

VIGILIA

1996 / 3



HANS URS VON BALTHASAR: **Keresztút**

Hermann Schalück az európai szerzetességről

BÉKÉS GELLÉRT: **Extra ecclesiam nulla salus**

A vallásfilozófiáról

Ferencz Sándor, Mezei Balázs és Karasszon István írása

E. Wiesel és F. Mitterrand beszélgetése a hitről

LUKÁCS LÁSZLÓ:	A halálig és azután	161
HERMANN SCHALÜCK:	Maradandó örökség — új kihívások (<i>Várnai Jakab fordítása</i>)	162
BÉKÉS GELLÉRT:	Extra ecclesiam nulla salus	172
FERENCZ SÁNDOR:	„A modernitás humanizálása”	179
MEZEI BALÁZS:	Kortárs vallásfilozófia	186
KARASSZON ISTVÁN:	Körkép a protestáns vallásfilozófiáról	197

SZÉPÍRÁS

GÖMÖRI GYÖRGY:	Virágvasárnap (<i>vers</i>)	201
PETŐCZ ANDRÁS:	A harmadik szín: piros (<i>vers</i>)	201
VATHY ZSUZSA:	Itt a szépséget nézzük	203
KAUTZKY NORBERT:	Kenyérmese (<i>vers</i>)	208
TED HUGHES:	A patkány tánca (<i>vers; Báthori Csaba fordítása</i>)	209

BESZÉLGETÉS

FRANÇOIS MITTERRAND— ELIE WIESEL:	A hitről (<i>Szávai Dorottya fordítása</i>)	210
--------------------------------------	---	-----

MAI MEDITÁCIÓK

HANS URS VON BALTHASAR:	Keresztút (<i>Domokos György fordítása</i>)	216
----------------------------	---	-----

DOKUMENTUM

A Magyar Katolikus Püspöki Kar második világháború utáni első közös pásztorlevele (<i>Gergely Jenő</i>)	226
---	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	233
---	-----

A halálig — és azután

Francois Mitterrand halálával századunk egyik nagy — és sok tekintetben vitatott — politikus személyisége fejezte be életét. Ambivalens, sőt kiismerhetetlen egyéniségnek tartották — ilyen volt vallásossága is. Katolikus iskolában nevelkedett, később azonban eltávolodott az egyháztól, anélkül, hogy szakított volna vele. Agnosztikusnak tartotta magát, a misztikusok mégis kedves olvasmányai közé tartoztak.

Tudatosan készült a halálra — s mindarra, ami azután következik. 1995-ben előszót írt pszichológus barátja, Marie de Hennezel könyvéhez a halálról. Ebben olvashatjuk: „Soha azelőtt nem szegényedett el úgy a kapcsolatunk a halállal, mint a lelki szárazságnak mai korában, amikor az emberek annyira akarnak élni, hogy kikerülnek a halál misztériumát. Nincs-e az emberben egy darab az örökkévalóságból, valami olyan, ami a halált születéssé változtatja ... másutt?”

Élete végén fölkereste a világhírű katolikus filozófust, Jean Guittont. Ezt mondta neki: „A vallás az abszurdítások szövedéke.” Guittont válasza: „Nem, hanem a misztériumoké. Az abszurdítás a semmi, ez öngyilkossághoz vezet. A misztérium olyan létra, amelynek fokain föl kell kapaszkodnunk.” — „S mi az utolsó lépcsőfok?” — „A halál, elnök úr.” — „S a halál után?” — „A halál után jön az Odatúl.” — „Mi az Odatúl?” — „Nem tudom! Ezért hívják Odatúlnak.”

Később Guittont így jellemezte az elnököt: „Se nem hívő, se nem agnosztikus, hanem misztikus.” Istennel való kapcsolata keresésből és kételkedésből, eltávolodásból és közeledésből szövődött. A II. Vatikáni zsinat szerint nem mindenkinek az útja vezet Istenhez az egyház vallásgyakorlatain keresztül. A hit olyan válasz Isten történelmi, látható kinyilatkoztatására és belső, kegyelmi szólítására, amely az ember legszemélyesebb, legbensőbb válaszát igényli — előfordulhatnak benne kételyek, megingások, akár elbukások is. Mégis, személyiségünk legmélyebb rétegeit mozgatja meg, s így teremt közösséget Istennel — és önmagunkkal meg egymással.

Amikor elnökké választották, Mitterrand arra kérte a taizéi közösség priorját, Roger testvért, hogy írjon a részére egy imádságot. Ettől kezdve Mitterrand minden évben fölkereste Taizét, hogy elbeszélgessen Roger testvérrel, és részt vegyen a közösség imádságán. Idén éppen Mitterrand halála napján, január 8-án küldte el Roger testvér az imáját: „Jézus, Te vagy a békénk. Ha netán elveszíténénk a bizalmunkat, gyűjts föl bennünk egy fény sugarat. Akármilyen kicsi legyen is az, fényt gyűjt az éjszakánkban. S ez azután beleolvad Isten Tüzébe, a Szentlélekbe.”

1995 elején, utolsó hivatalos újrólévi köszöntője után az egyik riporter megkérdezte tőle: „Ha Isten létezik, halála után mit szeretne hallani tőle?” Mitterrand: „Isten hozott idehaza.” „S Ön erre mit felelné?”, kérdezte tovább az újságíró. „Végre tudom...”

Maradandó örökség — új kihívások

HERMANN
SCHALÜCK

Az európai szerzetesség identitásáról

A ferencesek legfőbb előjárója, miniszter generálisa 1995. november 29-én, Freisingben tartotta ezt az előadást a szerzeteselőjárói karok elnökeinek európai konferenciáján (UCESM). Az alábbiakban az előadás némileg rövidített, szerkesztett változatát közöljük.

Beszélhetünk-e egyáltalán a szerzetesi élet jellegzetesen európai identitásáról? Nem azt mutatta-e meg az Istennek szentelt életről tartott püspöki szinódus, hogy identitásunk és küldetésünk problémája ugyanúgy érint minden karizmát, rendet, intézményt és földrészt, és ez viszonylagossá tesz minden földrajzi és kulturális határt? És miben áll az identitás? Kétezer éve ugyanaz, vagy pedig szüntelenül alakul, vagyis az egyháznak és a szerzetesi életnek olyan megjelenési formája, amely a jelenlegi mély átalakulások eredményeként majd csak a jövőben, a harmadik évezredben fog kirajzolódni? Úgy gondolom, meg kell elégednünk az ideiglenes és részleges válaszokkal.

Földrészünk is alakulóban van. Nehéz, szinte lehetetlen európai „identitásról” beszélni ezekben az években. Olyan földrészen élünk, amely a hidegháború befejezése és az Európai Unió immár tizenöt tagjának szorosabb gazdasági és politikai egybekapcsolódása által még nem nyerte el új formáját, azonosságát. Ugyanakkor nemcsak mi, európaiak, de a világ többi népe is rémülten nézi azt a jelenséget, ami *szintén* jellemzi ma Európát: az értékek átalakulását vagy inkább szétesését Nyugat- és Közép-Európában, a szocializmus után tátongó lelki-szellemi vákuumot, a piac embergyűlölő és szolidaritásellenes „filozófiáját”, a neoliberalizmust, a versenyszellemű individualizmust. Mégis: meg kell próbálnunk, hogy szemügyre vegyük az általunk, szerzetesek által járt utat Európában. Milyen örökséget tartunk megőrzendőnek történelmünkéből, amikor átéljük Európa s benne az egyház és a szerzetesség jelenlegi válságát; és milyen reményekkel vagy félelmekkel nézünk a jövő elé?¹

¹ Hume, Basil:

Remaking Europe, The Gospel in a Divided Continent, 1994, London

Tézisek az európai szerzetességről

A kultúra alakítói és hordozói

²Vö.: Sudbrack, Josef SJ érdekes áttekintését: *Das Charisma der Nachfolge. Um die zukünftige Gestalt des Ordenslebens*, Ordensnachrichten, 33, 1994, 3-13.

A szerzetesi élet szorosan összefonódik Európa történetével, az európai „korfordulókat” mindig a Krisztus-követés jellemző formái is kísérték.² A rendek az átalakulások idején az új korszak felé mutatnak utat: a monasztikus hagyomány a népvándorlások vége felé bontakozik ki, és a társadalmi stabilizáció tényezőjeként alakítja a kora középkori agrártársadalmat. A koldulórendek a feudális társadalomnak átrendeződésekor alakulnak ki, a városok és a városi polgárság fellépésével. A Jézus Társaság az újkor elején nyeri el arculatát, a reformációval való szellemi küzdelemben és az Új vi-

lágba induló missziókkal párhuzamosan. A 19. században sok apostoli társaság indul meg, főleg női rendek, ezek mindegyike a maga módján a kezdődő ipari korszak vallási és szociális problémáira válaszol. A szerzetesi élet és az egyéb lelki „mozgalmak” milyen „típusa” fogja kísérni az átmenetet a harmadik évezredbe? Nyugaton a mi számunkra egészen új kérdés az is, hogy az ökümenikus nyitottság jegyében hogyan tekintünk az ortodox szerzetességre, érintkezünk-e vele, és készek vagyunk-e tanulni tőle. Hiszen az ortodox egyház is alakította Európa arculatát.

**A szerzetesrendek
Isten útjelzői a
váltságok idején**

Ha a teológus szemével olvassuk Európa és a világ történelmét, akkor jogosan fogjuk fel a rendeket Isten jeleiként és „terápiaként” (N. Lohfink) az adott kor számára. Beleszövődnek korukba és kultúrájukba, rányomják bélyegüket és részeseznek vétkeikben, kudarcaikban, de eredményeikben is. „Az egyház megújulásához, a társadalmi és egyéni átalakuláshoz szükséges erő és indíttatás a hívők közösségeiben születik meg. A szerzetek többnyire így alakulnak ki.”³

³ Sudbrack: i.m. 11.

A rendek végső soron mégis a „transzcendencia” jelei, vagyis azt jelzik, kicsoda Isten, és mi a terve a történelemmel. Minden időhöz-kötöttségük ellenére „eszkatologikus” jelek, amelyek értelmezik a kort és egyúttal túlmutatnak rajta, emlékeztetve arra, hogy az emberiség és a kozmosz történelme az üdvösség és a felszabadulás történelme, amely a beteljesedésre törekszik; olyan történelem, amelyben nemcsak tragédiát és bűnt, hanem megbocsátást és új távlatokat is találunk, az Evangélium egyre újabb megtestesüléseit. A posztmodern kor emberét ki fogja emlékeztetni ezekre a távlatokra?

