

VIGILIA

2021 / 10



Keresztények a világban – ökumenikus perspektívák

KURT KOCH: **Hogyan viszonyul a világhoz a keresztény hit?**

ERDŐ PÉTER: **A saeculum fogalma és jelentésének alakulása**

FEKETE KÁROLY: **Soli Deo gloria**

FABINY TAMÁS **Ecclesia et saeculum**

BÉRES TAMÁS: **„Gyönyörű egyetemes közösség”**

KURT KOCH: **Ajándékok ökumenikus cseréje Kelet és Nyugat között**

OROVA CSABA: **Az ökumenikus tanulás stratégiája**

Kurt Koch, Fabiny Tamás, Orosz Atanáz és Vladár Gábor
kerekasztal-beszélgetése az ökumené helyzetéről
In memoriam Tarjányi Béla

86. évfolyam	VIGILIA	Október
GÖRFÖL TIBOR:	Lüktető központ	721
KERESZTÉNYEK A VILÁGBAN — ÖKUMENIKUS PERSPEKTÍVÁK		
KURT KOCH:	Hogyan viszonyul a világhoz a keresztény hit?	722
ERDŐ PÉTER:	<i>A saeculum</i> fogalma és jelentésének alakulása napjainkig	729
FEKETE KÁROLY:	Soli Deo gloria	734
FABINY TAMÁS:	Ecclesia et saeculum	742
SZÉP/ÍRÁS		
IANCU LAURA:	Apátia; Gyakorlatok; Kötések; Van otthon; Szépek és szabadok; Lépések (<i>versek</i>)	750
DOBAI LILI:	Három szobor (<i>vers</i>)	752
FECSKE CSABA:	Az utolsó nyár; Az élet hangjai; Ősz van újra; Angyal (<i>versek</i>)	753
PETŐCZ ANDRÁS:	A látogató (<i>novella</i>)	755
URSULA KOZIOŁ:	A költő távozására (<i>vers</i>) (Gömöri György fordítása)	759
VASAS TAMÁS:	Tretyakov (<i>vers</i>)	759
PATAK MÁRTA:	A hadifogoly hazatér (<i>novella</i>)	760
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
■	Kurt Koch, Fabiny Tamás, Orosz Atanáz és Vladár Gábor kerekasztal-beszélgetése az ökumené helyzetéről	763
MAI MEDITÁCIÓK		
BÉRES TAMÁS:	„Gyönyörű egyetemes közösség”	770
EGYHÁZ A VILÁGBAN		
KURT KOCH:	Ajándékok ökumenikus cseréje Kelet és Nyugat között	778
NAPJAINK		
OROVA CSABA:	Az ökumenikus tanulás stratégiája	786
IN MEMORIAM TARJÁNYI BÉLA		
CZIGLÁNYI ZSOLT:	Tarjányi Béla, a biblikus	788
VÁGVÖLGYI ÉVA:	A bárányos fiú	789
KRITIKA		
DOBOS KÁROLY DÁNIEL:	Johannes Fichtenbauer: <i>Az olajfa misztériuma. Zsidók és a nemzetek egyesítése Krisztus visszajövetelére</i>	791
TAKÁTS JÓZSEF:	Javíthatatlan racionalista, gyűjtőszenvédéllyel. Margócsy István: <i>Színes tinták</i>	794
SZEMLE		
	(részletes tartalom a hátsó borítón)	796

Lüktető központ

„Gondolatban most a pannonhalmi apátságra tekintek, az országnak erre a lüktető lelki központjára, ahol három hónappal ezelőtt együtt gondolkoztatok és együtt imádkoztatok” — mondta a keresztény egyházak és a zsidóság képviselőivel találkozóva Budapesten Ferenc pápa. A júniusi találkozó, amelyre utalt, azzal a szándékkal jött létre, hogy az imádság és a testvériség légkörében pontosabban megmutatkozzanak azok a különbségek, amelyek még elválasztják egymástól a keresztény közösségeket. Nem az ökumenikus párbeszéd és az ökumenikus viták többnyire előtérben álló kérdéseit (az egyházzal, a szentségekről, a pápaságról vagy a Szentírásról vallott nézeteket) elemezték a találkozó résztvevői, hanem azon gondolkodtak el közösen, melyek azok az általános, sokszor kimondatlan meggyőződések, amelyek megszabják eltérő szemléletmódjukat. Hogyan látják a keresztény közösségek Isten és a világ viszonyát? Mit várnak a történelemtől? Milyen magatartást kívánnak a hívő embertől a társadalmi élet útvesztőiben? Folyóiratunk októberi száma ezekből a gondolatmenetekből ismerteti meg néhányat.

Ahogy Ferenc pápa szerint Pannonhalmi lüktető lelki központja Magyarországnak, úgy az apátság falai között mindenki számára nyilvánvalóvá válhatott, hogy az imádság lüktető életének és a gondolkodás eleven igényének szerves összefonódása nélkül nem sok minden várható az ökumenikus törekvések terén. Feltéve természetesen, hogy az ember vár még egyáltalán valamire ezen a területen. Az ökumenikus fáradságnak ugyanis sokféle jele van: a rutinná váló ökumenikus rendezvényektől egymás megismerésének elhanyagolásán át egészen addig, hogy egyre kevesebben vannak, akik az egyházak megosztottságát fájdalmas, szomorú és valóban gyötrelmes botránynak tartják. Nem feltétlenül várható el, hogy az egység szenvedélyes igénye legyen a keresztények életének és gondolkodásának lüktető központja, de egészen bizonyos, hogy e törekvés nélkül mind az életet, mind a gondolkodást komoly veszélyek fenyegetik.

Maga az ökumené fogalma is átalakulóban van, és egyre gyakrabban terjesztik ki a más vallásokkal és a vallástalanokkal ápoltságok területére, sőt a keresztény közösségek hatalmas belső feszültségei miatt már az egyházak immanens ökumenéja is kíváncsú célként jelenik meg. E jelenségek inkább elmoszák a körvonalakat, mintsem előmozdítanak a folyamatokat. Az ökumenikus látóhatárról ugyanakkor sohasem hiányozhat egy olyan közösség, amely elválaszthatatlan a keresztényektől, mégsem tartozik közéjük: a zsidóság. Könnyen lehet, hogy az egyházak ökumenikus közeledése a zsidósághoz fűződő közös viszonyuk tisztázásának látszólagos kerülőútján tudna igazán hathatósan kibontakozni, s ezért a zsidó–keresztény kapcsolat megítélése akár az ökumenikus érzékenység próbaköve is lehet.

Hogyan viszonyul a világhoz a keresztény hit?

KURT KOCH

Megfontolások az ökumené szemszögéből

1950-ben született a svájci Emmerbrückében. Biboros, a Keresztény Egység Előmozdítása Pápai Tanácsának elnöke.

Az összeállításunkban olvasható előadások az *Isten és a világ. Vendégségben az Ige asztalánál* címmel a Pannonhalmi Főapátságban 2021. június 8-án rendezett ökumenikus konferencián hangzottak el.

Teremtés és megváltás egysége

¹Vö. Joseph Kardinal Ratzinger: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung.* Herder, Freiburg im Breisgau, 2000
[*A liturgia szelleme.* Ford. Heller György. Szent István Társulat, Budapest, ³2020], főként 20–29: Liturgia – Kosmos – Geschichte.

²Josef Pieper: *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes.* Kösel, München, 1963.

Az egyház hitvallásaiban megvalljuk, hogy Isten a menny és a föld Teremtője, az emberek és a világ Megváltója és a teremtés művének Beteljesítője. A Szentháromság Egy Isten titkához igazodó hármas tagolás azt a hívő meggyőződésünket fejezi ki, hogy a teremtés és a megváltás szétválaszthatatlanul összetartozik. A keresztény ünnepek is erre a belátásra épülnek. Pünkösöd főünnepének liturgiájában például az Apostolok cselekedeteiből vett olvasmányra — amely azt beszéli el, hogyan született meg az egyház, amikor az egybegyűlt tanítványokra leszállt a Szentlélek — a 104. zsoltár felel: a teremtést dicséri és a Teremtőt, aki bölcsességben teremtette a mindenséget. Szép és elmélkedésre indító sorait idézve: „Mily nagy alkotásaid száma, Uram! Valamennyit bölcsen alkottad, telve a föld teremtményeiddel” (Zsolt 104,24). Az olvasmány és az arra felelő zsoltár összekapcsolása azt a történelmi fejlődést idézi emlékezetünkbe, melynek során a pünkösöd, amely eredetileg a teremtés — pontosabban az aratás — ünnepe volt, Izraelben a Sínai-hegynél történt eseményekről való megemlékezés ünnepévé vált, a kereszténység pedig mint a Sínai-hegyi történés megújulását és egyúttal mint az egyház születésének ünnepnapját ünnepli. Pünkösöd ünnepi liturgiája ekként láthatóvá teszi, hogy a keresztény megváltáshit és a teremtő Isten megvallása szétválaszthatatlanul összetartozik, s hogy a keresztény liturgiának mindenkor eredendően kozmikus dimenziója is van.¹ Ezért mondhatta Josef Pieper német filozófus, hogy az ünnep legbelső magja „a világra kimondott igen”.² Csak akkor beszélhetünk ünnepről, ha az emberek képesek igent mondani, ha tehát el tudják fogadni a világot, a lét egészét és benne önmagukat — mert elfogadják önnön alapjukat, s ezzel együtt életük alapját: Istent —, következésképpen az ünnep mindig a létezés igenlését és teremtményi mivoltunk jóváhagyását jelenti.

Ezzel össze is foglaltuk a keresztények világhoz fűződő viszonyának lényegét, azt tudniillik, hogy alapvetően pozitív viszonyulásról van szó, miként már a bibliai teremtetéstörténet is kimondja: „És látta Isten, hogy minden, amit alkotott, igen jó” (Ter 1,31). Az emberiség vallástörténetében ez a kijelentés egyszerre új, páratlan és ki-

vételes. Számos vallási hagyománytól eltérően, amelyekben mindig bizonyos fajta dualizmus uralkodik abban az értelemben, hogy a világ nem egyetlen kéz — mégpedig áldó kéz — műve, hanem más hatalmak, tudniillik a rossz erői is hatnak benne, a Bibliában kinyilatkoztatott Istennek végképp nincsenek versenytársai. Egyedül ő a Teremtő, akit nem akadályoz semmiféle démiurgosz: ő a világ Ura. A világ tehát az ő műve, és ez a mű jó.

**Az ember: Isten
képmása és bűnös**

Ami a világról általánosságban elmondható, különösen is érvényes az emberre, akit a bibliai teremtéstörténet Isten képmásának nevez: „Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket” (Ter 1,27). Ehhez a kijelentéshez szorosan kapcsolódik az a rendkívül pozitív és ígéretes megállapítás, mely szerint az ember nem a véletlen műve ezen a földön, hanem Isten akaratából és szeretetéből lépett a világba: az ember „Isten terve”.³ Az emberi méltóság legmagasabb foka fejeződik ki ebben: mindenkit, akinek emberi arca van, isteni rang illet meg, épp ezért minden ember szent és sérthetetlen.

Ezzel a rendkívül pozitív emberképpel persze a bibliai hagyományban éles kontrasztot alkot az a tény, hogy az ember nemcsak Isten képmása, hanem bűnös is egyben. A Szentírás szerint a bűn mélyebb jelentése az, hogy az ember megtagadja teremtményi mivoltát és olyanná akar lenni, mint Isten. Szembeötlő és elgondolkodtató ugyanakkor, hogy az ember bűnösségéről való gondolkodás, és éppen ez, felekezeti nézetkülönbségekhez vezetett mind — általánosságban — a keresztény hit és a világ, mind pedig — közelebbről — a keresztény hit és az ember viszonyát illetően.⁴ A látásmódok különbözőségének alapja nem más, mint az ember istenképmás-mivoltának mint a bibliai antropológia alapvető témájának eltérő értelmezése.

A katolikus hagyományban meghatározó szerepe van annak a törekvésnek, hogy az ember különleges méltóságára tekintettel nagy hangsúlyt kapjon *imago* és *similitudo*, azaz istenképiség és istenhasonlóság megkülönböztetése és egymáshoz rendelése az ószövetségi Teremtés könyve alapján, valamint — ebből adódóan — annak nyomatékos kijelentése, hogy az ember istenképmás-mivolta a bűn következtében megsérült ugyan, de nem ment veszendőbe. Épp ezért a katolikus hagyomány a bűnösség ellenére is kitartott az ember pozitív értelemben vett teremtményi mivolta mellett, mivel meglátta benne, hogy az ember természeténél fogva nyitott Istenre és fogékony Isten igazságára, s hogy az emberi természet vágyik rá, hogy a kegyelem felemelje és tökéletesítse. A katolikus alapelv így hangzik: „gratia supponit naturam et perficit eam”.

A reformátori hagyomány ellenben tagadta *imago* és *similitudo* tárgyi különbségét, és olyannyira azonosnak tekintette az ember istenképmás-mivoltát körülíró fogalmak, a kép és a hasonlóság jelentését, hogy — miként az evangélikus teológus, Wolfhart Pannenberg leszögezi — „Ádám őseredeti igazvoltának elvesztése a bűnbeesés ál-

³Joseph Ratzinger –
Benedikt XVI.:
*Der Mensch als Projekt
Gottes*. In: uő: *Gottes
Projekt. Nachdenken über
Schöpfung und Kirche*.
Pustet, Regensburg,
2009, 54–72.

⁴Vö. Kurt Kardinal Koch:
*Der Mensch als
ökumenische Frage*.
*Gibt es (noch) eine
gemeinchristliche
Anthropologie?* In:
Bertram Stubenrauch –
Michael Seewald (szerk.):
*Das Menschenbild
der Konfessionen*.
*Achillesferse der
Ökumene?* Herder,
Freiburg im Breisgau,
2015, 18–32.

⁵Wolfhart Pannenberg:
*Gottesebildlichkeit
als Bestimmung des
Menschen in der neueren
Theologiegeschichte*.
Bayerische Akademie

der Wissenschaften,
München, 1979, 8.

⁶Vö. Kurt Koch:
*Der Heidelberger
Katechismus in
katholischer Sicht heute.*
In: Martin Ernst Hirzel –
Frank Mathwig – Matthias
Zeindler (szerk.):
*Der Heidelberger
Katechismus – ein
reformierter Schlüsseltext
(reformiert! 1).*
Theologischer Verlag,
Zürich, 2013, 287–306.

⁷Heidelberger Káté,
6. kérdés.

⁸Heidelberger Káté,
7. kérdés.

⁹Heidelberger Káté,
5. kérdés.

¹⁰Heidelberger Káté,
115. kérdés.

¹¹Peter Lampe:
Homo homini lupus. In:
Helmut Schwier – Hans-
Georg Ulrichs (szerk.):
*Heidelberger Beiträge
zum Heidelberger
Katechismus.*
Universitätsverlag,
Heidelberg, 2012,
27–35, itt: 29.

Transzcendencia és immanencia viszonya

¹²Vö. Kurt Koch:
Der Gott der Geschichte.
Theologie der Geschichte

tal szükségképpen az ember istenképmás-mivoltának elvesztését is jelentette”.⁵ Ez az erősen negatív emberkép nyomatékosan jut szóhoz a református Heidelberger Kátében,⁶ mégpedig úgy, hogy az egész első rész az ember nyomorúságáról szól. A szöveg röviden kitér ugyan rá, hogy Isten az embert jóvá és a maga hasonlatosságára [azaz valóságos igazságban és szentségben] teremtette”;⁷ de rögtön azzal a megállapítással folytatja, hogy „Ádámnak és Évának a paradicsombeli esetéből és engedetlenségéből” az emberi természet „megromlott”,⁸ s hogy az ember nyomorúsága azt jelenti: „természet szerint hajlandó vagyok Isten és felebarátom gyűlölésére”.⁹ Az ember nyomorúsága tehát legmélyebb értelme szerint az ember képtelensége arra, hogy szeresse Istent és felebarátját, ezért az isten- és felebaráti szeretet jézusi parancsa szembesíti igazán az embert nyomorúságával, amiként a Heidelberger Káté felfogásában a Tízparancsolat elsődleges értelme is az, „hogy egész életünkben egyre jobban megismerjük a mi bűnös természetünket”.¹⁰ Kétségtelen, hogy a Heidelberger Kátében is szó esik az ember teremtményi mivoltáról és legfőképpen a jóságos Isten gondviseléséről az ember iránt, de az ember nyomorúságának hangoztatása olyannyira lényeges szerephez jut, hogy „az a reformátori látásmód, mely szerint ember eredendően romlott”,¹¹ már nem igazán képes rá, hogy pozitív valóságként érzékelje az ember teremtményi mivoltát.

A keresztény antropológiában tehát olyan felekezeti különbségekre derül fény, amelyeket — nyilván kiélezett megfogalmazásban — így összegezhünk: a katolikus hagyomány abból az alapvető meggyőződésből indul ki, hogy az emberi természet, noha a bűn megfertőzte, lényege szerint változatlanul jó. Következésképp a katolikus hagyományt teremtésteológiai derűlátás hatja át. Ezzel szemben a reformátori hagyományt, amely abból a feltételezésből indul ki, hogy a bűn nagymértékben vagy teljes egészében lerombolta az emberi természetet, sokkal inkább hamartiológiai („bűntani”) borúlátás jellemzi.¹² A felekezeti különbségek mögött alighanem transzcendencia és immanencia viszonyának, következőképp eszkatológia és történelem összefüggésének eltérő megítélésre rejlik. Walter Kasper bíboros már az ökumenikus dialógusok kezdetén rátapintott erre a különbségre, amikor kijelentette: „A protestantizmust áthatja Isten történelmen túli transzcendenciájának tudata. A katolikusok nem tagadják ezt a transzcendenciát, de hasonló nyomatékkal hangsúlyozzák részesedésünket Isten életében, ekként pedig a keresztény valóság szentségi (szakramentális) jellegét.”¹³

Talán már az eddig elmondottakból is kiviláglott, hogy a felekezeti különbségek nem csupán egyes tanokra vonatkoznak, hanem mindig a keresztény valóságról alkotott kép egészét is érintik, noha nyilvánvalóan a tanítás különböző elemeire is kihatnak — így például az egyháztanban vagy a szentségtanban megmutatkozó eltérésekre is magyarázatot adnak. A hit eltérő értelmezései között természetesen

bei Wolfhart Pannenberg
als Paradigma einer
Philosophischen
Theologie in ökume-
nischer Perspektive.
Matthias-Grünewald-
Verlag, Mainz, 1988,
főként 320–367.
(„Natürliche Theologie”
als kontroverstheolo-
gisches Problem).

¹³Walter Kasper:
*Das Gespräch mit
der protestantischen
Theologie. Concilium,*
1 (1965), 334–344;
újraközlése: uő: *Wege
zur Einheit der Christen.*
In: *Gesammelte
Schriften. Band 14.*
Herder, Freiburg
im Breisgau, 2012,
237–261, itt: 244.

¹⁴Gisbert Greshake:
*Gott in allen Dingen
finden. Schöpfung und
Gotteserfahrung.* Herder,
Freiburg im Breisgau,
1986, 24.

nincs szükségképpen éles ellentét és nem is zárják ki egymást kölcsönösen — feltéve persze, hogy saját értelmezésünket nem tekintjük abszolút érvényűnek —, hanem épp ellenkezőleg: kölcsönösen megtermékenyíthetik és gazdagíthatják egymást. Ezt azonban csak akkor látjuk tisztán, ha a különböző hitértelmezéseket az Isten transzcendenciája és az általában vett világ valóságának immanenciája közti viszony nagyobb összefüggésében vesszük szemügyre.

A protestáns hagyomány rendre Isten és a világ, Teremtő és teremtmény, transzcendencia és immanencia különbségére helyezi a hangsúlyt. Ez a végsőkéig kiélezett formában mutatkozik meg a zürichi reformátor, Huldrych (Ulrich) Zwingli írásaiban. Ő ama jogos igyekezetében, hogy teljességgel kizárja a teremtmény istenítését, ragaszkodott az isteni és a teremtményi valóság szigorú szétválasztásához. A kettő közti válaszfalat még Isten Fiának emberré válása sem képes áttörni. A differencia szakadatlan hangoztatása oda vezetett, hogy Zwingli következetesen hártotta a szentségek létezésének lehetőségét. Kivált jól érzékelteti ezt az a furcsának tűnő indoklás, amellyel elutasítja az eucharisztikus reálprezenciát — Krisztus valóságos jelenlétét: tudniillik, hogy mennybemenetele után Krisztus a mennyben tartózkodik, nem lehet tehát egyidejűleg itt a földön, az úrvacsorában is jelen.

Az Isten és a világ közti különbség ilyen határozott hangsúlyozása természetesen erős teológiai érvekre támaszkodhat, hiszen, negatív megközelítésben, a világi valóság fenyegető istenítése csak akkor védhető ki és, pozitív megközelítésben, Isten elkülönözése a világtól csak akkor vehető komolyan, ha adott a különbség. Egyedül ekkor jöhet létre a teremtés valódi párbeszéde, mivel a Teremtő ekkor képes megszólítani teremtményeit. Ám ha transzcendencia és immanencia, Isten és a teremtett világ különbségét dualisztikus ellentétté növeljük, elgondolhatatlanná válik Isten jelenléte a világban és a teremtett világ jelenvalósága Istenben, olyannyira, hogy egy istentelen világ és egy világ-talan isten elképzelése lép a helyébe. A katolikus dogmatikus, Gisbert Greshake finoman árnyalt megfogalmazása szerint „egy olyan világgal szemben, amelyet nem érzékelünk többé az isteni kinyilatkoztatás médiumának, amely tehát a szó valódi értelmében isten-telen, az ellenpólust egy világ-talan isten alkotja. Csak hogy az így felfogott isten az újkori történelem folyamán egyre inkább valótlannak, merőben képzeletbeli istennek bizonyult, s ma végképp annak bizonyul.”¹⁴

Ezzel szemben a katolikus hagyomány általában Teremtő és teremtmény, transzcendencia és immanencia kölcsönös egymásbanlétéből indul ki, és arra törekszik, hogy — alapvető analógiát feltételezve — nyomatékosítsa Isten immanens jelenlétét teremtett világában. Ilyen értelemben mondta ki — és ismételte el számos változatban — *Summa Theologica* című művének lapjain Aquinói Szent Tamás azt a központi jelentőségű keresztény meggyőződést, hogy Isten „minden teremtményben” benne van és közvetlenül hat: ő „az, akitől létüket, erejüket és tevékenységüket kapják”, úgyhogy egyetlen teremtmény

¹⁵Aquinói Szent Tamás:
Summa Theologica I, q. 8.

sem lehet „annyira távol Istentől”, hogy „Isten ne lenne őbenne”. Ebben az összefüggésben az Aquinói még az alábbi meglepő hasonlatot is megkockáztatja: „amiként a lélek egészen ott van a test minden részében, ugyanúgy Isten is teljes valójában ott van az összes és minden egyes teremtményben”.¹⁵ Hasonló szemléletmóddal találkozunk kiemelkedő szentjeink lelki tanításában is, például Szent Benedeknek abban az óhajában, „hogymindenben dicsőíttessék az Isten” („ut in omnibus glorificetur Deus”; *Szent Benedek Regulája*, 57), de Loyolai Szent Ignác lelkiségének abban a vezérmotívumában is, hogy Isten minden dologban megtalálhatjuk.

Annak állhatatos hangsúlyozása, hogy Isten immanens módon jelen van teremtett világában, s a teremtés őbenne, természetesen együtt kell, hogy járjon más hitbeli kijelentésekkel, így azzal, hogy Isten korántsem valószínűsíti meg magát a teremtésben teljes egészében, hanem immanenciája ellenére megmarad transzcendensnek, és végtelenül felülmúlja a teremtést. Ahol pedig Isten világban-létének immanenciáját olyannyira abszolútnak tekintenék, hogy megszűnne Isten világot meghaladó transzcendenciája, ott Isten és a világ monista vagy éppenséggel panteista azonosságának, ekként pedig a teremtett valóság szakrális jellegének veszélyes képzeje jutna szóhoz.

**A transzcendencia
átűnése az immanens
valóságban**

Az ökumenikus teológiának tehát lényegi feladata, hogy túllépjen mindkét, előbb említett szélsőséges felfogáson — Isten és a világ dualista elkülönítésén ugyanúgy, mint Isten monista azonosításán a világgal —, és Isten világban-létének immanenciáját Isten világot meghaladó transzcendenciájával egyidejűleg juttassa érvényre. Isten isteni mivoltához ugyanis hozzátartozik, hogy nem a teremtett világon túl és azon kívül létezik — mint aki kizárólag különbözik a világtól és egészen Más —, hanem emberré válásának köszönhetően jelen van a Logosban és Lelke által jelen van minden egyes teremtményében. Ugyanakkor Isten isteni mivoltához az is hozzátartozik, hogy nem oldódik fel teremtett világában, még kevésbé vágy egybe vele — mint aki azonos a világgal —, hanem a teremtéssel szemközt egyúttal meg is őrzi transzcendenciáját.

¹⁶Wolfhart Pannenberg:
Probleme einer trinitarischen Gotteslehre.
In: Walter Baier et al.
(szerk.): *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*.
Festschrift für J. Kardinal Ratzinger. Band 1. EOS
Verlag, St. Ottilien,
1987, 329–341, itt: 341.

A kettő egyidejű elgondolása — tudniillik hogy Isten mint Teremtő nemcsak a világhoz képest transzcendens Isten, hanem, épp világon túli és végtelen mivoltában, világimmanens Isten is egyúttal — csak akkor lehetséges, ha az isteni Hármasság Egység gondolatát tartjuk szem előtt, amint erre főként az ökumené evangélikus teológusa, Wolfhart Pannenberg utalt: „a Szentháromság Isten anélkül, hogy eltörölné Teremtő és teremtmény különbségét, a kiengesztelődés gondolatában feloldja ezt az ellentétet. Csakis a Szentháromságként elgondolt Istenről mondhatjuk (nem szüntette meg Isten és a teremtmény különbségét, hanem elismerte, hogy ez a különbség mindkét részből fennáll), hogy ő a mindenben jelenlévő minden.”¹⁶

Az isteni Szentháromság titkának fényében végképp érthetővé válik, hogy a transzcendencia és az immanencia kategóriája önmagában

nem elegendő Isten és a világ viszonyának szabatos leírásához. Ezek a kategóriák csupán azt a tényt rögzíthetik, hogy Isten nem a világ és a világ nem Isten. Szükségünk van tehát egy harmadik fogalomra is: a transzparencia [áttetszőség] fogalmára, amely kifejezi Isten transzcendenciájának jelenlétét a teremtet világ immanenciájában, és a teremtés immanenciáját mint olyan helyet érteti meg velünk, ahol megmutatkozik és valóra válik Isten transzcendenciája.

Szentségi élet és gondolkodás

¹⁷Theodor Schneider:

*Zeichen der Nähe
Gottes. Grundriss der
Sakramententheologie.*

Matthias-Grünwald-
Verlag, Mainz, 1979, 18.

Ez a harmadik kategória, vagyis a transzparencia fogalma — a transzcendencia áttűnése az immanenciában és az immanencia áttetszősége a transzcendencia felé —, teológiailag még pontosabban írható körül a szentségi valóság keresztény alapfogalmával. Itt persze nemcsak az úrvacsorával kapcsolatos 9. és a 11. századi viták jelzik, hanem a kereszténység jelenkori helyzete is azt mutatja, hogy a szentségi (szakramentális) valóság és az erről való gondolkodás alapvető kihívást intéz a teológiához. Ezt fejezte ki a katolikus dogmatikus, Theodor Schneider a következőképpen: „Isten súlyos gondja velünk, emberekkel továbbra is az, hogy van-e belső látásunk, s hogy a külső történetben felismerjük-e a belső valóságot”.¹⁷

Napjainkban sürgősen szükségünk van rá, hogy új étellel töltsük meg a szentségi életet és gondolkodást, mivel egyedül a szentségi gondolkodásban vethetünk számot a transzcendencia és az immanencia kettős horizontjával. A szentség (*sacramentum*) tulajdonképeni és legmélyebb lényege éppen az, hogy mintegy két „világban” részesedik. Amikor a szentség kifejezésre juttatja, hogy a transzcendens valóság jelen van az immanenciában, akkor egyúttal át is változtatja az immanenciát: áttetszővé teszi a transzcendens felé. Ekkor egy külső, e világi valóság egy belső, láthatatlan valóság látható és hatékony jelévé válik. A szentségi gondolkodás a transzcendens valóság felismerése az immanens szférában. Így lesznek például az Eucharisztia megünneplésekor a kenyér és a bor összetevői hatékony, Jézus Krisztus személyének és üdvözítő művének jelenlétét megvalósító jelekké.

Ha ezt a szakramentális valóságot egészen az alapokig végig-gondoljuk, arra a belátásra jutunk, hogy Isten és a világ voltaképeni kapcsolata az átváltozás gondolatában ragadható meg. Ez a gondolat ugyanis — egyfelől — előfeltételezi az e világi valóságot és — másfelől — áttetszővé teszi az isteni felé. Jól mutatja mindezt már maga az emberi tapasztalat, sőt, az egész emberiség tapasztalata is, ahol a „változás” ősidők óta alapszó. Minden, ami él, változóban van. A természet egy év leforgása alatt átváltozik, s ez az átváltozás évről évre megismétlődik. Az emberi szervezet is változik, nemcsak a különböző életszakaszokban, hanem változása folyamatos, és mindig hoz valami újat. Nem csoda hát, ha az eucharisztikus hit eredendő adottságaihoz is hozzátartozik a változásról való tudás. Ez főként a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé történő átváltozására vonatkozik, amelyet a katolikus hagyomány a transzszubsztanciáció

fogalmával írt le, kifejezve ezzel, hogy az Eucharishtiában a kenyér és a bor átváltozása — azaz nem csupán funkcióváltása — valósul meg, végső soron pedig, Teilhard de Chardin mély meglátása szerint, az eucharisztikus ünneplés megelőlegezi az egész kozmosz átváltozását Jézus Krisztus testévé.

Szolidáris viszony és kritikus kontraszt

A teilhard-i látomás felől nézve az is láthatóvá válik, hogy a keresztény hit viszonya a világhoz, ha az átváltozás jegyében áll, feszültséggel terhes viszony. Ezt Jézus a Szentírásban két képpel fejezi ki, amikor elvárja, hogy tanítványai „a föld sója” és „a világ világossága” legyenek. Az első kép — „a föld sója” — arra helyezi a hangsúlyt, hogy keresztényekként szolidárisan viszonyulunk a világhoz. Amint a mindennapi életben a só, ha a konyhaszekrényben áll, nem használ semmit, hanem ízét veszti, és csak akkor ér valamit, ha a levesbe szórjuk, a templom sekrestyéjében az Evangélium sója sem igazán hatékony. Akkor fejt ki hatását, ha közvetlen kapcsolatba kerül a mai világgal. A másik kép, „a világ világossága” ellenben a szükségszerű (és szükséges) kontrasztot emeli ki köztünk, keresztények, és a világ között. Tőlünk, keresztényektől elvárható, hogy színt valljunk, saját arculatot alakítsunk ki, és a mai, divatos korszellemmel szemben is merjünk prófétai hangon állást foglalni.

Jézus tehát azt várja tanítványaitól, hogy mindig a „föld sójaként”, azaz szolidárisan, ugyanakkor „a világ világosságaként”, jól látható kontrasztot alkotva viszonyuljanak a világhoz, és így álljanak helyt. Nekünk, keresztényeknek nem az a dolgunk, hogy az egyiket megtegyük, ám a másikat elmulasszuk, hanem hogy egymással kiengesztelődve mindkét elvárásnak megfeleljünk. Amint a bencések és a ferencesek együttélését ugyanabban az egyházban az ellentétes pólusok feszültsége jellemzi, úgy mi, keresztények, egyszerre kell, hogy (miként a bencések) „a világ világossága” és (a ferencesekhez hasonlóan) „a föld sója” legyünk. Hiszen az egyházat és a világot nem szabad sem a fundamentalizmus jegyében szétválasztanunk, sem a szekularizmus jegyében összekevernünk, hanem egymáshoz kell hangolnunk, egyúttal azonban meg is kell különböztetnünk egymástól. Vagy másként, a Khalkédóni zsinat megfogalmazásával élve, úgy kell formálnunk az egyház és a világ kapcsolatát, hogy „keveredés nélkül és szétválaszthatatlanul” alkossanak egységet. Ez a keresztény hit útja, amiként azt a II. Vatikáni zsinat az eredethez való evangéliumi hűség és a kairológiai korszerűség összebékítésével kijelölte számunkra abban a reményben, hogy ez az út ökumenikus kölcsönösséggel is járhatónak bizonyul.¹⁸

¹⁸Vö. Kurt Kardinal Koch:
*Heutigwerden des
Glaubens im Dialog
zwischen Welt und Gott.
Impulse des Zweiten
Vatikanischen Konzils
in der heutigen Situation
des Christentums.*
In: Stefan Ley – Ingo
Proft – Markus Schulze
(szerk.): *Welt vor Gott.
Für George Augustin.*
Herder, Freiburg im
Breisgau, 2016, 231–242.

Mártonffy Marcell fordítása

A *saeculum* fogalma és jelentésének alakulása napjainkig

ERDŐ PÉTER

Adalékok a szekularizáció témájához

1952-ben született Budapesten. Bíboros, prímás, az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye érseke.

1. A *saeculum* jelentése az ókorban (*saeculum* és *aión* mint térbeli fogalom és mint időbeli fogalom)

A *saeculum* fogalmával az utóbbi évtizedekben különösen a szekularizáció témájának összefüggésében szokás foglalkozni. Elég nagy azonban a távolság a kifejezés eredeti értelme és jelenlegi használata között. Mégis dokumentálható már az Újszövetségben is az a gondolat, amely az evilági jelleggel kapcsolatos. A későbbi fejlődés tehát nem önkényes. Ha jelentős mennyiségi eltolódás ment is végbe, a fogalom mai használata nem független az újszövetségi gyökerektől. Erre szeretnék az alábbiakban rámutatni.

A legkorábbi keresztény szövegekben a latin *saeculum* szó majdnem egészen pontos görög megfelelője, az *aión* szerepel. Leggyakoribb jelentései: hosszú korszak (ApCsel 3,21) sőt különböző szóösszetételekben örökkévalóság (Mt 21,19), mégpedig mind pozitív, mind negatív értelemben, vagyis mindig vagy soha jelentéssel.

Jelentheti az *aión* a jelenlegi vagy az eljövendő világkorszakot, például az *aión* beteljesülése értelmében, de jelentheti magát a világot is, mégpedig ezt a világot, amelyben élünk. Ez az a pont, ahol megjelenik a szembeállítás is e világ és Isten szférája, vagyis az isteni világosság között. A hamis sáfárról szóló példabeszédben Lukács evangéliumában (Lk 16,8) ez áll: „e világ fiai a magunk nemében okosabbak, mint a világosság fiai”. A következő mondat pedig már a hamis mammont állítja szemben az örök hajlékkal. Ezek szerint ez a világ, ez az *aión* hordozza magában a hamisságot és a bűnt, az örök hajlék viszont, amely szintén *aión*, már a világosság országa.

Az *aión* hangsúlyozottan térbeli jelentésével találkozhatunk az Újszövetségben, például a Zsidókhoz írt levélben (Zsid 14,3), ahol azt olvassuk, hogy a „hit által értjük meg, hogy a világokat (a világot) Isten szava alkotta, úgyhogy a nem láthatókból állt elő a látható”. Ebben az esetben az *aión* a látható világot jelöli negatív vonások hangsúlyozása nélkül.

2. Az *aión* és a *saeculum* az ókeresztény fogalomvilágban

A legrégebbi egyházatyák, főleg az apostoli atyák szóhasználatában az *aión* jelent hosszú időt, örökkévalóságot, világkorszakot, de jelenti magát a világot is.¹ Mennyiségileg tekintve a szó legtöbbször időbeli jelentésű, illetve az örökkévalóságra utal. Antiochiai Szent Ignác (Ef 19,1) például beszél e világ fejedelméről, aki előtt rejtve

¹Henricus Kraft: *Clavis patrum apostolicorum*.
Wissenschaftliche
Buchgesellschaft,
Darmstadt, 1963, 18–19.

²Albert Blaise: *Lexicon latinitatis medii aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*.
Typographi Brepols,
Turnholti, 1975, 813.

³CCL 148, 137.

⁴Concilium Veneticum
(461–491), c. 9,
CCL 148, 153.

⁵Concilium Arelatense II,
c. 25, CCL 148, 119.

⁶Concilium Andegavense
(453), c. 7, CCL 148, 138.

⁷Concilium Veneticum
(461–491), c. 3,
CCL 148, 152.

3. A *saeculum* és a szekuláris, valamint a szekularizáció jelentése a kánonjogban

maradt Mária szüzessége és szülése, valamint Krisztus halála is. Az e világ fejedelme kifejezés egyébként szintén újszövetségi eredetű. A jánosi iratokban magát a gonoszt jelenti egyes számban (Jn 14,30; 16,11). A páli iratokban inkább többes számban fordul elő, az e világ fejedelmeiről van szó (1Kor 2,6.8). Ez az *aión* mindenesetre itt is szemben áll Isten terveinek és bölcsességének világával.

A latin egyházatyák hasonlóan használják a *saeculum* szót. Az Új-szövetség latin fordításaiban felbukkant például e világ megjelölésének semleges kifejezéseként, mondjuk János 6,52-ben: „Ez a kenyér az én testem a világ életéért”. A későbbi *Vulgata* verzióban *pro mundi vita* kifejezés szerepel, egyes kódexekben azonban *pro saeculi vita* olvasható.²

Az ókor és a középkor fordulójára azonban a latin Nyugaton a *saecularis* és a *saeculum* kifejezés már nem semleges módon jelöli az egész világot, nem is feltétlenül a lelkek harcának negatív szereplőjeként mutatja be ezt a világot, hanem gyakran az önálló társadalmi egységként és közegként megjelenő egyházi szervezeten kívüli profán, vagy ha tetszik, civil világot fejezi ki. Ellentétpárja a klerikusokból és szerzetesekből álló „egyházi világ”. Noha köztudott, hogy a keresztény világiak is az egyház tagjai, mégis a társadalmi elkülönülés új hangsúlyokat vezet be a *saeculum* szó használatába. A *saecularis* kifejezés a laikusokat jelöli. A *saecularia iudicia* a világ bíróság elnevezése szemben a püspöki bírósággal, például a 453. október 4-én tartott Angers-i zsinat 1. kánonjában.³ Egy másik zsinaton az 5. században még a világi joghatóságról is szó van *saecularium potestas* néven. Ez szemben áll a püspök bírói halmával.⁴ Az 5. századra megfigyelhető a klérus és a szerzetesek elkülönülése a laikusoktól öltözködés tekintetében is. A *habitus saecularis* a világi viseletet jelenti.⁵ A *saecularis militia* jelenti akár a katonaságot, akár a világi tisztségeket, szemben a klerikusok állapotával.⁶ Ugyanígy szó kerül világi viselkedésről és világi életéről is. Ettől a vezeklők is el vannak tiltva.⁷

Úgy tűnik tehát, hogy a középkor elejére a latin szóhasználatban előtérbe kerül a *saeculum* és különböző származékainak ez a fajta társadalmi jelentése.

A középkori általános egyházi szóhasználatot néhány fogalmi pontosítással követték a kánonjogi szövegek is. Az 1917-es CIC a személyek állapotáról szólva ismer polgári vagy világi állapotot (*status civilis*, cc. 1757 § 3. n. 3, 1830 § 1). Ennek ellentéte az egyházi állapot (*status ecclesiasticus*). Azonban az említett kánonokban mégsem ezt a szót találjuk, hanem *status religiosus*st, vagyis a szerzetesi állapotot (c. 487). Amikor viszont a klérus tagjairól van szó, a *status clericalis* megjelölést találjuk, amit klerikusi állapottal fordítunk. A hatályos egyházi jogszabályokban a *saecularis* kifejezés a *religiosus*nak, vagyis a szerzetesinek az ellentéte. Így értendő a különbségtétel a *clerus saecularis* és a *clerus religiosus* között. Ugyanakkor a

klerikusnak már nem a *saecularis* szóval megjelölt világi az ellentéte, hanem a *laicus*. Egyébként a *clericus* kifejezés értelme is módosult, mert az egyházi szaknyelv ezzel a névvel csak a diakónusokat, az áldozópapokat és a püspököket illeti. Tehát nem valamilyen egyházi-társadalmi kategória a megkülönböztetés alapja, hanem az egyházi rend szentsége.

