden bizonnyal a vallásos szertartások kimért nyugalmát vette alapul”),<sup>7</sup> majd beleveti magát a magyar nyelvű Wilson-dramaturgia megalkotásába. Javaslatait a magyar színházi hagyomány és a teoretikus recepció jórészt marginális és realizálatlan kísérleteknek tűntette fel, igaztalanul, aligha kétséges. A színházi tradíció persze kegyetlen képződmény, amit nem tud befogadni, arról egyszerűen nem vesz tudomást, és ez nem egyedül Pilinszky János sorsa, de valamennyi hasonló kísérlet (említsük meg még a Pilinszky-dramaturgiára hivatkozó Tolnai Ottó vagy éppen Térey János meglehetősen radikális dramaturgiai fölvetéseit) a maga szinguláris fénytöréseiben mutatkozik egyszerűre jelentősnek és megközelíthetetlennek.

A transzformatív kultúrához a kultúra transzformációján át vezet az út, egy olyan poétika (és teológia) alapjait kell tehát leraknia a keresztény üdvtörténet megszakadásának drámáját érzékelő és átélő költőnek, amely lehetővé teszi a „behatolást a múltba” (18.) és a „jóvátehetetlen jóvátételét”. (129.) Ebből a nézőpontból Pilinszky nevezetes, *Merénylet* című poétikus apóriája — „Megtörtént, holott nem követtem el / és nem történt meg, holott elkövettem.” — elsőrendűen az istengyilkosságra vonatkozatható, és a feltámadás oldja fel. Ez ugyanis a maga rendjén nem érvényteleníti az istengyilkosságot, hanem eltörli a halál törvényét, ami alá a keresztény civilizáció rekesztette magát az ártatlanok tömeges megölésével. A *deicidium* felőli értelmezése a Pilinszky-apóriának azért is látszik lényegesnek, mert a kereszt jelét a — Borbély Szilárd javasolta — üres sír jelével egészíti ki, illetve folytatja, s így Krisztus feltámadása a megnesemítő szenvedés veszedelmes képzetét a halál „mint utolsó ellenség”<sup>8</sup> ígéretével és feladatával helyettesíti.

Mártonffy Marcell súlyos, olvasatunk szerint hívó keresztény nézőpontból megkerülhetetlen könyvének talán a legdrámaibb fejezete a Borbély Szilárd értekezései felől értelmezett Pilinszky-próza. Mártonffy szerint Borbély Szilárd veti fel a legélesebben a „keresztény gondolkodás zavarba ejtő nagy krízisének” (146.) a kérdését, valamint — a fentiek fényében különösen hangsúlyos — ítéletét a Pilinszky által is szenvedélyesen kere-

sett liturgikus válasz elmaradását illetően, azaz „a keresztény liturgia ellenállását a történelmi tapasztalat befogadásával szemben”. (149.) Mártonffy szerint „a gonoszság manifesztációjával saját történetének mélypontja után is csak részlegesen boldoguló keresztény kultúra” (165.) a történelem véres eseményei — a végtelenségig ismétlődő krisztusi passióra hivatkozó szenvedésteológia terminológiáját használva — szándéka ellenére nivellálja, mert leginkább a mozdulatlan, körbeforgó végpontra koncentrál. Jézus ugyan a jelentéktelenben nyilatkozta ki önmagát, de nem egyszerűen a beállt állapotban, hanem az eljelentéktelenítés (kiűzés, eltörlés stb.) folyamatába is, sőt az evangéliumok mintha ez utóbbit hangsúlyoznák, de idézhetnénk számtalan zsoltárt vagy a prófétai irodalmat is. Pilinszky „szegény” szava elveszíti a maga drámai mozgását, amennyiben a reduktív szociális vagy mitizáló metaforikus értelmezést helyezi előtérbe, és a végpontot írja le, s így, miképpen Borbély Szilárd hangsúlyozza, nem tud beszélni „[s]emmiről, ami konkrét” (156.), és „csak a »tanaszt« látja, de nem vesz tudomást az oda vezető útról” (156.), holott a fennálló megragadására törekszik, kétségtelenül. „Borbélynál — vonja le a következtetést Mártonffy Marcell — a keresztény beszédhagyomány érvényének tanúsítása szempontjából egyedül releváns közösségi-társadalmi praxis — a szeretetvallás manifesztációjának a helye — mellőzhetetlennek tünteti fel a történelmi emlékezet teológiai munkáját.” (166.)

Több lehetséges elágazást kínál Mártonffy Marcell könyve, például a Borbély Szilárd-i vagy Esterházy Péter-i keresztény konzervativizmus társadalmi szinten tapasztalható súlyos deficitjének az ügyét. Mert ha Mártonffy Esterházy Pétert „par excellence konzervatív” (175.) gondolkodónak tartja, akkor meg kellene tudnunk beszélni, hogyan is radiózta ki magából a magyar történelem a szabad, érthetően kommunikálható keresztény konzervatív nyelvet, amennyiben ez egyáltalán létezett és valóban áthatotta-e valaha is a kultúra szövetét? És hogy mi a jelentősége Pilinszky János, Esterházy Péter, Borbély Szilárd tragikus kísérletének, hogy eszméik mintegy a — Roland Barthes-i — „színháziasítás”<sup>9</sup> útján közösségi élménnyé, nyelvhasználattá váljanak, azaz „popularizálódjának”? Hármójukat nem csak a keresztény gondolat reflektálása köti össze, hanem a szuverén performativitás igénye is. Esterházy darabjai monomániásan *Az ember tragédiáját*, tehát egy megváltás-poémát írnak újra egy késő modern világerzékelés felől, és a magyarországi, finoman szólva, részleges megvalósulásai mellett

két igen jelentős idegen előadásról tudhatunk (a Burgtheaterben bemutatott Márton Dávid rendezte *Harmonia caelestis*-átíratot, valamint a Szlovák Nemzeti Színház felkérésére írt és 2017-ben Román Polák rendezésében színpadra állított *Mercedes Benz* című „történelmi revüt”). És amennyiben Pilinszky János láthatta volna Borbély Szilárd *Halotti pompa* című könyve és a *Míg alszik szíveünk Jézuskája* című misztériumjátéka alapján született *Halotti pompa* című, kivételesen formátumos debreceni előadást (előbb a Zsámbéki Színházi és Művészeti Bázis terében bemutatott, majd 2009-ben a Csokonai Színházban, Vidnyánszky Attila rendezésében), vajon nem a poétikus-liturgikus színház megvalósulását üdvözölte volna-e benne?