**Isten
megtapasztalásának
közvetítői**

A rendek értelme nem abban rejlik, *amit tesznek*, hanem abban, *amik*, vagy aminek *lenniük* kell: az istentapasztalat helyei, „Isten tanúi a mai világban”. A szerzetesi élet keletkezésében ez mindig szerepet játszott.⁴ A rendek és lelki közösségek e feladata az egyház alapfeladata, az egyháznak nem szabad abszolutizálnia önmagát, hanem mindig a Krisztusban beköszöntött üdvösség eszközének és szentségének kell lennie. A rendek, ahogy a német egyházmegyéek würzburgi színódusa alkalmával W. Kasper fogalmazott, „annak jel-szerű, szinte szentségi sűrűsödései, prófétai megjelenítései, ami maga az egyház, a Boldogságok szerinti élet, a Szentlélekből való élet, a radikálisan életre váltott hit, amely mindent felad, hogy mindent megnyerjen”. Az egyház az Isten Országát szolgálja, annak igazságosságát és békéjét. Szóval és tanúsággal hirdeti Istent, aki teremtményeinek életét (nem pedig nyomorúságát vagy halálát) akarja. A szerzetesi életnek is ez a törvénye.

⁴ Johnson, Elisabeth:
*Between the Times:
Religious Life and the
Postmodern Experience
of God*, Review for
Religions 53, 1994, 6-28.

Nehézségek a szerzetek mai „helymeghatározásában”

**Az elvilágiasodás —
halálos veszély
vagy esély?**

A 19. és a kezdődő 20. század katolicizmusa a maga imponáló, hierarchiától vezérelt és szavatolt zártágával ma már a múlté. A felekezetek egymástól elzárt világa nagymértékben feloldódott. A

katolikus hívőknek és szerzeteseknek az elvilágiasodás sokféle kihívásával kell szembenéznük. Úgy gondolom, hogy az elvilágiasodást nem volna szabad csupán mint hanyatlást felpanaszolni, ahogy az gyakran megtörténik. Kortársaink pozitívként élik át az európai felvilágosodás és szekularizáció alapvető vívmányait: a szabadságot, az egyén jogát, a személyes megítélés elsőbbségét, a beleszólás jogát politikába és gazdaságba, az erkölcsi lelkiismeret önállóságát. Kérdés számomra, hogy jogos-e, és a jövőt szolgálja-e, ha az egyház és a szerzetesség Európában az „elvilágiasodás” fogalmába csak (vagy főleg) negatív jelenségeket sorol: a transzcendencia elvesztését, az individualizmust, a materializmust, a féktelen szubjektívizmust, a hedonizmust és az istentelenséget. Szerintem sokkal inkább arra kellene törekedni, hogy hangsúlyozzuk, mennyi pozitív esélyt kínál a szabadságra és autonómiára való törekvés és az abból fakadó „pluralitás” a jövő kereszténységének. Az egyház akkor is Jézus Krisztus egyháza lesz, benne a radikális Krisztus-követés akkor is értelmes és világos eszkatologikus jel marad, ha az egyház kevésbé lesz egyöntetű, vagyis több pluralitást mutat majd, mint történelmének utolsó kétszáz évében.

Gerhard Schulze szociológus néhány évvel ezelőtt az „élmény-társadalom” fogalmával jellemezte Németország kulturális folyamatait.⁵ Szerintem más európai országokra is érvényes az, amit Németországról ír: a középpontban a „hétköznapi esztétizálás” áll. A hétköznapi dolgokat (ruházat, szórakozás, autó, szabadidő) úgy alakítják, hogy minden élményszerű legyen, jól mutasson, és kellemes hangulatot keltsen. Ez az új „élménymilió” felváltja a régi környezetet, amelyek társadalmi rang vagy felekezet alapján épültek fel, és újakat teremt, ahol a vagyoni helyzet, az életkor vagy az életstílus és az életérzés érvényesül. E fejlődés mögött rendkívül individualista életérzés húzódik meg; másrészt viszont kirajzolódik a másoknál otthont-keresés tendenciája is, „kötődés nélküli kapcsolatban” (M. Bongardt). A fiatalabb nemzedéket elemzők gyakran beszélnek „másokra támaszkodó egocentrikusokról” (A. Foitzik). Schulze szerint „milió-etnocentrizmus” érvényesül, pusztán befelé forduló tájékozódással és zárt határokkal. Ilyen környezetben nehezen maradnak fenn az egyház számára fontos értékek, a szolidaritás, az ingyenesség, a hosszúlejáratú személyes és közösségi elkötelezettségek és opciók. Az a kérdés, hogyan tud az egyház és vele a szerzetesség ebben a világban inkulturálódni, hiszen az ő élettörvényeik az odaadás, az ingyenesség és a szolidaritás.

Nagyon komoly veszélyt jelent az egyház és a szerzetesség számára Európában — de máshol is — az a mentalitás, hogy (szinte) minden kapható, vagy nemsokára kapható lesz, hogy a boldogság a fogyasztásban rejlik. Ez a mentalitás alig hagy helyet olyan magatartásformáknak, amelyek más értékekre épülnek: például a fogadalmak és az ígéretetek, amelyek a bizalom, az önata-

A háttérben: az „élmény-társadalom”

⁵Schulze, Gerhard: *Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, 1992, Frankfurt am Main.

A piac filozófiája

dás, sőt a lemondás jegyében születtek. Sokan — és nemcsak keresztények — érzik, mennyire torz a merkantilizmus „filozófiája”. Hiszen mivel magyarázhatnánk a vallásosság új formáinak szaporodását, főleg az ezoterikus iskolák felé fordulást?

A Krisztus-követés keresztény életprogramjának nehéz a dolga ilyen környezetben. Ettől viszont még egyáltalán nem vált lehetetlenné vagy értelmetlenné. Szándéka az, hogy az Evangéliumot és annak „opcióit” ebben a világban váltsa valóra. De hogyan? Nincsenek kész receptek, de van ígéret, hogy a Lélek mindig velünk marad, és hogy minden korszak Isten idejébe tartozik.

A jövő távlatai

A transzcendencia jelei

A szerzeteknek alakítaniuk kell a kultúrát, ahogy eddig, hordozniuk kell azt, és újból és újból túl kell lépniük rajta a jövő felé. Európában a rendeknek nagy érzékenységgel és bátorsággal azt kell csinálniuk, amire a történelem „fordulópontjain” eddig is hivatva voltak. Pier Giordano Cabra így fogalmazta meg ezt: Az »új Európa« hív minket. El akarjuk fogadni kihívásait, mert érzeklni akarjuk a Szentlélek jelenlétének jeleit a mai korban, hogy mindegyik intézmény a maga karizmájával, mindegyik szerzetes a maga missziós indíttatásával válaszoljon azokra. Tőlünk is függ, hogy Európa esetleg nem annyira a piac, az individualizmus és az ezoterikus vallásosság irányában alakul, hanem inkább a szolidaritás, az igazi szabadság, a keresztény és egyházi hit irányában. Nem ringatjuk magunkat abba az illúzióba, hogy közvetlenül hatással lehetünk a társadalomra. Feladatunk az, hogy megőrizzük a keresztény tanúság szigeteit.”⁶ A rendek és más lelki közösségek identitásukat a jövőben is abban fogják keresni, hogy a Krisztusban megvalósult üdvösség jelei legyenek.

⁶ Cabra, P. G.: *Solidarität — Freiheit — Glaube, Der Beitrag des Ordenslebens für ein neues Europa*, Ordensnachrichten 30, 1991, 14.

Isten tanúi

Sokminden mellett szól, hogy a rendek jövője nagymértékben azon áll vagy bukik, hogy tudnak-e tanúskodni Isten jelenlétéről ebben a bonyolult világban, és hogy ezért maguk is radikálisan szembenéznek-e az istenkérdéssel és az istentapasztalattal. „A rendek fő prófétai-kritikai feladata ma: a tanúság Istenről a valóságbarát istentelenség közepette, az Isten nélküli vallás korában. Az alaphelyzetet ma már nem úgy lehet leírni, hogy »Jézus igen — egyház nem«, hanem »vallás igen — Isten nem«. Ennek a posztmodern vallásosságnak a prófétája nem Jézus, de nem is mondjuk K. Marx, hanem Nietzsche: ő hirdeti meg a dionüszoszi hangulatú vallást, a boldogságra törekvést a szenvedés és a gyász kikerülésével, a kóbor félelmek elnyugtatótatását, a mítoszokkal elvárázott világot..., amely mindenfajta eszkatologikus nyugtalanságot kiküszöbölt az állandó visszatérés álmával.”⁷

⁷ Metz, J. B.: *Zeichen der Zeit — Antwort der Orden. Orden in Kirche und Gesellschaft*, Ordenskorrespondenz 31, 1990, 418.

A szerzetesi életnek csak akkor van helye, esélye és feladata Európában és a szekularizált világban, ha identitását elsősorban

az istentapasztalatban és a kereszténység Istene melletti tanúságtételben látja. Mindannyiunk jövője azon múlik, hogy ebben a világban meg tudjuk-e teremteni az istentapasztalat helyeit, és egyúttal kritikusan a világ felé fordulva le tudjuk-e leplezni a mai kor „hamis isteneit”. Létezésünk szemlélődő mélysége életfontosságú minden szerzetes számára: Isten tanúi vagyunk-e a világban, szemlélődő szemmel nézzük-e a teremtést, a világot és az embert, fenyegetettségét és reményét? Hiszen csak a kontemplációból fakadhat „compassio”, összetartozás, tartós szolidaritás. Csak a szemlélődésben találhatjuk meg az utat az emberekhez. A béke, az odahallgatás, a kiengesztelődés embereire van ma szükség.

Ahol az Úr belép a történelembe és asztalhoz ül velünk, ott család, testvériség keletkezik, hiszen egyazon Atya gyermekei vagyunk. Ha a tekintély és az egyházi szolgálat abból áll, hogy először is meghallgatunk másokat és hozzásegítjük őket — főleg a gyöngéket — ahhoz, hogy fölegyenesedve járjanak, akkor Isten beköszöntő országának jelei válnak láthatóvá. Ahol megpróbálunk Jézus szellemében élni, ott az igazi béke szigetei és oázisai alakulnak ki, olyan egyházé, amely tud evangelizálni, mert először maga fogadta el az Evangéliumot, és tette azt életstílusává. Egyszóval: identitásunk azon múlik, hogy Isten Lelkének tanúi vagyunk-e mások számára? Ez pedig csak akkor fog menni, ha bátran föltesszük a kérdést: voltaképpen miből is élünk? És a válasz csak így hangozhat: végső soron a Föltámadottba vetett hitből. Az ő evangéliumából. Életének emlékezetéből, jelenlétének izzásából, mert itt van a kenyérben, életünkben, gyöngeségeinkben.