Más a helyzet a szerzetesség esetében. Itt ugyanis a valódi szerzetesnek ma is ismertetőjegye a világtól való bizonyos elkülönülés (CIC c. 607 § 3). Ha azonban egy szerzetespap úgy akar kiválni a szerzetes intézményből, hogy papi szolgálatát folytatja egy egyházmegyében, és erre engedélyt kap, ezt ma is szekularizációnak nevezzük (CIC c. 684 § 2). A világi papokat a Kódex több helyen *sacerdos saecularis* néven említi.

A szekularitásnak árnyaltabb pozitív értelmet ad VI. Pál pápa, aki egy 1972-es beszédében az egyház szekuláris dimenziójáról beszél. Ezt a gondolatot mind a tanítóhivatal, mind a teológiai irodalom bőségesen kibontja. Időközben ugyanis, pontosabban már 1947. február 2-án XII. Piusz pápa létrehozta a világi intézmény (*institutum saeculare*) kategóriáját.⁸ Ennek tagjai vállalják az evangéliumi tanácsok követését, de a világban élnek. Így a világ megszentelését főként belülről igyekeznek szolgálni, nem pedig a világtól elvonulva. Itt a világ elsősorban az emberi társadalom egészét jelenti. Ezért mondja VI. Pál pápa már említett beszédében, melyet a világi intézmények tagjaihoz intézett, hogy „az egyháznak van valódi szekuláris dimenziója, amely küldetésének legbensőbb természetéhez tartozik és a megtestesült Ige titkában gyökerezik”.⁹

Ezzel a megállapítással visszaérkeztünk a bibliai szóhasználat kérdéséhez. Ha ugyanis a *saeculum* szót nem az Isten tervével és világosságával szembenálló bűnös világ értelmében használjuk, hanem egyszerűen az általunk ismert teremtet világ értelmében, mely magában foglalja a teljes emberi társadalmat is, akkor a megtestesülés titka alapján Isten világossága és a teremtet világ egésze bensőleg érintkezik egymással. Ez pedig azt jelenti, hogy a Krisztus küldetését folytató teljes egyház a világban és a világ megszentelése végett működik.

II. János Pál pápa *Christifideles laici* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdításában (15. pont) kibontja a II. Vatikáni zsinatnak (*Lumen Gentium*, 31) a laikusok hivatásáról szóló leírását. Hangsúlyozza, hogy sajátos hivatásukhoz tartozik Isten országát keresni és az e világi ügyeket Isten szerint kezelni és rendezni. Vagyis az ember mint értelmes és szabad lény környezetét, a teremtet világot Isten akarata szerint kell, hogy alakítsa. Ez magának az egyháznak a hivatásához tartozik. Ebben a tevékenységben különösen a világi hívők és a világi intézmények tagjai a megszentelődés sajátos formáját élik meg.

⁸Const. Ap.
Provida Mater. AAS 39
(1947) 114–124.

⁹AAS 64 (1972) 208.

hogy politikailag megalapozott jogi intézkedéssel az egyház tulajdonát és úgynevezett világi javait részben vagy egészben elvették és az így szerzett hasznot más célra fordították. Ebben az értelemben a szekularizáció olyan folyamatot is jelöl, melynek során az egyházi hatóságot kiszorították azokról a területekről, amelyekre a világi hatalom úgy tartott igényt, mint saját monopóliumára. Így már nem csupán az egyházi javak elvétele, hanem a korábban az egyház által befolyásolt életviszonyokból való kiszorítás is ennek a fogalomnak a körébe tartozott. Ezért a kultúrharc keretében a szekularizáció gondolata heves viták középpontjába került. Az utóbbi két évszázadban azután a szekularizáció fogalmát a haladás, a felszabadítás és a forradalom fogalmával is gyakran összekapcsolták.

5. A szekularizáció a történelemtudományban és a teológiában¹⁰

¹⁰Vö. Giacomo Marramao: *Säkularisierung*. In: Joachim Ritter – Karlfried Gründer (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII. Schwabe, Basel, 1992, 1133–1161.

A 19. századtól kezdve a szekularizmus olyan ideológiaként is megjelent, amely tagadta Isten és a világ, a földi és az isteni, a profán és a szent kettősségét, és a világ idejét immanens módon fogta fel, vagyis egyetlen nagy világtörténésnek tekintette. Ez az abszolutizált történelemfelfogás együtt élt a politikai-jogi értelemben vett szekularizáció gondolatával is.

A kereszténység, a keresztény állam és az egyház elvilágiasodása Feuerbachnál, Marxnál, Hegelnél különböző ideológiai pozíciókban jelenik meg és általában valamilyen dialektikus felosztás egyik vagy másik elemévé válik.

Löwith az újkori történelemtudományt a haladás egyetemes eszméjével együtt a keresztény történelemtudomány szekularizálásának tartja. Szerinte ez a keresztény történelemtudományi modell Szent Ágostonnak a *De Civitate Dei* című művel kezdődik, és Voltaire-től kezdve átadja a helyét a világi történelmi szintéziseknek. Ebben a gondolkodásban az isteni gondviselés fogalma átalakult a haladás eszméjévé, amelynek azonban már nincsenek transzcendens vonásai. Ezt a haladáshitet viszont többen ideológiai illúzióknak találják.

A szekularizált, de a haladásban hívő történelemszemlélet továbbá szekularizálására kerül sor azoknak a gondolkodóknak a műveiben, akik szerint maga az időnek az a felfogása is, amely szerint a történelemnek értelme van, még ha ez csupán a haladás is, alapvetően zsidó-keresztény örökséget tükröz. Az igazi antik pogány gondolkodás szerint a történelemnek nincs jelentősége, mert minden újra és újra önmagába tér vissza. Mások, így például Mazzarino arra hívják fel a figyelmet, hogy a pogány és a keresztény időszemlélet szembeállításuk sem teljesen problémamentes.

6. A szekularizáció az etikában és a szociológiában

A szekularizáció társadalomelméleti jelentésére nézve a 20. században öt fő értelmezés kristályosodott ki:

1. Szekularizáció mint a vallás lehangolása.
2. Szekularizáció mint a világhoz való igazodás, az egyházi struktúra világiasodása, racionalizálása, a hívő közösség fokozódó specializálódása a tágabb társadalmi közösségre tekintettel.

3. A világ deszakralizálása, amelyet Max Weber gondolatára vezetnek vissza.

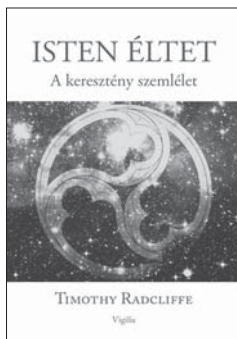
4. A társadalom úgynevezett megszabadítása a vallástól, amelyet egyesek a vallási privatizálásának fognak fel.

5. A szekularizáció mint a hit formáinak átvitele a vallásos szférából a világi szférába. Ez a felfogás ragadható meg a civil vallás fogalmában. Ez utóbbi elképzelés legnagyobb nehézsége a kulturális örökség és az ideológiai modellek átadásának azonosítása. A zsidó-keresztény hitnek megfelelő cselekvés és társadalmi gyakorlat egy általánosító, racionális magyarázat alapjára áthelyezve még átvételnek tekinthető-e, vagy már lényegében különböző valóságról van szó?

Peter Berger szerint elkerülhetetlen, hogy a nyugati kultúrvilág a modern ipari társadalom fejlődésével ne szekularizálódjon fokozódó mértékben. Ugyanakkor felfigyel arra, hogy ennek az úgynevezett társadalmi modernizációnak a folyamata egyre inkább áthághatatlan határokból ütközik. Nem annyira a nyugati kultúrától különböző más kultúrák miatt, hanem inkább azért, mert az egyének és a csoportok részéről igény jelentkezik az értelmességre. Ez az igény közvetlenül az állandó azonossági válságok és a társadalmi integráció hiánya következtében keletkezik. Ez pedig a szekularizált társadalomban az identitás elvesztésének és visszaszerzésének a folyamatát váltja ki. Ugyancsak Berger szerint az életstílusok és értelmezések önkiszolgáló áruházában, amely a hagyományos vallás homogén világát váltja fel, az egyén állandóan választás és döntés elé kerül. A sokrétű választék számos egyszerű embert arra vezet, hogy a szisztematikus átgondolás iránt ne nagyon érdeklődjön. Az úgynevezett szabadság és esetlegesség a világnézeti választások terén az egyént a cselekvés tekintetében az állandó bizonytalanság helyzetébe sodorja.

Összességében meggyőzőnek látszik a legújabb idők néhány filozófusának szintetikus megállapítása, amely szerint a mítosztalánítás újkori mítosza ma már idejétmúltnak látszik.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



TIMOTHY RADCLIFFE

Isten éltet

A keresztény szemlélet

Hogyan tud a kereszténység hatni kortársaink szemléletére napjainkban, amikor a nyugati világban egyre kevesebben vallják magukat vallásosnak? Timothy Radcliffe erre keresi a választ könyvében. Érdekfeszítően, sokszor szórakoztatóan mutatja be a „keresztény szemléletet”, amely tágasabb és teljesebb életre hív mindenkit, hívőket és nem-hívőket egyaránt. Isten szavára hivatkozik: „Eléd állítottam az életet és a halált: válaszd az életet”.

Ára: 3.600 Ft

Soli Deo gloria

*Isten dicsősége az egyház és világ kapcsolatában
a református tanítás szerint*

1960-ban született Kisvárdán. Református lelkész, a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke.

A kálvini teológiai örökség kulcsmondatát — *Soli Deo gloria* — manapság a legkülönbözőbb beszédek végén egyre többet emlegetik, pedig nem veszélytelen állítás. Nem ártatlan és megnyugtató zárlat, hanem nagyon is harcias nyitány. Éle van, és nem engedhetjük, hogy kicsorbuljon, vagy tompává váljon. Az „Egyedül Istené a dicsőség”-tétel minden hamis tekintélytisztelet elutasítása. Ilyen szemlélettel élve tehát nem lehetséges semmilyen politikai, gazdasági és kulturális diktatúra igénylése, amely totális hatalmi igénnyel akar fellépni.

A reformátorok szembeszálltak azzal a humanizmussal visszalopakodó felfogással, amelyik az embert helyezte a középpontba. Meggyőződésük szerint Isten dicsősége helyett nem kerülhet az ember a középpontba. Ezt úgy képviselte Kálvin, hogy nem látta előre, milyen tragikusan súlyos következményei lesznek mára az antropocentrikus világképnek az énközpontú individualizmus miatt.

Amikor a Tízparancsolatban megszólal, hogy „Én vagyok a te Istened... ne legyenek neked idegen isteneid én előttem”, akkor ezzel Isten bejelenti kizárólagossági igényét. Isten helyére nem kerülhet senki és semmi. Isten — Isten. Őt nem lehet tárgyi-fogalmi-gondolati-érzelmi keretekbe bezárni, mert mindig több és más ezeknél. Ősi teológiai tétel, hogy *Deus semper maior* — „Isten mindig nagyobb”.

A reformátori teológia újra elkezdte komolyan venni Istennek ezt a kizárólagossági igényét. Ma is időszerű tanítás ez, mert nem lehet azonosítani Istent a személytelen lét tökéletes harmóniájával, a lélek csöndjével, a történelemmel, vagy egy-egy jelenség istenítésével, ami abszolút első helyet követel magának az ember életében. Éppen ezért aktuális Isten dicsőségének és egészen más voltának hangoztatása, amit Karl Barth is erőteljesen hangsúlyozott száz éve a Római levélről írt kommentárjában: *Gott, der ganz Andere* — „Isten, aki egészen más”.

Ahol Istené a dicsőség, ott senki és semmi nem rendelkezik azzal a végső tekintéllyel, amellyel mindig mindenben helyesen dönthetne, mindent tévedés nélkül magyarázhatna. Egyedül Isten a végső tekintély, aki előtt meghajlik minden térd. Akinek a térde csak Isten előtt hajlik meg, annak a dereka nem válik hajlongóvá, és a gerince nem lesz gumírozottá.

Tudja, hogy „ha Isten velünk, ki lehet ellenünk” (Róm 8,31). Szembe mer nézni önmagával és saját korával. Nem magának követel, és nem magának keres dicsőséget, hanem azt egyedül Istennek adja meg, hogy aztán védje, őrizze, kívánja a maga emberi méltóságát és emberhez méltó életkörülményeit. Aki Istent ismeri el maga fölött egyedüli Úrnak, az válik igazán szabad emberré.

Ha Isten cselekedete kerül a középpontba, akkor ott nincs helye az öntömjénezésnek, az emberdicsőítésnek. Azért vagyok keresztyén, hogy

Isten feltétlen uraságát elismerjem és hirdessem. Nincs a világnak olyan része, nincs az életemnek olyan porcikája, amely ki lenne vonva az Ő szuverén hatalma alól. Az ember méltóságát az adja, hogy az ember többet és másként fog fel Isten dicsőségéből.

A világ *theatrum gloriae Dei* — Isten dicsőségének színtere

A református teológia úgy tekint a világra, mint ami *theatrum gloriae Dei* — Isten dicsőségének színtere, ahol az ember hálaadással él Isten jó adományaival, és szövetséges társként vállal felelősséget mindenért, ami rábízott.

¹Kálvin: *Institutio* (1559),
1.6.2. Vö. 1.5.1.;
1.5.11.; 1.14.20.

A református tanítás nem húz szigorú határt az egyház és a világ között, és nem dualista módon szemléli a két entitást, mert oszthatatlan egységben vannak. Az egyház helye a világban nem Isten és a világ között van, nem is a világgal szemben, hanem közösen állnak Isten színe előtt (*coram Deo*). „Az embernek tehát alaposan szemügyre kell vennie Isten műveit — mondja Kálvin —, hiszen azért kapott helyet e csodálatos színtéren, hogy nézője legyen azoknak; leginkább azonban a füleit kell megnyitnia az ige felé, hogy még többre jusson.”¹

Kálvin meglátása szerint sem Isten felségjoga, sem a keresztyének felelőssége nem ér véget az egyházi élet határainál. Az egyház a világban él (Jn 17,15), és Istennel kell a világban élnie.

A Krisztus testeként értett egyházzal Karl Barth többek között az alábbi három tételt állítja: a) A világ Krisztus munkája nélkül elveszett volna; b) a világ nem lenne okvetlenül elvesztett az egyház nélkül; c) az egyház viszont, ha elszigetelné magát a világtól, elveszne.

²Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*. IV/3. kötet.
Theologischer Verlag,
Zürich, 1959, 946.

Isten szabad kegyelme, hogy az egyház szolgálatát a világ számára igénybe veszi, de Jézus Krisztus prófétai tevékenysége nem korlátozódik az egyház szolgálatára, neki hatalma van ettől függetlenül is, közvetlenül szólni a világhoz.²

Az egyház Isten világgal való cselekvésének, a Krisztus-eseménynek, az üdveseménynek az eszköze. Ugyanakkor az államnak ugyanaz az Ura, mint az egyháznak: Krisztus, aki az Egyház Feje, éppen úgy az egész világnak is Ura. Nincs külön Ura az egyháznak és a világnak, a gyülekezetnek és az államnak, vagy a politikának. Jézus Krisztus Isten akaratából igényt tart egész életünkre. Mint Feltámadott jelentette ki győzelmesen: „nekem adatott minden hatalom mennyen és földön” (Mt 28,18b; vö. Zsid 1,3).

A keresztyén gyülekezet tagja meg kell, hogy találja helyét az őt körülvevő nem keresztyén társadalomban, és tisztában kell lennie állampolgári kötelességével is. Az eligazodásban mindkét viszonylat esetében a Krisztushoz fűződő kapcsolat a döntő.

Az egyház és állam kapcsolatában sok kísértés, egyháztörténeti csatlódás, hatalmi túltengés van mögöttünk. Eltúlzott barátságokat és fenekedő ellentéteket is látott már a történelem. Baj mindig akkor támadt, amikor az állam és a vezetés nem akart megmaradni annak, amire rendeltetett, amikor többre vágyott, mint tisztelet és lojalitás, amikor imádatot, hódolatot, sőt behódolást várt el az állam az egyháztól. A kvázi-vallási tekintélyt igénylő totális állam mindig az ember egész lényét

szeretné magáénak tudni és a hitéig menően szeretné megkaparintani, leigázní.

Kálvin szerint az állam védőgát a bűn ellen: sem több, sem kevesebb. Féken tartja a közösséget. De közben nem bitorolhatja azt, ami és aki Krisztus királyi uralma (*regnum Christi*) alá tartozik. Az állam meghatározott feladata *korlátozott* feladat. Ha nincs korlátozás, akkor totalitárius állammá válik. Csak akkor kontrollálható, ha feladata korlátozott és nem korlátlan. Nem igényelheti a „*Tiéd az ország, a hatalom és a dicsőség...*” vallomását, és nem homályosíthatja el a *Soli Deo gloria* elvárását sem. Georg Picht, német protestáns politológus is arra figyelmeztet: „éppen a világban való küldetése és felelősségvállalása érdekében az egyháznak távolságot kell tartania a világtól”.³

³Idézi Vályi Nagy Ervin:
Minden idők peremén.
Válogatott írások.
EPMSZ, Basel –
Budapest, 1993, 217.

Egyház és világ

⁴A teológiatörténeten
végigtekintve, a Barmeni
Teológiai Nyilatkozat
5. tétele azért fontos
mértődkő, mert a két
birodalom elméletét és
Krisztus királyi uralmáról
szóló tanítást egy
koncentrált formában
egyesíti. Eberhard Busch:
Die Barmer Thesen
1934–2004.
Vandenhoeck&Ruprecht,
Göttingen, 2004, 69.

Az 1934-ben született Barmeni Teológiai Nyilatkozat 5. tétele⁴ klasszikus tömörséggel tesz különbséget az egyház és az állam funkciója között: „Az Írás azt mondja nekünk, hogy az államnak isteni rendelése szerint az a feladata, hogy ebben, a meg nem szabadított világban, amelyben az egyház is él, emberi belátás és emberi képesség mértéke szerint, fenyegetéssel és a hatalom gyakorlásával a jogról és a békéről gondoskodjék.

Az egyház Isten iránti hálával és alázattal ismeri el Isten szent rendelésének jótéteményét. Emlékeztet Isten országára, Isten parancsára és igazságosságára, és ezzel együtt a kormányzók és a kormányzottak felelősségére. Az Ige erejében bízuk, és annak engedelmeskedik, mely által Isten minden dolgot hordoz.

Elvetjük azt a hamis tanítást, hogy az államnak különleges megbízásán túl az emberi élet egyetlen és totális rendjévé kellene és lehetne lennie, és így az egyház rendeltetését is be kellene töltenie és be is tölthetné.

Elvetjük azt a hamis tanítást, hogy az egyháznak különleges megbízásán túl állami módszert, állami feladatokat és állami tekintélyt kellene és lehetne elsajátítania, és ezáltal az állam orgánumává kellene és lehetne válnia.”⁵

⁵Fekete Károly:
A Barmeni Teológiai
Nyilatkozat. Vezérfonal
a dokumentum
tanulmányozásához.
Kálvin Kiadó, Budapest,
2009, 91.

Kiderül ebből a tételből, hogy mi a helyes munkamegosztás egyház és világ között. Isten akarata szerint mindkét szférára szükség van az embernek, de a két csoportnak különböző küldetése van. Egyaránt helytelen, ha az állam akarja átvenni az egyház szerepét, illetve ha az egyház akarja átvenni az állam szerepét. Az egyház semmiképpen nem válhat állammá az államban.

Isten rendelése szerint a meg nem szabadított világ az a közös élet-tér, amelyben egymás mellett kell megférnie mindkét alakulatnak. Együtt kell szolgálniuk Isten akarátát. Párhuzamba állítható és egymással megfeleltethető funkciók ezek, amelyeknél az állam oldalán a reális-rationális síkú elvárások szerepelnek.

Az 5. barmeni tétel első mondata három pontot nevez meg, amelyek rámutatnak az állam tevékenységének korlátozott voltára. Először is az állam a feladatát „a még meg nem váltott világban” végzi. A hatalmon lévők maguk is a még meg nem váltott világ részei,

⁶Karl Barth később ezt a kifejezést óvatosabban akarta megfogalmazni, és azt mondta, hogy kényszert csak „vézhelyzetekben” kellene alkalmazni. Karl Barth: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung.* (Szerk. Martin Rohkrämer.) Theologischer Verlag, Zürich, 1984, 196sk.

néha úgy, hogy éppen ők vagy a cselekedeteik mutatják meg, mit jelent még meg nem váltottnak lenni. A világnak, benne az emberiségnek, velük együtt a politikusoknak is szükségük van megváltásra. Másodszor, még a legjobb esetben is igaz, hogy az állam, illetve annak uralkodói és választópolgárai csak „az emberi belátás mértéke és az emberi lehetőségek között” tudnak ítélni és cselekedni. Milyen gyakran homályosítja el a belátást olyan információ, amelyet manipuláltak, és milyen gyakran akadályozza az emberi képességet az olyasfajta kétség, hogy egyetlen személy véghezvihet igazi változást! Harmadszor: az nem az erőnek, hanem a gyengeségnek a jele, amikor az uralkodók nem tudják az embereket meggyőzni józan kormányzással, hanem csak „a hatalom kényszere és gyakorlása által”.⁶ De ez a társadalom megváltásra szorultságának a bizonyítéka, hogy nem lehetünk meg hatalomgyakorlás és olykor kényszer nélkül.

Az állam és kormánya meghatározott feladatát, habár vannak határok, amelyeken belül végrehajtásra kerül, nem negatívan írja le a tételt. Kimondottan pozitív feladata az államnak, hogy „a jogról és a békéről gondoskodik”.

Hatalma akkor lesz legitim, ha az a jogosságot és a békét szolgálja. Hatalma csak azért van, hogy meggátolja a hatalmasok hatalmát és megvédje a gyengéket tőlük. Csak azért van hatalma, hogy jogos-ság és béke uralkodjék az államban és az államok között.

Az egyház oldalán szinte ugyanazok a feladatkörök jelennek meg, de átemelve a transzcendens-spirituális perspektívába. Bár „az egyház Isten iránti hálával és alázattal ismeri el Isten szent rendelésének jótéteményét”, az itt említett hála és alázat nem az állam aktuális állapotához viszonyul, hanem az isteni elrendeléshez. A tisztelettel teli hála nem zárja ki bizonyos körülmények között az államnak és képviselőinek kritizálását, és nem zárja ki a nekik való ellenállást sem.

A keresztyén gyülekezet a polgári közösségen belül emlékeztet Isten országára, az eljött és eljövendő Jézus Krisztusra. Erről Karl Barth így ír: „Isten országa az az ország, amelyben Isten minden árnyék, probléma, ellentmondás nélkül minden mindenkiben: Isten uralma a megváltott világban. Isten országában a külső a belsőben, a viszonylagos az abszolútban, a teljesen időleges a véglegesben jól megőrződik. Isten országában nincs törvényhozás, nincs végrehajtás, nincs jogi szónoklat. Mert Isten országában nincs bűn, amelyet helyre kellene hozni, nincs káosz, amelytől félni és amelyet feltartóztatni kellene. Isten országa Jézus Krisztusnak az elrejtettségből előlépő, nyilvánossá vált világuralma, Istennek az Atyának dicsőségére. De ezt nem teheti olyan félelmeppen, hogy a meglevő államnak Isten-országa-szerű (*reichgotteshafte*) alakját vetíti ki, hozza javaslatba és a polgári községben ezt próbálja keresztülvinni. Igaza van az államnak akkor, amikor nem tűr meg semmilyen erre irányuló keresztyén követelést. (...) Isten-országa-szerűen még magában az egyházban sem megy minden” — figyelmeztet Barth.⁷

Az egyház emlékeztet Isten parancsára és igazságosságára, amelyben az Evangéliumnak a törvény elé helyezése azt eredményezi, hogy Isten parancsa nem fenyegetés, hanem emlékeztet arra, mi a jogos cse-

⁷Karl Barth: *Christengemeinde und Bürgergemeinde.* Theologische Studien. Heft 20. Evangelischer Verlag, Zollikon, 1946, 21–22.

lekvés. Az egyház nem kikényszeríti az engedelmességet és a hűséget, hanem felelősségteljes viselkedésre hív.

Az egyház mint politikai őrálló emlékeztet a közös felelősségvállaláshoz való jogra. Vályi Nagy Ervin erre a hozzáállásra mondta, hogy „a politikához, a mindenkori közösségi intézményekhez való viszonyunk nem merülhet ki a felsőbbtség iránti vak engedelmisségben, mintha ez Isten földi helytartója lenne. ... Istennek és az embereknek vagyunk elkötelezve, az ő örök üdvösségükért és földi javukért, szabadságban és relatív függetlenségben. Nem akarunk, de nem is szabad a politikával mindenáron lépést tartanunk, sem utánfutókként, sem pedig forradalmi előfutárokként. Nekünk keresztyéni feladatunkat kell betöltenünk, egyszer ezzel, majd egy másik mozgalommal kötve »megbízhatatlan«, nem feltétlen, átmeneti szövetséget. Szabadok vagyunk — szabadon akarjuk tartani a teret Isten országa jövetelére, meg akarjuk őrizni minden szakralizálástól. Ebben van a konkrét felelősségünk.”⁸ Amikor az egyház ezt teszi, akkor „az Ige erejében bízunk, és annak engedelmeskedik, mely által Isten minden dolgot hordoz”.

⁸Vályi Nagy Ervin:
Minden idők peremén,
i. m. 208–209.

A Krisztust követő közösség

⁹Karl Barth:
*Christengemeinde und
Bürgergemeinde,* i. m.

A keresztyén közösség klasszikus működésére Karl Barth mutatott rá a *Christengemeinde und Bürgergemeinde* [A keresztyén és a polgári közösség] című tanulmányában.⁹ Barth két koncentrikus körről beszél, amelyeknek középpontjában az a Jézus Krisztus áll, aki a hívő keresztyén ember életének irányítója. Krisztustól független, rajta kívül létező valóság nincs. Ilyen Krisztustól vezérelt emberek alkotják a keresztyén gyülekezetet, akik személy szerint tagjai a polgári közösségnek. A keresztyén ember mindkét kör részese, jelenléte a világban Istent reprezentálja: ebben a világban él, de nem e világból való. A belső kör, a gyülekezet emlékeztet Isten országára, akarataira, rendjére. Az állam nem a bűn terméke, hanem a kegyelem eszköze, mondja Barth. A keresztyén gyülekezet nem maradhat közömbös az állammal szemben. Az egyház feladata, hogy maradjon egyház, és ha egyház marad, akkor már a létével is politikum.

Az egyház, amikor szolgálatát hűségesen végzi, szolidárisává válik a világgal. Karl Barth ezt így mondja: „A keresztyén gyülekezet imádkozik a polgári községért. Elsősorban azért teszi ezt helyesen, mert a polgári község, mint ilyen, nem szokott imádkozni. Amennyiben azonban az egyház imádkozik érte, felelősséget is vállal Isten előtt érte, és ezt nem teszi komolyan, ha megelégedne azzal, hogy imádkozik érte, de nem munkálkodik érte szorgalmasan. A keresztyén gyülekezetnek a polgári községben való tevékeny részvétele azt jelenti, hogy annak hatalmát mint az isteni elrendelés következményét magára nézve is kötelezőnek vallja, és azt mint köteletségét érvényesíteni segíti, annak rendjét önmagára nézve tiszteletben tartja.”¹⁰

¹⁰Karl Barth:
*Christengemeinde
und Bürgergemeinde,*
i. m. 12–13.

Nem meghunyászkodás ez, hanem annak a megvallása, hogy a hatalmat gyakorlók sem mindenhatók és fölöttük is uralkodik az uraknak Ura és a királyoknak Királya!

Péter apostol pünkösti prédikációjában egyértelműen kijelentette: Isten Úrrá és Krisztussá tette a keresztre feszített Jézust (ApCsel 2,36).

¹¹Vö. Fekete Károly:
*A Barmeni Teológiai
Nyilatkozat. Vezérfonal
a dokumentum
tanulmányozásához,*
i. m. (lásd a 2. tétel
magyarázatát).

¹²George Hunsinger:
*Barth, Barmen and
the Confessing Church
Today.* In: uő: *Disruptive
Grace. Studies in the
Theology of Karl Barth.*
Eerdmans, Grand
Rapids, 2000, 77.

¹³Ernst Wolf: *Barmen.
Kirche zwischen
Versuchung und Gnade.*
Chr. Kaiser Verlag,
München, 1984³,
113–114.

A Krisztust követő keresztyén ember

¹⁴Bővebb magyarázatát
lásd Fekete Károly:
*A Heidelbergi Káté
magyarázata. Hálaadásra
vezető vigasztalás 129
kérdés-feleletben.* Kálvin
Kiadó, Budapest, 2013.

Vagyis a keresztyén vallástétel egyetlen totális uralmat ismer el: Jézus Krisztus uralmát.¹¹ Ő az, aki Isten akaratából igényt tart egész életünkre. Ezzel azt mondjuk ki, hogy Jézus Krisztuson kívül senki más és semmilyen más hatalom nem követelheti teljes elkötelezettségünket (2Móz 20,3).

Jézus Krisztus az Úr, vagyis az állam, az ideológia, a gazdaság, a kultúra, a média nem az. George Hunsinger írja: „A kultúra Krisztusa inkább konnotatív és derivatív, jóváhagy, de nem uralkodik, éppen azért, mert a saját valósága attól függ, mennyire vagyunk képesek felruházni jelentéssel. Ahol Jézus Krisztust kulturális hasznosságból fakadó okok miatt imádják, ott őt nem Úrként imádják, s ilyen mértékben egyáltalán nem is imádják. Jézus Krisztus Úr volta, amennyire az egyházat illeti, az emberi kultúra minden viszonylagosságán túlmenően és afölött áll, s élet és halál kérdése, egy kényszerítő igazság; olyan döntés, amelynek végleges következményei vannak.”¹²

Veszélyes tendencia, amikor mellékessé válik az, ami a keresztyén ember életét alapvetően meg kellett volna, hogy határozza: Krisztus királyi uralma. Az az elgondolás, hogy a vallás privát ügy, ellentmond az Evangéliumnak, hiszen Jézus Krisztus nem „persona privata”, hanem a világ Ura és Megváltója, Ő az Úr Krisztus (*Küriosz Christosz*).¹³

Teológiai szempontból a bűnös ember megigazítása (Evangélium) és az ember felelősségteljes cselekvése (a törvény betöltése) összetartozik. A kegyelem expanzivitása és Isten törvényének nagylelkűsége aktivitást, hálaadást igényel tőlünk.

Az egyháztörténet során mindig az segítette ki az egyházat, ha Krisztuson tájékozódott: milyen mértékben legyen független közösség ebben a világban, és mennyire éljen benne ebben a világban. Gyökössy Endre mondta figyelmeztetve: „A világnak nem másodrendű világiassága, hanem elsőrendű keresztyénekre van szüksége.”

Közös keresztyén felelősségünk, hogy hitelesen mutassuk be a Krisztust követő életet a mi világunkban. Páratlan tömörséggel foglalta össze a Heidelbergi Káté 32. kérdés-felelete, hogy mi a keresztyén ember feladata: „Miért neveznek téged Krisztusról keresztyénnek? Azért, mert hit által Krisztusnak tagja, és így az ő felkenetésében is részes vagyok, azért, hogy nevére vallást tegyek, magamat élő hálaáldozatul neki átadjam, és hogy ebben az életben a bűn és az ördög ellen szabad lelkiismerettel harcoljak, ez élet után pedig vele együtt minden teremtmény fölött örökké uralkodjam.”¹⁴

A keresztyén ember közszolgálatát tehát három síkon történik: a hitvallás, a személyes áldozatig elmenő hálás cselekvés és a gonosz minden formája elleni, az örök élet ígéretét szem előtt tartó küzdelem síkján.

Profétai tisztet gyakorol a keresztyén ember, amikor Krisztus nevére vallást tesz. Amikor döntéseimet a Szentírás (*sola Scriptura*) alapján mérlegetem, amikor nem igazodok a világhoz, de nem is válok világkerülővé, hanem vallást teszek szóval és léttel. Ma is közöttünk él ugyanis egy embertípus, amelyik bár vallásosnak mondja magát, közben mégis más mintákat követ. A jég hátán is megél, megszerzi,

kiharcolja, amit akar, ahol nem megy ügyeinek intézése a hivatalos, tisztességes úton, ott megtalálja a kiskapukat, ha nincs összeköttetés, de kell, akkor megteremti, ahol szőrmentén kell fogalmazni, ott frazeológiaszerével és fazonigazítással átalakítja a kifejezésárát, átszabja a hitvallását olyanra, amilyenre kell.

Papi tisztet gyakorol a keresztyén ember, amikor hálaáldozatként átadja életét Krisztusnak, mert komolyan veszi az életet a maga teljességében és annak sebezhetőségével együtt. Papi tisztet gyakorlunk és átadjuk élő hálaáldozatként az életünket Krisztusnak, amikor közbenjárói szerepet vállalunk a társadalmi rétegek között, és felvállaljuk a hídszerepet; amikor a kitartóan jelenlévő ateizmus és a mumusként emlegetett keresztyén kurzus réme között kiválasztottság-tudattal élünk; amikor fáradozunk a házasság és család teremtetési rendjének védelméért; amikor a gyökértelen kozmopolitizmus és a sokkoló vadmagyarság helyett tiszta nemzettudattal döntünk; amikor a profitcentrikus gondolkodású újjgazdagok és a lesújtó munkanélküliséggel küszködők között meg tudunk maradni felebarátnak; amikor az általános keresztyénség és szektásság fölé emelkedve hitvallásosan élünk; amikor a kriticismus és a közöny közegében józan ítélőképességgel szólunk; amikor a rémítő szabadosság és a bénító félelmek szorításában keresztyén szabadsággal merünk élni.

Királyi tisztet gyakorol a keresztyén ember, amikor ebben az életben a bűn és az ördög ellen szabad lelkiismerettel harcol. Úgy harcolunk szabad lelkiismerettel a bűn és az ördög ellen, hogy vállaljuk az emberellenes, gonosz struktúrák megszüntetését; hogy a hajléktalanságot kriminalizáló légkör dacára segítjük az otthontermést a közösséghiányban szenvedő honfitársaink számára; hogy nem gyakoroljuk a kollektív megbélyegzést, a gyűlölködést és a gyűlöletkeltést még a migráció komplex jelenségegyüttessel kapcsolatban sem, hanem megőrizzük és megadjuk az emberi méltóságot; tápláljuk a szabadságszeretetet, de nem adjuk fel nemzeti önállóságunkat és nemzeti önrendelkezésünket. Nem nézzük el közönyösen, hogy a világ több pontján keresztyénüldözés zajlik, hanem felemeljük szavunkat ellene, és élethez segítjük őket.

A keresztyén ember Krisztus királyi uralkodásának mennyei betöltésében úgy részesül majd, hogy ez az uralkodás biztosan nem az ember formájú önkényt, aláhajigálást, rémuralmat, felső tízezerhez tartozást jelenti majd. Sokkal inkább azt jelenti, hogy Krisztus királyi uralma alatt annak a szabadságnak lehetünk hordozói, amely hozzá kötődik, az Ő dicsőségére hív, és ami soha el nem múlik!

Addig azonban, amíg ez elkövetkezik, egész életünk istentisztelet kell legyen. Meg kell élnünk, hogy a *gloria Dei* és a *glorificatio Dei* kölcsönhatásban van egymással. Ennek most csak egy vonására emlékeztetek, ami a bencés és a református gondolkodást összekapcsolja.

**Orando et laborando —
imádkozva és dolgozva**

Ha valaki belép a debreceni Református Kollégium udvarára és ott felnéz az 1873-ban elkészült keresztyépilet oromfalára, ezt a latin nyelvű feliratot látja: *Orando et laborando*.

Református őseink bizonyára azért vették át a szerzetesi élet régi eszményképét, mert úgy érezték, hogy benne a Szentírásnak engedelmeskedő evangéliumi kegyesség jut kifejezésre: az igazi imádságnak cselekvő, engedelmes életté kell válnia és egész életünknek munkálkodó engedelmességben kell végbemennie. Mindent, amit teszünk, Isten nevében és az Ő dicsőségére tegyük. Így lesz az életünk minden munkájával együtt „szüntelen való” imádsággá. Viszont az imádságunk is akkor lesz Istennek tetsző, ha cselekedetekben való engedelmességgé válik, életünk uralkodó törekvésévé és aktivitásává.

Az ember világi hivatásában megmutatkozó minőségi munkájával is dicsóíti Istent, azaz a munka válhat istentiszteletté. A közhaszonra kapott találmányokkal azt a felebarátomat szolgálom, akiért Krisztus meghalt, és aki Isten országának polgára. „A reformáció nem azzal hozott újat, hogy a munka rangját visszaadta, hanem abban, hogy a világi hivatást az egyházi hivatás szintjére emelte. Az egyetemes papság elve szerint minden keresztyén elhívott, *vocatus*, és ez nemcsak mennyei elhívására, hanem földi munkájára is vonatkozik.”¹⁵

Ez a gondolat is időszerű ma. Egy olyan korban, amikor összekeverednek a munkanapok és az ünnepek, amikor szétfalódnak az ünnepi tartalmak, amikor strukturálatlan az idő, akkor még fontosabb kötelessége az istentiszteleti életnek, hogy őrizze és jelezze az idő strukturáltságát, valamint felidézze, hogy a fizikai és a lelki tevékenység együtt teszi az embert igazán emberré.

¹⁵Szűcs Ferenc:
Etika, 167.

Buzdítás

Karl Barth a *Kirchliche Dogmatik* „Isten örökkévalósága és dicsősége” című fejezete végén — a Szenczi Molnár Alberttel is levelező — Aman-dus Polanus von Polansdorf, a 17. századi bázeli teológiaprofesszor szavaival serkenti olvasóit: „Isten hirdettetni akarja az ő dicsőségét. Ezért szükséges, hogy elsősorban Isten Igéjének szolgálai cselekedjék. Ha nem akarják az Ige szolgálai, akkor a laikusok cselekedjék, hogy az Ige szolgálai megszegyenüljenek. Ha nem akarják azok, akik gazdagok és hatalmasok ezen a világon, akkor a szegények és szűkölködők tegyék. Ha nem akarják a felnőttek, akkor a gyermekek és csecsemők szájából készít magának Isten dicsőséget. Sőt, ha nem akarják az emberek, akkor Isten a kövekből támaszthat fiakat magának, sőt az élet-telen teremtményeket teheti az Ő dicsősége hirdetőivé (Zsolt 19,1kk).”¹⁶

¹⁶Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, II/1. 764.

Keresztyén Testvéreim, biztassuk egymást! A Szentháromság Isten adjon erőt mindannyiunknak, hogy megcáfoljuk a jó öreg Polanust és cselekedjük meg:

Hirdessük Isten dicsőségét! Járjunk ebben elől mi, Isten Igéjének szolgálai, hogy bennünket is megszegyenítve átvegyék a dicsóítést a laikusok, a buzgó férfiak és asszonyok, sőt akarják ezt a gazdagok és a hatalmasok is, akik folyamatosan figyelnek a szegényekre és a szűkölködőkre. Valóra fog válni: „Gyermekek és csecsemők szája által is építéd hatalmatodat ellenfeleiddel szemben, hogy elnémítsd az ellenséget és a bosszúállót” (Zsolt 8,3). Így nem kell Istennek a kövekből támasztani fiakat magának, mert az élő és élettelen teremtmények vallják és élik: *Soli Deo gloria — Egyedül Istené a dicsőség!*

Ecclesia et saeculum

1959-ben született Budapestén. A Magyarországi Evangélikus Egyház elnökpüspöke.

**Tér és idő
keresztjére verve**

Előadásomban az egyház és a világ kapcsolatát igyekszem legalább vázlatosan bemutatni, evangélikus szemmel. A száz évvel ezelőtt született Pilinszky János egy gondolatával kezdem:

*Milyen nap is van ma? Úgy élek,
hogy össze-összezavarom
az idő menetrendjét.
„Latrokként — Simone Weil gyönyörű szavával
— tér és idő keresztjére
vagyunk mi verve emberek.”
Elalélok, és a szálkák fölriasztanak.
Ilyenkor metsző élességgel látom a világot,
és megpróbálom feléd fordítani a fejemet.*
(Naplórészlet)

Valóban jó lenne „metsző élességgel” látni a világot — és az egyházat is. Számos tapasztalatunk van ugyanis arról, hogy a kontúrok elmosódnak, a világ és az egyház szinte összeolvad. Keleten és Nyugaton egyaránt találkozunk azzal a jelenséggel, hogy a szekulárist szakralizálni akarják, a szakrális pedig szekularizálódik. A politikusok hajlamosak prédikálni, a lelkészek pedig politizálnak.