De hát „[h]ol járunk már az éden fáitól!” — kiálthatnánk fel magunk is az újabb Pilinszky-monográfiát olvasva. „Világunk büszke madarának / csőrében porladunk”, nos igen. Mártonffy Marcell írásértelmezései Balassa Péter óta minden bizonynyal a legfontosabbak közé tartoznak, és mikor ennek az igen jelentős könyvnek a megjelenését üdvözöljük, szerzőjét egyszersmind a kortárs irodalmi szcenáról is módfelett hiányoljuk. (*Gondolat*, Budapest, 2019)

VISKY ANDRÁS

<sup>1</sup>Beszélgetések Sheryl Suttonnal. Egy párbeszéd regénye. Szépirodalmi, Budapest, 1977, 14. (Újabb kiadása: Magvető, Budapest, 2020, 13.)

<sup>2</sup>Jn 5,2–9.

<sup>3</sup>Az újszövetségi példázatok irodalma. Poétika és teológia. Akadémiai, Budapest, 2001.

<sup>4</sup>„A hit tehát hallásból van, a hallás pedig Krisztus beszéde által” (Róm 10,17).

<sup>5</sup>Alain Badiou: Szent Pál. Az egyetemesség apostola. (Ford. Csordás Gábor.) Typotex, Budapest, 2012, 174.

<sup>6</sup>Új színház született. Új Ember, 1971. augusztus 8., 3. (Kötetben lásd: *Esszék, cikkek*. Magvető, Budapest, 2019, 561–563.)

<sup>7</sup>Sepsi Enikő meggyőzően bizonyítja a Robert Wilson-i színház liturgikus indíttatásait, és így Pilinszky hibátlan, mondhatni prófétai „hallását” a wilsoni esztétika tárgyában. Vö. Sepsi Enikő: *Pilinszky János mozdulatlan színháza Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében*. KRE – L'Harmattan, Budapest, 2015, 108–111.

<sup>8</sup>1Kor 15,26.

<sup>9</sup>Lásd Roland Barthes logotézisről (a nyelvalkotásról) írt könyvét: *Sade, Fourier, Loyola*. (Ford. Ádám Péter.) Osiris, Budapest, 2001.

## BORBÉLY GÁBOR – SCHMAL DÁNIEL (SZERK.): SKOLASZTIKUS SZÖVEGGYŰJTEMÉNY

A középkori egyetemi világban kialakult skolasztikus filozófia tanulmányozása hazánkban több szempontból nehézségekbe ütközik. Ezért mindenképpen üdvözlendő ez az új szöveggűjtemény. Az eredeti skolasztikus gondolatmenetek fordításának hasonlóan gazdag, nagyobb részt magyarul először napvilágot látó választékát föl-vonultató másik hazai munkáról nem tudok. E kötet szerkesztői igyekeztek a legjelentősebb szerzőket fölvonultatni. A középkorból Aquinói Tamás, Duns Scotus, Boëthius de Dacia, Petrus Aureoli, Robert Holcot mellett képviselteti magát például Abelardus, Albertus de Saxonia, Buridanus és Ockham is — utóbbi három szöveggel. Aquinói Tamástól tizenhét szemelvényt olvashatunk, ezek közül tíz hittudományi fő művéből, a *Summa contra Gentiles*ből származik, egyúttal találunk itt négy részletet Tamásnak Arisztotelész műveire írt magyarázataiból.

További erénye a gyűjteménynek, hogy ugyancsak ízelítőt nyújt néhány jelentős újkori skolasztikus szerző munkásságából. Így például megismerkedhetünk Domingo Bañez domonkos egyetemi tanár (Avilai Szent Teréz gyóntatója és lelki-kezeletője) Tamás *Summa theologiae* című műve kapcsán a kor egyik legjelentősebb teológiai-filozófiai vitájában kifejtett véleményével. Egyszer-smind megvizsgálhatjuk a vitát kirobantó Luis de Molina jezsuita álláspontját. A Bañez tanítványa, a jezsuita Gabriel Vázquez tollából származó szövegben pedig szépen láthatjuk, mint veszi át az újkori egyetemi teológiai oktatásban az Aquinói *Summája* Petrus Lombardus *Szentenciáinak* szerepét.

Külön említést érdemel a nagy Francisco Suárez, akinek hatása alól még a skolasztikával tudatosan szakító Descartes vagy Kant nem vonhatta ki magát. A kötet hozta szemelvényben a jezsuita professzor életművének egy kevésbé ismert vonása villan föl előttünk: a Segoviában tartott kurzusaiba nyerünk bepillantást, amint Arisztotelészt magyarázva a skolasztika hagyományos ismeretelméleti fölfogásával fordul szembe. Am az időrend szerint kötetbe foglalt szövegek sorát mégsem az utolsó skolasztikusként emlegetett spanyol szerző, hanem Leibniz *Isten igaz ügye* című írása zárja, melyben a nevezetes *Teodícea* tartalmát foglalja össze s rendszerezi. Leibniz a német egyetemeken oktatott protestáns skolasztika hagyományát szívta magába, amelyet azonban jelentősen befolyásolt az imént említett Suárez. A német filozófus pedig az egyetemes harmónia híveként a skolasztikusok Arisz-

totelész iránti elkötelezettségét és a modernek tudományát egyaránt nagyra becsülte.