**Az
„együtt-szenvedés” és
a szolidaritás
kultúrájáért**

„Az élmény-társadalom különleges jellemzője, hogy megfoghatkozik a szolidaritás egyrészt azokkal, akik kultúránkon belül kihullanak mindegyik szilárd miliőből, másrészt azokkal, akik egészen más kultúrákban élnek, és ott gyakran a pusztta túlélésért küzdenek, nem pedig az esztétikus »megélésben« keresik életük értelmét. A modern élmény-társadalom szelleme élesen a szegények ellen irányul. Nekünk kell felépítenünk: alternatív élményvilágokat, olyan közösségeket, amelyek barátságosan befogadják a szegényeket. Ez gyakran igazi »kaland«, és olyan »élményt« nyújt a rá vállalkozónak, amely mélységében, emberségében és szépségében messze felülmúlja kultúránk szokásos élményműködését. Fizetni kell azonban érte: a szó szerint vett szimpátia, az együtt-szenvedés árát.”⁸ Meg vagyok győződve róla, hogy a rendek, minden eddigénél jobban hivatva vannak arra, hogy a narcisztikus élmény-társadalmak és az új nacionalizmustól fenyegetett Európa közepette pozitív értelemben vett „ellenkultúra” kicsiny „profétái” jelei legyenek, a „másik” integrációja érdekében, a gyengével való szolidaritás és a szegények melletti döntés jegyében. A szerzetesi életnek Európában segítenie kell az idegengyűlölet és a kirekesztés legyőzését, úgy, hogy az eddigénél komolyabban életre váltja Szent Pál szavát: nem azon múlik, hogy „zsidó vagy görög,

⁸ Kehl, M.: *Christ- und Priestersein in der „Erlebnissesellschaft“* Geist und Leben 68, 1995, 66.

szolga vagy szabad, férfi vagy nő” valaki, mert Krisztusban mindnyájan egyek, és az ígéret örökösei (Gal 3,28-29).

A Krisztus-követés alapvető feladata egy olyan Isten hirdetése, aki a szegények pártját fogja — inkább következetes életünk, mintsem szavaink által. Talán így is mondhatom: alapvető feladatunk, hogy bátran és hosszantűrő reménnyel továbbadjuk az ígéretet, amely Isten szeretetéről, a szegények szabadulásáról, a strukturálisan igazságtalan világban szegénnyé tett emberek felszabadulásáról szól. Az egyház számára az emberek nem a lelkipásztori vagy szociális segítségnyújtás tárgyai, hanem a saját felszabadításuk alanyai. A megújuló szerzetesi élet számára ezért fontos az, hogy az emberek között éljünk, képesek legyünk az előítéletek nélküli meghallgatásra, szeretetteljes figyelmet tanúsítva, olyan testvériség légkörében, ahol Jézus nemcsak „Úr”, hanem mindenki „testvére” is. A harmadik évezred küszöbén az európai szerzetesség előtt az „exodus” elszánt lelkiségének követelménye áll, amely kivezet minket azokból a magatartásformákból és struktúrákból, amelyek az egyházban és a társadalomban kiváltságosakká tesznek minket. Engednünk kellene annak az ösztönzésnek, amely a középpontból az egyház és a társadalom perifériájára visz minket. A jövőben nem annyira azon fognak lemérni minket, hogy mit „csinálunk” a magunk nagyszabású „művei” révén, hanem azon, hogy képesek vagyunk-e a világban kiépíteni a keresztény élet „sejtecskéit”.

J.B. Metz nyomán kérdezem: „Nem kellene-e szerzetesrendjeinknek, éppen mivel sokszor nem területhez kötődnek, hanem világméretű szervezetséget mutatnak, a sikeres interkulturális együttélés természetes melegágyává válniuk, az eltérő kultúrkörök otthonos együttélésének pozitív példaképét nyújtva”?⁹ A rendek előtt az a követelmény áll, hogy az igazi „inkulturációt” nemcsak Ázsia és Afrika távoli vidékein keressék, hanem Európa különböző kultúráiban is. Hadd utaljak itt a nemzetközi, több kultúrát átfogó közösségek tanúságára. A mi rendünk néhány éve Európa egyes országaiban (például Albánia, Litvánia, Ukrajna, Oroszország és Kazahsztán) nemzetközi közösségeket alapított. Nemcsak azért, mert a rendnek az ilyen vállalkozásokban össze kell fognia, hanem azért is, mert a nacionalizmus veszélyétől fenyegetett térségekben fontos, hogy az új gondolkodásmód világos jeleit adjuk. Ha nem csupán összeverődünk, hanem a „nemzetközi testvériség” jegyében az együttélés új minőségét keressük, akkor Jézus Krisztus evangéliumából érvényesül valami. A nemzetközi testvériségben való együttélés tehát nem mellékes dolog vagy stratégiai sakkhúzás. A példa már önmagában is evangelizáló értékű. Az utóbbi években fiatal afrikai testvérek mondták: „Most, hogy ti, különböző országokból érkezettek, azon fáradotok, hogy békésen, testvérként éljetez egy fedél alatt, jobban érthető a számunkra, mit jelenthet az Evangélium Afrikában...” Alkalmazhatnánk Európára is az ilyen afrikai tapasztalatokat?

⁹ Metz, J. B.: i.m. 425.

Béke, igazságosság, a teremtés megőrzése

A béke, az igazságosság, és a teremtés megőrzése érdekében végzett munka a „világ életéért” elkötelezett hit jegyében lényeges eleme a hatékony evangelizációnak. Hit és világ, megváltás és felszabadítás, istentisztelet és az emberhez méltó jövő szolgálata nem választható el egymástól. Ez különleges kihívást jelent a szerzetek számára. Egyre több olyan testvérről és nővérről tudok, akik indíttatást éreznek az evangéliumi békeszerzésre, az igazságosságban fogant békés világ felépítésére, a teremtés megőrzésére, és készek új prófétai indíttatásokra. Amikor például olyan válságos térségekre tekintünk, mint a volt Szovjetunió és a Balkán, akkor világossá válik, miről van szó: nem csupán stratégiákra van szükségünk. Nincs szükségünk fegyverekre az emberhez méltó politika helyett. Szükségünk van viszont olyan emberekre, akik a többieket tisztelik, meghallgatják, akik érzékelné tudják Isten működését másokban, nem uraskodnak, hanem tudnak szolgák és testvérek lenni. Új világrend rajzolódik így elénk, amely több, mint egy farkasfalka konkrét erőviszonyainak esetleges rendje; ez a világ nem képzelhető el szolidaritás és részvétel nélkül, a meghallgatásra, az osztozásra és a sorsközösségre való készség nélkül.

Ilyen összefüggésben merül fel a szerzetesek számára is az identitás és a küldetés kérdése, elsősorban nem lelkipásztori és karitatív segítségnyújtás révén, hanem az együttélés és a béke új kultúrájának jeleként.

Inkulturáció és a fogadalmak átalakító ereje

Ennél a gondolatnál elindulhatnánk teológiai oldalról is, és mondhatnánk: „Amit Krisztus nem vett magára, azt nem is váltotta meg.” A „condition humaine”-be való leereszkedése előfeltétele annak, hogy megszabadítsa és megváltsa azt. Ez a határozott szándék húzódik meg az Evangélium inkulturációja mögött. Sok szerzetes — a világ minden táján és Európában is — megpróbál nemcsak beszélni az inkulturációról, hanem résztvesz a történelemben, hogy abban gyökereztesse meg Istenről adott tanúságát: új, egyszerű, testvéri módon él a szegények között, nem annyira a nagyszabású intézményekben, nem is kizárólag a karitás és a diakónia műveiben, hanem új stílusban: egyazon Atya gyermekeként, testvérként, a világ szívében folytatott imádság és szemlélődés jegyében; olyan nyelvezettel, amelybe a szegények is bele tudnak kapcsolódni, ha meghívják őket; férfi és nő, klerikus és laikus közti megújult, megváltott kapcsolatban. Mindezt úgy, hogy kevéssel beérjük, törekszünk az evangéliumi szabadságra és szegénységre, senkin sem uralkodunk és nem alkalmazunk semmiféle kényszert. Ezek az értékek ellentmondanak nyugati társadalmaink ma bevett „kultúrájának”.

A szerzetesi élet jövője Európában és másutt is attól függ, hogy a klasszikus fogadalmakat mint kritikus és felszabadító magatartásokat tudjuk-e megvalósítani modern és posztmodern kultúránkban.¹⁰ Olyan dialektika keretében, amely csak a megtestesülés „logikája” felől érthető és élhető: egyrészt az „inkulturáció”

¹⁰Vö.: Schreiter, R.: *Inculturation of Faith or Identification with Culture*, Concilium, 1994, 15-24.

felé vezet minket, a világhoz és teremtéshez fűződő osztatlan szolidaritás szándékával, másrészt annak bátor vállalásához, hogy „ellenkultúra” legyünk. Ha a szerzetesi élet nemcsak a távoli Afrikában vagy Ázsiában, hanem a szekularizált Európában is inkulturálódni akar, akkor úgy kell értenie és élnie az evangéliumi tanácsokat, hogy azokban a fogyasztói- és élmény-társadalomban élő emberek is a felszabadult és érett emberi élet lehetőségét és az Isten országának szolgálatát ismerjék fel. Megújuló lelkiségünkben ezek elsősorban nem a lemondást és a világtól való megfutamodást jelentik, hanem a szabadságnak és a világ építésének keresztény hitből fakadó lehetőségét. A fogadalmak Európában és másutt is a történelem és a társadalom áldozataival való szolidaritás jelévé válhatnak, áldássá mindazok számára, akik előtt szűkülnek az élet és a remény lehetőségei. „A szegénység a szegényekkel megosztott szegénységgé válik, a házasságról való lemondás pedig azok mellé állít minket, akik egyedül élnek, olykor nem a maguk jószántából; végül az engedelmesség szolidaritásra készítet az elnyomottakkal, a fogyatékosokkal, a kítaszítottakkal.”¹¹

¹¹Isenring, Zoe Maria:
Was ist denn mit den
Orden los?, Jetzi 1994.
3, 19-20.

Jelenlét az „új Areopágozokon”

A legutóbbi püspöki szinóduson sok szó esett az „új Areopágozokról”, vagyis a mai plurális világkultúra kulcspozícióiról, ahol a szerzeteseknek nagy bátorsággal és vállalkozó kedvvel kell tanúságot tenniük az Evangéliumról, ahogy azt egykor Pál tette az athéni Areopágozson (ApCsel 17,16-34). Kívánom, hogy Európában a szerzetesek az egyetemeken, a főiskolákon és kutatóközpontokban (nemcsak a teológiai fakultásokon), az újság- és tévészerkesztőségekben (nemcsak az egyházi sajtóban), és sok más helyen jelen legyenek; hogy szolidáris és egyúttal kritikus módon részt vegyenek társadalmaink és kultúránk nyilvános párbeszédében, mint só, kovász és világosság. Jézus evangéliuma „inkulturálódik” ezáltal, s ez egyetértést és ellentmondást egyaránt tartalmaz. Az ilyen jelenlét előfeltételei a hűség az evangéliumi élet választásához és az új utakra vivő bátorság. Mindez a *vita consecrata* alapvető küldetés-jellegéből adódik. Nem tudjuk úgy alakítani az európai kultúrát, ha csupán a nehéz helyzetekre „reagálunk”, ahelyett, hogy „cselekednénk” (agere), tehát bátor és olykor szokatlan utakra lépni, amelyek új válaszokat adnak az új kihívásokra.