A Pilinszky és Weil által említett tér és idő a görög *kozmosz*szal és *aión*nal, valamint a latin *mundusszal* és *saeculummal* jelölt világ meghatározására szolgál. Mintegy ennek a keresztjén függünk mi, emberek. Pál apostol szavával így folytathatjuk ezt a gondolatmenetet: „Én azonban nem kívánok mással dicsekedni, mint a mi Urunk Jézus Krisztus keresztjével, aki által keresztre feszítettet számomra a világ, és én is a világ számára” (Gal 6,14).

A keresztény ember a kereszt által (a keresztségben) kivétetik a világból, Krisztussal kerül közösségbe, akinek az Országá „nem e világból való” (Jn 18,36). Mégis otthonossá lehet a világban, amely Istennek, az Atyának a világa, aki „úgy szerette a világot, hogy egy-
szülött fiát adta érte” (Jn 3,16). Tekinthe-tünk-e rá sértődötten vagy gyűlölhethetjük-e azt a világot, amelyet Isten Jézus Krisztusban így szeretett? Krisztus a világba jött el — az egyháznak is a világban kell lennie. Az egyház útja a Krisztus útja: az Atya elküldi a Fiút a világba (1Jn 4,14). Az Atyának ez a döntése a *missio Dei* alapja: „Ahogyan engem elküldött az Atya, én is elküldelek titeket...” (Jn 20,21b). A keresztény ember a világban ne sikerekre és privilégiumokra számítson, ne uralkodni akarjon, hanem vállalnia kell a keresztet. „Latrokként (...) tér és idő keresztjére vagyunk mi verve emberek.” A keresztény ember elveszíti a világot, ugyanakkor a maga teljességében kapja meg ajándékba, hiszen „minden a tiétek. Ti pedig a Krisztuséi vagytok” (1Kor 3,22–23).

¹Vályi Nagy Ervin:
Minden idők peremén.
Válogatott írások.
EPMSZ, Basel –
Budapest, 1993, 264.

Az előbb azt mondtam, hogy e konferencia társadalmi és ekkleziológiai kérdésekkel foglalkozik. Most Vályi Nagy Ervin református teológus nyomán korrigálnom kell magam. Az egyházzól szóló tanításnak alapvetően Krisztust kell támpontul vennie. Vályi Nagy Ervin a holland Hoekendijket idézi: „Az ekkleziológia a krisztológia egy paragrafusa. Ha ennél több akar lenni, eltorzul.”¹

Krisztus helye a világban

A teológia — a szentírási szövegek nyomán — választ keres arra a kérdésre, hogy hol van Isten, hol van Krisztus helye a világban.

Jézus születése kapcsán hiába helyezi el Lukács a Római Birodalom nagy összefüggésében a történéseket, említést téve Augustus császárról is, a Megváltó mégis egy távoli helyen született. Még csak nem is Jeruzsálemben, hanem a szinte *no name* Betlehemben. A szegény napkeleti bölcsek is alig találtak oda: nem véletlen, hogy először Heródes jeruzsálemi villájában csetlettek-botlottak. Jézus azonban nem palotában, hanem kunyhóban született. Azért istállóban jött a világra, mert a vendégfogadók ajtajai bezárultak Mária és József előtt. Talán ilyen szavak kíséretében csapták be előttük az ajtót: „Kívül tágasabb!” És Jézus ettől kezdve ennek tudatában élt: kívül tágasabb. Mindezek fölött Józsefnek még Egyiptomba is kellett menekítenie a családját Heródes bosszúja elől, vagyis lényegében Jézus már csecsemő korában megtapasztalta, mit jelent menekülni. Kívül tágasabb? A falakon kívül, határokon kívül, a menekülttáborban. Felnőttként is ezt mondta: „A rókáknak barlangjuk van, az égi madaraknak fészük, de az emberfiának nincs fejét hova lehajtania” (Mt 8,20).

Hol van Jézus helye a világban? A válasz megtalálásában Elie Wiesel segít. *Éjszaka* című írásában a koncentrációs táborba vezet minket, ahol három embert nyilvánosan felakasztanak. Közülük ketten felnőttek, akik fizikumuknál fogva hamar meghalnak. A kis Pipel, „a szomorú szemű angyal” teste azonban túl könnyű, így fél órán keresztül folyik a haláltusa. „Hol van most az Isten?” — kérdezi valaki. Az író a következő választ hallja magában: „Hol van? Ott — ott lóg az akasztófán...”

Jézus: Isten képmása. Ezt az arcot ütötték meg. Jézus mint Logosz „a saját világába jött, és az övéi nem fogadták be” (Jn 1,11). Gyakran ajtót mutattak neki. A falakon kívül volt a helye. A szegletkövet félredobták (Mt 21,42). Az örököszt „kidobták a szőlőn kívülre, és megölték” (Mt 21,39). Jézus „a kapun kívül szenvedett” (Zsid 13,12). A „koponyák hegye” Jeruzsálemben kívül, a város szemételepének közelében magasodott. Mint egy dögkút, a kerítésen kívül. Sintértelep, távol a lakóházaktól. A megfeszített Jézusnak csak is a falakon kívül volt helye. Ennek is megvan az előzménye a héber Bibliában. „Vidd ki az átkozódót a táboron kívülre — ott kell megkövezni”, olvassuk a Tórában (3Móz 24,17). A Golgota Jeruzsálem egykori falain kívül, a nyugati és az északi várossal találkozásánál lehetett. Ám ez korántsem topográfiai, hanem teológiai kérdés.

A Názáretit istenkáromlónak tekintették, akit „a táboron kívül” kellett likvidálni.

Ezt a megszégyenítésnek szánt helyzetet azonban Jézus lehetőségnek is tekinti, követői számára pedig életprogramnak: „Menjünk ki tehát őhozzá a táboron kívülre, az ő gyalázatát hordozva...” (Zsid 13,12).

²Lásd Dietrich Bonhoeffer:
Börtönlevelek.
(Ford. Boros Attila.)
Harmat, Budapest, 2016.

Dietrich Bonhoeffer így ír a tegeli börtöncellában: „Isten hagyja kiszorítani magát a világból — a keresztre.”² Isten hatalom nélküli és gyenge ebben a világban — és éppen így és csak így van velünk, és csak így segít. Isten hagyja magát kiszorítani a keresztre. Nem azért, mert tehetetlen. Hanem azért, mert ott a legnagyobb a diadal. Pál apostol azt írja: „Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz. Legszívesebben tehát az erőtlenségeimmel dicsekszem, hogy a Krisztus ereje lakozzék bennem. Ezért a Krisztusért örömöm telik erőtlenségekben, bántalmazásokban, nyomorúságokban, üldöztetésekben és szorongatgatásokban; mert amikor erőtlén vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,9–10).

A megváltás műve nem a birodalom császári fővárosában, hanem annak egyik távoli provinciájában valósult meg. Egy elnyomott, megszállt nép politikai hatalommal nem rendelkező fia nevéhez fűződik.

Voltak olyan történelmi korok, amikor nemcsak a kívülállók, a pogányok, az istentelenek taszították el maguktól Jézust, de bizony még az egyház is. Azok, akik őrá hivatkoztak, ám nevével csúful visszaéltek. Akik látták mások testi-lelki szenvedését, a gyűlöletet, az elnyomást, de nem emelték fel szavukat a törvénytelenések ellen. Bűnbánattal meg kell állapítanunk, hogy sokszor maga az egyház is ezt mondta Jézusnak: „Számodra itt nincs hely! Kívül tágasabb!”

Erről ír Dosztojevszkij a *Karamazov testvérek*ben, a nagy inkvizítorról szóló történetben. A középkori Spanyolországban játszódó cselekmény szerint Jézus ismét megjelenik egy városban, ám a szent inkvizíció képviselője mindenképpen máglyára akarja küldeni őt. Az agg bíboros-inkvizítor ezt vágja Jézus szemébe: „Nincs jogod, hogy változtass. Te mindent átruháztál ránk. Miért jöttél hát vissza?” Majd így vall színt arról, hogy Jézus számára nincsen hely a középkori egyházban: „Te azt mondtad, hogy szabaddá teszed az embereket. Ehelyett azonban mi feltétlen engedelmességet várunk. (...) Visszatérésseddel megrendítetted az emberek hitét abban, amit a te nevedben tettünk. (...) Nem engedhetjük meg, hogy ismét elmenj az emberekhez. Hogy lerombold azt az egyházat, amit mi építettünk fel.” A végén az ajtóhoz megy, kinyitja, és azt mondja Jézusnak: „Eredj, és többé ne jöjj ide... egyáltalán ne jöjj... soha, soha!” És kiengedi őt „a városnak sötét tereire”.

A feltámadott Jézus sem akar csakis az egyházában maradni. Még csak Jeruzsálemben sem. A falak között a legkevésbé. Tudja és vallja: kívül tágasabb. Ezért a feltámadott Jézus így üzen tanítványainak: „elöttetek megyek Galileába” (Mt 26,32).

Az egyház helye a világban

³Tomáš Halík:

*Az egyház betegség
idején II.* (Ford.

Görföl Tibor.)

[https://www.magyardurir.](https://www.magyardurir.hu/hirek/toma-halik-keresztenseg-betegseg-idejen-ii-resz)

[hu/hirek/toma-halik-](https://www.magyardurir.hu/hirek/toma-halik-keresztenseg-betegseg-idejen-ii-resz)

[keresztenseg-betegseg](https://www.magyardurir.hu/hirek/toma-halik-keresztenseg-betegseg-idejen-ii-resz)

[-idejen-ii-resz](https://www.magyardurir.hu/hirek/toma-halik-keresztenseg-betegseg-idejen-ii-resz)

Az angyal szava („feltámadt, nincs itt, elöttetek megy Galileába”) igazán vigasztaló volt a koronavírus járvány idején. Igehirdetőként 2020 és 2021 húsvétján is arról szólhattunk, hogy mind a sír, mind a templom üres: Jézus egyikbe sem lehet bezárva, hanem ő kilép mindkét zárt helyről. Tomáš Halík így tette fel a rendhagyó húsvét kérdését: hol van Galilea ma, hol találkozhatunk ma az élő Krisztussal? A választ így adta meg: „Meggyőződésem, hogy napjainkban Galilea, vagyis az a hely, ahová el kell mennünk, hogy megtaláljuk a halálón átkelő és a halált legyőző Istent, (...) nem más, mint a keresők világa.”³

Üres templomban prédikáltunk az üres sírról.

Hol van ilyenkor Isten? — hívek és kívülrőlők egyaránt kérdezték ezt. A 42. zsoltár ilyen élethelyzetet mutat be: „Könnyem lett a kenyerem / éjjel és nappal, / mert egész nap ezt mondják nekem: / Hol van a te Istened?” (Zsolt 42,4). Igehirdetőként mellbevágott és megszégyenített a zsoltár folytatása: „Arra emlékezem, / hogy milyen tömeggel vonultam, / és hogyan vezettem Isten házához / hangos ujjongással és hálaénekekkel / az ünneplő sokaságot.” Most nem volt hangos ujjongás, elnémultak az énekek. Minimalista szertartást tudtunk csak nyújtani. Mintha a nagycsütörtöki oltárfosztás örökké tartott volna.

Ezek a nehezen átélhető ünnepeken élesen megtapasztaltuk a kereszténység peremhelyzetét. Nemhogy a világból, de még a templomból is kiszorultunk. A biztosnak hitt vastag falak sem oltalmaztak már. Ha eddig egy lelkész úgy gondolkodott a templomról, hogy „az én házam, az én váram”, most a száműzöttséget kellett átélnie.

Saját tapasztalatból mondom, hogy fontos felismerésekre lehetett jutni. Egyrészt okosan kellett cáfolni azt a közkeletű vélekedést, hogy Isten a járványt büntetésként küldte a világra. Ez ugyanis egy olyan torz Isten-képet rajzolt meg, amely nem egyeztethető össze Jézus Isten-képével. Jól mondja Tomáš Halík, hogy „járványok idején felébrednek egy bosszúálló Isten alvó ügynökei”. A másik felismerés pedig, hogy ebből az üres templomból az egyháznak bizony ki kell mennie a világba. Ez is a peremlét, a diaszpóra helyzet, sőt akár a marginalizálódás vállalásával jár együtt.

Miként viszonyul egymáshoz *ecclesia* és *saeculum*?

Az egyháznak tehát nemcsak történetileg és szociológiailag, hanem teológiailag is fel kell dolgoznia a szekularizációnak azt a folyamatát, amit a koronavírus-járvány drámaian felgyorsított. Ha ugyanis őszintén szembesültünk az egyház helyével a világban, már eddig is láthattuk, az éppenséggel nem a centrumban van. Vályi Nagy Ervin erről így ír: „A történeti szemlélet nem lát mást, mint hogy a keresztyénség kisebbségbe került, perifériára szorult, a világtársadalomban marginalizálódott. Az emberek túlnyomó részének gondolkodását, értékeit és cselekedeteit nem a keresztyénség határozza meg. A név szerinti, felekezeti hovatartozás szerinti keresztyénséget sem. Diaszpóra, kisebbség, peremszituáció: ez a világkeresztyén-

⁴Vályi Nagy Ervin:
Minden idők peremén,
i. m. 266.

ség tényleges, köznapi helyzete, amit persze néha-néha, itt-ott elfednek az egyházi ünnepek, látványosságok, rendezvények.”⁴

Az ekkleziológiának ebben az esetben is a krisztológia egyik fejezetének kell maradnia. Vagyis az egyháznak azért kell kimennie a szent helyekről, mert maga Jézus is kiment azokból. Ő ezt mondta magáról: „Itt nagyobb van a templomnál”. Húsvétkor pedig megtanulták a tanítványok, hogy ő „előttük megy Galileába”. A szentből a profánba, a pogányok Galileájába. Ugyancsak Halík idézi azt a homíliát, amelyet Ferenc pápa egy nappal megválasztása előtt tartott a Jel 3,20-ról: Jézus az ajtó előtt áll, és zörget. Bergoglio bíboros így aktualizálta az igét: „Jézus ma az egyház ajtaján kopogtat, és ki akar menni onnan.”

A továbbiakban két modellt vázolok fel az *ecclesia* és a *saeculum* viszonyára, vagyis hogy hol lehet az egyház helye a világban.

Az önmagába zárkózó egyház

Az Evangélium számos példát ad arra, amikor Jézus kemény bírálattal illeti a bezárkózó vallási közösséget. A szombatnap kalásztépes (Mk 2,23–3,6) és számos gyógyítási történet arra mutat rá, mennyire veszedelmes az, amikor a vallásos rend őreinek csakis a hagyományokra és az ünnepre van gondjuk, de megfelelnek magáról az emberről, aki elesett, beteg, üldözött lehet. A „temessék el a halottak a halottaikat” jézusi mondat is érthető úgy, mint a külső vallási cselekedeteknek Isten országa elé helyezése.⁵

A hagyományokba és külsőségekbe menekülő egyház hajlamos elzárkózni a társadalmi és kulturális hatásoktól, egyszerűen csak túlélni akar. Előjogainak megtartása és kényelmének megőrzése érdekében kész elfogadni a paternalista politika gyámkodását is.

Itt jegyzem meg, hogy a kor politikai pártaiban szövetségest kereső református egyházzal, a lelkészek pártpolitikai szerepvállalásáról a 30-as évek Magyarországon egyértelműen állást foglal Révész Imrét is idézve Török István református teológus: „»Végzetesen jut oda előbb-utóbb minden, bármily jóhiszemű gyakorlati politikai mesterséget folytató lekipásztor (...), hogy sokkal inkább lesz a gyülekezetében az örökkévalóság cégére alatt a pártnak az exponense, semmint a saját pártjában a jelleménél, gondolkodásánál és lelkiismereténél fogva az örökkévalóság exponense... Egyénisége, ha a legtisztább és a legnagyobb szabású is, vasék, nem aranykapocs. És nemcsak a gyülekezetébe visz be végzetes lelki megoszlást, hanem saját egyéniségébe és munkásságába is. Lelkének nincs meg a kellő harmóniája, mert míg félszemével az örökkévalóságra néz, a másikkal örökös mulandó érdekek és naponkint való taktikázások nagyon is földi világába kénytelen kacsintani. A politizáló pap sokszor hős, de mindig tragikus alak. És minden tragédiának a vége — bukás« (Révész Imre: *Hit és Élet*. 1922, 50.)”⁶

Mindez összhangban áll a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati dokumentummal: „Az egyház, feladatát és illetékességét tekintve, semmi-

⁵Vályi Nagy Ervin:
Minden idők peremén,
i. m. 269.

⁶Török István:
Egyház és politika.
Református Teológiai
Akadémia és Gimnázium,
Pápa, 1934, 52–53.

képpen sem tévesztendő össze a politikai közösséggel, nincs kötve egyetlen politikai rendszerhez sem, s egyúttal az emberi személy transzcendenciájának jele és védelmezője. A politikai közösség és az egyház a maguk területén függetlenek egymástól és autonómok” (76).

Ebben az összefüggésben utalhatunk Kierkegaard híres bohóc-példázatára is, mint egy egyházi szerepjáték megfogalmazására. Eszerint az egyház egy letűnt kor bohócjelmezében közelít az emberekhez, középkori nyelven igyekszik előadni üzenetét, amelyet senki nem vesz komolyan. Amikor megpróbálkozik azzal, hogy meggyőzze az embereket a helyzet komolyságáról, szavai miatt senki nem kezd el nyugtalankodni vagy gondolkodni. Az egyházi igehirdetők mondhatnak, amit akarnak, mindenki bohócnak tartja őket, és jót derülnek kijelentéseiken.

A saját politikai vagy gazdasági hatalmát féltő, mások elől bezárkózó közösség nem más, mint az „ecclesia incurvata in se”.

A másokért élő egyház

Előadásom első kérdése így hangzott: „Hol van Isten?” A magyar nyelvben használunk egy meglehetősen fenyegető kifejezést: „Majd megtudod, hogy hol lakik az Úristen!”

A fenti krisztológiai szempontok alapján ezt a választ tudjuk adni: az Úristen a gyengék és a kicsinyek között lakik. A kitaszítottak, a menekülni kényszerültek, a kiirtással fenyegetettek, a halállal megjelöltek között. Mindig a peremvidéken. A veszthelyen és a szeméttelen. Betlehemben és a Golgotán. Soha nem a hatalmi központban. Nem az úgynevezett centrumban, hanem mindig a periférián. Most, a pandémia idején azt is megélhettük, hogy Isten ott feküdt a lélegeztetőgépen.

Hol van ma az egyház helye? A válaszban segíthet a lutheri „was Christum treibt” tanítása: egyház ott van, ahol Krisztus van. Nem nagyobb a tanítvány a mesterénél. Ha a mesterből gúnyt űznek, a tanítvány sem úszhatja meg enélkül. Ha Jézus szegény, az egyház sem lehet gazdag. Ha ő lemond a hatalomról, akkor az övéi sem bástyázhatják magukat körül. Ha Jézus a kereszttel járja, az egyház nem képviselheti a dicsőséget.

Ismét Bonhoeffertől idézek: „Hol van az egyház tulajdonképpeni helye? Nem egy olyan konkrét hely, melyet előre ki lehetne jelölni. A jelenlevő Krisztus helye ez a világban. Isten akarata kiválasztja ezt vagy azt a helyet erre a célra. Ezért az emberek nem jelölhetik ki és nem foglalhatják ezt le előre. Isten minősíti ezt a helyet kegyelmes jelenléte révén. A helynek meg kell vallania Őt. Az egyháznak nem adatott meg az arról való rendelkezés, hogy egy történelmi helyet Isten helyévé tegyen. Sem az államegyház, sem a polgárság nem ez a hely. (...) Senki sem tudja előre, hol lesz ez a középpont. Történelmi mérték szerint ez lehet egészen a periférián is, mint Galilea a Római Birodalomban, vagy Wittenberg a 16. században. Isten azonban láthatóvá teszi ezt a helyet.”⁷

⁷Dietrich Bonhoeffer:

Közösségben.

(Ford. Boros Attila.)

Harmat, Budapest, 2013.

A koncentrációs tábor és a börtön igazán a periféria — akkor és ott az vált az igazi központtá.

A hitvalló keresztényeknek Jézus nyomán „a táboron kívülre” kellett menniük, hogy mentsek a zsidókat, segítsék az otthonukból és hazájukból menekülteket, segítsék a hajléktalanokat, felkarolják a bántalmazottakat, kiálljanak a megalázottak és megbélyegzettek mellett, igyekezzenek felemelni a mélyszegénységben élőket. Vályi Nagy Ervin szavával „az egyház félrevonulásában, peremszituációjában valami Krisztus-szerút, az Úrhoz méltót” lehet felfedezni.

A másokért élő egyház a Krisztusban elnyert szabadságról tanúskodik. Luther *A keresztény ember szabadságáról* című iratában szerepel a kettős tétel: „A keresztény ember mindenkitől szabad — a hit által. A keresztény ember mindenkinek szolgálja — a szeretet által.”

Ökumenikus távlatok

A másokért élő egyház nem fennhéjázó és bezárkózó, így szükség-szerűen ökumenikus.

A 2017-es reformációi évforduló idején, a Lutheránus Világszövetség akkori alelnökeként magam is gyakran mondtam: „to be Lutheran is to be ecumenical”. A közelmúltban magyarul is megjelent *A püspök és a keresztény egység. Ökumenikus Vademecum* című füzet előszavában Kurt Koch bíboros a következőket írja: „A püspök nem tekintheti az ökumenikus ügy előmozdítását sokrétű szolgálata során mindössze egyik újabb feladatának, amely más, fontosabbnak látszó teendőkhöz képest halasztható és halasztandó. A püspök ökumenikus elkötelezettsége nem csupán a szolgálatának egyik választható eleme, hanem feladata és kötelessége.”

Zárásként tehát az egyház öt alaptevékenységével kapcsolatban a következőkben látom ezt az ökumenicitást.

Koinónia — A reformációi emlékévre készült *A szembenállástól a közösségig* című dokumentum az irányadó: „A katolikusok és az evangélikusok egy test tagjaiként közösen emlékeznek a reformáció eseményeire, melyek oda vezettek, hogy azóta megosztott közösségekben élnek, holott továbbra is egy test tagjai. Ez páratlan lehetőség, ugyanakkor nagy fájdalom forrása. A katolikusok és az evangélikusok egy test tagjaiként, megosztottságukkal szembesülve fáradoznak az egyház teljes egységén.”⁸ Mindezek nyomán most, *Az Ige asztalánál* című konferencián hadd fogalmazzam meg reményemet, hogy eljön az idő, hogy az úrvacsorai asztalnál is együtt leszünk.

Leiturgia — A II. Vatikáni zsinat óta tapasztaljuk, hogy a katolikus egyház nem kívánja kötelezővé tenni a formák merev egységét a liturgiában. Sőt „ápolja és fejleszti a különböző népek és nemzetek jellegzetes adottságát és örökségét (...) és ha lehetséges (...) magába a liturgiába is beépíti”.⁹ Immár ezt is kiszélesíthetjük ökumenikus méretekben is: evangélikusok és katolikusok kölcsönösen megismerik és a gyakorlatban használják egymás liturgiai hagyományát.

⁸A szembenállástól a közösségig.

(Ford. Pap Kinga Marjatta.) Luther Kiadó, Budapest, 2016, 84.

⁹*Sacrosanctum Concilium* 37–38.

Diakonia — Amikor a Lutheránus Világszövetség vezetői 2013-ban a Vatikánban meglátogatták Ferenc pápát, egy olyan teáskannát ajándékoztak neki, amelyet egy szomáliai menekült asszony készített egy kenyai menekülttáborban. Martin Junge főtitkár a szenvedőkért érzett közös felelősséget említette ekkor. Válaszában Ferenc pápa a szenvedők és a mártírok ökumenéjére utalt, mondván, hogy ezek az emberek mind Isten gyermekei.

Martíria — A keresztény bizonyágtétel a szekuláris világban csakis ökumenikus lehet. A martíria adott esetben vértanúságot is jelenthet. Ebben az összefüggésben ugyancsak Ferenc pápa nyomán beszélünk a mártírok ökumenéjéről. A Budapest melletti Budakeszin most készült el az az evangélikus templom, amely körül a hat földrészt jelképező oszlopon tizenkét–tizenkét 20. és 21. századi vértanú neve olvasható, különböző felekezetekből. Amikor Jézus Lukács evangéliuma szerint elhívta a 72 tanítványt, akkor egyebek mellett ezt mondta: „Annak örüljete, hogy a nevetek fel van írva a mennyben” (Lk 10,20). Amire Jézus Krisztus egyházaként ebben az *aiónban* törekszünk, hisszük, hogy a maga teljességében megélhető lesz majd *eisz tousz aiónasz tón aiónon*, mindörökkön örökké.

Kérügmá — A koinónia, a leiturgia, a diakonia és a martíria a kérérgmában találkozik. Az egyház minden korban és minden kontextusban meghirdeti Krisztus kereszthalálát és feltámadását, és minden embert meghív a Krisztussal való közösségbe. Ez a küldetés: a meghívás az Isten vendégségébe, a „nagy vacsorára”, Isten örömteli bankettjére. Ez a meghívás és ez a küldetés felekezeti határokon átívelően összeköt minket.

A 2001-ben aláírt *Charta Oecumenica* így fogalmaz: „Az európai egyházak legfontosabb feladata, hogy minden ember üdvösségére, szóval és tettel, közösen hirdessék az Evangéliumot. (...) fontos az is, hogy Isten egész népe az Evangéliumot közösen jelenítse meg a társadalmi nyilvánosság előtt, s azt szociális szolgálatával és a politikai felelősség vállalásával érvényre is juttassa” (2).



A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA

YOUCAT Hittansuli – Mit jelent a keresztény élet

A keresztény élet azoknak szól, akik mélyebben gondolkodnak. Akik nem érik be ködös információkkal. A YOUCAT Hittansuli az Istennel való nagy kalandra szeretne lelkesíteni. A kötet a nemzetközileg ma legsikeresebb hittankönyvön, a YOUCAT-en alapul, 26 leckét kínál a YOUCAT feldolgozásához.

Ára: 3.700 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető:

1052 Budapest, Piarista köz 1. Honlap: www.vigilia.hu

Telefon: 36-1-486-4443 E-mail: vigilia@vigilia.hu

IANCU LAURA

Apátia

*A kertet elöntötte a víz.
Estére a szél elcsendesedett.
Figyelem a fürdőző verebet.
Nyugaton már sötétedik.
Mit mondhatott ma reggel
Isten, nem tudom.
Gazdátlan időkben
nem is veszem észre — annyi a titok,
annyi a fájdalom. És tép a szél, mintha verne.*

Gyakorlatok

*Örököltem egy szál gyufát.
A szára recés, a feje tulipán.
Alkalomra tartogatom,
hol fiókban, hol ágyamon
szagolgom öszvér illatát.
Ugyanabban a másnaposságban,
ugyanazon az éjszakán.
Nem fáradtságos, nem undorodom.
Háborúnak megfelelő idő van.*

Kötések

*Mi fáj jobban,
halálom vagy a gyász?
És fájhat-e
miként a test megannyi fájdalma,
s miért már most, idő előtt,
mert még nem s mert már lehetne?
Számozott szalagot kötök
óra nélkül maradt csuklómra.
Nem túl vastagot. Nem túl szorosra.*

Van otthon

*A vak zenész Istent dicsérte
a Kelenföldi pályaudvaron.
Apróm nem volt s mi mást adhattam
volna — imáimat osztogatom.
Ha elég bátor vagyok: mellé esem, hogy
újra fájjon, ami fáj. És aztán ő: hazavinne.
Van otthon kettőnknek kenyér,
és amim van, mind megosztom vele.*

Szépek és szabadok

*Vettem neked folyót. Hármashegyeket.
Napot. Holdat. És tizenkét csillagot.
Egyenként adtam rád, mint lovasra
a páncélruhát, s kívántam szerencsés utat.
Szeretőid nem kelnek korán
és későn fekszenek. Fiatalok.
Szépek és szabadok.
A te kertedben, azt írod,
a madarak nem énekelnek,
a fák beszédét nem érted.
de a függőleges fehér falak
unalmát megszeretted.*

Lépések

*Szemem megőrzi utadat.
Távolodsz és én, visszaérkezem magamhoz.
Szavakat tanítok ajkamnak.
Két idegennel több lesz holnap.
Fáradtan kelek és csonkán,
talán hegekkel is a testemen,
fél lábbal járni tanulok,
a befejezett ünnepségen.*

Három szobor

1.

Michelangelo: Gyermekét szoptató Madonna
(Firenze, Medici kápolna, cc. 1534)

*minden klisé és várákózáson túl a
gyermekét tartó Mária arca örökké-
valóan belevésődik a térbe és
emlékezetedbe végtelenbe
gondolkodó tekintete legyőzi a véges
ittlétet nyugalma megrendít
a kő keménysége megszeli
tisztá tekintetétől
soha nyugodtabb
soha békésebb arc
szépsége önmaga legteljesebb
beteljesedése*

2.

Tüskehúzó fiú/Spinario
(Róma, Palazzo dei Conservatori, cc. Kr. e. 1. sz.)

*két szobor lehetett a mai egy
valaha a testet és a fejet
illesztették össze talán talált két
lesérült darabból mégis
a pásztorfiú mozdulata ahogy a
talpából elmélyülten semmi mással
nem törődve a tüskét éppen kihúzza
oly keresetlen olyan
természetesen egyszerű megejtően
tisztá hogy ifjúságának ártatlanságát
beárnyékolni senki és semmi
és soha már nem tudja*

3.

Antony Gormley: Észak Angyala
(Nagy-Britannia, Gateshead, 1998)

*hatalmas szárnyait egy magas
dombról a táj fölé kitarja
hús tonnával nehézkedik a
földre mégis mintha
bármelyik percben*

*felrepülhetne úgy tűnik
felemelkedhetne de
nem akar mint aki tudja
itt van dolga nem több
csak annyi
szárnyait erősen tartva
védelmezni óvni*

FECSCKE CSABA

Az utolsó nyár

*július minden ízében nyár
még az árnyékban is
a levegő Nessus-inge éget
a partról bámuljuk a vizet
várjuk hogy valljon a tó
de a tó hallgat mint a sír
nem bírja szóra a gáton sírdogáló
asszony sem a két kisgyerekekkel
elnyel mindent a feneketlen némaság
a szeptember visszaparancsol a kollégiumba
el se tudtam búcsúzni Piritől
összeszorított szájjal ül még mindig a parton
hagyja hogy megerőszakolja a szél
miközben rám gondol talán
nézi ahogy leeresztik a tó vizét és megtalálják a testet
de ez már újsághír idegen szavak kalapácsütése
a szégyenkező csónakban törött evező
nem tud vele mit kezdeni a nyár*

Az élet hangjai

*minden kis nesz az élet hangja
a létezés szemérmes dicsérete
az ahogy a harmatcsepp lepottyan a fűszálról
ahogy a rigó elrúgja magát a juharágról
ahogy a kisgyerek dundi talpa megérinti a földet
ahogy a hó meglepi a fenyvest
ahogy a fecskeszárny sebet ejt a vízen
ahogy a fészlő rügy jajdul*

*ahogy a szél matat a jácint gyöngé szirmán
az önmagát próbálgató világ
a soha véget nem érő teremtés munkazaja*

Ősz van újra

*itt van az ősz itt van kéretlenül
Petőfire gondol az ember
s hallgatja a rozsdásodó levelek
idegesítő zörejét
a levélszárok roppanását
kisgyerekek gesztenye-mosolyt
gyűjtögetnek a parkban
óvó néni kék szemhéjával
letakarja a világot hogy azt lássa
amit szeretne törköly ízű volt a csók
a szív hazug az ég szerelmes
vizében madarak mosakodnak*

*szétcsgorgó arc az unatkozó
levegőben már tudod aki maga van az fél
aki fél az marad magára köd ébreszti
a fájdalmat a csontban kétségbeesetten
kaparászik a fény az ablaküvegen
rigóhang veri föl a délutánt a kertben
ahol angyalok öltöztek át az ünnepekre
kinek a mosolya volt az arcod
megörökíti a szomj a szépre nem lehet
elfelejteni kikerülni ami van
itt az ősz és mi élünk kedvesem
hogy virágba boruljanak bennünk a fák*

Angyal

*hangtalanul megrepbenő szárnya
a hónál tisztább vakító fehér
megilletődve nézek utána
amint a fénynél fényesebbe tér*

A látogató

1959-ben született Budapesten. Költő, író.

Kiment az utcára is. Hogy körbenézzen. Így próbált az öreg szerzetes nyomára akadni. Végigsétált a falu üres, elhagyatott utcáján, belesett a jobbára gazfelverte kertekbe. A vaddisznók által meg rongált és elhanyagolt kerítések között lépkedett. Nem nagyon törődött itt, ebben a faluban senki a telkével, meg a házával. Szomorú egy település volt ez, ahol immáron hosszú évek óta lakott a férfi, elvonultan mindentől, mindenkitől.

Nem adta fel. Valamiért szerette volna, ha másképpen alakul ez az egész. Ha nem így. Ilyen furán. Hogy egyszer csak eltűnik az ismeretlen. Igen, abban reménykedett, hogy megpillantja újra. Hogy meglátja ismét a jellegzetes színű, kopottas csuhát, és a botot is, amire korábban az öreg támaszkodott. A látogató. A szerzetes.

Hiszen annyira fáradtnak tűnt! Nem mehetett messzire. Így nem vesztet nyoma senkinek, ahogy az ő ismeretlen vendégének nyoma veszett!

A férfi nem értette ezt az egészet. És valahogy rossz érzése támadt. Mintha csalódást okozott volna. Mint amikor valamilyen feladatot nem teljesítünk megfelelően. Megbízna bennünk, és aztán semmi. Képtelenek vagyunk valami egyszerű dolgot is megoldani. Ilyesmi érzése volt a férfinak. Pedig semmi köze nem volt az ismeretlenhez. Nem is tudta, ki ez az ember. Vendég, aki hivatlanul megjelent nála, és aztán meg eltűnt. Olyan volt, mintha pap lett volna. Vagy valami remete. Mint aki valami kolostorból érkezett.

Végül mégis feladta. Nem kereste tovább. Visszament a házához. Belépett a kertbe, és gondosan bezárta maga mögött a kaput.

Ahogy azt szokta.

Nem szerette a váratlan látogatókat. Hogy valaki csak úgy be nyisson hozzá! Na, azt már nem.

Ahogy azt az elmúlt években mindig, kulcsra zárta a kertkaput. És visszament a házba.

✱

A férfi, aki egyedül élt, szeretett egyedül élni. Megvolt mindene, ami kell. Mert mi is kell egy magányos embernek?

Végül is gondoskodott magáról, és vigyázott is arra, hogy minden rendben legyen körülötte. Ahhoz, hogy minden rendben legyen körülötte, ahhoz szüksége volt néhány technikai eszközre, amelyek a hétköznapijait elfogadhatóbbá teszik. Nem volt nagy igényű a férfi. Igazából meglehetősen igénytelen volt, de a rendet maga körül, azt nagyon szerette.

A magányos életet magának választotta. Volt valamikor családjá, ahogy mindenkinek, volt munkahelye, voltak barátai. Évekkel ezelőtt. Aztán úgy alakult, hogy mindebből semmi sem maradt. Hogy

munkahelye sem maradt, családja sem, és a barátaitól is eltávolodott. Volt valami kis megtakarított pénze, abból építette fel magának az új életét. Egy addig ismeretlen életet. Ami leginkább egyedüllétből, elvonultságból, és hallgatásból állt. Nagy-nagy csendekből.

Vett egy házat, ebben az igazán elhagyatott, majdhogynem üres faluban. Nagyon olcsón lehetett itt házat meg telket venni. Nem volt errefelé értéke már semminek. Berendezte a házat, ahogy tudta, a korábbi életének az emlékeit mind-mind ide hordta le. Szépen komfortossá tette az új otthonát, rengeteg könyvvél, képpel, mindennel, ami csak volt. Aztán a háztartását is kialakította. A konyhát, például. Szép, nagy hűtő. Hogy legyen hova tenni mindazt, amit vásárol. És egy mosogatógépet is beszerezett. Igen, a mosogatógép volt az egyik legfontosabb a háztartásában, merthogy fájós volt a férfi dereka, és az, hogy ott álljon a konyhában a mosogató előtt, és az összegyűlt szennyes edényt próbálja megtisztítani, nos, ez nem működött egyáltalán, öt perc álldógálás után már fáj a férfi háta, szóval, ez rendkívüli erőfeszítéseket igényelt volna tőle. Igen, muszáj volt beszereznie azt a mosogatógépet.

Merthogy a férfi már nem volt fiatalember.

Amikor beszerezte a mosogatógépet, új világ kezdődött az életében. Nincs többet szennyes edény a mosogatóban, és ez egészen felvillanyozta a férfit. Majdhogynem boldog volt mindettől.

A takarítást, persze, ezzel még nem oldotta meg, és takarítani nem is nagyon tudott, meg nem is nagyon akart. Elhagyatott, szomorú egy település volt a falu, ahol lakott, de volt egy idősebb, magányos asszony a környéken, aki elfogadható áron eljött a férfihoz takarítani, kéthetente, és ezzel ez is, vagyis a takarítás problémája is megoldódott. Mivel a férfi egyedül élt, és alapvetően rendszerető ember volt, és tudott is vigyázni maga körül a rendre, ezért a ház, ahol lakott, mindig igényesen és készségesen állt a férfi rendelkezésére. Nem volt ebben semmi hiba.

A falu azonban szomorú volt, elhagyatott volt. Esténként félt a férfi. Vagy inkább szorongott. Nem tudott magával mit kezdeni.

És reggel is. Valami megmagyarázhatatlan szorongással ébredt szinte minden reggel. Szeretett a férfi egyedül élni, nem kívánta a társaságot, örült, hogy megszabadult a korábbi életétől, de az egyedüllét szorongásokkal jár együtt, és ezt a szorongást a férfi nagyon nem szerette.

Reggelente mindig szorongással ébredt. Valami belső nyugtalanság uralkodott el ilyenkor a férfin, valami olyasmi, hogy nem is tudja, miért van a világon, mi a dolga, és úgy egyáltalán, van-e valami értelme az életének. Nehéz lenne azt megfogalmazni, hogy mitől is szorongott ennyire, kora hajnalban. Az elvégzetlen feladatoktól? A feladatok inkább oldották a szorongását, nagyobb baj volt az, hogy nem is volt semmi dolga a férfinak. Öregedő, nyugdíjas kor előtt álló férfinak már mi dolga is lehet?

Mondhatjuk talán azt, hogy a férfi inkább a vereségtől félt. A kudarcoktól. Hogy egyszer kiderül, nem volt semminek semmi értelme.

És hogy majd magatehetetlenül, kiszolgáltatottan kell tudomásul vennie, hogy vége van mindennek, hogy be kell fejeznie azt, amit életnek nevezünk, és hogy felesleges volt szinte minden. „Minden erőfeszítés hiábavaló.” Ilyesmi gondolatok jártak a férfi fejében, igen gyakran.

A szorongását a férfi imaszerű könyörgéssel, pontosabban szólva, fohással próbálta oldani. Ő ugyan imádkozásnak nevezte azokat a halkán elsuttogott mondatokat, amelyekkel megszólította azt a valakit, akit ő Istennek gondolt, de ezek szabályos imáknak nem voltak nevezhetőek. Egészen egyszerűen azért, mert nem tudott a férfi semmilyen szabályos imát. Templomba nem járt, rendszeresen semmiképp, elméletileg tudta ugyan, hogy létezik „hiszekegy”, meg „üdvözlégyMária”, de ezeknek a szövegét még hozzávetőlegesen se nagyon ismerte.

Amikor fohászkodott, általában csak annyit mondott, hogy „segíts meg, Uram”, meg hogy „bocsáss meg, Uram”. Hogy miben is segítse meg őt az Úr, arról fogalma sem volt, és hogy miért is bocsásson meg neki az Isten, azt sem tudta pontosan. De jólesett kimondani ezeket a szavakat. Jólesett, hogy van kire gondolnia. Ha másra nem, akkor az Úrra. Az Istenre. Akiről nem tudhatjuk pontosan, létezik-e, avagy nem. Persze, a férfi sem tudta. De azt gondolta magában, ha mindenféle módon és mindenféle nyelveken beszélünk az Istenről, akkor talán mégiscsak létezik. Ezt gondolta a férfi. Miközben szorongását oldandó, fohászkodott az Úrhoz.