A szerkesztők az említett újkori szerzők föl-vonultatásával megalapozott szakmai meggyőződésükről tanúskodnak: a skolasztikát értékes, sokszínű, a teológia és a filozófia középkori korszakán túlmutató, később is eleven gondolkodási hagyománynak tekintik. Több száz éves története természetesen fölmérhetetlenül gazdag irodalom termést eredményezett, ebből bármely e kötethez hasonló vállalkozás válogatni volna kénytelen. A fordító-szerkesztőket a szemelvények kiválasztásakor főként az a szempont vezette, hogy olyan eredeti skolasztikus bölcséleti problémákat — egyúttal megoldási javaslatokat — mutassanak be, amelyek meghatározóak voltak mind a középkori, mind később az újkori filozófiában és teológiában. Előkerülnek tehát a metafizika és teológia különböző kérdései, bölcsélet és hittudomány kapcsolata, a világ örökkévalósága, a gondolkodó lélek mibenléte, a szabadság és determinizmus problematikája. A tárgyalt témák sorából sajnálatos módon kimarad az erkölcs és társadalomfilozófia csaknem teljes kérdésköre — a szabad akarat imént említett kérdését leszámítva. E választás részben indokolható avval, hogy e területeken az újkor valóban új utakat keresve sokszor tudatosan szakított a régivel. Ugyanakkor éppenséggel az Aquinói gondolatvilága (például a *Summa theologiae* az erényekkel foglalkozó része) — ma is megérdemeli figyelmünket, amint az kitérünk Alasdair MacIntyre vagy Vivian Boland OP munkásságából, valamint napjaink úgynevezett *virtue ethics* irányzatából.

A skolasztikát tanulmányozó kutató gyakran engedhet annak a kísértésnek, hogy a spiritualitás és misztika alakjait és témakörét teljesen külön kezelje. Az ilyen eljárás módszertani értelemben némileg jogosnak mondható, kár lenne azonban tagadni, hogy a skolasztika nem egy kulcsfigurája — nevezetesen Eckhart vagy Bonaventúra — komoly kapcsot képez e két világ között. Jóllehet ők a szöveggűjteményben nem szerepelnek, azt mégis Ágostonnak egy az *Isten látásáról* szóló hosszabb levele indítja. A szerkesztők ezen választása ismét csak tudatos: Leibnizhez hasonlóan az egyházatya semmiképpen sem tekinthető skolasztikusnak, ám egész munkássága számos szempontból mégis meghatározó volt a középkori skolasztika számára. A *visio Dei* kérdésköre pedig egyenesen a középkori gondolkodás szívébe vezet el az olvasót. E tárgyról aztán Tamás megközelítésében is olvashatunk, sőt az egyik leghosszabb szöveg az angyali doktortól a negatív teológiát tárgyalja.

A hasonló gyűjteményes munkák kétségkívül aligha folyamatos olvasásra készültek, Ágoston le-

vele mégis több szempontból szerencsés módon vezet be a skolasztikus mesterek magyarázatait és vitáit. Az olvasó számára e szövegből eltéveszthetetlenül azonosítható a levél címzettjének, illetve írójának életvilága. Ily módon egészen nyilvánvaló válik a kérdésföltevés egzisztenciális jellege — amit aztán a már egyetemi intézményrendszer keretein belül születő írások (érthető módon) nagyobb részt homályban hagyhatnak. Ágoston gondolatmenetében számos olyan elméleti területet érint, ahol tulajdonképpen előre fölvezolja a történetileg nála jóval későbbi skolasztikus gondolkodás legalapvetőbb előföltéveit. Tanulságos módon tárgyalja a tekintélyek ismeretelméleti szerepét, miközben világossá teszi, hogy az igazság ésszerű evidenciája milyen erőteljes tekintélyt jelent számára. A másik kétségkívül jelentős tekintély, a Szentírás számos egymással első látásra ellentétben álló kijelentéseinek értelmezésére tett kísérletével pedig egy skolasztikus módszertani elvet előlegez meg. (*L'Harmattan*, Budapest, 2019)

BAKOS GERGELY

## FEKETE KÁROLY: KÉT PERCBEN Ige — gondolat — fohász

Fekete Károlynak, a Tiszántúli Református Egyházkerület püspökének mintegy kétszáz áhítata eredetileg a Kossuth Rádióban hangozott el. A kora regelenként közvetített, *Napi imádság* című, évek óta futó műsorban különböző felekezetek papjai, lelkeszei váltják egymást, s osztják meg gondolataikat a korán kelőkkel. Kétperces áhítatai szerkezetét Fekete a könyvében is megtartotta: a választott szentírási igét röviden magyarázza, valamint egy könyörgést közöl.

A keresztyén misszió e kétféle médiumban történő gyakorlásának, vagyis előbb a közszolgálati rádióban felolvasott, majd nyomtatásban is megjelenő áhítatoknak, igehirdetéseknak messze nyúló hagyománya van a magyarországi egyházak, s különösen is a reformátusság körében. Ugyanis Ravasz László, a Dunamellék református püspöke az első rádiós igehirdetését már abban a hónapban megtartotta, amikor 1925 decemberében egyáltalán elindult Magyarországon a műsorszórás. Ravasz először az év karácsonyán hirdette az igét a rádióban, s attól kezdve rendszeresen, minden korábban elképzelhetőnél nagyobb közönséghez tudott szólni a rádió hullámain keresztül. 1931-ben így fogalmazott: „A könyvnyomtatást kivéve, nincs még egy olyan találmány, amelyik Isten országa építésére annyira szolgálatot tenne, mint a rádió.” Mészáros Márton kutatásaiból tudjuk, hogy Ravasz missziós szempontú médiaprogramja számára alapvetően fontos volt a nyelv, azon belül pedig az akusztikus médium kitüntetettsége a vallásos

tapasztalatban. Ravasz mindennek elsődleges teológiai alapozását a római levélben találta meg, amelyet így parafrázált: „A hit hallásból van: hallgass meg, és mondd el, amit Isten üzen!” Ám Ravasz a rádió közvetített hang mellett, illetve ahhoz képest még fontosabbnak gondolta — tartóssága miatt — az írott betű mediális aspektusát a krisztusi szellem hordozásában és terjesztésében. (Lásd minderről Mészáros Márton: *Reformáció, közvetítés, nyilvánosság*. Ráció Kiadó, Budapest, 2014.)