A „kiengesztelődött különbözőség” jelei

Szemlélődés és prófécia között

Jelenlegi válságunk esély az újrakezdeésre. Hiszem, hogy Isten Lelke ezen a sok szempontból fájdalmas korfordulón új „kegyelmi adományokat” (karizmákat) fog feléleszteni közöttünk. A sokféle hivatal és lelki adomány közül különösen sürgősnek és szükségesnek (bár néha nagyon terhesnek) látszik a gyógyító emlékezés, a kényelmetlen prófécia és a bátor, új lépések karizmája. Amilyen végzetes volt, hogy a szerzetesi élet nagy része a múltban elveszi-

tette kreatív feladatait, és — ezt sokan közülünk még átélték — gyakran sivár ritualizmusba és formalizmusba merevedett, szerintem legalább annyira egyedülálló az az új lehetőség, hogy minden komoly válság és bénultság ellenére (vagy inkább: jóvoltából) újból felismerjük a szerzetek dinamikus, a legjobb értelemben karizmatikus, prófétikus és missziós feladatát, és azt ismét megjelenítsük Európa és a világ egyházában. Többé nem a világtól való menekülés a fontos, hanem a világra, annak reményeire, félelmeire és fenyegetettségére vetett szeretetteljes és szemlélődő pillantás. Az emberekhez és az emberekkel megtett út. A bátorság, hogy gyökeresen átgondoljunk fennálló gondolkodási módokat, intézményeket és struktúrákat az egyházban és a rendekben, mert nem biztos, hogy még mindig megfelelnek az Evangélium radikális felhívásainak. A mai követelmény az egyszerre szemlélődő és missziós, aktív és mindenben testvéri jelenlét a szegények között, a meghallgatás és a párbeszéd magatartásával. A béke jeleivé és eszközeivé kell válnunk egy békétlen és strukturálisan igazságtalan világ, valamint egy kizsákmányolt és méltóságától megfosztott környezet és teremtés közepette.¹²

¹²Vö. ehhez tanulmányomat: *Our Identity is Mission: Sedods*, 20. Róma, 281-288.

Férfi és nő között

A európai szerzetesi élet elevensége attól függ továbbá, hogy hozzá tud-e járulni a nemekhez kötődő előítéletek legyőzéséhez, és a férfi meg a nő megújult kapcsolatához az egyházban és a társadalomban. Európában a szerzetesek többsége nő, a szerzetesi életről szóló teológiai reflexióban és annak kánoni súlyozásában viszont túlzottan dominálnak a férfiak és a klerikusok. A szerzetesi életben is kialakult a nők függősége és a klerikalizálódás, amely elhomályosítja a Krisztus-követés lényegét. Sikerül-e az európai szerzeteseknek, hogy a férfi és a nő megújult kapcsolatát alakítsák ki Jézus Krisztus egyházában, úgy, hogy ez gerjesztően hasson a társadalmi párbeszédre a férfi és a nő kapcsolatáról? A szerzetesi életnek szóval és életpéldával e fejlődésnek az élén kellene állnia.

Klerikus és laikus között

A szerzetesi élet kezdettől fogva „alulról szerveződő” mozgalom. A legtöbb rend célkitűzései Isten népének helyzetéből adódtak, annak kívánságaiból, hiányosságaiból és látomásaiból. A Krisztus-követés szerzetesi formájához szervesen hozzátartozik a világiakhoz való közelség, teológiailag pedig a szerzetesség az egyháznak nem a hierarchikus, hanem a karizmatikus struktúrájához tartozik (*Lumen gentium*). Sok rendnek nem klerikus, hanem világi az alapítója. A statisztikák szerint a világon a szerzetesek 85%-a laikus, a többségük nő. Másrészt viszont főleg Európában a teológiai fejlődés révén odáig jutottunk, hogy a szerzetesi élet gyakorlatilag klerikalizálódott: mintha a szerzetespap volna a szerzetesi élet igazi és teljes megjelenítője. Azok a szerzetesek, akik nem papok, így főleg a nők, a történelem során a második helyre szorultak. Ezzel elhomályosult a Krisztus-követés igazi karizmája a szerzetesi életben, amelyhez szerves alkotóelemként nem tartozik hozzá a klerikusi állapot. Úgy tűnik számomra,

hogy ezért is került olyan válságos helyzetbe a szerzetesnői és a nem-pap szerzetesi hivatás. A legutóbbi püspöki szinóduson bátorító kezdeményezések történtek ennek a válságnak a leküzdésére, és az evangéliumi tanácsok szerinti élet kiemelésére „Isten népe körében”: azonos a méltósága és a kompetenciája klerikusnak és laikusnak, férfinak és nőnek.

A szerzetesrendeknek Európában különleges küldetésük van arra, hogy bátor lépéseket tegyenek az ökumené és a vallásközi párbeszéd terén. Európa az a földrész, ahol jelen van mindkét nagy keresztény hagyomány: a nyugati latin és a keleti ortodox. Európából jutott el az egész világra a nyugati egyház felekezeti megosztottsága. A mai Európában ma több világvallás is jelen van, főként az iszlám. Mennyiben fogja elősegíteni a békét és a jövőt ez a sokszínűség? Sürgős szükség van arra, hogy erőfeszítéseket tegyünk a kölcsönös megértésre, a „kiengesztelődött különbözőség” jegyében. Ha a rendek a kontinens jövőjére és a sajátjukra gondolnak, akkor nincs más választásuk, mint hogy az ökumené és a vallásközi párbeszéd teológiájában és lelkiségében, a párbeszéd és a kiengesztelődés előfutárai legyenek.¹³

¹³Vö.: Schreiter, Robert:
*Reconciliation. Mission
and Ministry in a
Changing Social Order.*
1992, New York.

* * *

Új kor küszöbén, új évezredbe lépve szükségszerű, hogy több a kérdésünk, mint a válaszuk. Európában az *exodus* korszakában találjuk magunkat, amely azonban nem *exitus*; „kenoszisz”, de nem halálos betegség, megpróbáltatás, de nem kétségbeesés. A harmadik évezred elején érezhetően kevesebben leszünk. Nem kell azonban aggódnunk azért, hogy lesz-e értelme tevékenységünknek és életünknek, ha megmaradunk abban az „identitásban”, amely a Krisztust követő életet mindig is megalapozza. Vagyis ha hívek maradunk az e világ sűrűjében megtapasztalt Istenhez, az emberbarát és életszerető Isten hirdetéséhez, a fogadalmakban istentiszteletként felajánlott szabadságunkhoz, a mások, a békétlen világ és a teremtés szabadságáért végzett szolgálatunkhoz.

G. Bernanos egyszer így kiáltott oda azokhoz, akik a kereszténységet fáradtnak és kimerültnek tartották: „Az Evangélium fiatal, csak ti vagytok olyan öregek”. Biztos vagyok benne, hogy a szerzetesek az egész egyház nevében új energiákat fognak ajándékozni az öreg kontinensnek. Ez azonban csak akkor lesz lehetséges, ha mi, európai szerzetesek nemcsak régi hagyományok maradványainak hagyaték-kezelői, vagy egy kínosan őrzött „status quo” elszánt gondnokai vagyunk, hanem Isten Lelkében bízva új hagyományokat és így új jövőt teremtünk.

Várnai Jakab fordítása

Extra ecclesiam nulla salus

BÉKÉS GELLÉRT

Szükséges-e az egyház az üdvösséghez?

Született 1915-ben Budapest. Teológus, bencés szerzetes. 1933-40 között a római Szent Anzelm Egyetemen filozófiát és teológiát hallgatott. 1940-46 között a pannonhalmi gimnázium és a teológiai főiskola tanára. 1946 óta a Szent Anzelm Egyetem, 1979 óta a Gergely Egyetem teológiai tanára. Legutóbbi írását 1995. 12. számunkban közöltük.

¹*De unitate catholicae ecclesiae* 6.

A zsinat válasza

²Vö.: *Unitatis redintegratio* 3. fej. és *Ad gentes* 7. fej.

A hagyományos teológiai kijelentés: „Az egyházon kívül nincs üdvösség” és a nyomában jelentkező kérdés: „Szükség van-e az egyházra ahhoz, hogy üdvözüljön az ember?”, már a kereszténység korai századaitól kezdve foglalkoztatja, mi több, nyugtalanítja az elméket. Nyilvánvaló, hogy nem az egyház üdvözít, de szükség van-e a Krisztus által megvalósult isteni üdvösség egyházi közvetítésére? Isten üdvözítő szándéka egyetemes: ő — amint Pál apostol állítja (1Tim 2,4) — valamennyi ember üdvösségét akarja.

De nem ellenkezik-e ezzel az egyházi közvetítés szükségességének az állítása? Hogyan juthatott el a múltban, s hogyan juthatna el még ma is az egyházi igehirdetés minden emberhez? S mégis, az igenlő válasz már a harmadik keresztény század folyamán megfogalmazódott. Alexandria hellenista kultúrkörnyezetében a kor kiváló hittudósa, Origenész, kifejezetten vallotta az egyházi közvetítés szükségességét. Észak-afrikai latin műveltségű kortársa, Szent Ciprián karthágói püspök pedig klasszikus formában meg is fogalmazta: *Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* — „Isten nem lehet atyja annak, akinek nem anyja az egyház.”¹

Az egyház mivoltáról szóló dogmatikai konstitúció, a *Lumen gentium* s a többi zsinati dokumentum sem idézi ugyan a hagyományos latin mondatot, de határozottan kijelenti: „A Szentírás és a hagyomány alapján a zsinat azt tanítja, hogy ez a földön vándorló egyház szükséges az üdvösségre.” (14.fej.)² A zsinat tanítása szerint tehát az embernek szüksége van erre a történelmi folyamatban, időben és térben élő, evilági egyházi szervezetre, hogy üdvözüljön. Ám ugyanakkor a *Lumen gentium* azt is tanítja, hogy nemcsak a nem katolikus keresztények, hanem a nem keresztény vallások követői, ha különböző módon is, Isten népéhez tartoznak, s ezzel részesei lehetnek az üdvösségnek (15-16 fej.). Kérdés tehát, hogyan egyeztethető össze a krisztusi üdvösség egyházi közvetítésének szükségessége az üdvözülés egyetemes lehetőségével. Végső soron pedig mi a helyes és korszerű értelmezése a hagyományos kijelentésnek, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség?

A kielégítő válasz nézetem szerint megkívánja, hogy először általános értelemben vessük fel a kérdést: miért van egyáltalán

szükség az üdvösség egyházi közvetítésére? S ha szükség van rá, akkor további lépésként gondolkodhatunk azon, milyen szükségességről van itt szó. Milyen természetű ez a szükséges közvetítés, és hogyan tölti be az egyház ezt a közvetítő szerepet?

Miért szükséges az üdvösség egyházi közvetítése?

³Richard P. McBrien: *Do we need the Church?*
Harper & Row,
New York, 1969

A kérdést még radikálisabban így vethetnénk fel: Mi szükség van az egyházra? *Do we need the Church?* — McBrien a zsinat után ezzel a címmel megjelent könyve³ nagy vitát kavart fel egyházi és laikus körökben egyaránt. „Krisztust igen, az egyházat nem!” — hangzott már a háború előtt a megtévesztő szlogen újpogány ajkakon, s mégha a szekularizmus másfajta ideológiai hatására, vagy a szekták vallási fanatizmusának indítására, ugyanazt hallani ma is.