Bocsánatot kérni egyébként nagyon szeretett. Mindig megkönynyebbült olyankor, amikor kimondta ezt a mondatot:

— Bocsáss meg nekem, Uram.

Azon a reggelen, amikor megpillantotta az ismeretlent, még a szokottnál is jobban szorongott, és többet is fohászkodott. A „bocsáss meg nekem, Uram”, meg a „segíts meg engem, Uram” mondatokat legalább ötvenszer elismételte.

A látogató, aki hosszú, barna csuhában érkezett, amit rózsafüzérrel kötött össze a derekán, láthatóan fáradt volt. Állt a férfi kertjének kapujában, és nem mondott semmit. Nem is zörgetett. Csak ott állt, a kapu előtt.

A férfi véletlenül ment ki a kapuhoz, emiatt is csak véletlen volt az egész, hogy egyáltalában észrevette a látogatót. Általában a férfi nem látja a kaput, a háza terasza, ablakai éppen az ellenkező irányba néznek. A kertkapu a háza mögött van. Nincs arra dolga — reggelente — a férfinak.

És aznap reggel mégis volt arra dolga. Ki kellett vinnie a szemetet, ami a mosogatópult alatti szemetesvödörben halmozódott fel az elmúlt három napban. A szemeteskuka épp ott állt, a kertkapu mellett. És amikor kiment, megpillantotta a látogatót, ahogy az a kapu előtt, a botjára támaszkodva várakozott.

A férfi nagyon szerette a könyveket, köztük a festészeti albumokat. Csontváry volt a kedvenc festője. És ez a látogató mintha éppen

a Csontváry-album egyik ismert alakja lett volna. Pontosan olyan volt, mint az egyik Csontváry-festmény, az „Öreg halász”. Olyan volt az arca. Mély, sűrű ráncokkal barázdált. Barna csuhában, rózsafüzérrel a derekán. Ebben persze különbözött Csontváry öreg halászától. Az öltözködésében. Sokkal inkább úgy nézett ki, mint valami öreg pap. Egy öreg szerzetes.

Állt az öreg szerzetes, a látogató, ott, a kapu előtt. Mint aki várakozik.

— Miben segíthetek? — kérdezte a férfi. — Segíthetek valamiben?

A látogató, az öreg szerzetes nem válaszolt. Állt a botjára támaszkodva. Kicsit lehunyta a szemét. Nagyon fáradtnak tűnt. Olyan volt, legalábbis a férfi így érezte, mint aki rögtön összeesik. Kifejezetten erőtlennek látszott.

— Bejön? Megkínálhatom valamivel? — kérdezte a férfi. — Várjon, hozom a kulcsot, beengedem. Egy perc, és itt vagyok.

Merthogy a férfi mindig zárva tartotta a kertkaput. Már-már mániája volt a kapu bezárása. Talán azért, mert nem látott rá a házból a kapura. Talán azért, mert egyedül élt, és nem szerette a váratlan vendégeket. Talán mindezekért együtt, meg egyéb szempontok miatt is. Maga sem tudta, miért is zárta mindig maga után automatikusan a kertkaput. De soha, egyetlen pillanatra sem hagyta nyitva.

— Bemegyek a házba, a kulcsért. Jövök.

A látogató, vagyis az öreg szerzetes nem válaszolt. Támaszkodott a botján, a szemét lehunyta, olyan volt, mint aki rögvést öszeesik. Mint akinek jártányi ereje sincs.

A férfi, aki egyedül élt, és már annyira megszokta az egyedüllétet, hogy maga magát is magányos szerzetesnek, remetének érezte, letette a szemetesvödröt, és sietősen a házba ment. Rendszerető ember volt. A kapukulcsot megtalálni nem okozott problémát. Ott lógott az, a megszokott helyén, a bejáratí ajtó melletti kisfogason.

A férfi leemelte a kulcsot, indult vissza a kertkapuhoz. Bejönni a kertkaputól, leemelni a kulcsot, visszamenni a kapuhoz, ez az egész nem lehetett több, időben, mint egyetlen perc. Maximum kettő. Talán 120 másodperc. De annyi sem.

Mire visszatért a kapuhoz, a látogató már nem volt sehol. Üres volt az utca.

A férfi kilépett a kapun. Hogy körbenézzen. Próbált a különös látogató nyomára akadni. Végigment a falu üres, elhagyatott utcáján, a jobbára gazfelverte kertek között.

A különös látogatót, az öreg szerzetest már nem látta sehol. Mintha a föld nyelte volna el.

URSZULA KOZIOŁ

A költő távozására

A boroszlói költőnőnek a *Rzeczpospolita* című napilapban megjelent verse 1998-ban, Zbigniew Herbert halála után íródott.

*Szeretném megismerni a verset
ami a költő fejében járt
mielőtt végleg elvált volna a szótól*

*most ez a vers szétszóródik mint a fecskék
telefondrótokra feltűzött mozgó strófái
mielőtt elrepülnek*

*hallgassunk bele mégis
ebbe a megíratlan versbe
hallgassunk bele a szó után
hagyott űrbe
ez a szó az amit a költő már senkivel sem oszt meg*

*ellentétben a tengerentúli
nyilvánvaló földrészekkel
ahová nyár végén a fecskék tartanak*

*túl ezen a világon és túl
minden térképen
van egy földrész
ahová a költő most tart papírcsónakban
amit súlyossá tesz elhallgatott szava*

Gömöri György fordítása

VASAS TAMÁS

Tretyakov

*Csak nagyon lassan értette meg, hogy minden döbbenetének,
ennek a teljes rémületnek, ami a földhöz betonozta elnehezedett
lábait, rendszertelen kalapálássá tette amúgy is gyenge pulzusát,
egyszerűen az volt az oka, hogy minden, amit lát, az igaz, és ez
az éppen elé táruló látvány nem a szokásos delíriumos káprázat,
hanem az a palackba zárt és felrázott valóság, amit mostanáig
eltitkoltak előle. Így volt szerelmes és tudta: ideje meghalnia.*

A hadifogoly hazatér

A szerző író, műfordító, könyvkiadó. Legutóbbi írását 2021. 3. számunkban közöltük.

A templomból kifelé menet Kecskés Rozál kikerüli a férfiak csoportját, akik az asszonyoktól elkülönülve tárgyalják, ami említésre méltó történt a hét folyamán a faluban, mert nem mindenki tart majd velük a kocsmába. Éppen azt említi valaki, hogy állítólag a múlt héten is hoztak egy transzportot Debrecenbe. Valaki gyorsan rávágja, hogy az lehetetlen. Mire a harmadik, hogy ötvenben is azt mondták, úgyse jön már senki, aztán mégis hazajött a Koleszár Jóska. Kecskés Rozál megáll mellettük, úgy tesz, mint aki a lecsúszott harisnyáját igazgatja, aztán elindul hazafelé.

Bekanyarodik, az övéké mindjárt az első utca a templom meg az iskola között. A Mátés Résziék háza elé érve földbe gyökerezik a lába. Egy szakállas, beesett arcú, hatalmas szemű idegen férfi néz rá a kiskapun túlról, majd szó nélkül hátat fordít neki, és elindul befelé.

Kecskés Rozál erre sarkon fordul, megszaporázza lépteit, hogy utolérje Schilling Marcsát, aki általában meg se várja az utolsó éneket, a pappal egyszerre, elsőnek ment ki a templomból, aztán kurta lépteivel nyargal hazafelé, mert tudja, ha Kecskés Rozállal megáll beszélgetni, akkor holnapra se készül el a vasárnapi ebédje.

Kecskés Rozál a falu postása, mindig azt mondja, kerékpárral sokkal gyorsabban halad, mint gyalog, pedig talán csak akkor ülne fel rá, ha kaszával kergetnék. Féloldalasan a kormányra dőlve jár, így a két kerék segíti az előrejutásban. Az országutat keresztező malomárok előtt és után egy szakaszon nincsen ház, kicsit lejt is az út, úgyhogy Rozál ott fél lábbal a pedálra állva suhan tovább.

Schilling Marcsa lánykori barátnője, akárcsak Mátés Részi. Marcsa, Részi és Rozál, a három elválaszthatatlan, ahogy lánykorukban egymást nevezték. Aztán férjhez mentek, családjuk lett, de nem sokáig örülhettek, mert közben ideért a front, menekülniük kellett. Mikor visszajöhettek, már semmi sem volt a régi. Ketten is ottmaradtak a Donnál a faluból, Rozál és Marcsa férje visszajött a keleti frontról, a Mátés Részié nem.

Rozál már a Szent Vendel-szobornál utol is éri Marcsát. Éppen fordulna be a házukhoz, amikor Rozál utána kiált, hogy várja meg, és Marcsa meg is állt a szobor tövében. A két asszony egymásra néz. Rozál rögtön tudja, mi következik, meg akarja hát nyugtatni Marcsát, ő is siet, nem tartja föl. Egy szuszra elhadarja, képzelheted, hazajött a Miska, idegennek néztem, de fölismertem a járásáról. Nagy a szakálla, de a járása elárulja.

Részi, vagyis Mátés Teréz, a három lánykori barátnő egyike, miután hét kerek esztendőn keresztül hiába várta haza a férjét, végül engedett Lamping Lőrincnek, aki mindaddig hiába ostromolta. De Részi mintha megérezte volna, hogy utoljára találkozhatnak ilyen háborítatlanul, úgyhogy péntek éjjel minden ruháját levetette, és a teli-

hold fényénél megmutatta dúskeblű, széles csípőjű alakját Lamping Lőrincnek.

Rozál elhadarja a hírt Marcsának, Marcsa elsápad, majd tétován vállat von, talán jobb is. Nem való ez a Lőrinc a Részihez. Fiatalabb is nála. Ha nagyon nem számolnak majd utána, észre se fogják venni, hogy nem az urától lesz az a gyerek.

Miközben Részi Lamping Lőrincsel enyelgett, az ura már a kertek alatt járt. Majdnem ugyanolyan hosszú utat tett meg gyalog Debrecenből hazáig, mint hajdanán Csokonai Vitéz Mihály, amikor idejött a megyébe tanításkodni Csurgóra.

Ha Stokker Mihályt véletlenül megkérdezi valaki, milyen érzés töltötte a faluja határába érve, nem tudta volna elmondani. Nem érzett már semmit, csak annyit, hogy többől leszakad a lába. Solt alatt kezdődött. Teljes órák, napok estek ki az emlékezetéből. Tudta, hogy most hazafelé tart, ez a bizonyosság vitte előre. Csak ment, ment, nem nézett semerre. Még talán aludt is menet közben. A bakancsba úgy beledagadt a lába, hogy levetni sem tudta volna, ha akarja.

Időnként emlékképek cikáztak benne. Láta magát, amikor három esztendeje kiszállt a vagonból, és rögtön félreállt, hogy a vagonokat megrohanó hozzátartozók jobban odaférjenek. Neki úgyse volt kire várni, őeléje nem jöhetett olyan messzire senki. Akik kijöttek, azok közül is sokan csak reménykedtek, hogy megpillantják és rögtön felismerik a férjüket, apjukat, bátyjukat, öccsüket. Sokszor fordítva történt, a szakállas férfi kiáltotta el magát a kétségbeesetten ide-oda tekingető fejkendős asszony láttán, hogy édesanyám.

Stokker Mihály egykedvűen nézte a zsidongást. Nem gondolt semmire, és az ürességen kívül nem érzett semmit, de az már föl sem tűnt neki, olyan régóta kísérte. Egyszer csak azt vette észre, hogy kiürült az állomás, egyedül maradt a sín pár mellett. Elindult kifelé. Lassan, tétován, maga sem tudta, hová. A kihalt állomás előtti téren egy asszony szaladgált körbe-körbe. Valamit mormolt, miközben rótta egyre szűkülő köreit. Mikor Stokker Mihály lassan odaért mellé, az asszony rászegezte zavaros tekintetű, hatalmas zöld szemét, és kérdő hangsúllyal, gyanakvón megszólalt, azt mondta, Pista. Stokker Mihály tétován bólintott.

Most, hogy hazafelé tartott, a faluja határába érve is ugyanolyan üresség volt benne, mint amikor két héttel ezelőtt eltemették Amált a debreceni temetőben. Akkor is csak nézett, mintha nem is vele történne mindaz, ami történik, mintha valaki más állna a helyében. Nem tudta volna pontosan megmondani, mióta tartott ez az érzés, hogy kívülről látja önmagát, mint egy másikat, idegen embert.

Három évig éltek együtt Debrecenben, aztán meghalt Amál, aki azon az első pénteki napon, amelyet együtt töltöttek, bablevest főzött neki. Valami betegség vihette el, nehéz lenne megmondani, mi-

csoda, mert orvos sose látta. Egyre csak fogyott, mint a gyertyaszál, aztán egyik éjjel felült az ágyban, sóhajtott egyet, azt mondta, Isten veled Pista, én meghalok, és reggelre meg is halt.

Stokker Mihály nem maradt tovább Debrecenben. Három éven keresztül minden reggel úgy kelt föl az asztaltól, mint amikor azt a bablevest megette. Útra készen állt, de Amál ráfüggesztette némán, könyörgőn hatalmas zöld szemét, és Stokker Mihály visszaült a helyére.

Nem állt meg útközben. Ha fölvtették, elfogadta, ha kérdezték, kelletlen, kurtaszavas válaszaiból hamar rájöttek, hogy nem akar beszélni, úgyhogy békén hagyták. Időnként behívták, megetették, mikor gondolták, hogy jó oka lehet rá, amiért ilyen hosszú útnak nekivág gyalogszerrel. Stokker Mihály pedig az igenen és a nemen kívül mindig csak annyit mondott, ha kérdezték, hogy nem tudom.

Kecskés Rozál hirtelenjében elhadarja Marcsának, hogy mit látott, Marcsa tűnődő pillantással ránéz, és lassan, még mindig tűnődve mondja, talán jobb is így.

Még nem tudják, honnan tudnák, hogy Stokker Mihály hazajött ugyan, de csak a teste, mert a lelke már régen elhagyta valahol Szibériában. Mint a sebzett állat, visszatért a vackára, ott akart végleg kimúlni.

Mikor Részi meglátta a szobaablakból a kapun befelé tartó szakállas embert, hátrakiáltott a konyhába az anyósának, hogy szaladjon hamar, mert valaki idegen akar bejönni hozzájuk. Mire az anyósa kiért, az idegen férfi már bent állt a verandán. Részi ránézett, elakadt a szava, az édesanyja meg összecsapta a tenyerét, és az ámulattól szinte hangtalanul, szinte befelé suttozta, Miska, te vagy az?

Miska imbolyogva áll, el se mosolyodik, csak annyit mond, megjöttem, édesanyám. Annyi ereje sincs, hogy hátramenjen, elvágódik a nyári konyhában a keskeny sezlonon.

Részi csak áll az anyósa mellett, nem tud megszólalni. A két asszony egymásra se néz, hallgatásukban számtalan kérdés és felelet.

Időbe telik, mire Mátés Részi lassan elindul a nyári konyha felé, az anyósa után.

Látod, mégis hazajött!, bukik ki az asszonyból.

Lefeküdt ruhástul, mondja erre Részi. Legalább a bakancsot le kellene húzni róla.

Kerekasztal- beszélgetés az ökumené helyzetéről

A kerekasztal-beszélgetésre az Isten és a világ. Vendégségben az Ige asztalánál címmel a Pannonhalmi Főapátságban 2021. június 8-án rendezett ökumenikus konferencián került sor. A beszélgetés résztvevői: Kurt Koch bíboros, a Keresztény Egység Előmozdítása Pápai Tanácsának elnöke; Fabiny Tamás, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspöke; Orosz Atanáz, görögkatolikus miskolci püspök; Vladár Gábor, a Pápai Református Teológiai Akadémia egyetemi tanára. A beszélgetést Görföl Tibor vezette.

Sokszor úgy tűnik, hogy az egyházak megosztottságának botránya nem mindenki szemében számít botránynak. Mintha sokan megszokták volna már a helyzetet. Önök hol érzékelik igazán a megosztottság fájdalmát?

KURT KOCH: Azt hiszem, az elsődleges fájdalomnak, amelyet valószínűleg mindannyian átérzünk, az a forrása, hogy bár ugyanabban a Krisztusban hiszünk, ugyanabba a Krisztusba, Krisztus testébe vagyunk belekeresztelve, mégsem járulhatunk közösen egyazon eucharisztikus asztalhoz. Ezt a fájdalmat minden egyes egyházban érzékelem. De nyomban hozzáfűznék még valamit: én sokkal mélyebben szenvedek attól, hogy bár sokaknak valóban fájdalmat okoz a közös Eucharisztia hiánya, olyanok is sokan vannak, akik egyáltalán nem szenvednek az egyházak megosztottsága miatt. Ezért aggodalommal tölt el az az eshetőség, hogy miközben azon törjünk a fejünket, miként tudnánk a lehető leggyorsabban eucharisztikus közösséget teremteni magunk között, könnyűszerrel túllépünk a megosztottság fájdalmán, s túl könnyen vigaszt találunk megosztottságunkra. Úgy vélem, a mai körülmények között nem ökumenikus „nyugtatószerekre”, hanem ökumenikus „nyugtalanítószerekre” van szükségünk, amelyek arra sarkallnak, hogy tovább haladjunk előre.

Azt hiszem, ma az az egyik legnagyobb problémánk, hogy igen sokféle eredményünk van, és számos hitbeli kérdést tisztázni tudtunk egymás között, de valójában még mindig nem tudjuk pontosan, hogy hová is szeretnénk közösen eljutni. Nem tudjuk pontosan, hogy mi is a célja az ökumenének. Ha pedig nincs közös célunk, nagyon nehéz megtennünk a következő lépést. Ezért fontosnak tartom, hogy ma meg-megújuló erőfeszítéssel tisztázni próbáljuk egymás között, hová is szeretnénk eljutni és mi a célunk. Tulajdonképpen ennek hiánya okozza a legnagyobb fájdalmat számomra.

FABINY TAMÁS: Jól emlékszem, hogy Koch bíboros úr már korábban is tett ilyen irányú utalásokat, és számomra nagyon fontos volt,

amikor olyan — mély tapasztalatból fakadó és érzelmileg is átél — megállapításokat olvastam tőle, amelyek azt hánytorgatják fel, hogy a keresztény egység hiánya nem okoz igazi fájdalmat számunkra. Ezeket a megállapításait a prédikációimban is rendszeresen idéztem, mert nagyon fontos a szememben, hogy ne csak elméleti igényrel gondolkodjunk az ökumenéről, de egész testünkben átéljük, és a szívünket is megérintse. Ha pedig valóban fájni kezd, keresni kezdhethetjük a gyógyírt a bajra. A gyógyulás kettős folyamat: a testünk éppúgy szorulhat gyógyulásra, mint a lelkünk, és a mi testünk éppúgy gyógyulást igényel, mint Krisztus teste, az egyház.

De hogy konkrétan is válaszoljak a kérdésre. Nagy fájdalmat okoz számomra, amikor látom, sokszor mennyit szenvednek azok, akik vegyesházasságban élnek, mert nem áldásnak tekintik a vegyesházasságot, hanem olyasminek, ami szétválasztja őket. Nagyon sok fájdalom van azokban a családokban, ahol a katolikus és a protestáns házastársaknak ilyen tapasztalataik vannak. További fájdalom forrása, hogy Magyarországon még mindig nem készült ökumenikus Biblia-fordítás. Szégyen, hogy nem áll rendelkezésünkre egyséfordítás. Köztudomású, hogy még a bibliai nevek és könyvek terén is eltér az egyházak gyakorlata. És végül meg szeretném említeni azt a napjaink közállapotaiban sajnos megfigyelhető jelenséget, hogy Magyarországon az egyházak hajlamosak inkább versengeni egymással, ahelyett, hogy szolidárisak lennének egymással.

OROSZ ATANÁZ: A versengés ténye valóban szomorú jelenség, nemcsak Magyarországon, de más országokban is. Az elmúlt hónapokban különösen is megtapasztalhattuk, például a kórházakban vagy a börtönökben, hogy mennyire paradox az az állapot, amelyben az egyházak vetélytársnak tartják egymást. Különösen világossá vált, hogy az embereknek egyértelmű egységre van szükségük a keresztény egyházak között.

Bármennyire is különbözők a Szentírás-fordításaink, János evangéliumának 17. fejezetében mindannyian olvassuk a Mester végrendeletét (a „főpapi” imában): „hogymindnyájan egy legyenek” (17,21). Valahányszor felidézzük az utolsó vacsorának ezt a mozzanatát, végtelen szomorúság tölthet el bennünket, hogy mindmáig egy helyben toporgunk, de az egységre el nem jutottunk. Nem annyira botrányt, hanem inkább egyszerűen szégyent érzünk. A kórházban fellélegezni kívánó beteg vagy a börtönben megtérni szándékozó rab előtt nincs mentségünk erre a jelenlegi paradox megosztottságra.

VLADÁR GÁBOR: A magam részéről azzal kezdeném, hogy mindannyian határok között éljük az életünket, s a korlátainkat nemcsak a származásunk jelöli ki, de az egyházi nyelvezetünk is, amelyre Fabiny Tamás utalt az imént. Én Magyarország keleti részén nőttem fel, olyan környezetben, ahol a református kereszténység magától

értetődőnek számított, és a katolikusok kisebbségben voltak. Most viszont Sopronban teljesítek lelkészi szolgálatot, ahol éppen ellenkező a helyzet. Az élettapasztalatom megtanított arra, hogy az egyházak sokféleségében gazdagságot lássak. Az egyházak egységének hiánya kétségtől kívül fájdalmasabb jelenség lenne most a szememben, ha korábban nem tudtam volna pozitív jelekre bukkanni az egyházak egymásmellettségében.

Ugyanakkor én is ki szeretném emelni a vegyesházasságok helyzetét. Gyülekezeti lelkészként keserű tapasztalat számomra, ha olyan házastársak, akik hosszú évtizedek óta megosztják egymással az életüket, nem tudnak közösen Úrvacsorához járulni. Ez valóban fájdalmas. Nem tudom, mennyire vehető mintául az evangélikus és református egyház jelenlegi úrvacsorai gyakorlata. A korábbi évszázadok erősen eltérő teológiai szemlélete után ma már közös teológiai megalapozással lehetünk úrvacsorai közösségben egymással. Persze, tudom, hogy a szukcesszió fogalmára épülő katolikus gondolkodás számára ez ma még elképzelhetetlen. Ebből azonban még nem következik az, hogy a protestánsok úrvacsorai közösségében ne volna érvényes módon jelen mindnyájunk közös Ura, Jézus Krisztus.

Teológia téren összességében közeledés figyelhető meg az egyházakat többé-kevésbé megosztó kérdésekben, ám etikai téren mintha egyre inkább eltávolodnának egymástól az egyházak. Valóban újfajta megosztottság forrását jelenthetik etikai kérdések?

KURT KOCH: Tagadhatatlanul felfigyelhetünk arra, hogy jelentős változás következett be az elmúlt időszakban. A hetvenes-nyolcvanas években még azt volt szokás az ökumené zászlójára tűzni, hogy a hit elválaszt, a cselekvés egyesít. Azóta nagyon sok minden megváltozott. Számos hitbeli kérdésben közeledett egymáshoz az egyházak álláspontja, s mindenekelőtt a megigazulás kérdésével kapcsolatban jutottunk el valódi történelmi mérföldkőhöz. A hetvenes évek jelmondatát ma már nyugodtan megfordíthatnánk: hitbeli kérdésekben közel kerültünk egymáshoz, etikai téren viszont újfajta feszültségek és nehézségek adódtak.

Természetesen nem tudom, milyen a helyzet ebből a szempontból Magyarországon. Svájci és németországi tapasztalataim alapján két olyan területet azonban különösen is kiemelnék, ahol valóban komoly feszültségek alakultak ki. Az első a házasság, a család, a szexualitás és a gender területe. Csak egyetlen példa ezzel kapcsolatban: a svájci református egyház úgy nyilatkozott, hogy a házasságot magától értetődően ki kell terjesztetni mindenkire. Az állam határozza meg ugyanis, hogy mi a házasság, az egyház pedig áldását adja arra, amit az állam mond. A második nagy terület a bioetikai kérdések jelölik ki: az emberi élet kezdetének és végének kérdése, a preimplantációs diagnosztika, az abortusz, illetve az a probléma, amely ma minden európai társadalmat élénken foglalkoztat, az aszisztált öngyilkosság. Németországban vannak olyan protestáns püspökök, akik szerint még egyházi intézményekben is lehetőséget kell biztosítani az aszisztált öngyilkosságra. Azért beszélek ilyen nyíltan minderről, mert meggyőződésem, hogy ezekről az etikai kérdésekről is mélyreható párbeszédet kell folytatnunk egymással,

úgy vélem ugyanis, hogy e kérdések háttérében antropológiai különbségek rejlenek. Éppen ezért nem is választanám szét egymástól a teológiát és az etikát, hanem új megvilágításba helyezném az összefüggésüket. A legnagyobb nehézséget és feladatot ma az jelenti számunkra, hogy tudunk-e ismét közös keresztény antropológiát megfogalmazni. Mert ha nem tudunk egységesen állást foglalni az emberi élet és a társadalmi együttélés legalapvetőbb és legégetőbb mai kérdéseivel kapcsolatban, akkor egyre kevésbé lesz jelentősége Európában a keresztény gondolkodásmódnak. Ez óriási feladatot ró az ökumenéra, és haladéktalanul foglalkoznunk kellene vele — a keresztény egység érdekében is.

Egyes protestáns hagyományok szerint viszont nem az embernek, hanem Istennek kell a középpontban állnia.

FABINY TAMÁS: Ha a Tízparancsolatra tekintünk, azt látjuk, hogy két tábla áll egymás mellett. Az első táblán azok a parancsolatok helyezkednek el, amelyek Isten és az ember kapcsolatát szabályozzák, a második tábla parancsolatai pedig az elsőből adódó következményeket sorolják fel. Én magam is úgy vélem, hogy Isten elismerése a legfontosabb, ami pedig az etika területéhez tartozik, az ebből következik. Ugyanakkor valóban tagadhatatlan, hogy erkölcsi kérdésekben hatalmas divergencia figyelhető meg Európában és az egész világon. Még a lutheránusok között is. Úgy vélem, Magyarországon túlságosan sok szó esik a skandináv egyházak házasságra, családra, homoszexualitásra vonatkozó álláspontjáról (ennek az egyoldalúságnak kétségkívül politikai okai is vannak, és sokszor manipulatív szándékból fakad), és kevésbé ismert, hogy ezekben a kérdésekben igen jelentős eltérés van a skandináv országok és Afrika vagy Magyarország között. A Lutheránus Világszövetségen belül nagyon jól érzékelem ezt a törésvonalat: Észak-Európához viszonyítva Magyarországon például egészen más értékek állnak előtérben a házassággal és a szexualitással kapcsolatban. Ugyanakkor a skandinávok is ugyanolyan lutheránusok, mint a többiek, és a Lutheránus Világszövetségben önálló státuszuk van, ezért pedig senki sem felelhet a döntéseikért. Ennek értelmében természetesen az sem lenne méltányos, ha egy skandináv lelkész vagy püspök számon kérné rajtunk a saját álláspontunkat. A kérdés mindig nehéz, és mondanom sem kell, hogy összefügg a korszellemmel. Beszélünk kell róla, de manipulációtól és politikai érdekektől mentesen. Ugyanilyen fontos, hogy ne ezek a jelenségek uralják a terepet. A Lutheránus Világszövetségben mindig óvtam a közösséget a monotematikusságtól, és határozottan kiálltam amellett, hogy ne a házasságot, a családot és a homoszexualitást tartsuk a legfontosabb kérdésnek, hanem az Istenhez fűződő viszonyt, miközben természetesen az etika területét sem hagyjuk figyelmen kívül.

OROSZ ATANÁZ: Az egyházatyák antropológiája a mai napig nem veszített jelentőségéből. Néhány héttel ezelőtt elolvastam Dagmar Heller protestáns teológus összefoglalását a konstantinápolyi egyetemes patriarchátus *A világ életéért. Az ortodox egyház társadalmi éthosza felé* című

2020-as körleveléről. Ebben a dokumentumban jól látható, hogy Bartholomaios patriarcha és az ortodox kereszténység valóban korszerű és új impulzusokat is tud adni a mai etikai kérdések feldolgozásához, mégpedig az egyházatyák gondolatiságára visszanyúlva. Nagyon sajnálom azonban, hogy igen kevés szó esik erről nyilvánosan, noha nagyon termékeny lenne, ha ezeket a gondolatokat vitára bocsátanánk, Magyarországon is.

A görögöket mint kis egyházat méltánytalanul nézi le a világ, holt ez az az egyház, melynek jelentős képviselői mindig eredeti nyelven olvasták az Újszövetséget. Azokban a kérdésekben, amelyek már az első évezredben is fölvetődtek, épp emiatt igen releváns a görög atyák véleménye. Mielőtt újabb törésvonalak keletkeznének Kelet és Nyugat keresztény etikája között, érdemes volna a „Kelet világossága” fényében is szemügyre venni az egyes antropológiai és morális kérdéseket.

VLADÁR GÁBOR: Úgy vélem, semmiképpen sem szabad alábecsülnünk az etika szféráját és az értékkülönbségek problémáját. Az egyházak ma egészen új jelenségekkel találkoznak ezen a területen. Szeretném megemlíteni, hogy egyes ortodox ismerőseim megütközve látják, hogyan élnek a keresztények Európában. Úgy vélik, csak fokozódni fog a távolság a keresztények között, ha nem tudjuk áthidalni és megoldani a szóban forgó morális különbségeket. Az etikai kérdésekben tapasztalható eltérések természetek nem azonosak a tanbeli különbségekkel, viszont sokkal szembetűnőbbek, sokkal könnyebben érzékelhetőek. Az emberek azonnal észreveszik őket, ellentétben a tanbeli különbségekkel, amelyekkel, be kell vallanunk, bizonyos esetekben még a teológusok sincsenek egészen tisztában.

Hasonló a helyzet a bioetika kérdései vonatkozásában, ahol szintén élesen eltérő etikai álláspontok feszülnek egymásnak. De ugyanilyen súlyos etikai kérdéseket vet fel a jelenlegi migrációs helyzet, amikor az eddig egymástól távol élő, különböző keresztény felekezetekből, vallásokból származó emberek egészen testközelbe kerülnek egymással. Itt az etikai szempontok mellett fontos volna a közös keresztény biztonyságtétel alapjainak a megteremtése.

Két fontos évfordulóra készülünk jelenleg: a Nikaiai zsinat 1700. évfordulója lesz 2025-ben, illetve az Ágostai hitvallás 500. évfordulója 2030-ban. Vannak ökumenikus reményeik a két évfordulóval kapcsolatban?

KURT KOCH: Nekem nagyon nagy reményeim vannak. Először is azért, mert a Nikaiai zsinat mindannyiunké, a még osztatlan egyházban került sor rá, s egészen világosan hitet tesz Krisztus mellett. A reformáció ismét Krisztus-központú gondolkodásmódot képvisel, de ez már meg van alapozva a Nikaiai zsinaton. Meggyőződésem, hogy minél inkább közel kerülünk Krisztushoz, annál inkább közel kerülünk egymáshoz. Éppen ezért nagyon kíváncsian lennék, hogy valamennyi keresztény egyház és keresztény közösség újult erővel elgondolkozzon azon, miben is hiszünk, amikor Krisztusban hiszünk. Másodsorban fontos, hogy a Nikaiai zsinaton már megoldódott egy olyan vita, amely ma is foglalkoztat bennünket, tudniillik a húsvét időpontját

övező feszültség. Kétféle eljárás létezett a korabeli egyházban. Kis-Ázsiában abban az időpontban ünnepelték a húsvétot, amikor a zsidók is megülték az ünnepet, Szíriában, Mezopotámiában és másutt pedig a rákövetkező vasárnap. A Nikaiai zsinat azután egységes időpontot állapított meg, s lehet, hogy ezerhétszáz évvel a zsinat után ismét alkalom nyílik majd arra, hogy terítékre vegyünk ezt a kérdést. Job (Getcha) érsek, aki az egyetemes patriarchátus képviselője az Egyházak Világtanácsában, javaslatot tett arra, hogy közös dátumot tűzünk ki, s e mellett a javaslat mellett nem mehetünk el csak úgy.

Szintén nagy reményeim vannak 2030-cal kapcsolatban, mert az augsburgi birodalmi gyűléshez és az Ágostai hitvallás megszövegezéséhez kötődik az egység megmentésére tett utolsó kísérlet. Éppen ezért az Ágostai hitvallás nem az egyházak megosztottságát dokumentálja, hanem az egység dokumentuma. Sajnos az események másként alakultak, és a hitvallás a lutheránusság felekezeti hitvallása lett, valójában azonban, ha szabad így fogalmaznom, katolikus hitvallás. Abban az értelemben katolikus, hogy szövegében a hit közös tartalmát akarták rögzíteni, ráadásul hivatkozik is a Nikaiai zsinatra, vagyis kifejezetten felidézi az ókori zsinatokat. Ha tehát a lutheránusok és a katolikusok eszmét tudnának cserélni az Ágostai hitvallás tartalmairól, s egyetértésre tudnánk jutni ezekkel kapcsolatban, egészen alapvető hitbeli kérdésekben tudnánk előrejutni. Azt remélem tehát, hogy a 2030-as évet legalább annyira komolyan fogjuk majd venni, mint 2017-et, hiszen a 2017-es évfordulóról is azért tudunk közösen megemlékezni, mert 1517-ben Luther még katolikus volt. 2030 szintén efféle közösségre adhat alkalmat, és ebben mindenképpen pozitív lehetőséget kell látnunk.

FABINY TAMÁS: Nagyon köszönöm a szavait, bíboros úr, és teljesen egyetértek azzal, amit mondott. Szemmel láthatóan idős ember vagyok már, mivel jól emlékszem az Ágostai hitvallás 450. évfordulójára, 1980-ra, amikor teológushallgató voltam. Akkoriban igazi újdonságot jelentett számomra, amikor arról olvastam, hogy a katolikus egyház talán el fogja ismerni az Ágostai hitvallást. Talán ötven év elteltével még kézzelfoghatóbbá válik ez az eshetőség. Már csak azért is, mert Luther mellett (akit természetesen igen nagyra tartok) egy másik reformátor is jelentős szerepet játszott a hitvallás megszövegezésében, mégpedig Melanchthon, aki visszafogottabb és a szó nemes értelmében diplomatikusabb egyéniség volt, aki készséget mutatott a párbeszédre és igyekezett megérteni a másik felet. Magyarország vonatkozásában ráadásul közvetíteni tudott a lutheránusok és a reformátusok között, mivel Melanchthon Wittenbergből visszatérő tanítványai közül egyesek a lutheránus, mások a református egyházban kezdtek tevékenykedni, de ugyanannál a professzornál tanultak. Melanchthon, az Ágostai hitvallás megszövegezője ezért igazi kapocs volt a két egyház között. Ezért nekem is komoly reményeim vannak 2030-cal kapcsolatban, hiszen konkrét céldátumot jelent, amelyre megfelelőképpen fel tudunk készülni.

Ami pedig a Nikaiai zsinatot illeti, nagyon szerencsés, hogy a zsinat krisztológiai, teológiai kérdést helyezett középpontba. Az imént szót ejtettünk már az etikai kérdések súlyáról, de a legfontosabb mégiscsak a krisztológia. Talán szabad még megemlítenem, engem kissé zavar, hogy a zsinaton a császár elnökölt — ma már nem tudnánk elképzelni ilyesmit, és nem is lenne kíváncsi, hogy világi vezető döntsön az egyház kérdéseiben. Megértem persze, hogy ezerhétszáz évvel ezelőtt másként alakultak a dolgok.

VLADÁR GÁBOR: Az Ágostai hitvallást természetesen én is nagyon fontosnak tartom, nem utolsósorban szintén Melanchthon miatt, aki valóban igazi közvetítő volt. A Heidelbergi kátéval kapcsolatban is kiemelném a szerepét: az Úrvacsorát illető kérdésekben is megmutatkozott, hogy vitapartnereinek az álláspontját milyen pontosan tudta összefoglalni. A reformátorok (Luther, Melanchthon, Kálvin) tudatában voltak annak, hogy az egyház látható egységét nem szabad könnyelműen kockára tenni. Az Ágostai hitvallás éppen azt hangsúlyozza, hogy az egyház rendjének bizonyos pluralitása nem áll ellentétben az egyház igazi egységével. A Nikaiai zsinat évfordulója református szempontból is fontos. Reformátoraink, Kálvinnal az élen, éppen az úgynevezett óegyházi ökumenikus zsinatokra való hivatkozással igyekeztek bizonyítani az egyetemes keresztény hittel, a „katholicitással” való azonosságukat. Napjainkban is csak úgy tudunk az ökumenikus dialógusokban érdemben részt venni, ha a reformáció előtti óegyházi, vagy akár középkori teológiai tradíciókat jól ismerjük, és komolyan vesszük.

OROSZ ATANÁZ: Ezerhétszáz évvel ezelőtt még volt egy Szent Atanáz, akinek egy időre egyetemes tekintélye volt a húsvét dátumával kapcsolatban. Sajnos ma már nem találkozhatunk ilyen tekintéllyel, a római pápának például már nincsen ilyen egyetemes tekintélye a teljes kereszténységben. Nagy örömömről szolgál, hogy Kurt Koch bíboros úr a konstantinápolyi patriarchátussal párbeszédet folytatva és Rómában egyaránt szóba hozta már a zsinati évfordulót, és biztos is vagyok benne, hogy Nikaia 1700. évfordulója jobban elő lesz készítve, mint 1981-ben a második egyetemes zsinat évfordulója volt. Akkoriban magam is teológushallgató voltam, s a megemlékezés nálunk kimerült egyetlen rövid rendezvényben. Nagyon hálás vagyok azért, hogy a Nikaiai zsinat évfordulója már most sokkal nagyobb figyelemben részesül.

Érzésem szerint nemcsak újabb naptárvitára kell készülnünk, mert az kellő teológiai megalapozottság nélkül esetleg újabb szakadás(ok) forrása lehet. Korunk kihívásait látva ajánlatosnak látnám az első egyetemes zsinat egész tematikáját és döntéseit újra elővenni és több szempontból is feldolgozni. Tekintettel kell majd lennünk azon kis létszámúra redukálódott, de történelmileg jelentős közel-keleti patriarchátusokra is, amelyek egyelőre lehetetlennek tartják a zsidó húsvétal egyidejűleg vagy azt megelőzően tartott húsvéti ünneplést.

„Gyönyörű egyetemes közösség”

BÉRES TAMÁS

Új közös pont a dogmatika ökumenikus megvitatására?

1965-ben született Miskolcon. Evangélikus lelkész, teológus, az Evangélikus Hittudományi Egyetem rektorhelyettese, a Rendszeres Teológia Tanszék vezetője. — Elhangzott az *Isten és a világ. Vendégségben az Ige asztalánál* címmel a Pannonhalmi Főapátságban 2021. június 8-án rendezett ökumenikus konferencián.

Isten és a világ

¹Edward Collins Vacek: *Orthodoxy Requires Orthopathy: Emotions in Theology*. Horizons, 40 (2013), 218–219.

A pannonthalmi ökumenikus konferencia középpontjául választott témakör nem tartozik az egyházak közti párbeszéd aktuálisan éles problémái közé. A témaválasztás ennek következtében várhatóan nem az egymástól eltérő felfogások ütköztetésére és a közös útkeresés erőfeszítéseire ad lehetőséget, hanem ennél oldottabb, közvetlenebb, egyben „veszélytelenebb” módját kínálja az ünnepélyes ökumenikus találkozásnak. Ezért a közös keresztény örökség egyéni és közösségi szintű, ritkábban érintett nonformális motivációiról is szó eshet. E megközelítés létjogosultságát erősíti a tény, hogy az ismeretek és az akarat, azaz a dogmatikai szemléletek és etikai rendszerek jól ismert szerepe mellett a teológiai szakirodalomban is egyre gyakrabban találkozhatunk egy többféleképpen megfogalmazható, a kereszténység számára döntően fontos nonformális motivációval. A New Orleans-i Loyola Egyetem katolikus tanulmányok tanára, Edward Collins Vacek jezsuita hittudós *érzelemként* írja le ezt a gyakran implicit elemként megmaradó motivációt, amikor így fogalmaz egy tanulmánya bevezetőjében: „A teológia és a vallási tanulmányok általában elkerülik vagy letagadják az érzelmek szerepét. (...) A jelenlegi egyházi tanítás és gyakorlat némelyikéből eredő érzelmi elhatárolódás következtében a templomok kiürülnek és a kereszténység irrelevánssá válik a késő modern kultúrában. (...) Remélem, meg tudom mutatni, hogy érzelmeink alapozzák meg és teszik jelentőssé az intellektuális és akarati tevékenységet. Ugyanilyen fontos, hogy éppen érzelmeink által válunk a közösségek tagjává és kerülünk kapcsolatba Istennel, önmagunkkal, és a világgal. Kissé provokatívabban: érzelmek nélkül a kereszténység halott.”¹

A szerző ebben a tanulmányában az *orthopathia* méltó helyét keresi a kereszténység életében. Nemcsak amiatt fontosak ezek a megállapítások számomra, mert az evangélikus egyházban is gyakrabban használjuk, jobban ismerjük és többre tartjuk az *orthodoxia* és *orthopraxis* jelentőségét az orthopathiánál (sőt az evangélikus egyházra statisztikailag még jobban jellemző a templomok kiüresedése az érzelmekkel sokszor hadilábon álló Európában), hanem további három ok miatt is. Ezek előtt azonban hadd szóljak röviden az orthopathia jelentéséről.