Világos, hogy ma is nagyon aktuális mindez. A rádió, tévé, interneten közvetített igehirdetés kérdése: egyszerre a problematikussága és a fontosság. Mindebből most csupán a könyvkiadásból adódó mediális váltásra helyezem a hangsúlyt. Bár Ravasz nyomtatásban megjelentetett, ezért elmélyülésre, újraolvasásra alkalmas prédikációi, valamint az ezek alapjául szolgáló — akkoriban különösen jellemző módon — *visszahallgathatatlan* rádiós igehirdetése között az 1920-as, 1930-as években jóval nagyobbak tűnhetett a mediális különbség, mint ahogyan manapság érzékeljük az effajta váltásokat, főképpen a hangarchívumokhoz való jobb hozzáférésünk miatt. Mégis, Fekete Károly nyomtatásban megjelentetett rádiós áhítatai esetében is örülhetünk annak, hogy nem kell a szűk műsorkeret adta két perc alatt átfutni azokat, hanem az olvasás során több időt hagyhatunk a magvas szövegek feletti elmélkedésre, továbbgondolásra. Pedig a rövidség nemcsak a rádiós változatban, hanem a könyv médiumában is alapvető jellemzője maradt Fekete áhítatainak. Ám korántsem valamiféle igemorzsákra, töredékekre kell gondolnunk, hanem valóban teljességet mutató, egységes írások ezek a mindig oldalnyi terjedelmű szövegek. Tudjuk, hogy jóval nehezebb és kockázatosabb így fogalmazni, mint a *copiam verborum*mal, a szavak bőségével élni. „E műfajnak két olyan követelménye van, amit teljesíteni nagy feladat: a rövidség és a világosság” — olvasható ama kötetecske előszavában, amely *Hatvan párperces* címmel gyűjtötte össze Nagy Péter rövid történeteit (Harmat Kiadó, Budapest, 2009, 7.). A budafoki református lelkész frappáns tanításai a vasárnapi prédikációit megelőzően, az úrasztalánál hangoztak el: a gyermekeket maga köré gyűjtve, elsősorban hozzájuk fordulva, de a felnőttekhez is szólóan. Ehhez némiképpen hasonlóan Fekete Károly *kétpercesei* is egyfelől a lelki gyermekekhez szólnak, a hitben még kevésbé jártasabbakhoz: már csak azért is, mert az áhítatok először a szélesebb nyilvánossághoz jutottak el a rádió hullámhosszain. Másfelől azonban e szövegek is tanítják a lelki szempontból már felnőttebbeket: őket a megszentelődés útján segítik járni.

Fekete Károly könyve — a kétféle célközönség miatt — elhelyezhető a keresztyén kegyességi irodalom ama jelentős hagyományában, amelynek egyik legfontosabb magyar református darabja a so-

kak által „öreg Szikszai”-ként ismert áhítatos könyv: Szikszai György *Keresztyéni tanítások és imádságok* című, a 18. század végétől kezdve mostanáig több mint százszor kiadott, óriási hatású munkája. A makói, majd debreceni lelkész ezt írta 1785-ben keltezett előszavában: „Különösen igyekeztem arra, hogy mivel ez a könyv főként az egyszerű keresztyének számára való, minden részében igen egyszerű és világos legyen. Az imádságokból elhagytam minden homályos és szőzaporító ékeskedést. (...) A tanítások is (...) hasonló egyszerűséggel és a lehető legrövidebben készültek. Igyekeztem azonban arra, hogy a rövidség miatt ki ne maradjanak egyikből se az oda tartozó legfontosabb dolgok” (Kálvin Kiadó, Budapest, 1993, 8.).

A rövidség és világosság korántsem csak a könnyebb lelki tanítás befogadásának feltétele, hanem a nehezebb tápláléké is. Mind a kora újkori protestáns és katolikus — humanista nyomokat követő — hagyományban találunk a rövidség (*brevitas*) és a világosság (*claritas*) egymást kiegészítő eszményét valló mestereket, mind pedig a 20. századi nagy igehirdetők között. Az egyik legvilágosabban gondolkodó svájci református teológus, Karl Barth — akit egyébként Fekete Károly is többször idéz kétperces áhítataiban — a következőképpen ír *Ötven imádság* című kötete előszavában: „a teológiai és egyházi bőbeszédűséget kerülném, minden esetben a beszédet annak rövidségével fűszerezném” (ford. id. Fazakas Sándor. Kálvin Kiadó, Budapest, 2006, 7.).

Barth prédikáció- és imaeszményéhez hasonlóan, úgy vélem, szintén a *brevitas* a fűszere Fekete Károly zamatos áhítatszövegeinek. A magvas teológiai gondolatokat és az Isten által irányított élet derűs gyakorlatát egyszerre kifejezni képes nyelvek világossága éppen a rövidségben válik egyértelművé. A szabatos fogalmazás tehát nemcsak egy alaposan megformált igehirdetői látásmódról tanúskodik, hanem a krisztusközpontú életvezetés mindennapi tapasztalatáról is: áldásokról és kísértésekről, örömekről és terhekről.

Az e látásmódból adódó mély ismeret, valamint a gazdag esszényelv közös metszetében sok mindent találunk a kötetben. Az áhítatok gyakran szólnak az Úrhoz sóvárgó, a nála lelhető hajlékra vágó emberről, valamint az emberhez Krisztusban lehajló Istenről. Az atyai kegyelemről és szeretetről, de egyszerre a hitről és az emberi aktivitásról is. A megszentelődés útjának bejárásához elengedhetetlen egyéni felelősségről, illetve a Szentlélek mindehhez föltétlenül szükséges vezetéséről. Ezek az alapvető teológiai- és életkérdések az egész kötetet áthatják, markánsan kirajzolva Fekete Károly szemléletét. Hiszen a szerző nem tematikailag csoportosítva, hanem néhány fejezetben, de valójában két nagyobb gyűjtőpont köré rendezve ad útmutatást a kötetet kézbe vevők

számára. Az egyik csomópont a liturgiai évet átfogó ünnepkörök sorozata, a másik pedig néhány szentírási könyv egyes *locusaiból* kiinduló gondolat és imádság: a zsolnárokból, az evangéliumokból, valamint az apostoli levelekből.