Ám a kérdés az, hogy miféle Krisztusról van itt szó, akit szembeállítanak az egyházzal. Az ideológiák tükrében a legjobb esetben nem több ő, mint a vallás és erkölcs megvilágosult tanítója. A szekták dzsungelében — ma már több tucatnyi működik hazánkban is — ember legyen a talpán, aki járható utat talál és eligazodik tanításaikban. Ez főleg Jehova tanúiról áll, akik Jézust ugyan Isten első teremtményének tekintik, de minden bibliai tanúság és történelmi evidencia ellenére tagadják, hogy a jézusi üdvösségnek bármi köze volna a kereszténységhez, a római katolikus egyházzal nem is szólva. Ez utóbbi, szerintük, nemcsak hogy nem közvetítője a jézusi üdvösségnek, hanem egyenesen „Isten legfőbb látható ellensége”, s mint a sátán alkotása az államhatalommal együtt pusztulásra van ítélve.⁴ De hagyjuk a szektás fantázia-szüleményeket, és beszéljünk a magunk dolgáról.

Pontosan és határozottan meg kell különböztetnünk üdvözítő-sünk művében Krisztus szerepét az egyháztól. Az egyház, akár mint Isten egész újszövetségi népe, akár mint e nép apostoli tekintéllyel bíró vezetősége, teljes mértékben függ Urától, Istenétől, s az ő Krisztus által végbevitt üdvözítő művétől. Határozottan vallanunk kell az apostollal: „Egy a közvetítő Isten és ember közt: az ember Krisztus Jézus. Ő adta magát váltságul mindenkiért.”⁵ Minden más közvetítés, még a Szűzanyáé vagy az egyházé is, ettől az egyedülálló istenemberi közvetítéstől függ, s ennek kegyelmi erejével fejt ki üdvösségét közvetítő hatását.

Mint leveleiben másutt is, a *második Korintusi levélben* Pál apostol még hangsúlyozottabban kiemeli, hogy ez a közvetítés teljesen isteni kezdeményezésre történt: a mennyei Atya volt az, aki teremtménye iránt érzett szeretetének és üdvözítő szándékának megvalósítására szent Fia által kiengesztelte magával az embert. Ezt a közvetítést gyökerében az határozza meg, hogy Krisztus istenemberi mivoltában egyesíti a teremtményt Teremtőjével. Ő ezt a létrendi Istenhez tartozást teszi teljessé az etikai rendbe tartozó szándékos és szabad odaadásával, a keresztáldozatban beteljesedő

⁴Vö.: Rosa, G. De :
Vallások, szekták és a kereszténység, Szent István Társulat,
1991, Budapest, 159.

Krisztus az üdvözítő

⁵1Tim 2,5

⁶2Kor 5,21.

engedelmes istenszeretetével. Voltaképpen maga a mennyei Atya szolgáltatta ki őt nekünk, hogy ő, az Ártatlan és a Szent, bűneinket magára vállalva kiengesztelje irántunk a teremtő Istent. Meghökkenítő az apostol paradox kijelentése: Isten „bűnné tette értünk azt, aki bűnt nem ismert, hogy általa igazak legyünk Istenben”⁶. A bűnnek Krisztus személyével történő markáns azonosításával azt fejezi ki, hogy Isten Szolgája egyetemes értelemben az egész emberiség minden gonoszságát magára vállalta és kiengesztelte a keresztfán. Isten kiszolgáltatta őt nekünk, hogy egyetlen igaz engesztelő áldozatként, mint szeretett Fiú, visszaadja önmagát, s vele visszaadjuk őt magát és vele mi magunkat s az egész teremtett világot teremtő Istenének. Ez az ő istenemberi közvetítése, ami végleg és örök érvénnyel meghatározza sorsunkat.

Az egyház szerepe

⁷2Kor 5,18, 19.

Ezzel az istenemberi közvetítéssel azonban még csak Isten részéről fejeződött be üdvözítésünk műve. Az istenemberi mű végbevitelére a történelem folyamán az egyház apostoli küldetésének feladata. Isten „ránk bízta a kiengesztelés szolgálatát” — írja az apostol, és pontosabban meg is határozza: „ránk bízta a kiengesztelés igéjét”⁷, ami nem más, mint a kiengesztelés evangéliuma, az istenüdvösség örömhíre. S ha ez kiváltképpen apostoli szolgálat is, az egész egyház feladata marad, mert az evangéliumi küldetés voltaképpen életkörülményei és a Szentlélek sajátos adománya szerint Krisztus minden tanítványának szól. Valamennyien arra hivatottak, hogy szóval és tettel tanúi legyenek (martyria) eucharisztikus istentiszteletükkel részesüljenek benne (leiturgia) és testvéri szolgálatukkal közvetítsék (diakonia) a Krisztus által végbevitt üdvösség üdvözítő kegyelmét.

Kétféle közvetítés

Mi tehát a különbség az üdvösség kétfajta közvetítése: a krisztusi és az egyházi közvetítés között? A krisztusi közvetítés konstitutív jellegű, mert általa történelmi valósággá Isten üdvözítő szeretete a világban. A krisztusi mű önmagában teljes és befejezett: végérvényesen eszkatologikus. Ám ez arra rendeltetett, hogy közkinccsé váljék az emberiség történeti életében. A felmagasztalt Úr, a Küriosz azért küldte Szentlelkét tanítványainak, hogy apostolivá avassa őket, s általuk az egész egyházi közösséget: az istenemberi kiengesztelés apostoli szolgálatára hivatott valamennyi egymást követő keresztény nemzedék. A kétfajta közvetítés között a különbség döntő: a krisztusi közvetítés *konstitutív*, vagyis létrehozta az isteni üdvösséget, az egyházi közvetítés viszont hagyományozó (*traditio*) és részesítő (*participatio*) jellegű, mert a Szentlélek erejével, apostoli szolgálatként, a történelem folyamán szüntelenül jelenvalóvá teszi ezt az üdvösséget, továbbadja és részesít annak kegyelmében.

Az egyházi közvetítés szakramentális jellege

Isten üdvözítő szeretete szellemi, transzcendens valóság. Ennek krisztusi közvetítése azonban, éppen mivel Isten Fia Krisztusban emberré lett, már nem merőben isteni, hanem isteni és emberi, vagy

hagyományos szóval istenemberi, teandrikus cselekedet, mert Isten láthatatlan üdvözítő szeretetét emberi formában láthatóvá, földi valóságként fejezi ki. Ezt a közvetítési formát nevezzük szakramentális közvetítésnek, mert a szakramentum hagyományos értelemben nem más, mint látható, szimbolikus jele és megvalósító eszköze a láthatatlan üdvözítő kegyelemnek. Ebben az értelemben Krisztus maga, istenemberi létével, evangéliumi igehirdetésével és feltámadásával beteljesült kereszttáldozatával Isten üdvözítő szeretetének szakramentuma: ő Isten és ember Szentlélekben valóra vált életközösségének történeti valóságban láthatóvá vált szimbolikus jele, személyi megvalósulása és megvalósítója. Ezért maga a krisztusi közvetítés is szakramentális jellegű.

A Krisztus-esemény a történelemben

Ez az emberiség történeti létében villámszerűen felvillanó, vagy akár üstökösként felragyogó és tovatűnő krisztusi esemény alapjában meghatározza az ember sorsát és végső rendeltetését. Létünk Istentől ered, s rendeltetése az, hogy visszajusson az örökkévaló isteni életközösségre. Ez az üdvösségünk, s ennek páratlan szimbóluma és megvalósítója Krisztus. Kérdés azonban, hogy — mint már említettem — ez a krisztusi esemény hogyan válik közkinccsé az emberiség életében. Pontosan erre a kérdésre válaszol a Szentlélek pünkösdi kiárasztása. A felmagasztalt Küriosz üdvözítő kegyelmi ajándékaként a Szentlélek teszi a történelmi folyamatban, a különböző korok változó társadalmi és kulturális létformájában jelenvalóvá és a jelenben ható erővé, amit ő üdvösségünkért tett.

Am Krisztus Lelke is láthatatlan, hangzik az ellenvetés, hogyan teheti láthatóvá a történeti múltban lejátszódott krisztusi eseményt és annak láthatatlan üdvözítő erejét a Lélek? Ennek megértését segíti a megtestesülés analógiája. Amint ugyanis Isten üdvözítő szeretetét Krisztus tette láthatóvá és hatékonyá a múltban, úgy tette és teszi folyamatosan láthatóvá és hatékonyá a Lélek a történeti folyamatban kibontakozó Krisztus-testben, az egyházban az ő múltbeli üdvözítő tettét. Az egyház ezért lényegében nem más, mint az üdvözítő isteni szeretetnek a történeti létben láthatóvá váló és folyamatosan megnyilvánuló jele és eszköze: a zsinat kifejezésével: *universale salutis sacramentum* a krisztusi üdvösség általános szakramentuma.⁸

⁸Lumen gentium 1. és 48. fejj.

Az üdvösség szentsége

Az üdvösség közvetítésének e szakramentális felfogásából is világosan kitűnik, hogy a krisztusi és az egyház közvetítés közt a különbség ugyanaz, mint a közvetítés fentebbi általános megfontolásánál. A krisztusi közvetítése szakramentális felfogásban is konstitutív, vagyis létrehozza az üdvösséget és a lélek forrásaként állandó eltetője annak, míg az egyházi közvetítés hagyományozó és részesítő jellegű, vagyis a Lélek hatóerejével szüntelenül és folyamatosan jelenvalóvá és a jelenben hatékonyá teszi az üdvösséget.

Az üdvösség közvetítésének szükségszerűsége

A kérdés az, hogy az egyház sakramentális közvetítése milyen értelemben szükséges az üdvösséghez. Logikusan gondolkodva különbséget kell tennünk az *ex necessitate medii*, vagyis a közvetítő eszközként felfogott szükségesség, és az *ex necessitate praecepti*, vagyis a pozitív rendelkezésből eredő szükségesség közt. Az első esetben magából a dolog természetéből származó, belső szükségességről van szó. Ebben az esetben a szándékolt cél a közvetítő eszköz használata nélkül nem érhető el, mint például az élet fenntartása táplálkozás nélkül, mert a táplálék természetszerűen szükséges az élet fenntartásához. A második esetben viszont kívülről, külső rendelkezésből származik a szükségesség követelménye: szükséges valamely eszköz használata, mert egy személy vagy intézmény az általa kijelölt cél érdekében megköveteli azt.