Az orthopathia jelentősége

A *pathos* bibliai szó, nemcsak érzelmet jelent, hanem vágyat, szenvedést és szenvedélyt, általánosabban azt, ami valakivel történik. Az ortho-pathia a keresztényeket közösen jellemző érzelem, lelkület vagy lelkiség, amely átélhető, tudatosítható és vállalható. Ebben az esetben ők maguk előtt is ismert és alkalmazható eszközzé válik életük és környezetük kialakításában, s így a világ folyton változó arculatának tudatosan vállalt formálásában. Ha a korai keresztények számára meghatározó dogmatikai és etikai szempontokat és szabályokat keressük az Újszövetség lapjain, ezeket nem különválasztva találjuk meg. Minden tanítás és minden szokás egységesen arra a közösségileg feldolgozott normára vezethető vissza a tanítványok és valamivel később az ősegyház életében, amit Jézus evangéliumokból ismert szavai és tettei alapoznak meg. Az igazság felismerése és megállapítása, és az ezzel összefüggő jézusi szemléletnek megfelelő életforma egymást kölcsönösen kiegészítve, a keresztények szellemi és társadalmi környezetéből érkező konkrét kihívások és feladatok során vált egyre konkrétabbá és szilárdabbá. Így nyerte el jelentőségét az egyházon belül és lett a keresztény életforma ismertetőjele azon kívül.

A keresztények vállalt összetartozásából fakadó közös lelkület a bibliai idők óta eltelt hosszú idő ellenére sem helyettesíthető másval. Sem az egyéni víziók, sem a később egymástól elváló tradíciók egyedi vonalai, sem az egyes dogmatikai szabályok ismerete nem tesz alkalmassá az együttgondolkodás megalapozására. A keresztények közeledését, így az ökumenikus párbeszéd eredményeit sem a professzionális teológiaművelés szakmai módszertana teszi lehetővé elsősorban, hanem a kezdeti közös keresztény lelkület mindenkorai megújulása, jelentőségének felismerése és elfogadása. Ennek végső ajándékozója Istennek a közösséget minden különbség ellenére összetartó Lelke, hatásaiból részesülő, megajándékozott címzettjei pedig a keresztények minden mesterséges határon átnyúló közösségei és azok tagjai.

E szemléletnek megfelelően emeli ki Ferenc pápa az *Evangelii gaudium* apostoli buzdítást idézve, hogy „nem tudunk (...) nagy dolgok mellett elköteleződni pusztán tanok által, (...) anélkül, hogy lennének bennünk »belső mozgatórugók, amelyek ösztönöznek, motiválnak, bátorítanak és értelmet adnak a személyes és közösségi cselekvésnek«. El kell ismernünk, hogy mi, keresztények nem mindig fogtuk fel és nem mindig gyümölcsoztattuk azt a gazdagságot, (...) amelynek lelkisége nincs elszakítva saját testünktől, sem a természettől vagy e világ valóságaitól, hanem ezekkel együtt és ezekben él, közösségben mindennel, ami körülvesz minket.”² A pápa a környezet iránti elköteleződésről beszél itt, ám nincs okunk feltételezni, hogy szavai nem volnának érvényesek más, odafigyelést igénylő „nagy dolgokra”, vagy hogy a keresztények egymáshoz közeledésének ügyét nem tekinthetnénk a teremtet világ arculatát közvetlenül formálni képes kiemelkedő jelentőségű feladatnak.

²Laudato si' 216.

Lásd: *Laudato si'*.

Ferenc pápa Áldott légy kezdetű enciklikája közösen gondozásáról.

(Ford. Tözsér Endre SP.)

Szent István Társulat,

Budapest, 2015.

Az ökumené ügye és a globális igazságosság mértékét jelenleg legátfogóbban tárgyaló *humánökológia* vagy természetvédelem iránti elköteleződés mélyen egymásba ágyazott kérdések. A 21. századi ökumenikus találkozások útjait már nem kizárólag a kereszténység egyik vagy másik táborának megérett és megfontolt tervei vezérik, hanem a világ jelenlegi helyzetének részben az ember által létrehozott külső kényszerei, amelyben sokszor akkor is együtt kell gondolkoznia és cselekednie a földi populáció egyharmadát kitevő keresztényeknek, ha maradt még a kapcsolatukat érintő megoldatlan kérdés. Akár az ökumenikus közeledés, akár a közös környezeti gondolkodás és fellépés felelősségét nézzük, mindkét esetben döntő szempont az egyéni és közösségi „érdekeltség”, vagyis a közös lelkiület tudatosítása és kifejezése, amelynek nem feltétele az azonos dogmatikai rendszer előzetes megléte. Ezt a megállapítást is magában foglalja az *orthopathia* jelentőségének felismerése.

A közös lelkiület ökumenikus közeledésben betöltött szerepének tisztázása több tekintetben nélkülözhetetlen, ezek közül hármat szeretnék most kiemelni.

Elsőként azt, hogy az ökumené jelentős, de nagyrészt látens része az *orthopathia* szintjén történik. Ez sok esetben nem, vagy csak hosszabb folyamat során válik felismert és jelentőségében megbecsült harmadik tagjává a tanítás és erkölcs kettősségének. Ennek ellenére biztos, megerősítő jelenséggént áll nemcsak a mindennapok keresztény hitvallásai, hanem a hivatalos párbeszédék ökumenikus dogmatikai tisztázási folyamatai mögött is. Erre látunk példát a Chevetogne-i szerzetesek, a Dombes-i Csoport teológusai, a taizéi mozgalom résztvevői és a bakonybéli bencés szerzetesközösség életében. Másfajta példának látszik e pillanatban ugyanerre az 1946-os paderborni alapítású, mostanában a közös eucharisztikus asztal melletti kiállásukért a kritikák keresztültüzébe került Evangélikus és Katolikus Teológusok Ökumenikus Munkaközössége, de erről van szó szűkebb értelemben és kiterjedtebb jelenséggént a vegyes felekezeti házasságok és családok mindennapi életében is.

A másik ok a dogmatikai megközelítésben rejlő lehetőségek területe. Istenről és a világról, illetve a teremtésről és természetéről beszélni önmagukban véve tradicionális dogmatikai fogalmakkal és szabályok szerint tudunk, amelyek egységes voltához mindeneelőtt olyan közös módszertanra és nevezéktanra volna szükség, mellyel a kereszténység nem rendelkezik egységesen. Isten és a világ kapcsolatának leírását elkezdhetjük Isten *aseitálásánál*, abszolút transzcendenciájánál és szabadságánál, ahogy a Szentháromság személyeinek világban való jelenlétén és a történelem kormányzásán is. Másrészt Isten megismerését a világ ismeretéből származó következtetésekkel is elkezdhetjük különféle analógiák segítségével, legalább korlátozott vagy kiegészítő érvényességgel. E tekintetben a történelmileg jelentős keresztény egyházakhoz köthető teológiai hagyományok általában jellegzetesen eltérő kiindulópontokat fogalmaznak meg. Az

evangélikus dogmatikai tradícióban azonos hangsúllyal tudjuk alkalmazni Isten tevékenységére utalva az ökonomikus szentháromsági beszédmódot, amikor a Teremtőről teremtményeivel való kapcsolatában kísérelünk meg beszélni, és az isteni személyek belső kapcsolatára utalva az immanens szentháromsági beszédformát. Gyakorlati jelentősége az előbbinek nagyobb, az Úr elrejtőzködő volta utaló ézsaiási mondat tartalmával kiegészülve: „Bizony, te elrejtőzködő Isten vagy, Izráel Istene, szabadító!” (Ézs 45). A Szentháromság személyeinek belső kapcsolatát leíró tradicionális kifejezések szabályrendszere azonban alapvető ismeretforrást jelent az ökonomikus szentháromsági megállapítások érvényessége számára is.

Harmadszor — a jezsuita Vacektól idézett gondolatban az orthopathia az Istennel, önmagunkkal és a világgal való közösség alapjaként szerepel, és ez a mondanivaló nagyon közel áll Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikájának „átfogó ökológiai” szemléletéhez. Az enciklika mondanivalóját a pápa egy másik rendtársa ezekkel a szavakkal jellemzi: „A *Laudato si'* olyan átfogó ökológiát javasol, mely kifejezi az emberi lény egyedüli helyét a világban és a bennünket körülvevő világgal való kapcsolatunkban, valamint azt az ökológiai lelkiséget, mely motiválhat minket a világ szenvedélyesebb védelmének kialakításában.”³ A Pune-i Pápai Filozófiai és Vallási Athenaeumon tanító Thomas Karimundackal helytálló jellemzésén túl érdemes észrevennünk, hogy az enciklika VI. fejezetében, ahol az ökológiai nevelésről és lelkiségről esik szó, a pápa ehhez a lelkiséghez kapcsolja a körlevél leghangsúlyosabban dogmatikai rendszerezésű megjegyzéseit az istenkép, a trinitológia, a krisztológia, a teremtés, a kozmológia, az antropológia, a megtérés, a „szentségi jelek”, a mariológia és az eszkatológia terén. Ezzel az elrendezéssel világossá teszi azt az ökumenikus közeledésben is alkalmazható, egyszerre réginek és újnak, eredetinek és sürgetőnek tekinthető lehetőséget, ahol az elméleti teológia kérdései nem válnak el szigorúan a hit megélésével együtt járó lelkület szerepének nagyra értékelésétől, hanem a felek a teremtnyek „gyönyörű egyetemes közösségét” a párbeszédük iránti szándékukat már megelőző, teremtésbeni megajándékozottságuk jeleként fogadják el. A Ferenc pápa által is jelentősen gazdagított ökoteológiai szemlélet ezzel az Isten és a világ kapcsolatának teológiai értelmezésében történt olyan jelentős közelmúltbeli teológiai változásként fogható fel, ahol az ökumenikus dogmatikai igazságtisztázást megelőző nélkülözhetetlen szerepet az orthopathia tölti be.

A *Laudato si'* és az ökoteológiák

A *Laudato si'* enciklika természetesen nem az első keresztény egyházi megnyilvánulás az ökológia terén, ám jelentősége kiemelkedő. Ezt a nem katolikusok számára nem egyszerűen a szerző kereszténységben betöltött helye és ebben az esetben nem is kivételes teológiai lényeglátása magyarázza, hanem az enciklika egységes és szisztematikusan kifejtett mondanivalója, annak kontextuális érvénye, és

³Thomas Karimundackal:
*Laudato Si': Pope
Francis' vision
for our common home
and humanity*,
<https://www.ecojesuit.com/laudato-si-pope-francis-vision-for-our-common-home-and-humanity/>

nem utolsósorban az a tudatosan vállalt és a megszólított olvasók részéről is igényelt lelkület, mely a kereszténységet még a kialakuló dogmatikai és etikai tanítások rendszere előtt jellemezte és összetartotta a bibliai időkben. Más összefüggésben történetietlennek vagy szakszerűtlennnek tűnhetne a ma érvényes természettudományos, dogmatikai és etikai felismerések kora elé visszalépve a kereszténység útkeresését minőségében megalapozó kezdeti közös lelkület kiemelése az orthopathia tartalmaként. A teremtmények „gyönyörű egyetemes közösségének” jelentőségét előtérbe állítva azonban Ferenc pápa párhuzamosan gondoskodik a mai kereszténység számára nélkülözhetetlen gondolatok átfogó alkalmazásáról és a teremtés értelmezésében megvalósítható integrális szemlélet középpontba állításáról. „Az átfogó ökológia olyan tényezők iránti nyitottságot kíván, amelyek meghaladják a matematika és a biológia nyelvezetét, és az emberlét lényegéhez kapcsolnak minket” — írja Assisi Szent Ferenc példájára utalva.⁴ Az „emberlét lényegéhez kapcsoló tényezők iránti nyitottságról” pedig jó okkal feltételezhetjük, hogy ez az emberi létbe kódolt spirituális nyitottságon alapuló orthopathia átfogó és megalapozó szerepéhez áll közel.

Az enciklikában előzményként leírt hatások (VI. Páltól a 3. Európai Ökumenikus Nagygyűlésig) mellett az előzmények és kortárs gondolatok közé számíthatjuk még a 20. századi ökoteológiákat és ökológiai szemléletű teológiákat is, amelyek középpontjában az Isten és a világ kapcsolatának dogmatikai kérdése áll, kiegészítve az ember teremtménységéből adódó különleges állapotának és feladatainak antropológiai szempontjaival. Ezek között kiemelkedő jelentősége van Pierre Teilhard de Chardin munkásságának, amelyre Ferenc pápa az ember teremtés feletti felelőtlen vagy zsarnoki uralmával szemben azzal a megjegyzéssel utal, hogy „a többi teremtmény célja nem mi vagyunk. Mindnyájan velünk együtt és rajtunk keresztül a közös végcél felé haladnak, ez pedig Isten a maga transzcendens teljességében, ahol a feltámadt Krisztus átölel és megvilágít mindent.”⁵ Teilhard, a teremtéssel és a világ céljával kapcsolatos szintetizáló kozmikus szemléletével, páratlan erővel mutatott rá a kozmosz élő és élettelen tagjainak egymásra utaltságára közös, a világ ómega pont felé irányultsága által meghatározott kerettörténetükbe ágyazva. Alig találunk teológiai szerzőtől a teremtett anyagi világ megbecsülésével kapcsolatosan zavarba ejtőbb gondolatokat azoknál, amelyeket ő fogalmazott meg az Anyaghoz írt himnuszában,⁶ gyermeki emlékeiként vagy világnézetének azonosságteológiai alapvetéseként.⁷

Teilhard gondolkodása sok rokon vonást mutat a folyamatteológusok munkáival, és szoros kapcsolatban áll az elsősorban Niels Henrik Gregersen evangélikus teológus által napjainkban képviselt „mély inkarnáció” gondolatvilágával is. A dán teológus Chardinhez hasonlóan János evangéliumából kiindulva döntően Athanasziosz, Nüsszai Gergely, a Khalkédóni zsinat és a ferences hagyomány

⁴*Laudato si'* 11.

⁵*Laudato si'* 83.

⁶Pierre Teilhard de Chardin: *A Mindenség himnusza*. (Ford. Rezek Román.) Sao Paulo, 1970.

⁷„Anyag és Szellem: egyáltalán nem két külön dolog, hanem két állapota, két arculata ugyanannak az egyetlen kozmikus Szövetnek...”

Lásd Szabó Ferenc: *Teilhard önmagáról*.

Agapé Kiadó, Szeged, 1999, 71.

⁸Niels Henrik Gregersen:
*Cur Deus caro: Jesus
and the Cosmos Story.*
Theology and Science,
11 (2013), 370–393.

⁹Vö. Roderick Frazier
Nash: *The Rights
of Nature. A History
of Environmental Ethics.*
The University of Wisconsin
Press, Madison,
1989, 109. és 120.

¹⁰Thomas Berry:
The New Story. Teilhard
Studies 1. Anima Books,
Chambersburg, 1978.

alapján tájékozódva arra a kérdésre keres választ, hogy mi köti össze „a kozmikus méretű és irtalmatlanul működő teremtés világának nagyszabású történetét az Isten irtalmát megtestesítő Jézus kis léptékű történetével”?⁸ Teilhard 1955-ben bekövetkezett halála és a *Laudato si'* kiadása között az 1970-es évek jelentették az ökotológiai kérdések megfogalmazásának és elterjedésének legmozgalmasabb időszakát. Ekkor az egyházi vélemények képviselői között éppannyira feltűntek az emberiség létét a környezetre fordított túlságosan nagy figyelemtől féltő írók, mint a minden teremtmény önértékéért síkra szálló szerzők. 1973-ban Los Angeles érseke, Robert Dwyer például „antihumánusnak” bélyegezte az „érintetlen természet új kultuszát”, és attól tartott, hogy ilyen körülmények között a természet az ember létét veszélyeztető mértékben fogja visszahódítani a tőle elvett területeket. Az etikai kérdésekben publikáló evangélikus Allan R. Brockway ugyanebben az évben ezzel szemben azt írja, hogy a „természeti világ teológiája (...) igényt tart a nem-emberi világ önértékének kifejtésére. Ez a teológia ragaszkodik ahhoz, hogy a nem-emberi világnak ugyanakkora joga van belső integritása elismerésére, mint az emberi világnak. Az emberek pedig épp úgy átlélik Istentől kapott felhatalmazásukat olyankor, amikor elpusztítják vagy alapvetően megváltoztatják a sziklákat, fákat, a levegőt, a vizeket, a termőföldet és az állatokat, mintha más emberi lényeket ölnének meg.”⁹

E két értelmezési pólus között találjuk meg a közelmúlt legjelentősebb ökotológusait, akik közt feltétlen említést érdemel a rahneri teológiai gyökérzetű, 2019-ben elhunyt ausztrál katolikus gondolkodó, Denis Edwards. Ő Jézus feltámadásában látja meg a teremtmények végső célhozérésének azt a mindent megváltoztató minőségi fordulatát, melynek az ember, a feltámadás ereje révén részesévé válhat. Máig az egyik legjelentősebb katolikus ökotológusnak tekinthető Thomas Berry, aki 2009-ben bekövetkezett haláláig számottevő munkát végzett a nyugati és ázsiai kultúrák összehasonlító értelmezése terén. A Teilhard felismerései nyomán elinduló amerikai kultúratörténész sok tekintetben kritikával is illette Teilhard-t, ebből jött létre az 1978-ban kiadott *New Story* című könyvének mondanivalója.¹⁰ Berry szerint az ember mindig „történetek között” él, és a mai ember életében a régi, eddig megbízhatónak bizonyult történetek már nem képesek tovább formálni érzelmeit, életcél adni, cselekvésre indítani, vagy megszentelni a szenvedését, integrálni a tudását és irányítani a nevelést. A világ mai állapotában nem kapunk kellő iránymutatást sem a vallások, sem a tudományok körén belül. Berry szerint a keresztény történet elszekretesedett. Többé nem képes kifejezni a Föld vagy az emberiség átfogó (integrális) történetét. Mégis van remény az emberiség számára, ha az univerzum kezdettől fennálló dinamizmusában ismerjük fel önmagunkat a világ összes létezőjével való kapcsolatban. Ahogy érzékennyé válunk az univerzum szerkezetéből és működéséből származó útmutatásra, úgy születik meg bennünk a bizalom a jövő iránt.

Különösen jelentős csoportot alkotnak az ökoteológiai irodalmon belül a Berry írásaiban is jelen levő *elbeszélés* műfaját érvényre juttató szerzők a keresztény teremtés- és világértelmezésben. A jelenleg 81. évében járó Matthew Fox korábban az amerikai domonkos rend tagja volt, majd episzkopális lelkész lett. Augustinus eredendő bűnről szóló tanítása mellé úgy helyezi oda párhuzamosan az „eredendő áldás” kifejezést, hogy ez nála az embert a befelé fordulástól megszabadító, minden teremtmény felé nyitottá tevő ünnepélyes életszemlélet alapjává válik. Fox, akinek gondolkodását rendtársai korábban szintén hasonlították (többek között) Chardinéhez, Istent a rend, a szépség, a természeti világ kapcsolódásaiban aktív egyedüli teremtőként ismeri, aki a töprengés zaklatott útja helyett az áldás ajándékozójaként nyílik meg az embernek. Szintén jelentős szerepet tölt be a *lelkület kifejezésére irányuló* elbeszélés az evangélikus Paul Santmire gondolkodásában. Santmire több mint ötven évvel ezelőtt írt első könyve már címében is szoros rokonságot mutatott a Szent Ferenc-i lelkülettel.¹¹ Későbbi legismertebb gondolataiban a szerző megkülönbözteti és bizonyos mértékig szembe is állítja a lelkiség spirituális és ökológiai motívumát. Mindkettőt alkalmasnak látja a keresztény lelkiség átélésére, de amíg a spiritualitás a hegyre felmenő ember távolodásához hasonlóan eltávolít a földi részletgazdagság felismerésétől és megbecsülésétől, addig az ökológiai motívum lelki átélése ennek közelében tart. Santmire elismeri és interioritásnak nevezi az egyes természeti tárgyak saját belső világát, és az ember feladataként beszél a tárgyak „teljes létével” való találkozás lehetőségéről, ami az ember részéről is teljes figyelmet, „totális odafigyelést” igényel. A panteista felfogással szemben szerinte Isten nem része a teremtés egyes létezőinek, de azok a végtelenre nyitottság önmagukban hordozott minőségével a mögöttes dimenzió felfedezésén át kínálják fel az „isteni jelenlét” érzékelését. Ennek megtörténte az ember a teremtmények birtoklásának vágyától megszabadulva, a hálás életérzésben éli át a Teremtőtől kapott szabadságát. Santmire legújabb, tavaly megjelent könyvében arról ír, hogy a teremtés világban való megmutatkozására adható legalkalmasabb válaszuk a *liturgia* műfaji keretei közt formálódhat meg.¹²

¹¹H. Paul Santmire:
*Brother Earth: Nature,
God, and Ecology in
a Time of Crisis.* Thomas
Nelson, New York, 1970.

¹²H. Paul Santmire:
*Celebrating Nature
by Faith: Studies
in Reformation Theology
in an Era of Global
Emergency.* Cascade
Books, Eugene, 2000.

A *Laudato si'* és az ökumené

Önálló vállalkozás lehetne a *Laudato si'* enciklika tartalmának összehasonlítása az ökoteológia más, jelentős műveivel. Az enciklikán azonban olyan bölcsességgel tör át a két évezredes keresztény hagyomány és a világ állapotának megbízhatóan helytálló jellemzése, hogy jelentősége nyilvánvalóan nem kereshető pusztán tételeiben. A teremtett világ megbecsülésének programja maga sem egyszerűen ismeretanyag kérdése. A gondolkodás és cselekvés megváltozásához nem a meggyőző beszéd és a helyes magatartásminta vezet a legközelebb — ahogy ezt Thomas Berry is állította a régi, levitézlett történetekről —, hanem a szellem hely- és iránykeresésének szabad-

ságát biztosító *szeretet* szavakkal kijelölhető aktív türelmi zónája, amely az enciklika 220. részében éri el csúcspontját.

A szerző az ökológiai megtérést itt úgy jellemzi, hogy az az Atya szeretetéből kapott „ingyenes” világért kifejezett, az élőlények közötti különleges kapcsolat „szeretetteli” tudatát is magában foglaló, nagylelkű és gyengéd gondoskodásban megnyilvánuló emberi válasz. Következő bekezdésében pedig, ahol arról ír, hogy e megtérés tartalmát a hit meggyőződéseinek részletei gazdagíthatják, olyan példákat sorol fel, amelyek kimondatlanul is felidéznek az előbb röviden említett ökoteológiai szerzők még rövidebben bemutatott felismeréseit. Santmire mondanivalójához hasonlóan szó esik arról, hogy minden teremtmény visszatükröz valamit Teremtőjéből, amit meg akar nekünk tanítani. Edwards és a „mély ökológia” felismeréséhez közeli részletként elhangzik, hogy Krisztus felvette magába az anyagi világot és feltámadottként minden létező mélyén ott lakozik. Az ember Univerzummal közös története tanulságainak Thomas Berry számára fontos tanulmányozása a teremtésben megfigyelhető rend és dinamizmus figyelembevételének ajánlásaként szerepel. Befejezésül Ferenc pápa minden embert arra hív, hogy e példákhoz hasonlóan bontsa ki megtérésének saját hitbeli meggyőződésén alapuló dimenzióit, „hogyan a kapott kegyelem ereje és világossága kiterjedjen a többi teremtménnyel és az őt körülvevő világgal való kapcsolatára is, és az egész teremtés iránti mély testi-véri szeretetre vezesse...”¹³

¹³*Laudato si'* 221.

Nehéz volna ezt másképp érteni, mint hogy a pápa arra biztatja itt olvasóit és „minden jó szándékú” embert, hogy hitbeli hagyományukon felépülve dolgozzák ki „saját ökoteológiájukat”, amelynek középpontjában Isten teremtésben adott ingyenes ajándéka és az ember ezért mondott hálája áll, és amely Isten kegyelmének ereje által elvezetheti őket és rajtuk keresztül teremtménytársaikat a teremtmények egymás közötti és Istennel való kiengesztelődésére, ami egyben a teremtés megőrzésének útja is. E szándéka megvalósulásához a szerző az enciklika VI. fejezetében az igazságosabb életstílusért való síkraszállással elkezdődő, majd a nevelés, megtérés, lelkiület és aktív szeretet közbülső stációin át az eszkatológiával záruló dogmatikai témákig tartó, különleges ívet ajánl figyelmünkbe. Az enciklika célja nyilvánvalóan nem a dogmatikai igazság kinyilvánítása, mint ahogy nem is a keresztények közeledéséről szóló hivatalos megnyilvánulás. Akkor és ott azonban, ahogy megvalósul a *Laudato si'* kezdetű körlevélben leírt átfogó ökológiai szemlélet és az élőlények „gyönyörű egyetemes közösségének” elismerése a keresztények közösen gyakorolt orthopatikus életstílusává válik, az ökumenikus találkozások légköre is jóval kedvezőbbé válik majd a jelenlegi doktriner különbségek jelentőségének pontos teológiai értékeléséhez.

AJÁNDÉKOK ÖKUMENIKUS CSERÉJE KELET ÉS NYUGAT KÖZÖTT

Tény, hogy a kereszténység kétezer éves története során sok és sokféle szakadás történt. Mindazonáltal az egyházszakadásoknak két alaptípusát különíthetjük el: egyfelől az első keleti egyházszakadásokat az 5. században, illetve a 11. században történt nagy kelet-nyugati szizmát, másfelől a 16. században a nyugati egyházon belül végbement szakadásokat. E két jelentős egyházszakadás megszüntetése eltérő irányú és jellegű ökumenikus dialógusokra vár. A párbeszéd különböző típusait meg kell különböztetnünk egymástól, de nem szabad szétválasztanunk, hiszen az egyház egységének helyreállításáért végzett fáradozás egy és oszthatatlan. Ebben az értelemben beszél a II. Vatikáni zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű ökumenikus dekrétuma „a Krisztus varratlan köntösét megosztó szakadások (...) két fő kategóriájáról”. Amint a dokumentum rámutat, „az első szakadások Keleten keletkeztek, részben az Efezusi és Khalkédóni zsinat dogmatikus formulái, részben a keleti pátriárkátusok és a Római Szék között az egyházi közösség fölbomlása miatt”.¹

Az első keleti egyházszakadások megszüntetése

Ezzel a különbségtétellel a zsinat arra a történelmi tényre utal, hogy Keleten már a 11. századi nagy kelet-nyugati szizma megelőzően, a 4. és az 5. évszázadban is történtek egyházszakadások — akkor tudniillik, amikor bizonyos egyházi közösségek nem fogadták el a 431-ben megtartott Efezusi zsinat, mindenekelőtt pedig a 451-es Khalkédóni zsinat krisztológiai tárgyú dogmatikai döntéseit és elszakadtak a birodalmi egyháztól. Ezek közé az úgynevezett keleti ortodox egyházak közé tartozik az alexandriai kopt ortodox egyház, az örmény apostoli egyház két patriarkátusa — az ecsmiadzini székhelyű örményországi és az anteliaszi székhelyű cilíciai katolikátus —, az antiochiai szír ortodox patriarkátus (a szír ortodox malankár egyházat is beleértve), valamint az etiópiai és eritreai ortodox tevhado egyház.² Ezeket az egyházakat az első három egyetemes zsinat egyházainak is nevezik, mivel nem fogadták el a negyedik egyetemes zsinatot — a Khalkédóni zsinatot —, és nem fogadták be döntéseit; vagy, más szóval, különbséget teszünk a khalkédóni egyházak — ezek közé tartoznak az ortodox egyházak, a katolikus egyház és a reformáció nyomán létre-

jött egyházak —, illetve a nem khalkédóni egyházak között.³

Kétségtelen, hogy az 5. századi egyházszakadásokban politikai indítékok is jelentős szerepet játszottak, olyannyira, hogy az adott korra tekintve cseppet sem könnyű különbséget tenni, még kevésbé választóvonalat húzni a hitért viselt egyházi felelősség és a birodalmi politika között. Am a szakadások teológiai oka a Krisztus-hit megvallásának helyes nyelvi formája körüli vitában keresendő. A Khalkédóni zsinat résztvevői hosszasan teológiai küzdelem után végül amellett a meghatározás mellett döntöttek, hogy mivel Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember, személye két természetben áll fenn, s e két természetet mint „keveredés nélkül és változhatatlanul, szétválaszthatatlanul és oszthatatlanul” jelenlévőt ismerjük fel. A Khalkédón előtti egyházak úgy értették a „két természetben” megfogalmazást, hogy a zsinat szerint Krisztusnak két szubjektuma van, vagyis a Khalkédóni zsinat azt állítja, hogy két Fiú létezik. Ennek az eretnekségként érzékelt tanításnak a meghaladása érdekében hűségesek maradtak ahhoz a főként Alexandriában vallott hitbeli meggyőződéshez, hogy a názáreti Jézusban az egyetlen isteni természet öltött testet, ebből következően pedig azt hangoztatták, hogy Krisztusban nem két természet van, hanem csak egy. A diafizita, illetve a miafizita formuláról és az ezeket megalapozó problémákról — pontosan hogyan is kell értenünk a természet, a *hüposztaszisz*, a *proszópon* és a *persona* fogalmát — heves viták folytak, amelyek végül szakadásokhoz vezettek az egyházban.

Mint hogy az 5. századi szakadások esetében Krisztus megvallása, vagyis a keresztény hit legbelsőbb lényege volt a tét, érthető, ha a katolikus egyház és a keleti ortodox egyházak között elinduló ökumenikus egyeztetéseknek elsősorban krisztológiai problémákkal kellett foglalkozniuk.⁴ Örvendetes módon a teológiai párbeszéd ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy az említett krisztológiai viták lényegében egy nyelvi nehézségből adódtak: a résztvevők eltérő filozófiai és teológiai fogalmakkal közelítették a személy és a természet kérdéséhez, de valójában egymazon Krisztus-hitről kívántak tanúságot tenni.⁵ Már a keleti ortodox egyházak képviselőinek részvételével 1971-ben Bécsben megtartott első Pro Oriente-tanácskozás is — amely a Khalkédóni zsinat körül kialakult konfliktus elemzésére és ezen keresztül az egyházakra nehezedő múlt feldolgozására vállalkozott — nagyfokú egyetértéssel végződött mind a Krisztus-hit kérdésében, mind pedig abban, hogy

leszögezte: a nézetkülönbséget a teológiai szóhasználat eltérései okozták. Ez a konszenzus fejeződött ki az úgynevezett „bécsi krisztológiai formulában”, amely egyértelműen kimondta az istenség és az emberség egységét, egyszersmind különbözőségét Jézus Krisztusban — anélkül azonban, hogy használta volna a vitatott történelmi szak kifejezéseket: a *füsziszt*, a *hiiposztasziszt* és a *proszópont*.⁶

Az ökumenikus párbeszédnek ezek a fontos előmunkálatai készítettek elő és tették lehetővé a későbbi dialógusokat Róma püspöke és a különböző keleti ortodox egyházak vezetői között, valamint az ezek nyomán megszülető krisztológiai nyilatkozatokat. Utóbbiak közül külön is kiemelendő II. János Pál pápa és I. Ignatios Zakka Iwasz antiochiai szír ortodox pátriárka már 1984-ben létrejött közös nyilatkozata, amelyben leszögezték: „szavunkkal és életünkkel valljuk az Urunkra, Jézus Krisztusra vonatkozó igaz tanítást, függetlenül e tanok különféle, a Khalkédóni zsinat idején felmerült értelmezéseitől”.⁷ A két egyházi vezető e közös nyilatkozat alapján írta alá azt a lelkipásztori megállapodást, amely szükség-helyzetben megengedi a bűnbánat, az Eucharisztia és a betegek szentségének kölcsönös kiszolgáltatását, illetve felvételét.⁸ Ezt a megállapodást méltán nevezhetjük történelmi jelentőségűnek, mivel a történelem során először — a továbbra is fennálló egyházszakadás ellenére — a két egyház között korlátozott mértékben lehetőséget adott a *communicatio in sacris* gyakorlására: a szentségekben való közös részesedésre. A mindenkor római püspök más egyházi vezetőkkel együtt is kibocsátott közös nyilatkozatokat a krisztológiai különbségekről és ezek megszüntetéséről. Mindenekelőtt az alábbiakat érdemes felidézni: VI. Pál pápa és III. Shenuda kopt ortodox pátriárka 1971-es Közös Nyilatkozatát,⁹ II. János Pál pápa és minden örmények legfőbb pátriárkája és katolikosza, I. Karekin Közös Nyilatkozatát 1996-ból,¹⁰ továbbá II. János Pál pápa és I. Arám kilikiai katolikosz 1997-ben kelt Közös Nyilatkozatát.¹¹

Ezeknek a közös nyilatkozatoknak köszönhetően a Khalkédóni zsinat után több mint másfél évezreddel sikerült hivatalosan felszámolni a katolikus egyház és a keleti ortodox egyházak közti krisztológiai eltéréseket. Ezzel persze még nem állt helyre sem az egyházak egysége, sem az eucharisztikus közösség. További előkészületként arra, hogy a teljes egység elérhetővé váljék, 2003-ban a katolikus egyház és a keleti ortodox egyházak képviselőiből álló nemzetközi vegyesbizottság alakult, amely azóta két jelentős dokumentumot is kibocsátott.

Az első dokumentum, amelynek címe *Az egyház lényege, alkotmánya és küldetése*,¹² széles körű

egyetértésről tanúskodik az olyan alapvető egyháztani elvek kérdésében, mint az egyház misztériuma, az apostoli folytonosságon alapuló püspöki tisztség, a szinodalitás, illetőleg a kollegialitás és a primátus, valamint az egyház küldetése; megnevezi továbbá azokat a témaköröket, amelyek további tanulmányozást igényelnek. A második, 2015-ben közzétett dokumentum — *Közösségi gyakorlat a korai egyház életében: tanulságok napjaink egységtörekvéseire nézve* — a részegyházak között az 5. században bekövetkezett szakadásokat megelőzően fennálló kapcsolatok természetét vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy az egyházak közti teljes egység az alábbi hat területen mutatkozott meg: levélváltás és kölcsönös látogatások, szinódusok és zsinatok, közös imádság és egyéb liturgikus tevékenységek, közös szentek és vértanúk tisztelete, a szerzetesség kialakulása mindegyik egyházban, s végül zarándoklatok a különböző egyházak szent helyeire.

A harmadik munkafázisban a bizottság mindenekelőtt a szentségek teológiájával foglalkozott, jelenleg egy ehhez kapcsolódó dokumentum kibocsátását készíti elő. A továbbiakban mariológiai kérdéseket szándékozik megvitatni, majd egyháztani problémák végiggondolásával igyekszik hozzájárulni az egyházszakadás leküzdéséhez, hogy így módon további fontos lépést tegyen az eucharisztikus közösség megvalósulása felé.

Végül meg kell említenünk, hogy a keleti asszír egyház külön útra lépett, amennyiben csak a 325-ben megtartott Nikaiai zsinatot és a 381-es Konsztantinápolyi zsinat döntéseit fogadta el, a 431-es Efezusi zsinat recepcióját azonban nem hajtotta végre, ezért Nestoriosznak az utóbbi zsinaton kimondott elítélését helyteleníti. Mivel az asszír egyházat a keleti ortodox egyházak „nesztorianus” egyháznak tekintik, és nem számítják a saját egyházi közösségükhöz tartozó egyházak közé, a katolikus egyház külön folytat kétoldalú párbeszédet az asszír egyházzal. Ez a dialógus II. János Pál pápa és IV. Mar Dinkha katolikosz-pátriárka 1994-ben kiadott krisztológiai nyilatkozatát veheti alapul. A szóban forgó nyilatkozat sajnálkozását fejezi ki a kiközösítésekhez vezető múltbeli viták miatt, és beismeri, hogy az emiatt létrejött egyházszakadásokat „javarészt félreértések okozták”; megállapítja továbbá: „ma már egyesít bennünket közös hitünk Isten Fiában, aki emberré lett, hogy kegyelméből Isten gyermekei lehessünk”.¹³ Ehhez a krisztológiai nyilatkozathoz kapcsolódóan a bizottság a szentségekről is kidolgozott egy dokumentumot, amelynek címe *Common Statement on „Sacramental Life”* [Közös nyilatkozat a „szentségi életéről”], és amelyet 2017-ben írtak alá. A párbeszéd további szakaszában a bizottság a keleti egyház liturgikus, biblikus és patrisztikus örök-

ségét szem előtt tartva az egyház lényegi tulajdonságaival foglalkozik.

A kelet-nyugati egyházszakadás megszüntetése

Fordítsuk tehát figyelmünket a Kelet és Nyugat egyházát elválasztó nagy skizma felé, amely a köztudatban az 1054-es évhez kapcsolódik, Róma és Konstantinápoly ugyanis ekkor mondta ki a kölcsönös kiközösítést. Persze inkább jelképes, mintsem történetileg hiteles dátumról van szó, hiszen a nyugati és a keleti kereszténység kezdetől fogva más-más módon fogadta be és különböző hagyományok formájában, illetve eltérő kulturális alakváltozatokban adta tovább Jézus Krisztus Evangéliumát. Az első évezredben a keleti és nyugati egyházi közösségek ilyen különbségekkel éltek együtt az egyetlen egyházban, de egyre inkább elidegenedtek egymástól és egyre kevésbé voltak képesek megérteni egymást.¹⁴ Az egyházszakadást elsősorban és túlnyomórészt a megértésmódok különbözősége és az eltérő spiritualitás okozta. Walter Kasper bíboros joggal állapítja meg, hogy „a keresztények széthúzása elsődlegesen nem a megosztó vitákból és nem a tantételek eltéréseiből, hanem az életformák elkülönбöződéséből adódott”.¹⁵

Tekintettel a növekvő mértékű elidegenedésre — amely a szétválás után, a második évezredben még tovább mélyült —, különösen biztató fejleménynek tekinthetjük, hogy a 20. század második felében komoly erőfeszítések történtek a Kelet és Nyugat egyházai közti kölcsönös megértés és teljes kiengesztelődés előmozdítása érdekében. Kétségkívül ezek csúcspontját jelentette 1965. december 7-én az a nagyszerű esemény, melynek során — közvetlenül a II. Vatikáni zsinat lezárulása előtt — Fanarban, a konstantinápolyi pátriárka Szent György székesegyházában, valamint a római Szent Péter bazilikában felolvasták azt a közös nyilatkozatot, amelyet a két egyházi közösség legfőbb képviselője, Athenagorász ökumenikus pátriárka és VI. Pál pápa írt alá, és amely az 1054-es kétoldalú kiközösítést „eltávolítja az egyház emlékezetéből és belsejéből” annak érdekében, hogy „ne képezzen többé akadályt a szeretetben való kölcsönös közeledés előtt”.¹⁶ Azzal együtt tehát, hogy az 1054-es kiközösítést ily módon átadták a feledésnek, azt is kijelentették, hogy hivatalosan már nem része az egyházi hitletetemenynek. Az exkommunikáció mérgező anyagát ekként kivonták az egyház élő szervezetéből és a „szakadás szimbólumát” a „szereket szimbólumával” cserélték fel¹⁷ — utóbbi vált a szeretet és az igazság ökumenikus párbeszédének kiindulópontjává.¹⁸

Az igazság dialógusa — tudniillik a múltból fennmaradt viták kérdések teológiai feldolgozása — teljes egészében a katolikus egyház és az ortodox egyház teológiai párbeszédéért felelős, II. János Pál pápa és I. Dimitriosz ökumenikus pátriárka által 1979-ben létrehívott nemzetközi vegyesbizottság feladata. A bizottság munkájában tizennégy autokefál vagy autonóm ortodox egyház vesz részt, az egyetlen kivétel a bolgár ortodox egyház.