Az áhítatok sajátosságai közül különösen megragadóak a fohások rendkívül változatos megszólításai. Fekete Károly majdnem annyiféleképpen nevezi meg az imák elején az Urat, majdnem olyan sok tulajdonságára utalva ezzel, mint ahány könyörgést magában foglal a kötet. Szemlélete, ha a protestáns hagyományt tekintjük, akkor minden bizonnyal Kálvin nyomán formálódhatott: ugyanis az *Institutio* I. és II. része (melyekre Fekete Károly több esetben hivatkozik) a teremtő és a megváltó Isten ismeretéről, illetve e *cognitio* alapos rendszeréről szól.

Számomra elsősorban azért fontos Fekete Károly *Két percben* című áhítatos könyve, mert az Atya, a Fiú és a Szentlélek Isten sokféle megszólítása, az Úr természetének ez az összetett megjelenítése és megismerése jelentős mértékben gazdagíthatja valóságos gyakorlatunkat. Magának a kegyességnek is az az eszménye világlik ki a kötetből, amely az *Institutio* definíciója szerint nem más, mint az „Isten iránt megmutatókozó, szeretettel összekapcsolódó tisztelet, amely jótéteményeinek ismeretéből fakad” (*Inst.* 1.2.1., ford. Buzogány Dezső. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014, 36.). A *pietas*nak ez a felfogása nem áll távol a nyugati keresztyénség más felekezeti hagyományaitól sem: jó szívvel ajánlom tehát mindenkinek Fekete Károly könyvét napi olvasásra, rendszeres áhítatos elmélyülésre. (Kálvin Kiadó, Budapest, 2020)

FAZAKAS GERGELY TAMÁS

## BARI KÁROLY: A MOZDULATLANSÁG ÖRÖKBEFOGADÁSA Összegyűjtött versek, prózai írások és képzőművészeti alkotások, 1966–2018

Két évvel *Csönd* című, költészetének egyik magaslati pontját jelentő kötete után Bari Károly közzétette életműve nagyszabású összefoglalását. Az utószó szerint a könyv a műfordítások és a folklórisztikai tárgyú munkák kivételével a szerző minden művét tartalmazza: verseit, prózai írásait és képzőművészeti alkotásait. A legkorábbi szöveg 1966-ból, a legújabb 2018-ból való. A könyv, amely több mint ötven év munkásságát fogja át, rendkívül igényes kivitelű: a szerző által tervezett kötet könyvtárgyként is tiszteletet kelt; címlapján Bari Károly *Alázat* című rajza látható 1970-ből. Az *alázat* kulcsszó a szerző gondolkodásában. Ahogy az *Utószóban* írja, a költőnek alázatosan kell szolgálnia a saját tehetőségét, s alázattal kell lennie a költészet iránt; ehhez hozzátartoznak a hosszabb ideig tartó elhallgatá-

sok a költői pályán (321.). *A mozdulatlanság örökbefogadása* után végképp értelmét veszti a recepciónak az az újra és újra visszatérő megjegyzése, mely szerint ez az életmű csekély terjedelmű: a kötet egy nagy költészet foglalata, melyet szerzője önértelmező keretkezéssel tár elénk.

Az 1952-es születésű Bari Károly *Holtak arca fölé* című első kötetével valóssággal berobbant a magyar irodalomba. Ez a kötete 1970-ben jelent meg, s három évre múlva követte második verseskönyve, az *Elfelejtett tüzek*. Újabb tíz év elteltével látott napvilágot *A némaság könyve* (1983), 1985-ben pedig megjelent Bari válogatott és új verseket tartalmazó könyve, *A varázsló sétálni indul*. Az 1992-ben megjelent *21 vers* válogatás a korábbi kötetekből, igaz, néhány verset a szerző ebben módosított, és itt jelent meg először könyvben a '70-es években politikai üldöztetést és börtönt hozó verse, a *Vajda János közkatona imája a gyóntatószékben* Petőfi Sándor halhatatlan lelke előtt. A hatodik Bari Károly-verseskötet, a *Díszletek egy színimához* (1994), betűképekből és képversekből áll, kiteljesítve az életműnek már *A varázsló sétálni indul*ban megjelent fontos vonulatát. A hetedik verseskönyv, a *Csönd*, több mint húsz évvel ez után látott napvilágot (2017).

A most bemutatandó könyv első része követi *A varázsló sétálni indul* felépítését, s így az első három Bari-kötet anyagát nem megjelenésük sorrendjében, hanem a nyolcvanas évek közepén kialakított ciklusrendben közli (a *Cigánytörvény* című ciklus most a *Félnék a szótól* címet kapta, megfelelően annak, hogy a ciklus címadó költeménye már a *21 vers*ben is az új címen jelent meg). Az összegyűjtött versek anyaga azonban terjedelmesebb a korábbi válogatásnál: Bari nemcsak olyan verseket illesztett be a ciklusokba, melyek akkor kimaradtak, hanem olvasható itt kötetben eddig meg nem jelent vers is (*Cigánydal éjszakai hegedűre*), sőt, olyan is, amelynek nem találtam korábról nyomtatott változatát (*Báthori Erzsébet híre táncol*). A kötet azonban nem tartalmazza Bari Károly összes megjelent versét: a *Ballada* című vers például kimaradt — talán azért, mert ezt a szerző képversként is megalkotta (*Liliom-ing fagyva*), ez utóbbi pedig benne van a könyvben. Bari egyébként felhívja rá a figyelmet, hogy egyes versekben néhány szót vagy sort ártírt vagy kihagyott; a címváltoztatásokat lábjegyzetekben jelzi. Ahogy *A varázsló...*-ban, úgy most is a versek között kapott helyet a gyermekversek sora és a *páva története* című, prózában írt mese. A képverseket tartalmazó ciklus alaposan kibővült, és a ciklus új címében (*Betűképek és képversek*) is utal a betűképek jelenlétére. További bővülés, hogy *A befejezetlen tenger* címen a könyv tartalmazza a 2017-es *Csönd* kötetet, ez tizenkét verset jelent. A versek sorát a 2018-as *Öninterjú* zárja, ez korábban nem jelent meg nyomtatásban, s bár az utószó prózaversnek nevezi, pontosabbnak tű-

nik rá a vallomások esszé műfajmegjelölés. Ez a szöveg lebilincselő bevezetést nyújt a szerző életéből és gondolatvilágába; megejtő szépségű a gyerekkorában meghalt testvére, Juliska halálát elbeszélő rész, s tanulságosak többek között a Szent Ferencről és Jeszenyínről szóló szakaszok.