Jel és eszköz

Nyilvánvaló, hogy az egyházi közvetítés esetében nem merőben külső követelményről, valamilyen isteni rendelkezésről van szó. Az egyház sakramentális természetéből következik ugyanis, hogy Krisztus rendeléséből ne csak jelezze, hanem Szentlelkének hatóerejével valóságosan közvetítse is az üdvösség kegyelmét. Az egyház idehirdetése és szentségei a Lélek hatására valóságos eszközei az üdvösség elérésének: anélkül, hogy az evangéliumi ígét hittel befogadnánk és a szentségek, legalábbis a keresztség által, valóságosan részesednénk is az üdvösség kegyelmében, nem üdvözülhetünk. Az egyház sakramentális közvetítése eszerint *ex necessitate medii* szükséges ahhoz, hogy üdvözöljünk.⁹

⁹ Mk 16,16.

Ezzel a megállapítással azonban ütközni látszik az a teológiai elv, hogy *Deus non ligatur sacramentis*, vagyis, hogy Isten üdvözítő kegyelme nincs szükségszerűen egyházi eszközökhöz kötve, s ezért nincs is jogunk az üdvözülést az egyház sakramentális közvetítésétől függővé tenni. Az egyházi közvetítés a *via ordinaria* vagyis Krisztus által Istentől rendelt szabályos útja az üdvözülésnek, de Isten szabad cselekvését, *in via extraordinaria*, még tulajdon rendelkezése sem korlátozhatja. Amit az üdvösségben való részesedés minden feltétel nélkül megkövetel, az nem a tényleges egyházi közvetítés, hanem az embernek Istenre irányuló belső szándéka.

Isten
szabad kegyelme

Ha ugyanis tényleges egyházi közvetítés nélkül is részesíthet Isten az üdvösség kegyelmében, ezt semmi esetre sem teszi az ember szándéka ellenére. Isten nem ismer erőszakot: senkire sem erőlteti rá üdvözítő kegyelmét. Szabadságunkat, még ha teremtett, függő szabadság is, tiszteletben tartja. Az embernek önként kell megnyílnia Teremtője felé, ha részesülni akar üdvözítő szeretetének ajándékában. Ám ha valóban megnyílik feléje, Isten nem utasítja vissza, hiszen üdvözítő szándéka egyetemes érvényű: „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön”.¹⁰

¹⁰ 1Tim 2,4

A gondot következésképpen az okozza, hogy az egyház sakramentális közvetítése nélkül is elérhető az üdvösség, akkor az előző megállapítás, hogy az egyház *ex necessitate medii* szükséges az üdvözülésre, nem érvényes. Hogyan állíthatnánk ezek után, hogy „az egyházon kívül nincs üdvösség”?

A kérdés megoldását a mai teológia az egyházi közvetítés nyílt értelmezésének útján keresi. Ha ugyanis az egyházi közvetítést szoros értelemben úgy tekintjük, hogy az a látható egyházi szervezetnek tényleges közvetítésével történik, akkor a fentiek alapján aligha fogadhatjuk el ennek szükségszerűségét. Ha azonban a külső szervezet helyett az egyház lényegbeli mivoltára irányítjuk figyelmünket, akkor megnyílik az egyházi közvetítés korszerű megértésének útja. Az egyház ugyanis lényegében hívő emberek létközössége Istennel Krisztus által a Szentlélekben, és ebben a szentháromsági istenközösségben létközösségük egymással. Ám ez az istenemeri közösség nemcsak befogadott, hanem közvetítésre szánt valóság is: az egyház arra hivatott, hogy közvetítse is azt, amit kegyelmi ajándékként kapott: az istenemeri közösséget. Ahol tehát a látható egyházi szervezet nélkül is, a Lélek kegyelmi ajándékként, *in via extraordinaria*, létrejön ez az Istennel való találkozás a vele való létközösség, ott megvalósul anélkül, hogy szükségképpen tudatossá válna, az egyház lényegéből eredő küldetése: az üdvösség egyházi közvetítése. Ha tehát valljuk, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség, akkor nem azt valljuk, hogy a látható szervezet közvetítése nélkül nem üdvözülhet az ember, hanem azt, hogy ez az üdvösség nem valósul meg anélkül, hogy az ember önként Istenhez ne fordulna, és őszinte szándékkal ne keresné őt úgy, ahogy Isten akarja. Erre a szándékra minden ember megkapja az isteni segítséget, s ha ezt a szándékot nem fojtja el magában az ember, sőt készségesen érvényesíti, akkor nem marad el az isteni válasz: az üdvözítő kegyelem válasza, jóllehet ez *in via ordinaria* az egyházi szervezet által fejt ki hatását.

Hogyan történik az egyházi közvetítés ma?

A zsinat egyik korszerű teológiai tanítása az, hogy az isteni üdvösség krisztusi közvetítését nem köti kizárólagosan a látható egyházi szervezethez. A *Lumen gentium* Isten népéről szólva kifejti, hogy az egész emberiség, s nem csak az egyházba szervezett hívő nép, hivatva van arra, hogy Isten újszövetségi népe legyen. Ez az egyetemes hivatás, az üdvösségre hivatottság katolicitása, különböző szinten és eltérő hatóerővel valósult meg a múltban, s valósul meg ma is. Itt nyilvánvalóan nem az üdvösségben történő személyi, szubjektív részesedésről van szó, hanem az üdvözítő kegyelem objektív eszközeiről, ezek jelenlétéről és kegyelmi hatásáról a látható egyházi szervezetekben és azokon kívül.

Krisztus, a felmagasztalt Kúriosz, a zsinati konstitúció 14-16. fejezete szerint, analógiás értelemben, a kegyelemnek mintegy mágneses erőterét alakítja ki maga körül. Ennek az erőternek belső körét a római katolikus egyház és azok a rokon egyházak alkotják, amelyek elfogadják az isteni üdvösségnek Krisztustól rendelt valamennyi kegyelmi eszközt. Ezek az eszközök nemcsak az isteni ige és az üdvösség alapvető szakramentuma, a keresztség, hanem valamennyi többi szentség, valamint a *Szentírásban* foglalt apostoli hagyomány és az apostoli utódlásban folyamatosan tanúságot tévő egyházi tanítóhivatal. A következő kört alkotják azok az egyházi közösségek, amelyek alapvető és hiteles egyházi elemek által, mint az evangéliumi ige és a keresztség, ténylegesen közvetítik az üdvösséget, mégha nem is őrizték meg az apostoli hagyomány minden hiteles elemét. A római egyházat ugyanis „a kapcsolatok sok szála köti össze azokkal, akik megkeresztelkedtek ugyan, keresztények, de nem vallják a teljes hitet, vagyis nem tartják fenn az egységet, a közösséget Péter utódával”.

Ám ebbe a kegyelmi erőterbe tartoznak a nem keresztény egyisten-hívők is. Ezek közt első helyen az *Ószövetség* népét említi a konstitúció, mert ez a nép kapta az egész emberiség számára az üdvösség ígértét, testileg közülük származik Krisztus s a szövetség révén ma is kedvesek Istennek. S ide tartoznak az iszlám hívei, akik „azt vallják, hogy Ábrahám hitén vannak, és velünk együtt imádják az egy Istent, aki az utolsó napon irgalmasan ítéli meg az embereket”. Sőt „azoktól sincs távol az igaz Isten, akik homályos képekben keresik az ismeretlen Istent, aki mindent alkotott és éltet. Sőt „még azoktól sem tagadja meg az isteni gondviselés az üdvösségre szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de éppen nem az isteni kegyelem nélkül iparkodnak becsületesen élni. Ami jó és igaz van nálunk, azt az evangéliumra való előkészületeként értékeli az egyház, és az Isten adományának tartja. Isten pedig megvilágosít minden egyes embert, hogy végül is élete legyen.”

Szükséges-e tehát az egyház az üdvösséghez? A korszerű válasz, mint a múltban, ma is igenlő. Ámde, ha *in via ordinaria*, Krisztus egyháza az üdvösség hiteles közvetítője, *in via extraordinaria* a krisztusi üdvösség egyetemes hatóereje által Isten üdvözíthet minden jószándékú embert, aki őszintén keresi a hozzá vezető utat. Ez az út Krisztus, a mi üdvösségünk: az igazság és az élet. S aki nem hajlandó ezen az úton járni, vagy letér a felismert igazság útjáról? Annak az Isten legyen irgalmas.

„A modernitás humanizálása”

FERENCZ SÁNDOR

Vallásfilozófiai konferencia

Született 1956-ban. Műszaki főiskolán elektronikát, az ELTE Bölcsészkarán történelmet és filozófiát, Freiburgban filozófiát tanult. Az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, meghívott előadóként a JATÉ-n középkori filozófiatörténetet tanít. Írásai Anselmusról, az ontológiai istenérvről, nyelvteológiáról és a nyelvi realizmusról jelentek meg magyar és német nyelven.

¹Az elhangzott előadások megjelentek a *Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete* című kötetben, MTA Filozófiai Intézete, 1995, Budapest.

Vallásfilozófia a rendszerváltás korában: A magyar egyházak szellemi helyzete címmel az MTA Filozófiai Intézete — a Konrad Adenauer Alapítvány támogatásával 1995. október 9. és 11. között konferenciát rendezett Dunabogdányban.¹

A szimbolikus jelentőségű ökumenikus istentisztelettel kezdődő szimpóziumon különböző felekezeteket is képviselő meghívott tudósok, valamint a Filozófiai Intézet vallástörténettel, vallásfilozófiával és vallásszociológiával foglalkozó kutatói tartottak előadásokat.

Az erősen (ön)kritikus hangvételű konferencia feltehetőleg nemcsak nyitánya, de példaadója is a vallás és az egyházak napjainkra megváltozott helyzetét, szerepét, feladatait és az elmúlt évtizedek hibáit és mulasztásait is körvonalazandó további elemzéseknek.

A rendszerváltással az egyházak „ismét modern viszonyok köze” (Endreffy) kerültek. A régi, helyenként elvtelenségig megkövetelt *modus vivendi* helyett nyilvánvalóan minden területen a *modus operandi* kerül előtérbe. A brutálisan ateista majd pedig a mézesmadzagos-korbácsos diktatúra elmúltával az egyházak szükségképpen a szekularizáció és a modernitás probléma- és fogalomkörében is rákényszerülnek önmaguk spirituális, teoretikus és praktikus (újra)értelmezésére.

Endreffy Zoltán nyitóelőadásának, bár kimondottan katolikus kontextusú, mégis az egész konferencia tematikáját illetően kiemelt jelentőséget tulajdonítok. Felekezetektől függetlenül vélem ugyanis az általa — Kaufmann nyomán — hangsúlyozott „felekezetesített szubkulturaképződés”, az „elegyháziasodás” illetve a „gettómentalitású szektaság” veszélyét. A pseudoortodoxiak legfőbb hibája és veszélye, hogy miközben látszólag szembenállnak a modernitással, tulajdonképpen épp a modernitás által minden vallás számára kijelölt peremhelyzetet fogadják el; marginalizálódnak, folklorizálódnak vagy funkcionálizálódnak, és ezzel épp az ember egészét érintő funkciójukról mondanak le.