Az igazság teológiai párbeszéde abból az örvendetes megállapításból indulhat ki, hogy a katolikus egyház hitbéli meggyőződése jelentős részben közös alapokon áll az ortodox egyházzal, különösen mivel mindkét egyházi közösség megőrizte a 2. évszázadban kialakult ekkleziológiai alapstruktúrát, tudniillik az egyház szentségi-eucharisztikus és püspöki alapszerkezetét abban az értelemben, hogy az Eucharisziában megmutakozó egységet és az apostoli folytonosságban fennálló püspöki tisztséget egyház mi voltunk nélkülözhetetlen alkotóelemének tekintjük. Ezt a nagymértékű közösséget hangsúlyozta XVI. Benedek pápa, amikor kijelentette: „a keresztény egyházak és közösségek közül teológiai szempontból kétségkívül az ortodoxok állnak hozzánk a legközelebb. A katolikusok és az ortodoxok ugyanazt az ógyházi struktúrát őrizték meg; ebben az értelemben mindannyian ősi egyház vagyunk, amely azonban a mindenkori jelenben él és mindig új.”¹⁹ Ez indokolja teológiailag azt is, hogy a katolikus egyház „valódi részegyházakként” ismeri el és méltányolja a keleti egyházakat, még ha nincsenek is kötelező egységben Róma püspökével.²⁰

Mínthogy adott volt ez az örvendetes kiindulópont, az ortodox egyházak és a katolikus egyház ökumenikus párbeszéde kezdetben a hit közös alapzatának megszilárdítására összpontosíthatott.²¹

Különösen is érvényes ez a párbeszéd első évtizedére — az 1980-tól 1990-ig tartó időszakra —, amikor is a bizottság különböző plenáris ülésein megállapítást nyert az ortodox és a katolikus teológia nagyfokú összhangja. A közös álláspontokat három jelentős dokumentum rögzíti: az 1982-ben megjelent *Az egyház és az Eucharisztia titka a Szent-háromság titkának fényében*,²² az 1987-es *Az egyház hite, szentségei és egysége*,²³ valamint az 1988-ban napvilágot látott *Az egyházi rend szentségének helye az egyház szentségi struktúrájában, különös tekintettel az apostoli folytonosság jelentőségére Isten népének megszentelődése és egysége szempontjából*.²⁴ A bizottság ez utóbbi dokumentummal azt a célt tűzi ki, hogy az ökumenikus párbeszéd a jövőben a primátus témáját járja körül, és első lépésként tárgyalja meg, egyfelől, az egyház szentségi termé-

szetéből fakadó teológiai és kánonjogi következményeket, másfelől — ezekből adódóan s mindenekelőtt — hierarchikus tekintély és zsinati elv egyházon belüli kölcsönösségének kérdését.

Erre azonban már nem került sor, mivel az ökumenikus egyeztetések a második évtizedben, 1990 és 2000 között egyre nehezebbé váltak, s a teológiai párbeszéd csaknem a mélypontra jutott. Ennek egyik lényeges oka az 1989-es politikai fordulat után beállt új helyzetben keresendő, mivel a kelet-európai politikai változások oda vezettek, hogy — főként Ukrajnában, Erdélyben és Romániában — a keleti szertartású katolikus egyházak, amelyeket a sztálini diktatúra idején brutális mértékben üldöztek és az ortodox egyházhoz csatoltak, a katakombákból visszatérhettek a nyilvánosság színtereire. E fejlemény nyomán ortodox oldalon ismét erőiesen megszólaltak a Rómával való újraegyesülést és Róma térítő szándékát felhánytorgató bírálatok, s a fellángoló polémia a párbeszéd légkörének drámai megromlásához vezetett. Ezzel együtt az ökumenikus egyeztetések előzetesen összeállított napirendi pontjai is megváltoztak. A bizottság két plenáris ülésén — 1993-ban a libanoni Balamandban *Az újraegyesítés mint az egység létrehozásának meghaladott módszere és a teljes közösség keresése napjainkban* címmel kibocsátott dokumentum²⁵ révén, 2000-ben pedig az észak-amerikai Baltimore-ban — kísérlet történt az uniatizmus, vagyis az egyoldalú újraegyesítési törekvés problémájának megoldására, ez a kísérlet azonban kudarcba fulladt, olyannyira, hogy az ortodox fél befejezte munkáját a bizottságban. A teológiai előrehaladás hosszú útszakasza után a teológiai párbeszéd az uniatizmus kérdése miatt hajótörést szenvedett, és úgy látszott, hogy — legalábbis ami e kényes probléma leküzdését illeti — visszatért a nullponthoz.

Röviddel XVI. Benedek pápa hivatalba lépése után, az ő közvetítő törekvéseinek köszönhetően újra megindulhatott a 2000-ben félbeszakadt dialógus. A nemzetközi vegyesbizottság ismét munkához láthatott, és hamarosan — ravennai plenáris ülésén, 2007-ben — ki is bocsátott egy nagy jelentőségű dokumentumot az alábbi címmel: *Az egyház szentségi természetének ekkleziológiai és kánonjogi következményei. Egyházi kommunió, zsinati elv és hierarchikus tekintély*.²⁶ Amint a dokumentum kifejti, a szinodalitás és a primátus az egyházi élet minden síkján kölcsönösen függ egymástól, az egyháznak minden hierarchikus szintjén, így összegyházi szinten is szüksége van *protosztura* (latinul *primus*ra, azaz legfőbb előljáróra) vagy *kefáléra* (főre). Az a tény, hogy katolikusok és ortodoxok ezt első ízben immár közösen is kijelenthették, mérföldkőnek tekinthető a katolikus–ortodox párbeszéd történetében.

Végül a ravennai dokumentum a bizottságnak azt a meggyőződését is kifejezésre juttatja, hogy az egyházi kommunióról, zsinati elvről és tekintélyről való közös gondolkodás „pozitív és nagy jelentőségű előrelépés párbeszédünkben”, egyúttal pedig „szilárd alapot nyújt a primátus kérdésének az egyetemes egyház szintjén történő jövőbeli megvitatásához”. A dokumentum azonban megállapítja, hogy a Róma püspökének előjogaira vonatkozó történelmi szövegtanúk értelmezését illetően még nincs egyetértés. Ravennában ezért megszületett az a terv, hogy a bizottság a következőkben először — a közzétett dokumentumból kiindulva — az alábbi kérdést járja körül történeti nézőpontból: mi volt a szerepe Róma püspökének az első évezredben, amikor még nem vált szét a keleti és a nyugati egyház. Ezután, második lépésben, Kelet és Nyugat második évezredbeli fejlődésének eltérő irányait elemzi, hogy végül — a harmadik lépésben — kidolgozza a primátus mibenlétének és gyakorlásának közös értelmezését a harmadik évezred számára. Hosszabb idő elteltével, nehézségektől sem mentes plenáris ülések után a bizottságnak 2016-ban sikerült közreadnia az úgynevezett chieti dokumentumot, melynek címe: *Szinódusi elv és primátus az első évezredben. Úton a közös megértés felé az egyház egységének szolgálatában*. A soron következő feladat a dokumentum folytatásának előkészítése és kidolgozása az alábbi témában: *Primátus és szinódusi elv a második évezredben és napjainkban*. Tekintve, hogy a szóban forgó időszakban — amikor a keleti és a nyugati keresztények túlnyomórészt egymástól elkülönülten éltek — a fejlődés mind a katolikus, mind az ortodox egyház tanításában és életpraxisában eltérő irányt vett, az új dokumentumnak arra kell kísérletet tennie, hogy közelebbről is megvizsgálja a szinodalitás és a primátus ténylegesen megvalósuló kapcsolatának hátterét és módozatait a második évezred különböző egyházi közösségeiben — az ortodoxiában és a katolicizmusban —, mégpedig úgy, hogy a történeti adatokat teológiai összefüggésben is végiggondolja.

A bizottság ezután — jövőbeli munkája során — a következő témát szándékozik körüljárni: *A hitbéli egység útján. Teológiai és kánonjogi kérdések*. A feladat itt elsőként a teológiai párbeszéd során eddig elért eredmények összegzése, majd pedig a még megoldásra váró teológiai és egyházjogi kérdések megnevezése annak érdekében, hogy megvalósulhasson az ortodox és a katolikus egyház hitbéli egysége, amely utat nyit majd az eucharisztikus közösség felé.

Az ortodox–katolikus dialógust jelenleg beárnyékolja a moszkvai orosz ortodox patriarkátus és a konstantinápolyi ökumenikus patriar-

kátus közti mélyreható feszültség, amelyet az ukrainai ortodox egyház autokefáliájának — önállóságának — kérdése körül alakult ki.²⁷ A moszkvai patriarkátus szent szinódusa, válaszul I. Bartholomaiosz ökumenikus pátriárka ez irányú döntéseire, úgy határozott, hogy megtiltja a moszkvai patriarkátus képviselőinek részvételét minden olyan bizottságban, amelynek társelnöke az ökumenikus patriarkátus valamelyik püspöke — ez a tilalom tehát a teológiai párbeszéd érdekében létrejött nemzetközi vegyesbizottságra is vonatkozik. Ám mivel az ortodox egyházak kijelentették, hogy egy vagy több ortodox egyház távolléte nem jelentheti a dialógus végérvényes megszakadását, a bizottság folytatja munkáját és a megkezdett párbeszédet.

Ajándékok ökumenikus cseréje

A nemzetközi bizottságban zajló teológiai munka történetének gyors és vázlatos áttekintése nyilvánvalóvá teszi, hogy egyelőre beláthatatlan, mikor kerülhet sor hitelre méltó és tartós meg egyezésre abban a különösen is érzékeny kérdésben, amely mindeddig megakadályozta az egyházak közti egység létrejöttét; s ez nem más, mint a Róma püspökének előrangjára — primátusára — vonatkozó kérdés. Súlyos problémáról van szó ugyanis, amelynek megoldásához még sok munkára — történeti vizsgálódásra és teológiai reflexióra — lesz szükség. A teológiai párbeszédnek tehát nagy kihívással kell szembenéznie, s csak akkor lesz jövője, ha a két egyház azt bocsátja dialógusra, ami az erőssége. Egyrészt annak reményével teszi ezt, hogy mindkét résztvevőben megvan a tanulás készsége, másrészt az ökumenikus párbeszéd alapelvéhez igazodva, amely nem más, mint hogy kölcsönösen megosztjuk egymással ajándékainkat, hiszen ezáltal is tanulhatunk egymástól.

Az ortodox egyházak erőssége szinódusi jellegük, ezért is hangsúlyozza ismételten Ferenc pápa: „az ortodox testvérekkel folytatott párbeszédben mi, katolikusok, megkaptuk a lehetőséget, hogy többet megtudjunk a püspöki kollegialitás tartalmáról és szinodális tapasztalataikról”.²⁸ S valóban, az ortodox egyházak hagyományának tükrében a katolikus egyház kénytelen elismerni, hogy életében és egyházszerkezetében még nem alakult ki a szinodalitás teológiai szempontból lehetséges és szükséges mértéke, s hogy a primátusi-hierarchikus elv hiteles összekapcsolása a szinodalitás és a kommunió elvével jelentős segítség lehetne az ortodoxiával folytatandó további párbeszédben. A szinódusi elv megerősítésével a katolikus egyház kétségkívül fontos ökumenikus lépést tesz afelé, hogy ortodox rész-

ről is lehetőség nyíljon a primátus elismerésére. Ferenc pápa számára nyilvánvaló, hogy ha a katolikus egyház elkötelezi magát saját struktúrájának szinodális átalakítására, akkor ez „sokrétűen kihat az ökumenére”, és Róma püspökének elsőbbségét is új megvilágításba helyezi. „Meggyőződés” — mondja a pápa —, „hogy a szinodális egyházon belül a péteri primátus gyakorlása is tisztázottabb módon történhet. A pápa nem áll önmagában az egyház fölött, hanem benne áll az egyházban — mint megkeresztelt a megkeresztelték között, a püspöki kollégiumban püspökként a püspökök között, ugyanakkor arra hivatott, hogy Péter apostol utódaként vezesse az egyházat, amely a szeretetben az összes többi egyházat megelőzi.”²⁹

Másfelől talán joggal várjuk el az ortodox egyháztól, hogy az ökumenikus dialógus során megtanulják: a primátus egyetemes egyházi szinten nemcsak lehetséges és teológiai indokolt, hanem szükséges is; hogy az ortodoxián belül — különösen a 2016-ban Kréta szigetén megtartott „szent és nagy szinódus” alkalmával egyértelműen megmutatkozó³⁰ — feszültségek és konfliktusok láttán mindenképp érdemes elgondolkodniuk egy olyan tisztségen, amely összegyűjti a szavakat az egységet; s hogy ez semmiképp sem áll ellentétben, hanem épenséggel — amint azt Joannis D. Ziziúlasz ortodox metropolita, a nemzetközi vegyesbizottság korábbi társelnöke ismételen emlékeztünkbe idézte — összeegyeztethető egy eucharisztikus egyházzal.³¹

Az ortodox egyházak feltehetőleg azt is belátják, hogy ez az egység szolgálatában álló hivatal több kell, hogy legyen merőben tiszteletbeli primátusnál: a joghatóság bizonyos elemeit is tartalmaznia kell. Az ortodoxia is minden további nélkül elfogadná, hogy a pápa „egyenlők között az első”, hiszen elismeri, hogy egyetemes szinten Róma püspöke a *protosz*, amint ezt már a Nikaiai zsinat is kijelenti. Róma püspöke katolikus nézőpontból nemkülönbön „első”, de ilyen minőségében „sajátos funkciói és feladatai”³² vannak. Mindazonáltal Róma püspökének primátusára katolikus szemmel sem szabad úgy tekintenünk, mint amely pusztán jogi természetű, még kevésbé úgy, mint amely az eucharisztikus egyházzal merőben külsődleges toldaléka volna, hanem úgy kell felfognunk, mint amely magában az eucharisztikus egyházzal gyökerezik, amennyiben az egyháznak — mint eucharisztikus közösségek világméretű hálózatának — egyetemes szinten is szüksége van az egység teljhatalmú szolgálatára.³³ Ezért Róma püspökének szolgálata a maga legmélyebb valóságában csak az Eucharisztia felől érthető meg: mint elsőség az eucharisztikus ér-

telemben vett szeretetben, vagyis aki az *első*, annak olyan egységre van gondja az egyházban, amelyet az eucharisztikus közösség tesz lehetővé és védelmez, és amely hitelt érdemlően és hatékonyan megakadályozza, hogy az egyik oltár szemben álljon egy másik oltárral. Épp ezért Róma püspökének szeretetszolgálatával egyúttal „jogi eszközökkel rendelkező szolgálat” kell, hogy legyen, „amely nem uralkodik az egyház fölött, hanem képes minden rendelkezésére álló eszközzel megőrizni az egységet, ami által e szeretetben megvalósult szövetségnek tartalmát és tartószilárdaságot ad”.³⁴

Ha ebben az értelemben az ortodox és a katolikus egyház egyaránt azt vonhatja be az ökumenikus párbeszédbe, ami az erőssége, akkor a primátus és a szinodalitás hiteles teológiai szintézisének megteremtése továbbvivő lépés lehet az egység útján. Az adamányok így felfogott ökumenikus cseréje Kelet és Nyugat között azonban még inkább alapvető teológiai kérdésekben is gyümölcsözőnek bizonyulhat. Befejezésül ezt szeretném egy további példával megvilágítani.

Ha fellapozzuk a román ortodox teológus, Dumitru Staniloae háromkötetes dogmatikáját, az első rész után — amely az Istenről szóló ortodox tanítást fejt ki — a második rész címe így hangzik: „A világ mint Isten szeretetének műve, amely megistenülésre rendeltetett”. Ez a rész két fejezetből áll: 1. „A látható világ teremtése” és 2. „A láthatatlan világ megteremtése”. Staniloae tudatában van annak, hogy, hogy felvetése eltér a Nyugat hagyományától, amikor kijelenti: „A nyugati teológia rendre megpróbálta elkülöníteni az ember megváltását a természet megváltásától. A keleti kereszténység soha nem választotta szét e kettőt.”³⁵ Tény, hogy a nyugati hagyományban, kivált az újkorban, zömmel csakugyan háttérbe szorult a keresztény hit és a teológiai gondolkodás kozmikus dimenziójának tudata. Az ezt felváltó erőteljes emberközpontúság folytán a Nyugat krisztológiai hagyományában jó ideje — egészen napjainkig — a történeti Jézusra vonatkozó kérdés áll előtérben, míg az ortodox teológiai gondolkodásban — a korai egyház örökségéhez hűen — továbbra is egy kozmikus krisztológiának van meghatározó szerepe.

A különbség ennél is egyértelműbben mutatkozik meg az istentisztelet teológiai értelmezésében. A nyugati hagyományban a liturgikus gyakorlat és a liturgiatudomány egyaránt az egybegyűlt ünneplő közösségre helyezi a hangsúlyt, következésképp abból a kérdésből indul ki, hogy miként kell alakítani a liturgikus ünnepet úgy, hogy megfeleljen a közösség hívó öntudatának. A liturgia gyülekezeti perspektívájának túlsúlyozásától eltérően a keleti tradíció min-

dig kozmikus történésként is — sőt, legfőképpen kozmikus történésként — értelmezi a liturgiát, ami lényegében annyit jelent, hogy a liturgia, mindenekelőtt az eucharisztikus liturgia az egész világmindenség eszkatologikus dicsőítő énekének megelőlegezése: a mennyei liturgia áthatja a földi liturgiát, már most jelen van benne, az istentiszteletben tehát összeér ég és föld. Keleti felfogás szerint a liturgia sokkal több, mint egy kisebb vagy nagyobb emberi közösség összejövetele. Ünneplése kozmikus horizontban történik, átfogja a történelmet és az egész teremtést, áttetszővé teszi a földi liturgiát a mennyei liturgiától elválasztó falat. Az Eucharisztia így értett megünneplése messze nem csupán történeti visszatekintés az utolsó vacsorára, hanem ezenfelül és legfőképpen, az eszkatologikus előretekingés jegyében, a kozmosz eszkatologikus beteljesedésének és Isten megdicsőítésének előzetes megünneplése.

Csak a keleti egyház így összegezhető liturgiafelfogását szem előtt tartva leszünk képesek arra, hogy kellőképpen méltányoljuk — csupán egyetlen példát említve — a liturgikus imádság és ünneplés keleti irányát, amely az ortodox egyházakban magától értetődik. A keleti hagyomány ugyanis azt, hogy az ünneplő közösség és a pap egyaránt napkelet felé fordul, „Krisztus második eljövételének kozmikus szimbólumaként” értelmezi.³⁶ Az ünneplés irányának kérdése tehát elsősorban krisztológiai és eszkatologikus, nem pedig egyháztani üzenetet hordoz.

Nem kellene-e vajon nekünk, nyugati keresztényeknek is újra felfedeznünk a hit és a teológiai gondolkodás kozmikus dimenzióját? Nem kellene-e engednünk, hogy hasson ránk az ortodox teológia gazdag sugallata? Mindenekelőtt úgy, ahogy XVI. Benedek pápa a liturgia kozmikus dimenziójának újjáélesztését tekinti egy új liturgikus mozgalom központi mozzanatának: „A keresztény liturgia kozmikus esemény — velünk imádkozik az egész teremtés, mi pedig együtt imádkozunk a teremtet világgal, miközben megnyílik az út az új teremtés felé is, amelyre minden teremtmény várakozik”.³⁷ Különösen is így van ez napjainkban, amikor jogos aggodalmat érzünk a veszélyeztetett teremtés iránt. Az ökológiai kihívásra ugyanis a keresztény hit legfelsőbb magjából kiindulva kell választ adnunk.

Az ajándékok ökumenikus teológiai cseréjének ezzel a példájával egyszersmind arra is szeretnék rámutatni: kölcsönös tanulékonyosságra van szükség ahhoz, hogy katolikusok és ortodoxok előrehaladjanak az egy és osztatlan keleti és nyugati egyház helyreállításának útján. Ennek a közös egyháznak a megújult eucharisztikus közösségben kell megtalálnia célját és értelmét, amint azt Athenagorász ökumenikus pátriárka már 1968-ban

nyomatékosan megfogalmazta: „Eljött a keresztény bátorság ideje. Szeretjük egymást, ugyanazt a közös hitet valljuk — keljünk tehát útra, induljunk el a közös és dicsőséges szent oltár elé, hogy teljesítsük az Úr akaratát, hogy ragyogjon az egyház, hogy higgyen a világ, és mindenkihez eljőjön Isten békéje.”³⁸

Súlyos kötelességünk hozzájárulni ahhoz — de mindenekelőtt nagy kegyelem, ha előmozdíthatjuk —, hogy ez a több mint ötven évvel ezelőtt oly ígéretesen megkezdett út az eucharisztikus agapé közös megünneplésében érje el célját. Hiszen az igazság és a szeretet dialógusának célja az egy és osztatlan keleti és nyugati egyház visszanyerése, amely az eucharisztikus közösség helyreállításában kell, hogy megtalálja — és fogja megtalálni — legmagasabb rendű kifejezését. Miként a korai egyházban az „szeretet” szava, az *agapé* az Eucharisztia titkát is jelöli — sőt elsősorban azt —, úgy az *agapénak* ott, ahol a szó erős értelmében, vagyis egyházi valósággént van jelen, ma is eucharisztikus *agapévá* kell válnia ahhoz, hogy hiteles legyen.

KURT KOCH

Mártonffy Marcell fordítása

Elhangzott 2021. június 9-én a budapesti Párbeszéd Házában.

¹Unitatis redintegratio, 13.

²Vö. Christian Lange – Karl Pinggéra (szerk.): *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010; Paolo Siniscalco: *Le Antiche Chiese Orientali. Storia e letteratura*. Città Nuova, Roma, 2005.

³Vö. Ernst Christoph Suttner: *Vorchalcedonische und chalcedonische Christologie. Die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit*. In: uő: *Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neue Aufsätze zu Theologie. Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens*. Augustinus-Verlag, Würzburg, 2003, 155–170.

⁴Vö. Kurt Kardinal Koch: *Jesus der Christus: Grund der Einheit oder Motiv der Trennung?* In: Theresia Hainthaler – Dirk Ansgar – Ansgar Wucherpfennig (szerk.): *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialoge*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2019, 365–384.

⁵Vö. Ernst Christoph Suttner: *Vorchalcedonische und chalcedonische Christologie. Die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit*. In: uő: *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, i. m. 155–170.

⁶Vö. Dietmar W. Winkler: *Ökumene zwischen Stolper- und Meilensteinen. Der Dialog von Pro Oriente mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen*. In: Johann Marte – Rudolf Prokschi (szerk.): *Denkwerkstatt Pro Oriente. Erfolgsgeschichte eines Ost-West-Dialogs* (1964–

2014). Tyrolia, Innsbruck – Wien, 2014 (Pro Oriente Band XXVIII), 100–123.

⁷Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien und dem Ganzen Osten, Ignatius Zakka I. Iwas, zu gegenseitigen pastoralen Hilfen 23. Juni 1984. In: Harding Meyer – Hans Jörg Urban – Lukas Vischer (szerk.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band 2: 1982–1990*. Bonifatius – Lembeck, Paderborn – Frankfurt am Main, 1992, 571–574.

⁸Vö. Johannes Oeldemann: *Gemeinsamer Glaube und pastorale Zusammenarbeit. 25 Jahre Weggemeinschaft zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche*. Reinhardt, Basel, 2011.

⁹Gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des koptischen Papst-Patriarchen Shenuda III. vom 10. Mai 1973. In: Harding Meyer – Hans Jörg Urban – Lukas Vischer (szerk.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band 1: 1931–1982*. Bonifatius – Lembeck, Paderborn – Frankfurt am Main, 1983, 529–531.

¹⁰Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier, Karekin I., Rom, 13. Dezember 1996. In: Harding Meyer – Damaskinos Papandreou – Hans Jörg Urban – Lukas Vischer (szerk.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band 3: 1990–2001*. Bonifatius – Lembeck, Paderborn – Frankfurt am Main, 2003, 582–584.

¹¹Gemeinsame Erklärung von Katholikos Aram I. von Kilikien und Papst Johannes Paul II., Rom, 25. Januar 1997. In: uo. 584–587.

¹²Wesen, Verfassung und Sendung der Kirche. Internationale Gemeinsame Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen, 2009. In: Johannes Oeldemann – Friederike Nüssel – Uwe Swarat – Athanasios Vletsis (szerk.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band 4: 2001–2010*. Bonifatius, Paderborn – Leipzig, 2012, 849–868.

¹³Gemeinsame christologische Erklärung der Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens, 1994. In: Harding Meyer – Damaskinos Papandreou – Hans Jörg Urban – Lukas Vischer (szerk.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band 3: 1990–2001*, i. m. 596–598.

¹⁴Vö. Yves Congar: *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West*. Verlag Herold, Wien, 1959.

¹⁵Walter Kardinal Kasper: *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2005, 208.

¹⁶Déclaration commune du pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras exprimant leur décision d’enlever de la mémoire et du milieu de l’Église les sentences d’excommunication de l’année 1054. In: *Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958–1970)*. Rome – Istanbul, 1971, Nr. 127.

¹⁷Joseph Ratzinger: *Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikation von 1054*. In: uő: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. Wewel, München, 1982, 214–230.

¹⁸Vö. Kurt Cardinal Koch: *Auf dem Weg zur Wiederherstellung der einen Kirche in Ost und West*. In: Dietmar Schon (szerk.): *Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?* Pustet, Regensburg, 2017, 19–41.

¹⁹XVI. Benedek: Találkozás az ortodox egyházak képviselőivel. Freiburg im Breisgau, 2011. szeptember 24.

²⁰A Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozata Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról, 17; <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=149>

²¹Vö. Frère Patrice Mahieu OSB: *Se préparer au don de l'unité. La commission internationale catholique-orthodoxe, 1975–2000*. Cerf, Paris, 2014; Georgios Martzelos: *Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik – Bewertung – Aussichten*. In: Konstatntin Nikolakopoulos (szerk.): *Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven*. EOS Verlag, St. Ottilien, 2008, 289–327; Ronald G. Robertson: *Eastern Orthodox-Roman Catholic Dialogue (From 1980)*. In: John A. Radano (szerk.): *Celebrating a Century of Ecumenism. Exploring the Achievements of International Dialogue*. Eerdmans, Grand Rapids, 2012, 249–263.

²²Közli Harding Meyer – Hans Jörg Urban – Lukas Vischer (szerk.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band 2: 1982–1990*, i. m. 531–539.

²³Uo. 542–551.

²⁴Uo. 556–565.

²⁵Közli Harding Meyer – Damaskinos Papandreou – Hans Jörg Urban – Lukas Vischer (szerk.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band 3: 1990–2001*, i. m. 560–567.

²⁶Közli Johannes Oeldemann – Friederike Nüssel – Uwe Swarat – Athanasios Vletsis (szerk.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Band 4: 2001–2010*, i. m. 833–848.

²⁷Vö. Barbara Hallensleben (szerk.): *Orthodoxe Kirche in der Ukraine – wohin? Dokumente zur Debatte um die Autokephalie*. Aschendorff, Münster, 2019 (Studia Oecumenica Friburgensia 92); Johannes Oelde-

mann: *Orthodoxe Kirchen in der Ukraine. Zum Spannungsfeld zwischen Konstantinopel und Moskau*. Stimmen der Zeit, 144 (2019), 279–294.

²⁸Ferenc pápa: *Evangelii gaudium*, 246.

²⁹Ferenc pápa: Beszéd a püspöki szinódus létrehozásának ötvenedik évfordulójára alkalmából 2015. október 17-én.

³⁰Vö. Theresia Hainthaler: *Nach der „Heiligen und Grossen Synode“ von Kreta 2016. Fragen und Überlegungen zu einem Neuansatz des orthodox-katholischen Dialogs*. In: Dietmar Schon (szerk.): *Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?*, i. m. 118–133.

³¹John D. Zizioulas: *Being as Communion*. St. Vladimir's Press, New York, 1985; uő: *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*. Sebastian Press, Alhambra, 2010.

³²Joseph Ratzinger/XVI. Benedek pápa: *A világ világossága. Beszélgetés Peter Seewalddal*. (Ford. Török Csaba.) Duna International, Budapest, 2011, 114.

³³Bruno Forte: *Il primato nell'eucaristia. Considerazioni ecumeniche intorno al ministero petrino nella Chiesa*. Asprenas, 23 (1976), 391–410; Adriano Garuti: *Ecclesiologia Eucaristica e primato del Vescovo di Roma*. In: Roman Karwacki (szerk.): *Benedictus qui venit in Nomine Domini*. Wydawnictwo Diecezji Radomskiej Ave, Radom, 2009, 455–472.

³⁴Michael Kunzler: *Ergänzungen aus dem christlichen Osten*. In: Maximilian Heim – Justinus C. Pech (szerk.): *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.* (Ratzinger Studien. Band 6), Pustet, Regensburg, 2013, 122–140, itt: 139.

³⁵Dumitru Staniloae: *Orthodoxe Dogmatik. Band I*. Gütersloh, Zürich, 1985, 293.

³⁶Michael Kunzler: *Ergänzungen aus dem christlichen Osten*. In: Maximilian Heim – Justinus C. Pech (szerk.): *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, i. m. 133.

³⁷Joseph Ratzinger: *Geleitwort zur koreanischen Ausgabe von „Der Geist der Liturgie“*. In: Rudolf Voderholzer – Christian Schaller – Franz-Xaver Heibl (szerk.): *Mitteilungen Institut-Papst-Benedikt XVI. Band 2*. Pustet, Regensburg, 2009, 53–55, itt: 54.

³⁸Télégramme du patriarche Athénagoras au pape Paul VI, à l'occasion de l'anniversaire de la levée des anathèmes le 7 décembre 1969. In: *Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958–1970)*, i. m.

AZ ÖKUMENIKUS TANULÁS STRATÉGIÁJA

Amilyen sokféle a kereszténység, és tűnik egysége elérhetetlennek, ahány keresztény közösség mutatkozik Krisztus igazi örökségének (vö. UR 1), és látszik teljes közösségük lehetetlennek, oly sok és nehezen átlátható modellje, célja és eszköze van az ökumenikus törekvéseknek is. E sokféleséget két szélső álláspont fogja közre: míg az egyik szerint az egyház teljes egysége túl távol van (időben, továbbá személyes vagy közösségi lehetőségeinkhez képest) ahhoz, hogy közvetlen tennivalónk lenne vele, addig a másik szerint azért nincs sürgős dolgunk, mert az egyház egysége már akadálytalanul teljes — és maradéktalanul azonos saját közösségünkkel. Mindkét hozzáállás — inkább a gyakorlat, mintsem az elmélet szintjén — a jelentéktelen ügyek közé taszítja az egység gondját. A két szélsőség közötti tartományban azonban ott vannak a kimondott vagy kimondatlan teológiai célok, egyházi érdekek, a vallási szocializáció és az elkötelezettség eltérő fokai szerint alakuló személyes és csoportos vállalások: a karitatív együttműködések, a közös társadalmi tanúságtételek, a teológiai párbeszéd, az együttes imádások, a helyi, regionális és nemzetközi, informális és hivatalos kapcsolatok egész hálózata. Ha az ökumenikus törekvések térképén böngészünk, újabban feltűnik rajta egy szín, a „tanulékony ökumenizmus” (*receptive ecumenism*), amely nem annyira frissen tört utakat jelöl, hanem a meglévő utakon rajzol új útvonalat. Együttal új stílusát jelenti az egység számos zsákutcát, de örömteli felfedezéseket is tartogató keresésének. Az új útvonal bemutatásakor angol nevének fordítási lehetőségei is segítségünkre vannak.

A fogékony ökumenizmusként is jellemezhető irányzat kulturális háttere a klasszikus brit miliót idézi, amely a sokféle felekezeti hagyományt adottságként éli meg, a lokális kötődést vegyíti a nemzetközi jelenségek iránti kíváncsisággal, elméleti igényessége pedig pragmatikus megoldásokat keres. Paul D. Murray (1964–), az új ökumenikus útvonal kezdeményezője családban élő katolikus teológus, aki a Durhami Egyetemen tanult, majd ugyanott a szisztematikus teológia professzora a kétezres évektől. Élettörténetét, tevékenységeit azonban egyszerre jellemzi a nemzetközi akadémiai és a szűkebb egyházi közege iránti pasztorális elkötelezettség. Első jelentősebb kötete Leuvenben jelent meg 2004-ben *Reason, Truth and Theology in a Pragmatist Perspective* (Ész, igazság és teológia pragmatista felfogásban) címmel. A mű ve-

zérfonala az ismeretelmélettől vezet az egyháztan felé: Murray szerint a keresztény hagyomány az igazság kérdéseit mindig az egyház konkrét életében teszi fel, és ennek gyakorlati következményei vannak. Sokféle munkája között jelentős állomást jelentett, amikor 2011-ben XVI. Benedek pápa ki-nevezte az Anglikán–Római Katolikus Nemzetközi Bizottság tagjává.

Milyen útvonalat rajzol a durhami kezdeményezés az ökumenikus törekvések számára? Milyen az az egyház, amelyet az ökumenikus tanulás stratégiája jellemez? S végső soron milyen az istenkapcsolat formája, amelyből e kezdeményezés erejét nyeri? Amikor Murray a kétezres évek közepén elindítja projektjeit, teológiai közhelynek számít „ökumenikus térről”, vagyis arról beszélni, hogy az ökumenikus mozgalom 20. századi nagy missziós, azután krisztológiai és egyháztani lendületét felváltja az egyhelyben járás érzete, az újraegyesülés elmaradásából fakadó csalódottság, amelyet egyes helyeken a gyors megoldások iránti türelmetlen igény színez. Walter Kasper, az ökumenikus gondolkodás egyik legfontosabb katolikus képviselője, s egyben egykori szentszéki hivatalviselője, ezt érezelve kezd beszélni az ökumenikus mozgalom átmeneti, akár krízis is jelentő időszakáról, amelynek során legfontosabb teendőnk, hogy begyűjtsük a klasszikus ökumenizmus gyümölcseit, a párbeszéd eredményeit, továbbá vegyük fontolóra a kritikát, amelyet az egyházak az intézményesülő mozgalommal szemben megfogalmaznak, s rávilágítsunk az egységtörekvések valódi középpontjára, az ökumené lelkeségi dimenziójára. Murray — Kasper által is támogatott — kezdeményezése ebből a diagnózisból indul ki, komolyan veszi a figyelmeztető jeleket, s tervet készít. A tervezés első, máig legfontosabb lenyomata a *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning — Exploring a Way for Contemporary Ecumenism* (Tanulékony egységtörekvés: meghívás a katolikus tanulásra — a kortárs ökumenizmus útjának felfedezése) című tanulmánykötet (2008).

Épp a tervszerűség, a stratégiai és hosszútávú gondolkodás az, amelyet az új irányzat egyszerre eltanul a párbeszéd történetéből, ugyanakkor szembehelyez a gyors, esetleg szervesetlen vagy olcsó megoldásokkal. A modern ökumenikus törekvéseket — felismerve a megosztottság okainak összetettségét — az 1910-es edinburghi missziós konferencia óta jellemzi a ciklikus tervezés igénye, ahogy a II. Vatikáni zsinatot követő teológiai párbeszédet is. A „tanulékony ökumenizmus” irányzata azonban nem pusztán az akadémiai konferenciákon tárgyalandó témák és a kutatásban

használni kívánt módszerek tekintetében építkező jellegű, hanem mindenekelőtt abban, hogy az egyház egészét, spirituális, szentségi, lelkipásztori és intézményi dimenzióját is magában hordozó valóságot tárja szem előtt. Ez az iskola belátja, hogy amennyiben a tanulás maga időigényes, egyúttal pedig távlatokra akar felkészíteni, akkor meg kell válaszolnia a kérdést: milyen lépéseket kíván meg tőlünk a valóban átalakító tanulás? Mit kell tennünk ahhoz, hogy megtegyük a következő konkrét lépést az egyházak közös érlelődése érdekében? Ezekre a kérdésekre akkor tudunk válaszolni, ha eleven kapcsolatban vagyunk azzal, Aki az egyházat egybe hívja és a világba küldi, és egyidejűleg benne is élünk az egyház gyakorlati valóságában.

Az ökumenikus törekvéseknek mindig magától értődő természetességgel felismert — a gyakorlatban mégis sokszor elfedett — középpontja a lelkeségi dimenzió, amely legegyszerűbb módon a bűnbánatban, valamint a közös és az egymásért való imádságban nyilvánul meg (vö. UR 7–8). A „befogadó ökumenizmus” felfogásában — a francia Dombes-i csoport (*Groupe des Dombes*) hatására — ez az ökumenikus spiritualitás erőteljesen egyházi hangsúlyt kap: különös jelentősége van annak, hogy a megtérésben a személy nem önmagában kapcsolódik Krisztushoz, hanem egyházi módon, s e minősége mindig bontakozóban van, tart a teljesség felé. Sőt az egyházi jelleg maga is megtérésre szorul, mert történeti-kulturális kontextusában, tanítási-liturgikus különbözőségeivel a megosztottság sebzett állapotában van. Vagyis az odafordulás Krisztushoz egyszerre személyes és egyházi következményekkel jár: a saját felelősségünk és a jövő iránti elkötelezettségünk nyomban az egyházunk felelősségének és hivatásának kérdését veti fel. A durhami kezdeményezés mélyen realista a változat(t)ás esélyeinek tekintetében: az ökumenikus átalakulás önmagunk és saját egyházunk megvaltozásával kezdődik.

Egyházaink megváltozása azonban érzékenyen figyelő aprómunkát és ezért sok időt igényel. Az „érzékeny ökumenizmus” egyik szembeötlő példája, hogy az irányzat nagyon korán külön projektet indított az északkelet-angliai egyházi valóság feltárására, de ugyanilyen mélységű lokális érzékenységre batorít, illetve ebből merít nemzetközi konferenciáin. Miközben az ökumenikus teológia hagyományosan nagy figyelmet szentel az egyház egyetemes szerkezetének és az evvel összefüggő kérdéseknek, helyi szervezeti működése és kulturális összefüggései eddig kevesebb teret kaptak. Ezek azonban a keresztény ember konkrét valóságához, és ezért ökumenikus megnyílásához szorosan odatartoznak. A durhami kezdeményezés szemléletmódja szerint akkor is-

merjük meg hitelesen a másikat, ha az átfogó ismeretekeken túl közel engedjük magunkhoz a környezetünkben élő másikat, s ebből pasztorális találékonyság születik.

Ezzel érkezünk el a másfél évtizedes, mégis újként ható kezdeményezés legfontosabb mozzanatához: a keresztény életforma tanítványi jellegének ökumenikus újragondolásához. A durhami iskola gyakran ismételt, szlogenszerű megfogalmazása szerint: tudatosan térjünk át arról a kérdésről, hogy mit tanulhatnak tőlünk mások, arra a kérdésre, hogy mit kell és mit lehet tanulnunk másoktól. Az ökumenikus párbeszéd sokféle gyümölcse lehetővé teszi, hogy már ne pusztán önmagunk érthető bemutatására korlátozzuk erőfeszítéseinket, hanem az elért eredményekre támaszkodva elsajátítsuk a másoknak adott ajándékokat. Akkor tudunk továbblépni az egység útján, ha a saját keresztény és egyházi mivoltunkra nézve jelentősnek tudjuk tartani mindazt, amit a másik felmutatott számunkra a párbeszéd során. Ugyanezt hangsúlyozza az Egyházak Ökumenikus Tanácsa és a Katolikus Egyház Közös Munkacsoportjának 9. jelentése (2007–2012), és ennek nyomán az az ökumenikus vademecum, amelyet a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács adott ki elsősorban a püspökök számára 2020-ban (30. pont). Erről beszél Ferenc pápa is *Evangelii gaudium* kezdetű buzdításában: e tanulás a Lélektől származó ajándék begyűjtése, „amely nekünk is szól” (246). Az ökumenikus csele-
hárterében — az ökumenikus teológia hagyományosan Krisztus- és/vagy egyházközpontúságán túllépve — szentháromságos alap rejlik.