A versek után huszonnegyő oldalán át prózai írások sorakoznak, ezek alkalmi szövegek fotókról és versekről (a legihletettebb a Röhrig Géza verseskötetéről és a Kása Béla fényképeiről szóló bemutatató illetve megnyitó szöveg), s itt kapott helyett a *Cigánynak lenni, költőnek lenni* című esszé is. A *Képzőművészeti alkotások* című rész hatvanhat rajzból, illetve festményből áll. Ezt utószó, életrajz és publikációs lista követi, majd a betűrendes címmutatót és a köszönetnyilvánítást követően még egy rendkívül informatív, időrendben haladó válogatott bibliográfiát is tartalmaz a kötet Bari könyveiről, műveinek fordításairól és az életművét tárgyaló szakirodalomról.

Az utószó, az öninterjú és az említett esszé fontos részei Bari Károly költői önértelmezésének. *A mozdulatlanság örökbefogadása* nemcsak felmutatja az életmű egészét, hanem költészet és élet egységét is sugallja. Az önmagarázó gesztusok közé tartozik a mottószerűen a versek élére helyezett *Vers*: „Kiszolgáltatva hitemnek / haláltalan szavakkal szólok, / *ande muro jlo káli jag phabol*, / kimondom nektek az éjszakát.” (A harmadik sor jelentése „szímben fekete tűz ég”). A költői megszólalás etikai megalapozottságát állított szöveg emblematikus kifejezése Bari Károly kettős, cigány és magyar kötődésének. A *Cigánynak lenni, költőnek lenni* című esszé szerint a költő népével való azonosulása nem feltétlenül „missziós költőszerep”-ben valósul meg (246.). Autentikus alkotások révén egy nép önazonosságadata azonban új erőre kaphat, hiszen a versekben szimbolikus megfelelések révén kifejeződik a nép „élete és világa” (247.).

A népi és népköltészeti motívumokban gazdag korai Bari-líra gyakran állít életfordulókat középpontjába (például *Menyasszonykérő*, *Temetés a cigánysoron*). A lírai beszédmód változatosságának példája a többes szám első személyű *Vándorcigányok* és az egyéni életúton, a költői küldetésen és a megszólalás felelősségén töprengő *Árvák árvája* — két egyaránt jelentős költemény. A fiatal Bari Károly gyakran a pogányságnak a magyar irodalmi hagyományból ismerős rétegeihez fordul, amikor az alkotó ember szereplehetőségeit veszi számba; így például a *Táltosfiú* vagy az Ady költészetét megidéző *Sámánsírás* című versekben. A nép életének részeként bemutatott rituális események (mise, körmenet) meghatározó elemei a versek keresztény vonatkozásrendszerének. Bari Károly lírájának középső szakaszában lesz fontos az a kulturális tájékozódás, mely a harmadik kötetből fogva többek között a buddhizmusra is kiterjed. Az *Azono-*

sítás, Bari egyik legismertebb verse, a zsidó vallás képeit magába olvasztó lírai önértelmezés.

Bari Károly hetvenes évekbeli lírai beszédmódja a leginkább Nagy László költészetével rokonítható. Olykor Juhász Ferenc versalkotási technikáinak hatása sejlik fel, mint az erotikumot kozmikussá növesztő *Hajnalkötőzöben*. A korai művekre jellemző, avangárd eljárásokat is működtető terjengősségek az ezredforduló után született szövegekben nem látjuk nyomát. A kései Bari-líra olyan darabjait, mint az *Angyalok, kutyák, varjak, cigányok, az Éjszakai utazás, a Hóesés* vagy a *Feljegyzések a térről*, nagyfokú letisztultság jellemzi. A magyar költészet maradványos darabjai ezek. Bari Károly életművének helye pedig, melynek rendkívüli súlyú összefoglalása ez a kötet, lírai kánonunkban elvitathatatlan. (*Kalligram*, Budapest, 2019)

KRUPP JÓZSEF

## LÉLEK A VIZEK FELETT. MŰLT ÉS JELEN TALÁLKOZÁSA A TIHANYI APÁTSÁGBAN Új állandó kiállítás a Tihanyi Bencés Apátság Múzeumban

Amióta múzeumi résszel bővült a tihanyi apátság, nem volt ilyen nagy ívű, sokrétű és a legkülönfélébb látogatói igényeket kielégítő állandó kiállítás, mint a *Lélek a vizek felett*, amely 2020. július 11-én nyílt meg. A cím Mózes első könyvének szavaira utal: az ég és föld részében még alig felderengő fényre, a teremtő Isten jelenlétére. A multifokális nézőpont, a gazdag vallás- és kultúrtörténeti anyag mai technikai eszközökkel, interaktív elemekkel örvendezteti meg az érdeklődőket. A világ- és a magyar történelem fontos eseményeit jelző, bordúrként végigfutó időskálán pedig elhelyezhetjük az apátság történetének egyes mozzanatait. A kontextus és a viszonyítási pontok széles horizontot kínálnak a témában elmélyülni vágyóknak. A szokásos audio guide mellett könnyen kezelhető tabletet is lehet igényelni, amelyen 35 menüpontban juthatunk további történelmi, címertani, liturgiai ismeretekhez, elidőzhetünk Korzenszky Richárd atya természet- és Balaton-fotóinál. A látogató érdeklődését lankadatlanul fenntartja a sokféle inger, a tradícióból építkezés és a hagyomány megújítására törekvő, pulzáló modernség, mint ahogyan a kiállítás alcímében is szerepel: a *Múlt és jelen találkozása* — e kettős, egymást kiegészítő és korántsem magától értetődő gondolat érződik minden apró részletben.