Szerkesztőségünk üdvözlí az MTA Filozófiai Intézetének kezdeményezését, hogy vallásfilozófiai konferenciát rendezett, s ezzel régi hiány pótlásához járult hozzá. Reméljük, hogy ez egy hosszabb program nyitóeseménye. Ezért fontosnak tartjuk, hogy Olvasóink figyelmét is felhívjuk erre a fenti összefoglalással és a konferencián elhangzott előadásokból mutatványként közölt két előadás szövegével. Miközben a magyar szellemi élet megpezsztülését örömmel fogadjuk, nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt, hogy a különböző vallásfilozófiai felfogások nem azonosíthatók teológiai álláspontokkal, és egyes pontokon nem egyeznek a katolikus teológiai tanítással. Vagyis az alábbi oldalakat elsősorban kérdésvölvetéseként célszerű olvasni, amelyek egyikére-másikára a Vigília is visszatér majd.

A modernitás humanizálása a számító ész megszentelése is azáltal, hogy feltétel nélkül, pusztán az igazságosságért, a szabadságért és az ember méltóságáért minden intézményét az emberek *szolgálatainak* eszközeként tekintjük és működtetjük. Az egyházak a fortiori...

A konferencia előadásaival kapcsolatban, mint általában hasonló esetekben, aligha elhessenthető egy felületes tipizálás kísérete. Ha tipizálni nem is, de némiképp csoportosítani célszerűnek látszik.

Mezei Balázs kortárs vallásfilozófiákról adott szisztematikus vázlata és Karasszon István protestáns vallásfilozófiai körképe egyaránt *tipizáló és teoretikus*, bár horizontjuk radikálisan különböző. Mindkét előadás szövege jelen írással együtt olvasható e lap hasábjain, ezért mindössze Mezei Balázs prototeológiai kísérletének, a „vallásfilozófiák formális ontológiájának vagy tipikájának” kidolgozására tett ígéretére hívnám fel külön is a figyelmet.

Lendvai L. Ferenc *Vallás, egyház és politika Kelet-Európában*, valamint Horváth Pál *Modern neotomizmus Magyarországon* című előadása egyaránt *történeti* kontextusú. Az előbbi a címben jelzettek kapcsolódásának történelmi hátterét vázolván megállapítja, hogy a nyugatinál szorosabb összefonódásuk egyidejű megszervezésükből és párhuzamos fejlődésükből adódott. Következésképpen a vallás e térségben állami ideológia és nemzeti identitástudat hordozója is, sőt az egyes etnikumok identitáskeresésének is egyik legfontosabb tradicionális eleme (szerbek és horvátok, lengyelek és oroszok, románok és magyarok etc.). Kollektív szerepük túlsúlya egyrészt a fejletlen civil társadalomból hiányzó értékek letéteményesévé, másrészt a térség nacionalizmusainak is potenciális partnerévé tette a történelmi egyházakat.

Az utóbbi vázlatosan bemutatja a magyarországi tomista bölcséleti tradíciót. Megállapításai, miszerint „...a magyar katolikus gondolkodás korszakunk egészében jelentős elmaradásban volt a nemzetközi tudományos élvonalhoz viszonyítva”, és hogy az 1920-as és az 1960-as évek között szellemi eredetiséget és nemzetközi színvonalat idehaza mindössze két katolikus gondolkodó, Schütz Antal és Horváth Sándor jelentett”, valamint, hogy az ötvenes évek, mint szinte minden másban, a mélypontot jelentették, aligha vitathatóak. A Vatikán és a magyar állam közötti 1964-es megállapodás, majd pedig Nyíri Tamás filozófia-professzori kinevezése (1968) és a levelező teológiai oktatás beindítása (70-es évek) az újjáéledést jelzik. A 80-as évek elejétől már a Gregoriana „szellemi felzárkózást is jelképező” transzcendentális neotomizmusát képviselő professzorok (Turay, Bolberitz) is tanítanak.

A szerző szerint a rendszerváltás pusztá ténye, hogy az ún. szocialista tudományosság, s vele együtt a marxista filozófia összeomlott, leginkább csak „relatív felértékelte és felnagyította” a katolikus szellemiség jelenlétét. A valódi felértékelődéshez oldódnia kellene a teoretikus konzervativizmusnak, a filozófia irán-

ti hagyományos bizalmatlanságnak. Határozottabban nyitni kellene a laikus értelmiségi közeg felé, jobban kellene törekedni az akadémiai elismertségre és a filozófiai közéletbe való bebocsáttatásra.

Ide kapcsolnám Rosdy Pál személyes hangvételű megemlékezését és életrajzi vázlatát Nyíri Tamás professzorról, akinek már említett jelentőségét az elmúlt évtizedek magyar katolikus bölcseletében aligha lehetne eltúlozni. Zsinati, európai szellemiségének, párbeszédképességének és naprakész igényes tudományosságának példája a „könnyebb időkben” sem könnyű feladat.

A katolikus egyház szellemi és kulturális helyzetéről szólt Szennay András ny. bencés főapát, Maróth Miklós, valamint Nemeshegyi Péter. Az utóbbi a jezsuita rend római XXXIV. általános rendgyűlésről beszámolván imádságosan szép szavakkal hangsúlyozta, hogy bár „mi, katolikusok és különösképpen mi, jezsuiták inkább a konfrontációra és vitára voltunk hajlamosak”, a „dialógus az egyház levésének új módja”. A Szentlélek működésében bízva nyitott szeretettel kell a másvallásúakkal és a más kultúrájúakkal a „dialógus kultúráját” és a „szeretet civilizációját” építenünk, melyhez Aljosa Karamazov mindent átölelő hite a legjobb megszólítási mód.

A két másik előadás néhány kritikus és programatikus passzusát nem szembe, csupán egymás mellé kívánom állítani. Szennay András mondandóját: „Nyitnunk kell a mai világ felé. Nincs helye semmiféle ezoterikus magatartásnak. A nyitott kapuk egyházává kell válnunk”. Hazai egyházunk nem légüres térben él. Szellemi életünk horizontját tágítanunk kell. Szellemileg igényes egyháztagok számára is otthonná kell válnunk”. A II. Vatikáni zsinat idevonatkozó dokumentumainak expresszív parafrázisai ezek, melyek szorosan kapcsolódnak az elmúlt évtizedek specifikus hazai deformációinak ostorozásához.

A hazugságokon és féligazságokon nevelkedettek generációit általánosító, ideológiai, központi bizottságok direktíváira emlékeztető ítéletek „óvták” a Nyugatról érkező gondolatok veszélyeitől. Sajnos gyakran az egyházon és teológiai kontextuson belül is. Az önkéntes gettósodásra való hajlamot erősítette a fejekben és a lelkekben meglévő és ható zűrzavar, amely könnyen menekül hagyományörző megmerevedésbe, szól a klerikális siránkozás hangján, öltözik a barokk pompa anakronizmusába vagy éppen egy jól menedzselt intézményrendszer gépezetével pótolja a „facienti quod in se est...” morális, intellektuális, praktikus és semper et ubique aktuális inperatívuszát. Ily módon a szokásos és reményteljes utótag, a „...Deus non denegat gratiam”, ha nem is lesz sültgalamb, egy semmiképpen sem keresztény, s végképp nem katolikus kontextusba csúszik.

Maróth Miklós szerint „a katolikus egyház számára saját, kulturális életben betöltött szerepe abban a tekintetben érdekes, hogy

az hozzájárul-e vagy sem ahhoz, hogy a lelkeket az alapítójától megszabott célok követésének megnyerje.” „Márpedig Krisztus tanítványainak kiválasztásakor »nem kulturális társaságot vagy művészeti akadémiát«, nem is »mindennapi gondokat orvosló karitatív szervezetet« kívánt alapítani, hanem az *Evangelium jegyében* a túlvilági boldogságra kívánt minden embert vezetni. Elsősorban »tiszta szívű, hűséges és éppen ezért hiteles embereket keresett« az Örömhír hirdetésére, tehát nem evilági szempontok alapján válogatta meg követőit és képviselőit.” Mivel „az egyház saját felfogása szerint küldetése a történelem során nem változott”, mind-ebből az következik, hogy az egyház vezetőinek kiválasztása, evilági elvárásokkal szembeni magatartása szigorúan és közvetlenül ezen küldetésének mindenkor alárendeltje. Az elvárások, amelyeket a társadalom megfogalmaz (szociális gondok megoldása, széles körű oktató és kulturális tevékenység, mecenatúra stb), „mind valamilyen evilági szerepvállalásra kényszerítenék, ezáltal beépítenék az evilági társadalomba, tevékenységét evilági célokra korlátozva. Az összes elképzelés, bármennyire is jószándékú, államosítaná az egyházat. Ez pedig nem egyeztethető össze a földi világon túlmutató küldetésével.” Az „egyház azért fordul a tudomány és a kultúra felé, mert nélkülük nem tudja hatásosan elvégezni a feladatát... Feladatát az adott korban mindig a leghatásosabb eszközök segítségével igyekszik elvégezni.”

A „leghatásosabb eszközök” kiválasztásával kapcsolatban szinte iskolás reflexként felvethető a klasszikus diafónia-érvre némi-képp emlékeztető kérdés, nevezetesen: hogyan is választhatóak ki a leghatásosabb eszközök, hacsak nem naprakész kapcsolatban lévén velük folyamatosan és praktikusán minimalizáljuk saját választásainkra óhatatlanul leselkedő előítéleteinket. Ez nyilvánvaló és hangsúlyozott individualitást jelent. Annak is tradíciója van, ha eme megítélést a primér módon nem episztemikus autoritást megtestesítő „illetékesekre” bízuk, ám ekkor, valljuk meg, mégiscsak egy „földi lét szeplőzte” szervezet egészének közel ideális működését vagyunk kénytelenek előfeltételezni.

Az előadó szerint az egyház fontos értékei (tekintélytisztelet, önfeláldozás, stb) „ma nem feltétlenül vonzanak széles tömegeket... Mindez azonban az egyházat a legkevésbé sem riasztja, hiszen kétezeréves történelme során sohasem azt hajszolta, ami a világ számára korszerűnek..., népszerűnek számított. Közkedveltség helyett arra törekszik, hogy „alternatívát nyújtson az uralkodó irányzatokkal szemben”. A világ szemében érthetetlennek látzó felfogásával egy „másfajta élet”, egy „másfajta megalapozott-ságú kultúra” lehetőségét kínálja föl. „*Ez a kultúra sokak számára vonzó lesz, sokak számára bolondság*”.

A katolikus egyház társadalmi tanításáról Tomka Miklós beszélt. Az öt tézis köré szervezett szubtilisan argumentált mondanivaló végkicsengése az elzárkózás — akár zsinat előtti akár zsi-

natkritikai, de semmiképpen sem elszigetelt attitűdjének felmutatása. A zsinati „aggiornamento”-hoz képest restaurációt követelő, az „evilágra való mértéktelen nyitás túlzásait” felrovó, s az „ördögére filozófusokban és szociológusokban asszociáló” Ratzinger bíboros attitűdje kétségtelenül nem a fentebb már említett „mindent átkaroló szeretet” dialógusokat iniciáló vocatívusa. Sokkal inkább a belülről spirituálisan építkezés magabiztos konzervatívizmusa. A katolikus egyház társadalmi tanításának, a katolikus társadalometika hazai helyzetének, a szerző szakértő közreműködésével épp a Vigilia szentelt eddig is megkülönböztetett figyelmet.