A tanulékony ökumenizmus fentebb röviden jellemzett irányzatának születésénél Walter Kasper mellett elsősorban az angol nyelvű katolikus teológia kiemelkedő képviselőit találjuk, köztük olyanokat, mint Örsy László, Philip Sheldrake, Paul McPartlan, James F. Puglisi, Joseph Farmerée, Hervé Legrand, Gerard Mannion és Jeffrey Gros, miközben jelen voltak William G. Rusch evangélikus, Mary Tanner anglikán, Andrew Louth ortodox gondolkodók is. Látjuk, hogy az útvonal, amelyet rajzoltak, új, állomásai azonban ismerősek. A kezdeményezés elsődleges célja nem az, hogy az ökumenikus teológia új elemeit dolgozza ki, hanem hogy a meglévő elemeket coherens, szerves és egyházias szemléletté formálja, s ezzel inspiráljon új meglátásokra és gyakorlatokra. A tervszerűen építkező, spiritualitását a megtérésre fókuszáló, a helyi tapasztalatokra érzékeny, gyakorlatias magatartás ökumenikus gyümölcseit nagyszabású konferenciák mutatják be, a 2020-ról 2022 júniusára halasztott soron következőnek a svédországi Sigtuna ad majd otthont.

OROVA CSABA

TARJÁNYI BÉLA, A BIBLIKUS

Tarjányi Béla életművéből méltán emelhető ki a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat alapítójaként és elnökeként végzett munkája. Ez volt az ő legkedvesebb gyermeke, ide hordta papi, tanári és tudományos hivatásának kincseit. Életének erről az oldaláról, remélem, sokan elbeszélnek inspiráló emlékeiket. Nem szeretném azonban, ha elsikkadnának azok az értékek, amelyeket szentírástudósként és egyetemi tanárként képviselt, ezért e sorok Tarjányi Béláról, a biblikusról szólnak.

Tanári és tudományos életműve megértéséhez szükséges egy pillantást vetnünk az általa művelt szentírástudomány sajátosságaira. A 19. századtól fogva a bibliikum egyre inkább történeti tudományággá vált; a szentírási szövegek teológiai magyarázata háttérbe szorult, a szövegek jelentését a történetük feltáráásával közelítjük meg: mikor, miért írták őket, hogyan formálódtak a szövegek, amíg a jelenlegi kánoni állapotukat el nem nyerték. E kérdések megválaszolásához azonban az esetek túlnyomó többségében nincs elegendő külső forrás, adatainkat a szövegek sajátosságaiból nyerjük. Ezek szűkössége miatt csak kevés biztos vagy erősen valószínű ismerettel rendelkezünk; a kép hiányzó darabjait elméletekkel kell pótolnunk.

A 20. század jelentős biblikusai elméletalkotók voltak, munkásságuk erejét és értékét elméleteik egyedisége és népszerűsége adta. A kutatás nagyrészt ezen elméletek csiszolását és vitatását jelentette, annak reményében, hogy a lehető legvalószínűbb módon rekonstruáljuk a szövegek keletkezés- és háttértörténetét.

Tarjányi Béla birtokában volt annak a tudásnak és tehetségnek, ami ebben a diszkusszióban sikeressé tehetné volna. De ez a fajta tudományosság őt nem érdekelte. Egyáltalán, távol állt tőle a tudományos karrier abban a hiú és versengő formájában, ahogyan egy szorgalmas és tehetséges tudós előtt nyitva áll. Hamar felmérte a szentírástudomány lehetőségeit és korlátait, és nem kívánt részese lenni az elméletgyártásnak.

Emlékszem egy dupla órájára, amikor felült a tanári asztalra, lóbálta a lábát, és az óra első részében meggyőző érvekkel levezette, hogy Jézusnak nem voltak vér szerinti testvérei. Majd kiment, és a szünet után ugyanilyen meggyőző módon levezette, hogy Jézusnak voltak vér szerinti testvérei. Egy idősebb hallgatótársunk ezt felháborító cinizmusnak tartotta, pedig valójában a tudomány korlátairól és a műveléséhez szükséges alázatról tanított.

De ha nincs értelme az elméletgyártásnak, sem az elméletek melletti kardoskodásnak, akkor miről szóljon az oktatás és a kutatás? Itt mutatkozott

meg Tarjányi Béla kreativitása és eredetisége. Nem az a dolgunk, hogy valamely értelmezés prókátorai legyünk, hanem hogy utakat keressünk és mutassunk a szöveg felé. Felfedezőként közeledett a Szentíráshoz, és ennek szolgálatába állította az egzegézis minden fellelhető módszerét és hagyományát. Módszert tanított, sőt többet, mint módszert: hozzáállást. A német egzegézisen nevelkedett tudományosság számára ez a hozzáállás szokatlan volt: nem vetette el a kritika fontosságát, és ahol szükséges volt, bátran gyakorolta, de a szövegekhez nem a felülvizsgálat szándékával közeledett. A módszer számára az ismerkedést jelentette. A posztmodern kor hajnalán ráérezett arra, hogy a Biblia megértésének nehézségét a kortársaink számára már nem a hagyományok téves elképzelései, hanem az idegenség érzése jelenti. A módszer célja nem a téves elgondolások felülvizsgálata, hanem hogy képesek legyünk legyőzni a történelmi, érzelmi távolságot, ami a régi-régi textus és közöttünk van, és a szöveget a barátunkká tenni.

Az öncélú tudományosságtól való idegenkedése abban is megmutatkozott, hogy nem publikált méterekben mérhető életművet. Semmit sem írt csak azért, hogy önmagát kifejezze, vagy hogy a neve forogjon. Minden írásával az olvasót szolgálta.

Oktatóként nem törekedett mennyiségre, arra, hogy sokat tudjunk. Voltak, akik komolytalannak tartották, hogy egy egzegézis-félév mindössze tizenöt versről szól. Ez a híres Mk 1,1–15. Órákon át szöszmötöltünk néhány verssel. Még csak azt se mondom, hogy ez mindig érdekes volt. De e félév nélkül sosem értettem volna meg, mit is jelent a történeti-kritikai egzegézis, milyen sokoldalú megközelítést és mennyi kincset találhat az, aki a szöveggel sietség nélkül foglalkozik. A módszer megtanításával egyben bátorított is, hogy ne csak kommentárok olvasói legyünk, de merjük és akarjuk az egzegézist magunk is művelni.

Tanári életművének másik nagy értéke, hogy közérthetőségre törekedett. Mindent igyekezett olyan egyszerűen elmondani, hogy bárki megérthesse. Nem használt fölöslegesen idegen szavakat; ha lehetett, a szakkifejezéseket is magyaráztotta. Újszövetségi bevezetőjében egyszerűen és tömören mutatja be a bonyolult érvrendszerű elméleteket. Viszont részletesen foglalkozik a hagyományozás és a szerkesztés folyamatával, hogy az olvasó maga előtt lássa az ősegyház hitét és életét, amelyben az újszövetségi iratok megszülettek.

Ahogy tudományos gondolkodása, úgy tanári egyénisége sem követte a kliséket. A diákjait nem halmozta el figyelmével, nem akart lebilincselő, magával ragadó lenni. Az ő egyéniségében az volt a varázslatos és egyben provokatív, hogy nem ját-

szott szerepeket, tudott és mert önmaga lenni, és ezzel másokat is felszabadított a megfélemlítéskényszer rabságából.

CSIZGLÁNYI ZSOLT

A BÁRÁNYOS FIÚ

*Az írást Merényi Zitának ajánlom,
aki nem sokkal a halála előtt
az utolsó nevetős képet készítette
Dr. Tarjányi Béla professzorral*

Egy fényképet tartok a kezemben. Egy kamaszfiú, rossz kalapban, lobogó szárú rossz nadrágban egy bárányt tart a kezében, és belenevet a világba. Ez a bárányos fiú elindult a tanyák világából, és mint a magyar népmesék szegény legénye, egy osztatlan tanyasi iskolából indulva a római Pápai Magyar Intézetig jutott, ahol bibliikumot tanult, amelyből licenciátust szerzett, és elismert biblikus professzor vált belőle. Nem kapott készen semmit, csak a rendkívüli képességeit és a szorgalmát; mindenért meg kellett dolgoznia. Sok nyelven tudott, amiket pénz híján nem nyelvtanártól, hanem a maga erejéből, nyelvkönyvekből tanult. Otthonos volt a számítógépes világban, azt is önerőből sajátította el. Balás Béla atya, akivel jó barátságban voltak, azt mondta neki egyszer, hogy úgy nézel ki, mint egy feltaláló. Merthogy a haja többnyire szana-szerte állt, mint Einsteinnek. Hát, ha nem is feltalált, de rendkívüli kreativitással kitalált sok mindent. A fejéből újabb és újabb ötletek pattantak ki. Nem ült bele a professzori bársonyszékbe, és nem merült el a tudomány békés világában a könyvek közé. Nem tudós könyvek garnadáját hagyta maga után, bár a szentírásstudomány területén is alkotott, hanem létrehozta a Szent Jeromos Bibliatársulatot a Biblia tanulmányozására és a bibliaapostolság gondozására. A Bibliatársulat keretein belül aztán sok minden született ötletei nyomán. Kommentárok, a Káldi-Neovulgáta Szentírás kiadása mindenféle formátumban a zseb-Szentírástól a nagyméretű veretes és képes Bibliáig, cigány nyelvű Biblia, rovásírásos Újszövetség, biblikus folyóirat, biblikus tanárok évenként kétszeri összefüvetele a Bibliaközpontban, és számtalan előadás és bibliaapostol-képző szeminárium itthon és a határon túli magyaroknak. Ha visszanezünk, azt gondoljuk, hogy talán nem is ő találta ki a dolgokat, amiket véghezvitt, hanem hallgatott a Lélek indításaira.

Istennek nincs két világa, csak egy, aki meghal, az nem máshol van, csak máshogy. Az, aki itt volt köztünk testben, már nincs. De ez csak földi, testi létformájáról állítható. De hiszen a gyerekkori sejtjeink is már számtalanszor kicserélődtek. Az a bárányt karjaiban tartó nevető fiú sincs, és mégis van. Ő mindvégig azonos volt önmagával, a változás-

ban is. Valahogy a hosszú szenvedésben és a halálban nekem megint az a bárányos fiú. Kicsit a valóságban is azzá vált, olyan kicsivé rágták őt a kemoterápia mérgei és a rákos daganatok. A képen nevet. Még a legutolsó időkben is tudott mosolyogni. A csontvázra soványodott arcából kiragyogott a mosolya. Nagyon szép mosoly volt. A nevető fiú bárányt tartott a kezében, aztán Isten úgy akarta, hogy ő maga is báránnyá legyen. És valóban az volt, csendben, jajszó nélkül, szelíden, hosszasan viselte a fokozódó kínokat. De a szenvedés megadó, lázadás nélküli elfogadása nem jelentett tehetetlenné válást. Még élete utolsó hónapjában is leadott a nyomdának egy füzetre való anyagot.

Hálás vagyok az Úr Istennek, hogy élete utolsó két hónapjában sokat vele lehettem, többet, mint valaha, bármikor. A végstádium kezdetén felvetődött a kórház lehetősége, de a házvezetőnője és én azt mondtuk, hogy semmiképp, otthon fogjuk ápolni, majd váltjuk egymást. Az oroszlanrészt Oppálény Izabella vitte, aki húsz éve mosott, főzött, takarított rá, én csak besegítettem. Amikor állandó gondozói jelenlétre volt szükség, én voltam a délutános. Ez persze nem azt jelentette, hogy az ember ült az ágya mellett déltől estig, azt nem tűrte. A másik szobában voltam, és mondtam a rózsafüzérek egymás után, készen arra, hogy félóránként itassam, vagy néha etessem. Ő meg feküdt az ágyán a fájdalmak máglyáján. Életünk során teszünk jót is, nem jót is, vannak mulasztásaink is, neki is voltak. De úgy tűnt, hogy ez a hosszú szenvedés egyre tisztábbra égette, hiába volt csontsovány, egyre szebb lett. Hét évig részesült kemoterápiában. Én az orvos barátaimtól tudtam, hogy a vastagbél rákos daganata, ha operációval nem sikerül megoldani, gyógyíthatatlan. De azt mondtam magamban, ha hiszünk a csodában, ma is lehetséges, Jézus ma is tehet csodákat. A Szentírásból Jézus Jairusnak mondott válasza visszhangzott bennem: „Ne félj, csak higgy”. Először a gyógyulását akartam, abban hittem, de aztán rájöttem, hogy félreértem Jézust. Nem a gyógyulásban kell hinni, hanem magában Jézusban. És akkor elmúlt bennem ez a görcsös akarás, kisimult minden, és éreztem, hogy valami jó történik. Miközben amit a szememmel láttam, az semmi jóra nem utalt. Persze senki ne gondolja azt, hogy attól kezdve üdvözült mosollyal néztem, ahogy kínlódik, mondván, mit számít ez a rövid testi szenvedés az örökélet elnyeréséhez képest: „Azt tartom ugyanis, hogy mindaz, amit most szenvedünk, nem mérhető össze a jövődicsőséggel, amely meg fog nyilvánulni rajtunk” (Róm 8,18).

Nem tudom, ő mennyit vett abból észre, hogy én a másik szobában el-elsírtam magam, aztán amikor hozzá bementem, próbáltam derűs arcot vágni. Nemcsak az ő szenvedéséről volt szó, hanem a majd engem érő veszteségről is. Több mint ötven

éve ismertük egymást, és különösen a harmincéves közös munka a bibliaapostolságban nagyon egymáshoz fűzött bennünket. (Ez persze nem azt jelentette, hogy galambok repkedtek a Bibliatársulat fölött, nem egyszer voltak összetűzéseink, de a közös cél, Isten élő Igéjének megszerettetése mindig együtt tartott.)

Isten kegyelméből sok rendkívüli, nagy embert ismerhettem közelről, de azt a lazaságot, ami benne volt és ami lenyűgözött, senkinél sem tapasztaltam. Mi, többiek, görcsölünk, tele vagyunk megfelelési kényszerrel, ő mindvégig megőrizte a belső szabadságát.

Végül néhány mozaik, rendszer nélkül.

Egyszer valaki a közösségünkben felszámolt egy háztartást, és a már nem olyan szép lábasokat a szemétkébe akarta dobni, mire Béla azt mondta, vétek lenne, azok még jók lesznek kutyalábosnak a tanyán élő nővéreknek. Jobb híján spárgára fűzte a négy-öt lábost, és a nyakába akasztotta, így buszozta végig a fél várost — pesti professzorként. Én már ettől szörnyethaltam volna. De ez még nem volt elég, a buszon a kulccsomóját beejtette a buszlepcső és az ajtó közötti zugba. Természetesen rögtön lehajolt érte, a nyakában lógó lábosfűzér hangos csörömpölése kíséretében. Aztán másnap nevetve mesélte nekünk.

A nyolcvanas évek elején ketten vallásos könyveket vittünk vonaton Erdélybe. Éjszaka utaztunk, ő unaloműzőnek hozott magával egy román nyelvű könyvet. Mire reggel Csíkszeredába értünk, már délelőtt beiratkozott a könyvtárba, és román nyelvű könyveket olvasott — a magyar ajkú könyvtáros legnagyobb megrökönyödésére.

Korintusban púposra nevelték magukat rajta a görögök, mert ögörögül, a Szentírás nyelvén beszélt hozzájuk. Ők minden további nélkül megértették, sajnos mi már az újjöröggel nem voltunk ilyen könnyű helyzetben.

Az osztrák Bibliatársulat jóvoltából 1984-ben a Bécsi Judaiztikai Intézet professzoraival elmehettünk a Szentföldre. Sőt az egyhetes csoportos zárandoklatot Stiassnyi Jóska bácsi jóvoltából még egy héttel megtoldhattuk a jeruzsálemi Sion testvérek házában lakva. Február volt és nem volt túl meleg, Jeruzsálemben és Betlehemben még hóvihart is kaptunk. Nekem volt jó sapkám, de neki csak a szalmakalapja, és nagyon fázott a feje. Fogta magát és egy fejére tekint törülközővel jártuk a várost. Becsületére legyen mondván az ottaniaknak, nem mutattak semmi megütközést, holott nyilvánvalóan látszott, hogy törülköző van a fejére tekerve, mondván, hogy ha hideg van, hát hideg van, meg kell oldani valahogy, hogy az embernek ne fájzon a feje.

A közép-európai bibliatársulatok vezetőinek tanácskozásán rendszeresen elaludt. Horkolni éppen nem horkolt, de nyilvánvalóan látszott, hogy alszik. Aztán egyszer csak felnyitotta a szemét, és hozzászólt valami nagyon okosat, ami megoldotta a problémát, amit a többiek már hosszasan vitáltak és nem jutottak vele dűlőre. Volt, aki bosszankodott rajta, de Franz-Josef Ortkemper, a német bibliatársulat vezetője rajongott érte.

A bárányos fiú, maga is égi báránná válva, most már a mennyei mezőkön követi Pásztorát egy örök-kevalóságon keresztül.

VÁGVÖLGYI ÉVA

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA

GAVIN D'COSTA

Az egyház és a zsidóság

Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni zsinat után



Az elmúlt hat évtized során olyan folyamatokat lehetett megfigyelni a katolikus gondolkodásmódban, amelyek kibontakozásához máskor évszázadokra volt szükség. Valóságos tanfejlődés ment végbe, mégpedig a zsidó néppel kapcsolatban. A kiindulópontot az a felismerés jelentette, hogy a zsidó néppel kötött isteni szövetség visszavonhatatlan. Idővel az is egyértelművé vált, hogy a bibliai kor után sem veszítette hatályát, azaz a kereszténység sem érvényteleníti. De mi mondható el akkor keresztény nézőpontból a zsidó szertartásokról, amelyekkel a szövetség népe kifejezi hitét? Hogyan ítéltető meg, hogy Isten földet ígért a zsidó népnek? És vajon végezhető-e keresztény misszió a zsidók körében? A könyv történeti összefüggések felvázolásával, az összes jelentős egyházi dokumentum elemzésével, hatalmas szakirodalmi tájékozódás alapján, mégis közérthető módon ered e kérdések nyomába, s a válaszok, amelyekkel szolgál, egészen új, váratlan megvilágításba helyezik a katolikus egyház és a zsidóság kapcsolatát.

Ara: 3.500 Ft

JOHANNES FICHTENBAUER: AZ OLAJFA MISZTÉRIUMA Zsidók és a nemzetek egyesítése Krisztus visszajövetelére

Johannes Fichtenbauer könyve egyfajta személyes teológiai reflexió (vö. 30. oldal), egy nagyívű látomás, szinte az olvasó szeme láttára kibontakozó apokaliptikus tabló, mely a modernkori teológia előtt tornyosuló egyik legnagyobb (ha nem a legnagyobb?) kihívással szembesíti olvasóját, így mindenképpen érdemes találkozunk vele.

A könyv szerzője, Johannes Fichtenbauer (1956) katolikus teológus, a Bécsi Római Katolikus Érsekségen az állandó diakónusképzés és az ökumenikus ügyek felelőse, Christoph Schönborn bíboros vezető diakónusa. A könyv első oldalain megdöbbenő nyíltsággal meséli el saját pálfordulását, s őszinteségével szimpátiát ébreszt maga iránt a jóérzésű olvasóban. A fiatal Johannes nagyapja még a holokauszt és Hitler csúfos bukása után is a náci eszmék szimpatizánsa maradt, s utóját is ebben a szellemben terelgette, akiben saját szavai szerint a hatvanas-hetvenes évek fordulóján gyűlölet ébredt a zsidóság iránt. Innen talált vissza a katolikus karizmatikus megújulási mozgalom segítségével előbb a normalitáshoz, majd a páli teológia nyomán haladva eljutott a zsidósággal való egészen bensőséges viszonyhoz, olyannyira, hogy ma ő az ökumenikus és vallásközi párbeszéd egyik legfontosabb koordinátora Ausztriában, sőt Európa-szerte.

Fichtenbauer könyvének alapvető tétele, hogy a kereszténységnek, így a Római Katolikus Egyháznak is, újra kell gondolnia viszonyát a zsidósághoz. Nem csak a saját történelmét kell ezen a szűrőn keresztül alázatos szívvel és bűnbánatra készen — Szent II. János Pál pápa 2000. évi bűnvalomása szellemében (134–136.) — újraolvasnia, nem csak liturgiájának egyes szövegeit (a nagypénteki könyörgéseket) volt érdemes átalakítania. Ezek a folyamatok a II. Vatikáni zsinat óta mozgásban vannak a világegyház szintjén, még ha kis hazánkban nem is tudatosult e folyamat minden részlete, s még ha egyik ponton sem értünk el a végállomáshoz. Ami viszont még fontosabb, s ami Fichtenbauer könyvében is jövőidőben áll (170.): a zsidósággal szembeni örömdetes pálfordulás — a Szent II. János Pál pápa szavai szerinti „soha vissza nem vont szövetség” tanításának következetes végiggondolása — szisztematikusan kell, hogy átalakítsa egész teológiai szemléletünket és tanításunkat. Persze ez a reflexió is elindult már az egyes egyházakban. Jó példa erre Gavin D’Costa: *Az egy-*

ház és a zsidóság. Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni zsinat után (Vigilia Kiadó, Budapest, 2021) című, a közelmúltban magyar nyelven is napvilágot látott könyve, de itt is sok még a tennivaló.

Fichtenbauer mindezen felismerésekre a messiáshívő zsidósággal folytatott (kezdetben magánjellegű, tapogatózó, majd 2008-tól kezdődően a Vatikán által is hivatalosan támogatott) dialógus hosszú esztendei alatt eszmélt rá, mint egy saját bőrén tapasztalva a dialógus egzisztenciális átalakító erejét. De kik is ezek a messiáshívő zsidók és Fichtenbauer könyvében feltűnő egyéb csoportok? E helyütt talán nem árt röviden szót ejteni róluk.

A messiáshívő zsidó közösségek, melynek történetét és mai helyzetét Fichtenbauer vázlatosan bemutatja (72–110.), nagyobb arányban a 1960-as, 1970-es években jöttek létre a 19. századi, elsősorban angolszász területeken működő különféle héber keresztény mozgalmak (a hagyományos egyházakon belül működő konvertita csoportok) alapjain. Mára számos, egymástól jól elkülöníthető szervezetük működik elsősorban az Egyesült Államokban, Izraelben és Nyugat-Európában. Közös jellemzőjük, hogy tagjaik jelentős része zsidó identitással, háttérrel rendelkezik, mindemellett elfogadja Jézust a Szentírás által jövendölt Messiásnak. További közösségteremtő erő, hogy életvitelükben, illetve liturgiájukban a zsidó vallásgyakorlat számos elemét fenntartják, közösségi összejöveteleiken például minden alkalommal olvasnak fel tórai szakaszokat is az újszövetségi szövegrészek mellett. Az egyes csoportok közötti eltéréseknek éppen az az alapja, hogy a zsidó örökséghez való viszony szükség-szerűségét, módját és ennek részleteit más-más módon definiálják az egyes közösségek (103–110.).

A római katolikus felfogáshoz legközelebb a héber katolikusok csoportjai állnak, melyek — a keleti rítusú katolikus egyházakhoz hasonlóan — a katolikus teológia tanításait vallják, egyéni és közösségi liturgiájukban azonban zsidó elemek is továbbélnek. Egy ilyen egyéni liturgia mélységeit és szépségeit érzékletesen és közérthetően mutatja be az USA-ban élő Channah Bardan: *The Bride. One Woman’s Walk through Judaism and Catholicism: The Shabbath, Marriage, Mass, and the World to Come* (Miriam Press, St. Louis, 2017) című könyve.

Fichtenbauer meglátása szerint ezek az újonnan formálódó csoportok új kihívást jelentenek mind a hagyományos keresztény egyházaknak, mind a zsidó vallás különböző csoportjainak. A keresztény közösség számára jelenlétük történelmi lehetőséget teremt: ezek a csoportok tölthetik be

a csíra szerepét, amely az egyház eredeti egységét megbontó folyamatot — az első században a nem zsidó közösségek felé történő nyitással, végül az ő túlsúlyra kerülésükkel — visszájára fordíthatja, s Krisztus egyházát a páli modell szerinti körülmetélt (*ecclesia ex circumcisione*) és körülmetéletlen (*ecclesia ex gentibus*) komponenseinek szintéziséhez vezetheti vissza.

Továbbá, a szerző véleménye szerint ezek a zsidó származású keresztény közösségek lehetnek a korábban említett teológiai reflexió alapvető mozgatórugói és kovászai is, akiknek az iránymutatása nyomán a teológiai reflexió egy új szintjére léphetünk. Az ő integrálásukat szorgalmazza és próbálja meg elősegíteni a kötet utolsó oldalain bemutatásra kerülő *Towards Jerusalem Council II* (a Második Jeruzsálemi zsinat felé) nevű mozgalom, mely az apostoli kor első jeruzsálemi zsinatának mintájára — ahol a születendő kereszténység a nem zsidó Jézus-hívők integrációjának feltételeit teremtette meg — most a messiáshívő zsidóság integrációján és egyházi elismertetésén dolgozik.

Fichtenbauer alapvető tézisével — a zsidósághoz való viszony újragondolásával — maradéktalanul azonosulni tudunk, a könyv egészéhez azonban mégis kritikusan kell viszonyulnunk. Hadd szóljak most erről is röviden. Negatív észrevételeimet három pontban tudnám összegezni.

1. Fichtenbauer könyvének egyik alfejezetében (49–71.) a keresztény zsidóellenesség, teológiai eufémizmussal élve: a „behelyettesítés-teológia” történetével foglalkozik. Ez a fejezet azonban, s a könyv egyéb történelmi részletei is rendkívül elnagyoltak, hibákat és fél igazságokat tartalmaznak, ezáltal éppen hogy nem segítik elő a korábban igényelt őszinte történelmi önreflexiót. Példának okáért a szerző úgy állítja be a születendő kereszténység kiválását zsidó gyökerezettségéből, mintha ez az „egész Római Birodalmat átjáró zsidóellenes hangulat” (54.) egyenes következménye lenne. Ez így nem igaz. Tudjuk, hogy létezett a görög-római világban is a xenofóbiának egy sajátos, zsidóellenes megnyilvánulása, elsősorban Egyiptom területén — ahogyan a görögök szemében mindenki barbárnak számított, aki nem volt hellén —, ez azonban mind méreteiben, mind struktúrájában eltért a születendő kereszténység sajátos identitása kialakításának érdekében kitermelt teológiai zsidóellenességétől. A szerző mindezt úgy mutatja be, mintha a teológiai felépítmény egy már létező, a rómaiaktól örökölt gyakorlatra építene, s pusztán ahhoz nyújtana elméleti megalapozást. Ugyanilyen naivnak és ahistorikusnak tűnnek a marranókról (az Ibériai-félszigeten kényszer hatására áttért, de a zsidósághoz való viszonyt valamilyen módon generációkon át ápoló keresztények) mondottak (92–96.) vagy Izrael függetlenségi háborújával

kapcsolatban elhangzó értékelése (83.). Amennyiben a könyv nem több egy személyes látomásnál, nincs jogunk vitatkozni vele, de ha teológiai igényű diskurzus kíván lenni, akkor ezek a részletei igenis megkérdőjelezhetőek. Egy ahistorikus teológia sosem lehet jó teológia. Ahogy Aquinói Szent Tamás kora legelfogadottabb tudományos rendszert integrálva építette fel teológiai szintézisét, úgy a mai kor teológiája is csak a szellem- és természettudományok adta kihívásokra reagálva tud valós válaszokat produkálni. Ma már könyvtáryi méretű irodalom áll rendelkezésünkre a „parting of the ways” (a születendő kereszténység és a zsidóság elválása) témaköréről, a különféle zsidókeresztény csoportokról és az ő szerepükről a késő antikvitás szellemtörténetében (az iszlám tanítása sok mindent integrált tanaikból), Szent Pálról, a marranókról vagy éppen Izrael Állam születéséről. Természetesen ez messze nem jelenti azt, hogy a kutatók minden részletben egyetértenek, de bizonyos tendenciák viszonylag jól kirajzolódnak. Ezeket a megállapításokat minden komolyan veendő teológiai szintézisnek figyelembe kell vennie.

2. Az *olajfa misztériuma* kizárólag a messiáshívő zsidókra vagy a héber katolikus szűk csoportjára koncentrál. Ez érthető, hiszen ők — éppen Jézus elfogadása által — kiemelt jelentőségre tesznek szert a keresztény önértelmezés szempontjából, és a Római levélben kifejtett páli teológia hagyományosan értelmezett eszkatologikus távlatainak megvalósulását vetítik előre. Ugyanakkor Szent Pál az egész Izraelről beszélt, s a II. Vatikáni zsinat új teológiájának értelmében is az újragondolásnak, a testvéri párbeszédnek ki kell terjednie az egész zsidóságra. Természetesen könnyebb és egyszerűbb a messiási zsidóság szűk csoportjaira szorítkoznunk, hiszen a zsidóság más csoportjaival szemben Jézus elfogadása minden másnál fontosabb kapcsolódási pontot jelent a keresztény tanítás irányában, de a feladat „a soha vissza nem vont szövetség” egész közösségével szemben kötelez minket.

3. Végezetül létezik egy mindezeknél súlyosabb probléma is Fichtenbauer víziójával kapcsolatban. Ami keresztény részről a történelem örömteli végpontjának tűnik, az a zsidó olvasó számára elkedvetlenítő felvetés, hiszen végős soron a zsidóság megszűnését, a kereszténységben való beolvadást vizionáló látomás. Az ajtón már kidobottnak látszó „behelyettesítés-teológiája” visszamászik az ablakon, még ha a bizonytalan és az emberi racionalitás számára nehezen felfogható eszkaton idejére is. Mindezek fényében nem véletlen tehát, hogy a zsidóság főbb áramlatai kivétel nélkül ferde szemmel néznek a messiáshívő zsidók csoportjaira. A legtöbben a keresztény missziós propaganda kihelyezett tagozatának tekintik e

csoportokat, és ennek megfelelően kezelik őket. Izrael ortodox zsidók által lakott településein még egy sajátos szervezet is működik, melynek feladata az akár burkolt formában felbukkanó keresztény misszió (ideértve a messiási zsidóság képviselőit is) feltérképezése.

Talán mindez furcsának tűnhet az olvasó számára, de próbáljuk meg egy pillanatra elfogulatlanul szemlélni a kérdést. Legyen szabad talán egy történelmi képpel megvilágítanom a helyzetet: Mohamed próféta mekkai ígehirdetésének második periódusában (kb. 613–616 közötti években) meg volt győződve róla, hogy az általa hirdetett, s később majd iszlámnak nevezett új tant mind a környezetében élő zsidók, mind az Arab-félsziget környékén akkor még jelentős számban élő keresztény közösségek saját vallásuk betetőzéseként, legvégső és egyben legtökéletesebb újraértelmezéseként érzékelik majd, és tömegesen csatlakoznak a próféta táborához. Ezért mondta magát a „próféták pecsétjének”, az isteni kinyilatkoztatások sorát lezáró, összegző prófétának. A történelemből tudjuk, hogy ez nem így történt, s ma sem hiszem, hogy sok keresztényt hozna lázba ez a vízió, akár csak a távoli eszkatomba vetítve is.

Eddigi érveimre persze rögtön hallani vélem a kérdést: mindezek fényében mégis mit kezdjünk Szent Pál sokat hivatkozott Római levélbeli leírásával (Róm 9–11. fejezetek) és annak hagyományos értelmezésével? A kérdésre adható válasz két részre bontható és jól szemlélteti mindazt, amit idáig elmondtam.

Egyrésztől mára egyre többet tudunk Szent Pál sajátos zsidó identitásáról, a zsidóság hagyományos részéhez (a nem Jézus-követő zsidók csoportjához) fűződő viszonyáról, és — ha helyes ítéletet akarunk alkotni — akkor csak e tudással fölverteze próbálhatjuk meg értelmezni a Római levélben leírt eszkatológikus látomását is. Erre legutoljára talán Gabriele Boccaccini tett kísérletet *Paul's Three Paths to Salvation* (Eerdmans, Grand Rapids, 2021) című művében. Egészen leegyszerűsítve Boccaccini (és sok más kutató) álláspontját, Szent Pál nem a hagyományos zsidóság eszkatológikus megszűnését vizionálta, és e ponton visszajutunk a történelmi látásmód fontosságához a teológia művelői számára.

Boccaccini gondolatmenetéhez kapcsolódva szabadon talán annyit hozzáfűzni a helyzet megvilágítása érdekében — mintegy a Római levélben olvasható gondolatok pszichológiai „Sitz im Lebenjét” keresve —, hogy a páli szavak kapcsán nem árt tisztáznunk a szöveg műfaját sem: nem gondolom, hogy az apostol a végidők pontos menetrendjét akarta volna megrajzolni ebben

a három fejezetben. A sorok közül sokkal inkább egy korosodó férfi aggodalmait és magántöprengéseit hallhatjuk ki szerettei, barátai, családtagjai közvetlen környezetete sorsát illetően. Szent Pál döbbenet és értetlenül áll a tény előtt, hogy sokan, akiket szeret, akikhez rokoni vagy baráti szálak fűzik, nem fogadják el Jézust, s nem csatlakoznak az újonnan formálódó közösséghez. Mi lesz velük, mi lesz a sorsuk, mi lesz a rokonaimmal, a családtagjaimmal, a népemmel? — vívódik magában. Ha figyelmesen olvassuk a páli sorokat, több bizonytalanságra és kételyre lelünk ott, mint biztos állításra. Mit is állít a szöveg egyértelműen? Hogy Izrael nagy része nem fogadja el Jézust messiásának, ugyanakkor Isten nem vonja vissza korábbi ígéreteit és szövetségeit, választott népét nem veti el, s az idők végeztével — a nem zsidók megtérésére szolgáló haladék lejártával — egész Izrael elnyeri az üdvösséget (Róm 11,26). Hogyan, mi módon? Ez Isten kifürkészhetetlen és megfoghatatlan (vö. Róm 11,33) titka marad az idők végezetéig, s a 20. század történelméből tanulni képes, modern teológia talán akkor jár el a legőszintébben e ponton, ha képes elnémulni, s a végidők fejleményeit Isten mindig megújulásra képes irgalmára bízni.

Másrészről, a zsidósággal való viszony gyökeres átalakulása és a világvallásokkal folytatott dialógus fényében érdemes lenne új megközelítésmódokat keresni a hagyományos keresztény eszkatológia tanításában is. Erre a kereszténységben kitűnő kiindulópontul szolgálhatna a háromszemélyű egy Istenen belüli egység és különbözőség dinamikája, vagy a teremtetán következetes végiggondolása: Isten egy sokszínű, sokarcú világot engedett kibontakozni, egymás mellett élő emberi rasszok, több ezer (máig élő vagy már kihalt) nyelv és sajátos kultúra, nemzetiség és kisebb-nagyobb hagyományos közösség szimfóniáját, amelyet mégis egybefog az emberi kultúra mindent felölelő fogalma. Egység és sokféleség dinamikája ismét. Hogy Isten hogyan képes ezt a sokféleséget egységnek látni, ugyanakkor egységét is fenntartani, ezt földi létünk során nem fogjuk megtudni, azon viszont, hogy mi hogyan leszünk képesek az emberi nem egységének és sokféleségének dinamikáját kezelni, akár teológiánkban, akár a mindennapi életünkben, igenis sok múlik. A zsidóság, a kereszténység és ketjük között állva a messiási zsidóság egymáshoz fűződő viszonyai feletti töprengés ez irányba is ösztönzésül szolgálhat számunkra... (*Segítség az Élethez Alapítvány, TJCII Magyarország, h. n., é. n.*)

DOBOS KÁROLY DÁNIEL

JAVÍTHATATLAN RACIONALISTA, GYÚJTÓSZENVEDÉLLEL

Margócsy István: *Színes tinták*

Évtizeddel ezelőtt nagyvonalú gesztussal kezdett bele a Kalligram Kiadó a mai magyar kultúra meghatározó szerzői — Kende Péter, Kis János, Kornai János, Margócsy István, Szegedy-Maszák Mihály — életműsorozatának a kiadásába. A piacon közvetlenül talán nem hoz hasznot a befektetésük, de megtérül a kiadó szellemi presztízsének növekedésében. Az a néhány ezer ember, aki figyelemmel kíséri e kis kultúra sorsát, egy pillanatra úgy érezhette, hogy az intézményei értelmesen működnek. Margócsy az egyik legjelentősebb magyar kritikus, s az egyik legkiválóbb irodalomtörténész a magyar 19. századnak. A *Színes tinták* — sorozatának negyedik darabja — életművének főként az utóbbi részét mutatja be, noha a gyűjtemény tartalmaz néhány 20. százados tanulmányt is (Esterházyról, Krúdyról, Móriczról). A kötetben *A szegénység a magyar irodalomban* című áttekintő írásmű tanúskodik talán a leginkább a szerző rendkívüli jártasságáról az utóbbi kétszázötven év magyar irodalmában. S ez a jártasság nem csupán a kanonikus művek ismeretére terjed ki; seregnyi alkotást idéz, kivonatol a könyvében, amelyek a 19. századdal foglalkozó szakemberek többsége számára sem ismertek: sosem hallott reformkori eposzok, a század második felében írt női regények, a Petőfi-mártírológia elsüllyedt darabjai merülnek fel negyed-, féloldalsnyi terjedelemben a múltból a szerző munkáiban.

Egyetemista koromban, a nyolcvanas években, magyar szakos hallgatóknak gyakran emlegették az ironikus mondást, miszerint az irodalomtörténész az az ember, aki elolvassa (és beszámol róla, hogy elolvasta) a többi olvasó által kézbe sosem vett könyveket és kéziratokat — a többiek helyett olvas. Margócsy eszerint igazi irodalomtörténész, mások által hallomásból sem ismert alkotások ismerője, méghozzá, úgy tűnik, gyűjtőszenvédélyllyel megáldott ismerője. Némely tanulmánya szinte — saját szavával élve — „irodalomtörténeti furcsaságok tárháza”; egyik legkedveltebb szerkesztési eljárása pedig a lajstromozás. Összegyűjti a szenvédő-megváltó íróról szóló kultikus közhelyeket Jókai regényeiből, a „nőket” lekezelő kulturális ítéleteket férfikritikusok cikkeiből, a szerelmi viszonyok fajtáit Krúdy *Napraforgójából*, valamiféle Wunderkammert hozva létre mindegyik esetben. Leginkább kultusztörténeti tanulmányai mutatják meg, hogy szerzőnk javíthatatlan racionalista, aki némi szarkazmussal idézi és magyarázza a kultikus megszólalásokat. Talán ő írta az elmúlt negyven évben (mióta a kutatási

ágazat létezik) a legszórakoztatóbb, s egyben leginkább maliciózus tanulmányokat az irodalmi kultuszokról. Az irodalomtudomány nyilván komoly dolog; Margócsy kezén azonban játékos is, mint *Petőfi Barguzinban* című remek előadásparódiája igazolja.

A *Színes tinták* kultusztörténeti írásai nyilvánvaló módon, a műértelmezései kifejtetlenül foglalnak állást a kultikus hozzáállás le-, a kritikai viszonyulás felértékelése mellett. Írásainak belső feszültsége olykor abból származik, hogy szerzőjük keresi az esztétikai önelvűség megnyilvánulását az elé kerülő szövegekben, ám a 18–19. századi magyar irodalomban csak ritkán lelheti fel. Az akkori művek többsége a nemzetideológia, a patriarkális népszemlélet, a férfiuralmi ideológia, az irodalmi mártírológia hordozója — ez derül ki Margócsy tanulmányaiból. A kép, amely a 19. századi irodalom egészéről kirajzolódik, nem éppen hízelgő. Miközben a szerző nagyrabecsüléssel nyilatkozik Petőfi vagy Jókai írói képességeiről, leleplezi műveik ideológiáit. Mintha arra törekedne, hogy nagyszabásúként mutassa be elismert életművüket, ugyanakkor mítoszتانítás is őket. E munkája talán az *Eppur si muove* (*És mégis mozog a föld*) című Jókai-regény elemzésében ér a csúcra, amely páratlanul világos bemutatása a 19. század irodalomvallásának. A dolgozat példája annak is, hogyan érvényesülhet a kultusz-kutató muníciója fikciós alkotások értelmezésekor. A Jókai-regény kritikai kiadását egykor Margócsy István szülei rendezték sajtó alá. Eltelt néhány évtized, s fiuk megírta a mű eddigi legjobb interpretációját.