Az apátság egyik tóra nyíló, kicsi szobájából indulunk el. A tihanyi felszíget földrajzi-geológiai entitásként mutatkozik be: térkép-film-hang nyújt általános bevezetőt. Az apácarácsos ablak előtt őszibarack érik, átható gyümölcsillatú a levegő. A Balaton vizének színei és Tihany faunájának, lakóinak, talajának kőteni bemutatása után

a kvadrum: a négyszögletű udvar tűnik elő. A kolostorkert konkrét és átvitt értelméről és (általában) a kert közepén elhelyezkedő kút szimbolikus jelentéséről tájékozódhatunk. A víz- és kútmotívum — talán nem is szándékosan — a későbbiekben még kétszer visszatér.

A következő teremhez érve önkéntelenül a kronologikus narrációra hangolódnánk, s a rend megalakulásának kezdeteiről várunk információkat, ehelyett a kulturális (nyelvi, történelmi, építészeti) tények: a Tihanyi alapítólevél, az első magyar szórvány nyelvemlék, I. András király és kora kerülnek a középpontba. A terem egyik végében az alapítólevél másolata (az eredetét a Pannonhalmi Főapátság könyvtárában őrzik). A különféle segédletek és az ötletes szemléltetés révén közel kerülünk az ezer évvel ezelőtti magyar nyelvhez, jó ráismerni a különféle alakváltozatokból létrejött *körtefa, mogyoróerdő, homok és leánysír* szavainkra. Az apátság a jól jövedelmező hiteles hely státuszt is betöltötte. A források szerint az atyák mégis azt panaszták, hogy ez az időigényes elfoglaltság túlságosan elvonja őket a szerzetesi élettől. A szemközti falsík tárloiban kuriózumok rejlenek: Szent Miklós élenk színvilágú, rusztikus kidolgozású ereklyéje: közepén egy üvegkereszt formában a szent szakállának néhány szála szinte tapinthatóvá teszi régen elenyészett testi valóját. Az ereklye közelében, egy másik kis fülkében egy 19. századi kézi lámpás áll: kevesen tudják, hogy régen az apátság világitótoronyként is szolgált, ahonnan éjjelente a szerzetesek adtak fényjeleket a hajósoknak és a halászoknak. A hányatott sorsú apátsági épületből kevés tárgyi emlék maradt, ezért ezekről a továbbiakban is bővebben szeretnék szólni. Az első templom ékeiből mindössze egy palmettamintás párkánydísz őrződött meg a 11. századból. Nemcsak a bizánci művészetben gyakori ez a motívum, hanem a honfoglalás kori tarsolylemezeket is pontosan olyan, háromágú palmettalevelek díszítették, mint ezt a mészkőből kifaragott vállkövet.

A Tihanyi alapítólevelet bemutató fallal szemközt, a terem túlsó végében I. András rekonstruált temetési szertartása elevenedik fel. Az altemplom piros oszlopai, a faldíszek pompája a knösszosi Mínótauros-zszenyélyt juttatnáknk eszünkbe, ha nem társulna e látványhoz a tisztán kivehető latin ének, ami nem enged elkalandozni az időszámítás előtti, pogány kultuszhelyekre. Nem maradt fent írásos emlék, sem rajz a 11. századi tihanyi templom kriptá feletti részéről, csak annyit tudhatunk, hogy egyszerű, famennyezetes épület lehetett, tornyot nem emeltek mellé.

A középkorban sáncolt várerődde alakult a monostor, de mivel tárgyi emlék nem maradt ebből az időből, makettekkel, animációval folytatódik az apátság és a rend történetének bemutatása. A török kor után a katonák, a szolgálók csak



hosszas nógatásra távoztak, a szerzetesek nehezen kapták vissza jogos jussukat. A 18. század nagy újakezdésekkel és megszakítottságokkal telt. II. József feloszlatta a rendet, és a szerzeteseknek megint el kell hagyniuk Tihanyt. Majd később visszatérhetnek, és még ebben a században az apátság és a templom elnyeri ma is ismert alakját és belső kiképzését. Röviden szeretnék megállni a templom homlokzatát díszítő két szoboralak-másolatnál. A magyarországi plasztikai művészet megalapítója, Ferenczy István még legalább fél évszázaddal később jön a világra. Egy veszprémi mester sürgető határidőre készítette el Szűz Mária és a másik patrónus, Szent Ányos egész alakos szobrait. Testi valójuk megformálása nem vall avatott kézre, ám az arcok földöntúli áhítata magával ragadó.

Középen egy fehér kút emelkedik, s ha behajolunk, belső peremén Jézusnak az utolsó vacsorát megelőző szavai tűnnek elő: „*Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket*”. A korábban említett vízmotívum tér vissza a kút virtuális vízében: a nem köznap értelemben vett kölcsönösség jézusi kinyilatkoztatása nemcsak a tanítványoknak, bárkinek szólhat, aki a kútba néz. Ugyancsak itt láthatjuk az apátság korábbi címeit, köztük azt a 2018-ban Mihályi Jeromos perjel tervezte új címet, amelyen I. András ikonikus kardja horgonyban végződik, s a korábbiakból Mária koronája, Szent Miklós és Lécs Ágoston attribútumai őrződtek meg. Finom, részletegazdag kidolgozása a középkori ötvösművészet filigrándíszere és a kódexek iniciáléinak mozgalmasságára emlékeztetnek. A 18. századi címet maga is kirakhatja az, aki helyesen össze tudja állítani a színes puzzle-darabokat. Ugyanitt mobil elemekkel kirakható egy szerzetes napja.

A tihanyi apátok külön termet kaptak, jelentős cselekedeteik mellett néhány életrajzi kuriózum megemlékezésével. Kiemelkedik közülük Lécs Ágoston, aki bölcsészeti, hittudományi végzettségén kívül zeneileg is képzett volt: kiválóan hegedült és orgonált, s gyakran kísérte játékaival a miséket, ha éppen segítség nélkül maradt. Nagyszabású, olykor emberi gyarlóságokra hajlamos egyházi személyiség volt, ugyanakkor neki köszönhetjük az apátság mai alakját. A tihanyi gazdaságot is felvirágoztatta, a fűredi víz értékét is ő ismerte fel, és hasznosításán is ő kezdett először munkálkodni. A huszadik századi előjárók közül Halbik Ciprián kap jelentős helyet a panteonban. Ismeretes, hogy Klebelsberg Kunó kultuszminiszter (aki hatalmas földterületeket vásárolt fel Tihanyban) kérésére Halbik Cibrián irgalmasan átadta az apátsági tulajdonban lévő, náddal benőtt, mocsaras balatoni partszakaszt, hogy felépülhessen a Limnológiai Intézet, és ugyancsak ő látta vendégül a fogoly IV. Károlyt és Zita ki-

rállynét. Lehetetlen lett volna a kiállításon minden apátot bemutatni, de bizonyára mindannyian a monostor önállóságának és semlegességének megőrzésén fáradoztak, és e törekvésüknek a politika és a világi hatalom szorítása ellenére mindig érvényt tudtak szerezni.

A látat legszebb, mondhatni feltűnően elegáns tárgya egy 1900-ban Lyonban készült miseruha. Halványlila alapon kétoldalt arannyal átszőtt angyalok seregét ábrázolja, mind Mária köré tódulnak, hogy részt vehessenek a mennybemene telében. Milyen nagy öröm lenne, ha Beaune-hoz hasonlóan, ahol a Rogier van der Weyden festette Utolsó ítélet-oltár mozgatható nagyítólencsével is nézhető — itt is találkozhatnánk ezzel a megoldással. Vagy ha a miseruha legalább álló vitrinben lenne, közelebbről lehetne szemügyre venni és egészen zárásig el lehetne mélyülni benne.

A következőkben a mába érkezőnk: a jelenlegi, tizenegy tagú szerzetesi közösség fényképeit iskolai táblához hasonló formában helyezték el. Ebben az apátságban hagyományosan mindig kis létszámú közösség élt. Az utolsó teremben egy virtuális szerzetesi cellába lépünk be. Különös, de ahogy a szerzetesi szoba egyszerű berendezési tárgyai belülről világítanak, féhéren derengő színükkel a tárgyak fogságából, a fizikai világból a transzcendencia felé mozdítanak el bennünket, és talán felkeltik a meg-tisztulás, az öröklét iránti vágyunkat is. A világító ruhásszekrényben fenekelő habitus és a kissé vi-seltes fekete Nike tornacipő arra ébreszt rá, hogy a test és a lélek e földi világban nem mindig harmonikusan, de feltétlenül egymáshoz kapcsolódik. A ma itt szolgáló szerzetesek Istenhez forduló, de egyúttal a hívek és a világ felé nyitott attitűdje bontakozik ki a legkülönfélébb kíváncsi kérdésekre a képregényekből ismert, falakra applikált szöbuborékokban olvasható válaszokból. A helyiség valósággal ki van tapétázva az atyák személyes-ségével, pulzáló jelenlétével.

*Életképek a tihanyi apátságból* címmel rövidfilmet láthatunk a mai szerzetesek életéről: tanítást közvetítenek, gyóntatnak, levendulát- és gyógy-növényeket termesztenek, imádkoznak, énekel-nek, misét tartanak. A filmbeli zsolozsmában utol-sóként felhangzik: „*az Úr uralkodik a vizek felett...*” — ami nemcsak lezárja, keretbe foglalja a látot-takat, de harmadszorra is megidézi a vízmotív-umot. Az atyák szavait Cseh István repetitív, megnyugtató zenéje kíséri. Föld és ég már van, de fény még nincs... Isten lelke nem a föld, ha-nem a víz felett lebeg.

Köszönet illeti a projektet irányító Mihályi Je-romos perjelt, Tóthné Szlavkovszky Mariannt, a kiállítás kurátorát, valamint közvetlen munka-társait: Péter Zsoltot és Simor Esztert.

RÓHRIG ESZTER

**SOMMAIRE***L'église catholique en Amérique du Nord*

- TAMÁS MAGYARICS: La nature missionnaire de la politique étrangère des États-Unis  
 MÁRTON HOVÁNYI: La théologie chrétienne aux États-Unis  
 TIBOR GÖRFÖL: Dorothy Day et le catholicisme américain  
 LILLA BERKES: La religion et l'église catholiques dans le Canada multiculturel  
 TIBOR FABINY: Jonathan Edwards, théologien de l'Amérique  
 ■ Poèmes de Louise Glück, Sherman Alexie, Mary Oliver et Robert Lax  
 LÁSZLÓ SÁRI B.: L'oeuvre de Jonathan Franzen  
 ■ Entretien avec Matt Malone SJ

**INHALT***Die katholische Kirche in Nordamerika*

- TAMÁS MAGYARICS: Missionarische Tendenzen in der Außenpolitik der USA  
 MÁRTON HOVÁNYI: Die christliche Theologie in Nordamerika  
 TIBOR GÖRFÖL: Dorothy Day und der Katholizismus in Amerika  
 LILLA BERKES: Die katholische Religion und Kirche im multikulturellen Kanada  
 TIBOR FABINY: Jonathan Edwards, Amerikas Theologe  
 ■ Gedichte von Louise Glück, Sherman Alexie, Mary Oliver und Robert Lax  
 LÁSZLÓ SÁRI B.: Jonathan Franzens Werk  
 ■ Gespräch mit Matt Malone SJ

**CONTENTS***The Catholic Church in North America*

- TAMÁS MAGYARICS: The Missionary Nature of the Foreign Policy of the United States  
 MÁRTON HOVÁNYI: Christian Theology in North America  
 TIBOR GÖRFÖL: Dorothy Day and Catholicism in America  
 LILLA BERKES: Catholic Religion and Catholic Church in Multicultural Canada  
 TIBOR FABINY: Jonathan Edwards, America's Theologian  
 ■ Poems by Louise Glück, Sherman Alexie, Mary Oliver and Robert Lax  
 LÁSZLÓ SÁRI B.: Jonathan Franzen's Novels and Essays  
 ■ Interview with Matt Malone SJ

Főszerkesztő: GÖRFÖL TIBOR

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztők: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, SÁGHY ÁDÁM, 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](mailto: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](http://www.posta.hu) WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a [hirlapelofizetes@posta.hu](mailto:hirlapelofizetes@posta.hu) címen, telefonon 06-1-767-8262 számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia 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 Közőjért

**nka**  
 Nemzeti Kulturális Alap