Különös módon ez a 19. százados irodalomtörténész mintha azt szeretné, hogy a saját jelenében minél kevesebb legyen a 19. századból — legalábbis az ideológiáiból. A kötet több szövegében is elemzi a magyar nyelv mint nemzetmentő erő 18. század végi, 19. századi elképzelését, megmutatván kétarcúságát: az egynyelvűség révén a kultúra beszűküléséhez vezetett, ugyanakkor óriási felhajtóerőnek bizonyult száz éven át a magyar irodalom számára. Vajon kijárhat-e a hasonlóan mérlegelő értékelés a kötetben szóba kerülő többi 19. századi ideológiának: az úri népszemléletnek, amelyről a remek Eötvös Károly-esszé szól, vagy a férfiuralom ideológiáinak, amelyeket nőírók fikciós alkotásaiban is feltár *A lemondás regényei* című kiváló tanulmány? Margócsy egyszerre mutatja meg olvasóinak a séma működését és a sokféleséget az irodalmi kultuszokban, a nemzetideológia vagy a női igazodás ideológiája irodalmi termékeiben: minden alkotásban rábukkanhatunk a kultikus, ideologikus sémákra, ám a művek mégis különböznek egymástól. Az elemző ideológiakritikai céljai esztétikai (az

egyedi teljesítményre figyelő) célokkal fonódnak össze.

Vélhetően az esztétikai autonómia nyomainak keresése vezeti olykor a szerzőt a „modernné olvasás” eljárásaihoz. „Nem lehetséges-e — kérdezi egyik Arany-tanulmányában —, hogy a sok félbemaradt mű [ti. Arany életművében] azzal (is) magyarázható, hogy az irodalom modern »elidegenedésének« jelensége már Magyarországon is jelen volt, csak éppen az irodalom demiurgoszi hatására bázírozó nemzetpolitika ezt nem engedte érzékelni...?” Az elmúlt száz év sok értelmezője igyekezett modern költőt (vagy, mint Margócsy is, gátolt modern költőt) látni Arany Jánosban, olyan leírást adva róla, amelyet ő maga valószínűleg nem fogadott volna el. Az irodalomtörténészek általában kevésbé törődnek azzal, hogy a munkájuk hasznosulhat-e a kortárs irodalom közegében. Margócsy a kivételek közé tartozik: Arany-cikke is mutatja, milyen fontosnak tartaná az egymástól messze távolodott két szellemi terület kommunikációját. S ezen a nehézségen, be kell látni, a „modernné olvasás” eljárásai inkább tudnak segíteni, mint a művek történeti ’régészete’.

Hasonló késztetésből — a hagyomány holt súlyától akarván megszabadítani a gondolkodást — láthatott neki szerzőnk Arany epikai hitel-konceptiója revíziójának is (százhetven évvel a kifejtése után) a költőről szóló másik tanulmányában, azt feltételezve, hogy e koncepció meghatározta a 19. század második felének magyar epikáját és értelmezéstörténetét. Szerintem az epikai hitel teóriájának a hatása a hazai klasszika-filológiában és népköltészet-értelmezésben (legalább Marót Károlyig) inkább érvényesült, mint az epika egészének alakulástörténetében. A költő koncepciója nem az összes akkor ismert epikai műfajra vonatkozott, csupán az eposzra (hosszabb-rövidebb fajtáira), s szorosan összefüggött a nézettel, amely az eposzt, ideális esetben, *szóbeli* (népköltészeti) alkotásnak tekintette. A koncepció magyarázata tehát nemigen választható el attól a szóbeliség–írásbeliség paradoxontól, amellyel eposzt *írva* Aranynak is szembe kellett néznie. S e tényező egyben korlátjául szolgált annak, hogy a koncepció kiterjeszthető legyen az epika szóbeliséggel, népköltészettel kapcsolatba nem hozható műfajaira.

Mit tesznek hozzá az irodalomtörténeti tudásunkhoz a *Színes tinták* írásai? Felhívják például

a figyelmünket az egykori irodalmi kultuszok antipolitikai üzenetére (hogy a nemzet értékeit a költészetben érdemes keresni, és nem a politikában). Rávilágítanak, hogy „a magyar nyelvű irodalmiság ideológiája” támadta ugyan a latin nyelvű kultúrát a 18–19. század fordulóján, valójában azonban a latin írásbeliség modelljét követve alakította ki önmaga gyakorlatait. Felismertetik velünk, hogy a Jókai regényeiben észlelhető egyházmentes, természetes vallásosság összefüggésbe hozható a 19. század közepének racionális kalvinizmusával, a filozófus Hetényi János által hirdetett csoda-, ceremónia-, kinyilatkoztatás- és felekezetmentes kereszténységgel. Ráébresztenek, hogy „alighanem” Mikszáth Kálmán volt „az utolsó nagy képviselője” a társasági jellegű, romantika előtti (a „radikálisan egyénített műalkotásokat” elutasító) irodalomszemléletnek. Minden jó irodalomtörténeti kötet ismertetése állhatna ilyesféle eredménylistákból. Valójában azonban akárcsak a jó szépírókat, a jó irodalomtörténészeket sem csupán az állításaik miatt érdemes olvasni, hanem az észjárásuk és a hangjuk miatt is.

Margócsy Istvánnak nemcsak az ész-, de a szavajárása is egyedi. Olyan szerző, akit hosszú mondatos, felsorolásokat, kérdéssorokat görgető, régies igealakokat használó stílusáról minden olvasója gyorsan felismerhet. Akár a többi szakmabeli, ő is hivatkozik a szakirodalomra, mégis öntörvényűnek tetszik az irodalomtörténetírása. Nem a tézisei vagy írásainak a formái rendhagyók; talán egyszerűen csak azt érzékeli az olvasója, hogy igazi individualista beszél a munkáiban — kötetének egészében éppúgy, mint hitvallásszerű záró soraiban, a *Hol van a költészet hazája?* kérdésére válaszolva: „Mivelhogy nincs egyetemesen érvényes irodalmi értékrend, mivelhogy nincs eleve elrendelt közösségi és személyes identitás, a kulturális önmeghatározás is csak önmagára (és az őt közvetlenül körülvevő csoportjára) hagyatkozhatnak, mind az alkotó író, mind a befogadó olvasó, mind az éppen adott olvasóközönség szempontjából: amit én megírtam, amit én elolvastam — ezek teszik ki kulturális hazám határait; ahogyan írom, ahogyan olvasom, ahogyan interpretálok a költészetet — az a költészet hazája.” (*Pesti Kalligram*, Budapest, 2020)

TAKÁTS JÓZSEF

**WALTER KASPER – GEORGE
AUGUSTIN (SZERK.):
A KERESZTÉNYSÉG ÉS A
KORONAVÁLSÁG
Hogyan tegyünk tanúságot az életről
egy halandó világban?**

A koronavírus okozta járvány mélységében, kiterjedtségében és összetettségében váratlanul olyan egyedülállóan új válsághelyzetet — „koronaválság” — hozott az emberiség életébe, melynek megértése és kezelése immár másfél esztendeje folyamatos kihívást intéz a természettudományok (virológia, orvostudomány), a lélektan, az egészségügy, a társadalom és gazdaság, a jog és a politika világához. Mindenekelőtt azonban kihívást intéz magához az emberhez: a nem hívó, a kereső, a hívó, a járványtól szenvedő és a szeretteit elvesztő emberhez. „A válság olyan vészjelző, amely arra késztet, hogy átgondoljuk, hol húzódnak azok a mélyebb gyökerek, amelyek támaszt tudnak adni a viharban (...) A próbatétel idejét éljük, amikor el kell döntenünk, Istent tartjuk-e életünk támaszának és céljának, s felé akarjuk-e irányítani az életünket” — fogalmaz az eredetileg németül egy évvel ezelőtt, a járvány második nagy hulláma idején, 2020 őszén megjelent kötet előszavában Ferenc pápa.

A járvány okozta válság kihívást intéz az egyházhoz és a keresztény teológiához is. Erre kívántak felelni a kötet szerkesztői és szerzői, az egyház ökumenikus párbeszédét legfelső szinten egykor és ma vezető Walter Kasper és Kurt Koch bíborosok, valamint a saját szakterületükön ismert és elismert katolikus teológusok: Bruno Forte (Chieti), Tomáš Halík (Prága), Mark-David Janus (New York), Thomas Söding (Bochum), Jan-Heiner Tüch (Bécs), Karl Wallner (Heiligenkreuz) és a filozófus Holger Zaborowski (Erfurt). A hívő megértés horizontján kifejtett igényes értelmezési kísérletek kiváló és mértékadó, egymást is kiegészítő tájékoztató pontokat kínálnak a hívő embernek éppúgy, mint a keresztény megközelítés megismerésére nyitott érdeklődő embertársaknak. A válságokkal is terhes üdvösségtörténetre reflektáló bibliai kinyilatkoztatás nyelvezetéből, a Jézus magatartását és a tanítványok helyzetét felidéző evangéliumi történetekből, az egyház liturgikus életéből vagy éppen a filozófia szókészletéből kölcsönzött kifejezések sokfélesége jól tükrözi a teológia mélyebb megértésre és árnyalt értelmezésre törekvő kereső-tapogatózó kísérleteit az Istenre figyelő hívő tapasztalat sokrétű és feszültséggel terhes tartalmának visszaadására. A kötet tanulmányai a válsághelyzet leírására a következő ké-

peket, kulcskifejezéseket és fogalmakat használják előszeretettel: hirtelen kitört vihar (7, 24, 57, 167, 201.), vészjel (7.), figyelmeztető jel (201.), próbatétel (7, 101.), hosszúra nyúlt nagyszombat (32, 41, 143, 144.), az igazság órája (38.), Isten érintése (50–51.), éjjeli tolvaj (60.), kairosoz (135), világméretű rendkívüli állapot (106.), új történelmi korszak küszöbe (103.), kontingens esemény (16.), dráma (103.).

A szerzők különböző perspektívájú megközelítésében természetesen közös pontok is kirajzolódnak, melyek közül néhányat érdemes kiemelni. Elsőként azt, hogy egyikük sem lép fel a kimerítő elemzés és a végleges válasz igényével, hanem kellő alázattal és az eszkatológiai fenntartás érvényre juttatásával végzik értelmező munkájukat. Ennek teoretikus indoklására leginkább a filozófus Holger Zaborowski tér ki tanulmányában (*Gondolkodás fenntartással*: 103–108.). A második érintkezési pont a járvány isteni büntetésként történő értelmezésének a határozott elutasítása, melynek teológiai indoklását a legérzékenyebben Jan-Heiner Tüch adja meg *Isten fenyítése a világ-járvány?* című írásában (143–166.). A harmadik közös pont az egyensúlykeresés, az egyházon és a teológián belül a járvány értelmezésének és a hozzá való gyakorlati-cselekvő viszonyulásnak a területén felbukkanó szélsőséges nézetek és magatartások cáfolatával. Ennek jegyében utasítja el többek között Kurt Koch bíboros a szentségek és az imádság hatékonyságával kapcsolatban mind a fundamentalista-babonás álláspontot, mind Istennek a fizikai világra ható cselekvését tagadó „kifinomult újabb gnoszticizmust” (33–34.), vagy bírálja Jan-Heiner Tüch a büntetés teológiai koncepcióját éppúgy, mint Isten szidalmazásának a stratégiáját (145–152.). A szerzők megközelítésének negyedik közös pontjaként említhetjük a teodíceai kérdés — Hogyan engedheti meg a jó és mindenható Isten a rosszat, jelen esetben a világméretű járvánnyal járó szenvedéseket, fájdalmas veszteségeket, halált? — alapvetően krisztológiai-eszkatológiai súlypontú megválaszolását, mely a legkidolgozottabban Bruno Forte, George Augustin és Jan-Heiner Tüch írásában jelenik meg: Jézus keresztye Isten compassiójának, Jézus feltámadása Isten életet megmentő és beteljesítő erejének, a Szeretet hatalmának a kinyilatkoztatása. Végül a szerzők látásmódjában közös elemként bukkan fel, hogy a covid vírus okozta járványt nemcsak mindent megrendítő fájdalmas válsággént, hanem a kriszisz eredeti értelmében, „szétválasztásként” is értelmezik (179.): egy korábbi korszakot lezáró és a megújulás lehetőségét magában hordozó kezdetként. A szerzők szinte kivétel nélkül

reflektálnak arra a kérdésre, hogy teológiailag hogyan értelmezhetjük a koronaválság során szerzett új tapasztalatokat; milyen új szemlélet- és cselekvésmódra tanít bennünket a hősies helytállások „hétköznapi szentsége”, a közbenjáró ima erejének tapasztalata a fizikai elszigetelődés helyzetében, a szolidaritás hűsbavágó szükségességének a felfedezése és az evangelizációnak a digitális világban kinyílt új lehetősége. A kötet alcímével fogalmazva: „Hogyan tegyünk tanúságot az élet-ről egy halandó világban?”

A könyv szerzőinek gondolatai értékes szempontokkal segítik a koronaválsággal való hívó szembenézést, és kínálnak szellemi-lelki támpontokat a válsággal való küzdelem még előttünk álló feladataihoz éppúgy, mint a keresztyén és egyházi élet megújulásához. (Ford. Görföl Tibor; *Új Ember kiadványok, Magyar Kurír*, Budapest, 2021)

PUSKÁS ATTILA

SZOLLÁTH DÁVID: MÉSZÖLY MIKLÓS

Ezt a könyvet fél éve olvasom. Akkor nehéz könyv volna? Nem, inkább jól olvasható, de a terjedelme 740 oldal, ami komolyságot, alaposságot mutat. És tesz lehetővé az olvasó számára is. Persze Mészölyt magát negyven éve olvasom, és az ő munkássága, bár sokkal vékonyabb korpuszokkal dolgozott, gyakran fölvetette a nehézség, bizonyoltság, magyarázat iránti igény problémáját. Az olvasónak sokféle kérdése lehetett. Nekem is volt bőven. Jó lett volna beszélgetni Mészöly regényeiről, novelláiról, verseiről, drámáiról, esszéiről. Újabbán a leveleiről. Urambocsá, az életéről, hiszen a levelezés olyan rétegét jelenti egy életműnek, ahol a művet nem lehet leválasztani az életről. A levelek mindkét, sokáig egymástól távol tartott fogalommal összefüggésben állnak. Az életrajzra való hivatkozás, miközben sosem tűnt el a tankönyvekből, tabunak számított egy magasabb irodalmi diskurzusban. Az irodalomtudomány ilyen irányú tehetetlensége és tanácstalansága elv-formát öltött, mint a tanácstalanság gyakran. Azt eredményezte, hogy az irodalomtudományos művek vesztek az olvasóval való konzultatív jellegükből. Az utóbbi évek nagy monográfiái azonban arra mutatnak, hogy az irodalomról beszélők már nem akarják elveszteni az olvasóikat, és hősük olvasóihoz beszélnek, azok számát akarják gyarapítani. Csáth, Füst, Móricz, Szerb Antal, Nádas után Mészöly Miklós is teljes körű átvilágításra alkalmas monográfiát kapott. Születésének centenáriuma, bár a könyv elégánosan már 2020-ban megjelent.

Több mint 700 oldalon, ha mindent nem is lehet elmondani egy szerzőről és életművéről, de

minden lényeges problémát érinteni lehet, sőt új kérdéseket is föl lehet vetni. Az említett nagy-monográfiák egyike régimódi monográfiának nevezi magát (Szajbély Mihály könyvének alcíme). A mindenre kiterjedés és semmitől el nem zárkozás jellemzi Szolláth Dávid munkáját is. Úgy emel be a régimódi beszédmódból, hogy a legújabb diskurzusokat is képes folytatni. A régimódi monográfia kifejezés persze ironikus és dacos. Szolláth nyelvében is van egyfajta ironia. Nem tárgyával szemben, hanem a közeggel. Tényleg, milyen dolog is éveket egy ember életművébe költözve töltöni.

A monográfia azonban nem lett zárt, az életmű kérdéseit önmagára visszairányító, és azon belül elrendező munka, ahol a hiányokat az irodalomelmélet tölti ki. A magas fokú irodalomelméleti tájékozódás inkább az alapot jelenti ebben a könyvben. Az irodalomtudomány, a kritika gyakran megszólal, de mindig olyan idézetek révén, melyek reflektorszerűen megvilágosítók, nem pedig függönyként lebbennek közénk és a téma közé, saját gondolati textúráikra hívva fel a figyelmet. Épp mert alapos gondolkodás van a munka hátterében, illetve a szerző az olvasót is be meri vonni mindebbe. Kortárs világirodalmi összehasonlításokkal is találkozhatunk, néha mondatok, szavak, egy-egy kifejezés lefordításának, értelmezésének kérdéséig menően (például a *Széljegyzetek a széljegyzethez* című fejezet, ahol a Beckett szótárához kapcsolódó mészölyi félreértéseket elemzi Szolláth).

Monográfiájában Mészöly hatástörténetére, utóéletére is kitérítéssel van a szerző. Érdeklí, hogy a második prózaafordulat, a 90-es évek visszatérése a történethez, összefüggésbe hozható-e a munkájával. Ha a prózaafordulat Keresztelő János a ő, akkor a próza-visszaafordulaté is az lehet-e. Ha van Mészöly-iskola (Nádas, Esterházy, Krasznahorkai) — persze úgy van, hogy nincs; akkor van-e Mészöly-óvoda (Darvasi, Láng, Márton, Háy)? Ez az utóbbi sincs, hiszen akkor a pannon prózájával maga Mészöly is beiratkozhatna ebbe az óvodába, ezáltal meglehetősen gombrowicz helyzet jönné létre (gondoljunk a *Ferdýdurke* gimnáziumba visszakeveredett felnőtthé). Nos, errefelé már nem annyira tájékozódik a monográfia, Kafka, Camus, Beckett, Márquez összefüggéshálójából kimarad ez a lengyel kiönc. Nem szemrehányásként mondom ezt, még egy ekkora munka se tárhat föl minden összefüggést, vagy rögtönözhet nem létező összefüggéseket maga köré. Mészöly, mikor ideológus hangoltság fogta el, pannon nosztalgiaját, mely Szekszárd környékére vonatkozó atavisztikus vonzódást jelentett, átlényegítette egy egyszerű (sem) volt Közép-Európává, ám ehhez a gondolati hátteret nem teremtette meg tanulmányaiban. Nyugat-Európára irányuló nyelvismerete egyébként sem lett volna elegendő a teljes pontossághoz.

Szolláth maga sem hivatkozik egyetlen olyan Mészöly-szövegre sem, mely nemcsak a kaffkai abszurd berkein belül való kalandozást igazolná, hanem a gombrowiczzi mega-abszurdon belüli otthonosságról is árulkodna. Mészöly nem annyira ábrázolója, mint része ennek az abszurdnak. Hiányosság ez? Csak annyiban, hogy kései nagy novellaválogatása címével (*Volt egyszer egy Közép-Európa*) mégis ebbe a világba utalta szövegeit, ugyanakkor önértelmező elméletnél és általános gondolatoknál nem hatolt beljebb az ígéretes tartományba, főleg annak tisztán kulturális rétegeibe. „A régió fogalma általában kritikai alternatívát, de legalábbis komplementer szempontot kínált a homogén nemzetállami identitásképeknek... — írja Szolláth (639.). Mészöly maga is csak képzelte, hogy művészete Közép-Európáról beszél, hol kevesebbről, hol többről, de ez a lépték inkább ideológia volt nála. Vagy ha beszélt is, nem esztétikai, művészi vizsgálat tárgyává tette a régiót, hanem elméleti, politikai jellegű volt érdeklődése.

Mészölyt körbeveszik a nemlétező összefüggések, és a szerző nagy alapossággal tisztítja le tárgyról a fölösleget, hogy létező, de eddig nem tárgyalt összefüggéseket mutasson be. Ilyen szempontból az egyik legfontosabb, és formát szétvető vizsgálódás a Mészöly és Polcz Elaine emberi és szerzőtársi viszonyának érzékeny elemzése. Ahol a szerzői szubjektum határai elmosódnak. Sőt, talán a házaspár személyes belső határai is elbizonytalanodnak? Az egyéniség határai átlenyegülnek. Az egész életműre jellemző, hogy valamilyen radikális személyiségeket ábrázol, ilyen irányú kíváncsisága Mészölyt is egzaltált, szélsőségekbe kavardott figuraként mutatja be. A pár viszonyában is van valami radikális, átlagtól elütő. Ami sokféle vita és vizsgálódás tárgya lehet. Semmiképp sem anakronisztikus, hogy akár a legmaibb gondolati kérdésfelvetésekkel is szembesítse Szolláth Mészöly munkásságát. Bár egy jelentékeny életmű még az anakronisztikus kérdésfelvetésekből is jól jöhet ki. Ebből a szempontból talán legfontosabb kísérlet a *Társadalmi nemek stilisztikája* című fejezet, amely új értelmezési szempontokat kínál, de nem törekszik trónfosztásra semmilyen tekintetben. Az anakronisztikus szempontú vizsgálódás akkor helyes, ha tudatosítja anakronisztikus jellegét, és örvend az újfajta nézőpontnak, de nem próbál ítélőszékké alakulni. Az még esztétikai érvek segítségével is problematikus, etikai, politikai szempontok alapján tévút. A monográfia szerzője sosem keveredik tévútra, annak ellenére, hogy a járt utat szerencsére gyakran elhagyja. Értéktételeivel egyet lehet érteni, okfejtései világosak, és a mészölyi műre nézve megvilágító erejűek. (*Jelenkor*, Budapest, 2020)

VÖRÖS ISTVÁN

IANCU LAURA: ORATÓRIUM

Ahogy kezünkbe vesszük Iancu Laura nyolcadik verseskötetét, Szita Barnabás *Néhány ütem* című munkája már a borítón sejteti a műben uralkodó alaphangulatot. Néhány magára hagyott hang egy hiányos kottapapíron: se zenei kulcs, se ütemmutató. A kis fekete körök saját időbeli kiterjedésüktől is megfosztva legfeljebb egymáshoz való viszonyukban, kapcsolataikban értelmezhetők, míg nem a maradék forma, az egyetlen támpontot adó ötvonalas rendszer is váratlanul szétesik: a vonalak összecsúsznak, bármiféle meghatározás lehetősége szertefoszlik. A hangok megszűnnek az eddigi értelemben vett hangoknak lenni, így a még fennmaradt szabályrendszer felborulására már nem érkezhetsz más válasz, mint a teljes elcsendesedés. Az ilyenfajta csend mögött azonban legtöbb esetben drámai hatású belső szövegek mind hangosabban követelik vissza a forma adta biztonságot, az ön- és világértelmezés szerves részét. Ez a kettősség van jelen Iancu Laura *Oratórium*-ában is: egyrészt a megsemmisült struktúra utáni kiüresedés legmélyebb csendje, másrészt valamiféle bizonyosság, egy megrendíthetetlen nullpont utáni hangos vágy a folytonosan széthulló „ötvonalas rendszerben”. Így a kötet egyszerre hordozza egy magánkápolna elmélyült némaságát és egy zenemű drámaian emelkedett szövegeit.

Magány, kiszolgáltatottság és a belőlük fakadó félelem és szorongás. A költőnő visszatérő témái mindnyájunk közös, létünkbeli fakadó alaptapasztalatai. „Főleg este jut eszembe, / hogy aki van, az fél” — írja egy korábbi versében (*Vers a vershez*. In: *Kinek a semmi a mindene*. Magyar Napló, Budapest, 2012), és ezt a szoros kötődést emberi lét és félelem között a tárgyalt kötetben szereplő művek is hordozzák. Az utolsó ciklustól eltekintve az „Amikor” határozószóval induló tizenkilenc soros alkotások szinte kivétel nélkül banális, köznapiságok élethelyzetekből indulnak ki (*Amikor gyűjtöm a tüzet* [17.], *Amikor arra ébredek* [40.], *Amikor megállok* [51.]), már-már naplószerű elbeszélés-módot eredményezve. Emellett a szabad formában írt versek döntő többsége többszám második személyben szólítja meg a befogadót, a központosítás hiányával szintén közvetlenebb kapcsolatot hozva létre az olvasóval. Egy vihar utáni hősöprés során (*Amikor havat söpörtem* [16.]), esetleg tévézés közben (*Amikor azt hallom* [53.]) vagy épp a délutáni kávé fölött ülve (*Amikor nehezen hozza* [26.]) egyaránt úrrá lehet rajtunk a léttel kapott magány, a világ közömbösségéből származó elhagyatottság-érzés. Hétköznapi, személyes szituációk könnyedén billenek át az egyedüllét kollektív terébe, mindezek mellett pedig a versekben megjelenő bibliai utalások, áthallások a

szakralitás dimenziójába nyitják meg a költeményeket. E határokon finoman egyensúlyozva olvashatunk a szerelemből fakadó kiszolgáltatottság érzéséről, a kedvestől, édesanyától, hazától vagy Istentől való leküzdhetetlen távolságokról.

Az első ciklus (*...magam sem tudom búcsú / vagy esti imának...*) címadó versében (*Amikor öltözöl* [18.]) bár a szeretett személy jelen van, a distancia közte és a vers beszélője között vitathatatlan. A kapcsolódás legapróbb lehetősége utáni vágy biblikus áthallásokkal keveredve rokonítja a földi és isteni érintkezés utáni sóvárgást („Istenem hogy megölelném / ledobott utolsó ruhád / és ennem enném — ha tudnám / az angyalszárnýú tányérról / az utolsó vacsorát / s ha ének volnál / egyenként megforgatnám / benned a hangokat / magam sem tudom búcsú / vagy esti imának”). A kötetben azonban még a szerelem, szeretet érzése is egyfajta magányos állapotként jelenik meg („...mint hajdan a tengerpart / megannyi sellője / bátor szerelmes remete” ; *Amikor a Várban* [32.]), a vágyott fél világa örökké „elzárt övezet”. Mindezekből együttesen fakad a folyamatos ott-hontalanság-érzés, meg nem szűnő útkeresés („...véraláfutásos lábbal / járok utánad járom a világot / vedd úgy hogy ordítok / földhöz vágom olykor a szavakat” ; *Amikor felébredsz* [22.]). „A nyelv a betű mind rideg”, az „együgyű varázsigék” sem segítenek közelebb kerülni a vágyott állapothoz, az ebből fakadó fájdalom pedig lírai eszközökkel kifejezhetetlen („nincs rag nincs igekötő / ebben a tántorgó ábrándozásban” ; *Amikor a kezdőmondaton* [36.]). A beszélő teljes kiszolgáltatottja a számára soha nem múló szerelemnek, a kapcsolat (forma) megbomlása pedig a halállal rokon („...s öt sótagot verő szívem / reggeltől reggelig úgy viselem / mintha bevégezni készülne járását...” ; *Amikor innen nézlek* [35.]). A második ciklus (*...a télre gondoltam hogy majd / az inda megfog / lehullik kitakaródom...*) első öt verse a gyermekkort és azzal együtt a szülőfalut, annak elhagyását idézik meg. A már több évtizede Magyarországon élő és alkotó költő életművében kiemelten fontos szerepet kap mind a moldvai, mind a magyarországi haza. A ciklus verseiben szintén meghatározó a magárahagyatottság-érzés, a bölcsőben szabad ég alatt védtelenül fekvő kisgyermek (*Amikor a szőlőben aludtam* [39.]) és a trianoni békeszerződés során „felboncolt” Magyarország magánya („...senki nem küld képeslapot / százéves hazámnak...” ; *Amikor tengerrel álmodom* [46.]). Akárcsak a „...van itt egy régi szénaillat / tán nyelvémlék talán irtalom...” című ciklusban, ahol az Istentől való áthidalhatatlan távolság, a Teremtő látszólagos önkényessége, a hit mázsás súlya alatt meggörnyedt beszélő vallomásait olvashatjuk. Isten egy félelmetes, könyörtelen gazda képeben tűnik fel, kinek törvényeivel szemben tehetetlen az

ember. A világ szörnyűségeire már nem ad választ a Magyarfaluban anyatejfel beépülő hit. Ennek megbomlása, a „moldvai Istentől” való elidegenedés és az ebből fakadó fájdalom járja át a költeményeket (*Amikor csak fél szívvel / fordulok feléd / a vállam fáj / ropognak benne az ütések / a táskapánt árka / nem holttest mit / másik karomra növeszték / nem úgy van az Uram / hogy nem tudom / nem akarom...*” ; *Amikor csak fél szívvel* [54.]).

A negyedik ciklusban különböző, lancura nagy hatást gyakorló költők verseit fordítja át saját tapasztalatá, és írja át többek között Farkas Árpád, Dsida Jenő, Reményik Sándor és Szabó Lőrinc híresebb műveit. Az utolsó ciklus (*...látogatás a Sion hegyre, / ha hazagondolok...*), mely formában és beszédmódban is eltér az előzőktől, a *Kinek a semmi a mindene* című negyedik kötetből, tartalmát tekintve valamilyen módon folytonosan visszatér a költő műveiben. Az eddigi töredézet, írásjelek nélkül álló verseket, asszociatív képzalkotást központozással világosan tagolt forma váltja fel. Az alkotások mind az *Este a faluban* címet viselik, egymástól csupán számozással különbözteti meg őket a szerző. Talán a kötet legzaklatottabb része, melyben a vers beszélője már közvetlenül Istenhez szól, őt faggatja, kéri számon a világban, az emberi életben történő szörnyűségek miatt. A kivétel nélkül az „Áruld el, Uram” kezdősorral indító versek az emberi lét legalapvetőbb kérdéseivel ostromolják a néma Istent. A teremtés csodája a létezők közül a legnagyobbalkbánt áll előttünk, mert bár önnön létére való ráismerése emeli ki az őt körülvevő világból, ez az, ami miatt mind közül a legmagányosabb, legesendőbb, s nagy magányán Isten sem segít („...A te táncodban / csak távolság van, / vágyra vágy, és eltűnés / jaj annak, ki kapaszkodó helyett / köpönyedre kilincset vés, / lába elé nem néz, / az útonálló sötétségben / Te nem kíséred haza...” *Este a faluban* (4) [82.]). Elhagyatottsága ontológiai eredetű, minden próbálkozása ennek feloldására hamvában holt vállalkozás. Hit és fájdalom ellentéte feszül egymásnak, és a többször visszatérő, már-már, számon kérő kérdés: „Áruld el, mi ebben olyan gyönyörű?”

A kötet egészében meghatározó élmény az elszakadás egy megrendíthetetlennek hitt formától, legyen az egy szerelem, az édesanya, a haza vagy maga Isten. Az ebből származó kétségbeesés és magány ellenére sem mondhatjuk Iancu Laura írásaira, hogy pesszimista művek lennének. Bár az emberi léttel kapcsolatos legalapvetőbb kérdésekre válasz nem érkezik, nem is érkezhetsz, de talán a jól megfogalmazott kérdés a legtöbb, amire az ember létéből fakadóan képes lehet. A kötet így nem más, mint elmélkedés, személyes ima, az Istenhez való helyes út örökös keresése („...hányadik utat teszem meg / onnan ugyanoda / téled hozád...” ; *Amikor fél órával* [56.]). A vállalkozás

sikerességében való hit pedig lancu Laura soha meg nem dőlő formája. (*Magyar Napló*, Budapest, 2021)

KEGLOVICS FANNI

DOBAI LILI: KÖNNYEK KÖNYVE

Hófehér könyvet tartok a kezemben, a borítón mélykék betűkkel a szerző neve és a cím, valamint alul a kiadó. Finom, tartózkodó kivitelezés. Különleges abból a szempontból is, hogy a rövidebb oldalán kötött kiadvány. Album formáját idézi, s valóban: a versek között fel-feltűnő egész oldalas fényképek, Hegedűs Gyöngyi képei album-szerűvé teszik Dobai Lili legújabb verseskötetét.

A borító színei előrevetítik a tartalmat. Vizek hullámlásába, eső-, hó- és szíromhullásba, az ég felé, felhők közé törekvő, állandóan fölfelé irányuló mozgásba kerülünk.

A Hold kapuján keresztül lépünk be a versek terébe. Egy látványba érkezünk: zöld fűvön rózsaszín szirmok egy kertben, ahol sárga boglárkák nyílnak, és fehér kavicsok jeleznek ösvényt (*A Holdkapun*). Minden vers kiindulópontja egy látvány, egy kép. Pasztellszínekkel festve. Lassú, szemlélődő kijelentéseket olvasunk, a rejtett állítmányok csak a „van”-t, a létezését jelzik. És a létezés terét és minőségét. „Tavaszi égszínké illat.” „Lángolón vérző naplemente.” „Vaksötéten világló Ég.” „Pillanatnyi felhővonulat.” „Szél csavarta örvények a levegőben.” „Piros és fekete betűk rajzolata a fehér selymen.” „Hófehérszínű történet vérző / nyomokkal felsértve.” A mégis meglévő és kimondott ígék sem az ember aktív, cselekvő voltáról tudósítanak: hullámlzik, várakozik, ázik, könnyezik, lebeg, tükröződik, készülődik, árad a lét.

A képek nem állóképek, a rögzített pillanat sok mozgást rejt, lágy mozgásokat: hullámlzást, hullást, pergést, áradást, felröppenést. A nyelv is lágy, itt-ott felbukkanó rímek, színesztézia és számtalan alliteráció teszi éterivé. A ritmus a hullámlzás érzetét kelti. „Hullámból / hajnalban felreppenő vadludak / harmatgyöngyökhöz / tószínű cseppeket hullatnak. / Könnyezik az útra kelés” (*Három kép*).

És a képek és látványok között újra és újra kérdez a lírai én. Kérdéseket tesz fel, nem könnyű kérdéseket, a lét legnyugtalanítóbb kérdéseit. Elszalasztott lehetőségekről („*Egy kapu egyszer nyílik ki. / Nincs mire várni. / Ha nem lépsz be, kinyílna egy másik. / Ugyanaz sohase.*” „*Minden pillanat egyszer van. / Egyszer adódik.*”); a szenvedélyről („*Elég-e a szenvedélyben az élet? / Elég-e szenvedély nélkül az élet?*” — *Három kép*); az ember szerepéről („*Nélkülem is ugyanannyi. [...] Mégis miért hiszem hogy / hiányozhatok?*” — *Sok lépcső vezet a kis szentélyhez*).

Emelkedés és alászállás, sosem csendesedő hullámlzás a vízen és a szívben (*Hullámok*). A lét

hófehér, amit beleírunk, és ami beleíródik, vérpiros: szenvedély és szenvedés. Pilinszkytól tudjuk, hogy pontosan „ez a szép, ez a / gyönyörűségen ejtett / örökös baleset”. Egymásnak feszülő vágyakról adnak közléseket Dobai Lili versei. A „forró és megosztható” élet, a szeretés, adáskapás vágya ellenében ott készülődik a mindenről lemondás, a mindent odaadás, eloldódás, önküresítés vágya. A felfelé vezető ösvény „[n]agyon magasra visz, az éghez közel”. De erre az útra lépve mindent el kell hagyni, semmi nem maradhat, csak akkor lehet megérkezni (*A hegynék felfelé vezet az ösvény*). A kötet versei nekirugaszkodások, a vágyak újabb és újabb megközelítései, újrafogalmazásai, de magának a lírai alanynak is újraírásai. Így tud létezni, hiányok és remények között, fényben, hallgatásban, de mégis kimondásban (*Hallgatok és szeretek*).

Míntha fátyol mögül szólalnának meg ezek a versek, törékeny, érinthetetlen határokon mozognak, és törekény, érinthetetlen határokat keresnek, a lélek teherbírását, a lét legérzékenyebb határait. Halkan, türelmesen. Várakozón.

Könnnyek könyve. A címhez kötődő első asszociációt a mottó igazítja helyére: „A könnnyek azért vannak, hogy az öröm boldogan úszkálhasson bennük.” Öröm, derű, szépség — a lét e minőségei felé törekszik a lírai én szüntelenül, ezek megragadása és átélése a célja, a fájdalmak és szenvedések közepette is. A tér, ahol a versekben megszólaló alany mozog, a lélek tere. Ennek metaforája a víz sokféle (halmaz)állapota. Illékony, tűnő, forró, dermedő vagy éppen viharos, állandóan változó. Hiányzik a test, alig-alig van nehézkedés. Ahonnan ezek a versek szólnak, ott „[k]oordináták nincsenek. / És kényszer sem, hogy lenniük kéne. / Csak nap és víz és semmi. / Semmi más. Semmi, ami nem fontos. / Csak, ami lényeges. / Semmi. / Más.” *A tengerben, mélyen és távol* kezdetű versből való az idézet, mely kulcsszöveg, nem véletlen, hogy a hátsóborítón is ennek egy részlete olvasható (sajnos sajtóhibásan). Ahogy e vers, a könyv sok verse esetében sincs cím, a szöveg első, vastagon szedett sora kerül címhelyzetbe. Nem tagolódik ciklusokra a kötet anyaga, egyetlen ciklust alkot az ötven vers, s ez, valamint a címek hiánya is a folyamatos olvasást ösztönzi.

A Hold kapuján léptünk be a *Könnnyek könyvébe*, a Nap kapuján keresztül lépünk ki a kötet végén e lírai világból (*A Napkapu magasra ível*). Reménnyel telve. Mert minden felkelő nap új lehetőséget ad: „Minden reggel felvisz a fénybe.” És mert szent a lét: „Tűnő semmi. / Láng a tűzben. / Tiszta Fényben. / Fény és minden / Szent.” (*L'Harmattan*, Budapest, 2021)

BORSODI HENRIETTA

SOMMAIRE

Les chrétiens dans le monde – perspectives œcuméniques

KURT KOCH:	Le rapport de la foi au monde dans une perspective œcuménique
PÉTER ERDŐ:	La notion de saeculum et le changement de sa signification
KÁROLY FEKETE:	Soli Deo gloria
TAMÁS FABINY:	Ecclesia et saeculum
TAMÁS BÉRES:	„Une belle communion universelle”
KURT KOCH:	L'échange œcuménique de dons entre Est et Ouest
CSABA OROVA:	La stratégie de l'apprentissage œcuménique
■	Table ronde: Kurt Koch, Tamás Fabiny, Atanáz Orosz et Gábor Vladár

INHALT

Der Christ in der Welt – ökumenische Perspektiven

KURT KARD. KOCH:	Das Verhältnis des Glaubens zur Welt in ökumenischer Perspektive
PÉTER KARD. ERDŐ:	Der Begriff der Welt und die Wandlungen seiner Bedeutung
KÁROLY FEKETE:	Soli Deo gloria
TAMÁS FABINY:	Ecclesia et saeculum
TAMÁS BÉRES:	„Eine wertvolle allumfassende Gemeinschaft”
KURT KARD. KOCH:	Ökumenischer Austausch von Gaben zwischen Ost und West
CSABA OROVA:	Die Strategie des ökumenischen Lernens
■	Rundtischgespräch: Kurt Kard. Koch, Tamás Fabiny, Atanáz Orosz und Gábor Vladár

CONTENTS

Christians in the World – Ecumenical Perspectives

KURT KOCH:	The Relation of the Faith to the World in Ecumenical Perspective
PÉTER ERDŐ:	The Notion of the World and the Changes in its Meaning
KÁROLY FEKETE:	Soli Deo gloria
TAMÁS FABINY:	Ecclesia et saeculum
TAMÁS BÉRES:	„A Splendid Universal Communion”
KURT KOCH:	Ecumenical Exchange of Gifts Between East and West
CSABA OROVA:	The Strategy of Ecumenical Learning
■	Round Table: Kurt Koch, Tamás Fabiny, Atanáz Orosz and Gábor Vladár

Főszerkesztő: GÖRFÖL TIBOR

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Felelős kiadó: GÁJER LÁSZLÓ Főmunkatárs: 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

Kiadóhivatali titkár: FAZAKAS ANNAMÁRIA Honlap: SOMFAI BOGLÁRKA

Tördelés: NÉMETH ILONA Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Készült a Séd Nyomdában, Szekszárdon

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

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

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

A Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest. Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik postáján, a hírlapot kézbesítőknél, www.posta.hu WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, telefonon 06-1-767-8262 számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia csekkszámja száma: OTP V. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: egy évre 7.200,– Ft, fél évre 3.600,– Ft, negyed évre 1.800,– Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 7.200,– Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 100,– USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10–14 ÓRA
KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZAAlapítvány
a Közőért


Nemzeti Kulturális Alap

Ára: 700 Ft

VIGILIA

SZEMLÉ

WALTER KASPER –
GEORGE AUGUSTIN
(SZERK.)
SZOLLÁTH DÁVID
IANCU LAURA
DOBAI LILI

A kereszténység és a koronavírus.
Hogyan tegyünk tanúságot az életről
egy halandó világban?
Mészöly Miklós
Oratórium
Könnyek könyve

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Borsodi Henrietta, Keglovics Fanni,
Puskás Attila és Vörös István

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Katolikus kultúra Lengyelországban
- A Vigilia körkérdése
- D. Molnár István, Illés Pál Attila,
Klaniczay Gábor, Séllei Nóra,
Somorjai Ádám és Tamás Roland tanulmánya
- Ferdinandy György, Halmai Tamás,
Juhász Anikó, Méhes Károly,
Vörös István és Zsille Gábor írása



MINISZTERELNÖKSÉG



Nemzeti
Együttműködési
Alap



BETHLEN GÁBOR
Alapkezelő Zrt.