Frenyó Zoltán a keresztény Európa fogalmának összetettségét hangsúlyozta a kereszténység, illetve Európa „egyfajta szellemét vagy lényegét” megcélzó racionális redukciókkal szemben. Husserl-t idézve mondta, hogy „Európa olyan szellemi egység, amelynek nincs már elért vagy elérendő érett alakja ...az európai emberiség szellemi telosza a végtelenben rejlik”. Ennek a végtelen telosznak a jelképe Európé tünékeny mitológiai alakja. Európa és a kereszténység egymásra vonatkozó, egymás nélkül csonka fogalmak. Az európai keresztény kultúra összetettségét komplementáris fogalmak jelzik: hit és tudás, szív és ész, teológia és filozófia, igazság és élet, kegyelem és szabadság, szó és írás, racionalizmus és misztika, pápaság és császárság, evilág és túlvilág, emberszeretet és istenszeretet... ugyanannak az antik kultúrának megvetése és nagyrebecsülése. A „hasadás és leválás” közepette már-már konstruálttá váló címadó fogalom védelmében Mihelics Vid és Jacques Maritain dinamikus keresztény humanizmusához fordult.

Turgonyi Zoltán attraktív című (*Lehet-e döglött kutya-ból szalonna?*) előadásában amellet szólt, hogy meggyőződése szerint igenis nyújthat még valamit a katolikus gondolkodás számára néhai dialóguspartnere, a marxizmus. A „döglött kutya” Hegel múlt századi minősítéseit idézi, marxizmus alatt pedig Lukács *Ontológiájának* marxizmus-olvasata értendő.

Az előadó a transzcendens-személyes, illetve immanens alapú világmagyarázatok inkompatibilitásának feloldására a jól megírt regény univerzumának relatív autonómiájú világát hozza fel példaként. Ebben a fenntartó és együttműködő auctor „isten concursus”-a, mivel nem része a regény univerzumának, nem is csorbíthatja annak akár evolutív autonómiáját sem. Ergo: a „causae secundae” világának leírásai kompatibilissé tehetőek, s ebben — mivel mindkettőnek feladata van a világ működésével kapcsolatban — egyaránt érdekeltek.

A marxizmus többek között két hagyományos problémakörben is segíthet a katolikus gondolkodásnak, nevezetesen az *ember lényegi társadalmiságának*, valamint az általa létrehozott objektivációkkal szorosan összetartozó lényének, egyben az *emberalkotta tárgyak ontológiai státusának* a kimunkálásban.

A regény példájára csak annyiban reflektálnék, hogy az „imago Dei” még csak-csak, de a „capax Dei” végképp nehezen elképzelhető így a számomra. Vajon hogyan cselekedném a regényben, ha megmagyarázhatatlan okból kifolyólag az járna a fejemben, hogy regényhős vagyok? Immanens világgal betelven bizonyára regényt írnék Poncius Pilátusról.

A hazai protestáns vallásfilozófiát két előadó is vizsgálta. Balog Zoltán a magyarországi református egyház és a történelmi változások viszonyát elemezte *Teológia—Egyház—Szellemi élet* című referátumában. Érvelése rendkívül feszes: a teológia az egyház kritikus önreflexiója lévén mindig közösséget feltételez, amelyet meg akar szólítani. A megszólítás életviláguk ismeretét feltételezi, ami kapcsolatkenyszert jelent a kortárs világgal, a kontextussal, ergo *inkulturáció*. A honi vallásfilozófia hiányának okát legfőképpen abban látja, hogy „például a református teológiát — igen ritka kivételtől eltekintve — nem érdekli a mai ember. Közhelyé silányított antropológiai konstansokkal dolgozik... a kortársak legfeljebb elretentő és öngazoló illusztrációként jelennek meg”. A visszamerengés egy jobb korba az ember szeretetének talán legmeddőbb formája.

A teológia elvesztette külső és belső autonómiáját azáltal, hogy aktuális egyházpolitikai döntések igazolójaként vegetált. Az ige helyébe így a döntések kerültek. A legitimáció igénye beteges méretűvé, az antiintellektualizmus pedig általánossá lett. A rendszerváltás időszakáról a „történetlen ugrabugrálás” jól kifejezi az előadó véleményét. Vályi Nagy Ervint említi, az egyetlen magyarországi protestáns teológust, aki „jelen volt a Nyugat-Európában művelt teológiában”.

Pethő Sándor a '45 utáni magyarországi Barth-recepció és a magyar protestáns vallásbölcseleti hagyomány kapcsolatát *Ige és Filozófia* címmel elemezte. Figyelemre méltó teoretikus igénnyel munkálta ki a protestáns vallásfilozófia rendszerváltás utáni „újja nem születésének” diagnózisát. Mivel a „sztereotípiává laposodott magyarázatot, mely szerint e hagyomány eltűnése az 1945-48 között bekövetkezett politikai fordulattal hozható kapcsolatba” önmagában elégtelennek tartja, a protestáns teológia immanens fejlődési tendenciáit vizsgálja. Magyarázatul a barthianizmus recepciójának mikéntje tűnik fel, ami tulajdonképpen a vallásfilozófia elméleti lehetőségeit megsemmisítő barthianus tételtől függetlenül és azt megelőzően is létező „hagyományra” nyúlik vissza. Ez a hagyomány kissé sommásan kimondva a leegyszerűsítés, azaz a „nem kellően árnyalt megközelítés” nehézkedése. Ennek tudható be, hogy a barthianizmus antiracionalizmusát is meglehetősen reflektálatlanul, Barth nézeteinek finomodását érzéketlenül, mint kész tudományos eredményt vették át. Érdemes lenne az eredeti kálvini szövegek racionális istenismeretre vonatkoztat-

ható passzusainak „árnyaltabb” megközelítését felvetni, s ezzel az interpretációs hagyományba alaposabban belenyúlni.

Gábor György *Az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is el-lenségei* (1Tesz 2,15) címen megtartott perbeszédében a *hagyomány* nélküliség „perbeszéd” jellegét hangsúlyozta a kereszténység evangéliumi és páli ambivalenciájának egyre erősebben érzelmi *antijudaizmusra* váltó zsidóellenességének gazdagon argumentált bemutatásával. A pazar előadást természetesen csak szándékos aequivocatióval nevezem perbeszédnek, s azt sem gondolom, hogy szerzője a kereszténységet az egyes keresztény matematikai összességének tekintve a másik fél általa is említett hibájába es-nék. A *hagyomány* és az emlékezés örök igazságot kibontakoztató éltető erejének elfogadása minden *valódi* zsidó-keresztény párbe-széd lehetőségi feltételének tekintendő.

Kollégámnak, az antiszemitizmus jeles kutatójának előadásá-hoz — személyes ismeretségünk és a tárgyban való szégyenletes járatlanságom okán is — csak annyit makognék, minden teoreti-kus és történeti igényt eleve félretéve, hogy: Hámán, Szent Pál, Jusztinosz, Arisztón, Tertullianus, Cyprianus, Khrüszosztomosz, Augustinus, Baszileiosz, Venerabilis...Luther, Marx, a II. Vatiká-num s az általa említettek és még nyilván további említhetők el-lenére sem lehetek keresztényként soha antiszemita... Karácsony előtt és Húsvét után sem.

Végezetül szeretnék néhányunk tanítójáról, a két éve elhunyt Vidrányi Katalin kollégánkról megemlékezni. A mulasztások és a lemaradások emlegetése közepette „mi, intézetiek” felejtettük el magunknak bejegyezni azt a meg nem érdemelt jópontot, hogy az MTA Filozófiai Intézetében dolgozó Vidrányi Katalin volt az, aki már 1969 körül — még jeles Kant-kutatónak indulván — a Vi-lágosságban(!) máig is érvényes tanulmányokat írt Karl Rahner-ről, az anonym kereszténységről, modern teológiai irányzatokról, de a magyar katolikus teológiáról is. Később ismét írt Rahner-ről, Bérulle-ről és Szt. Ágostonról. Külön tanulmány a modernisták és Laberthonniére. Túlzás nélkül mondhatjuk, hogy vele a patroló-gia és a vallásfilozófia legsokoldalúbb és legigényesebb világi és nagyon keresztény képviselője távozott közülünk.

Az ő, már fentebb egyszer említett kedvenc formuláját, a „faci-enti quod in se est, Deus non denegat gratiam”-ot idézi fel szá-momra Horányi Özséb, a kötetben szereplő, bár a konferencián el nem hangzott *Kereszténynek lenni itt és most* című elmélkedő vallo-mása. Kereszténynek lenni, ami semmiképpen sem állapotszerű-ség, méltóságot, feladatot és kihívást jelent. „Lankadatlanul és fá-radhatatlanul keresni azt, ahogyan Út számomra az Út... ami ter-mészetemben mint lehetőség megvalósításra vár”.

Rendszeres-kritikai vázlat

Filozófiát tanít az ELTE BTK Társadalomtudomány és etika tanszékén. Főbb publikációi között szerepelnek versfordítások, önálló verseskötet, valamint számos filozófiai munka, idehaza és külföldön közreadott tanulmány. Legutóbbi írását 1996. 1. számunkban közzeltük.

Az alábbiakban nem arra vállalkozom, hogy a kortárs vallásfilozófia egyes irányzatait részletekbe menően bemutassam, amiképpen arra sem, hogy fő képviselőik egyes állításaival szemben érveket állítsak fel. A kortárs vallásfilozófiai gondolkodás oly felmérhetően szerteágazó és összetett, hogy feladatomnak az adott keretek között nem tekinthetek mást, mint hogy szisztematikus csoportosítás útján határozzam meg az egyes megközelítések problematikus jellegét, s így vázoljam fel annak a vallásfilozófiának a lehetőségét, mely véleményem szerint a vallásfilozófia eredeti problematikáját a lehetőségekhez képest a legátfogóbban ragadja meg.

Néhány elhatárolást már most világossá szeretnék tenni. A vallásfilozófiát elválasztom a teológiától, mely utóbbihoz sorolom mindazon részben nyilvánvalóan bölcseleti elemekkel is dolgozó elméleteket, melyek bizonyos esetekben csak fenntartásokkal nevezhetők teológiának — ám Dietrich Bonhoeffer¹ vallás nélküli istenhitét, vagy Dorothee Sölle Isten nélküli vallását² éppen úgy teológiának tartom, mint Hans Küng világetikai projektumát,³ illetve egyéb, a teológia fontos kérdéseit illető vállalkozásait. A vallásfilozófiát továbbá elhatárolom azon filozófiai törekvésektől, melyekben felfedezhetők teológiai és vallásfilozófiai implikációk. Így nem sorolom a vallásfilozófia művelői közé sem Descartes-ot, sem Feuerbachot, de még Nietzschét sem — s mély értelmű implikációi ellenére semmiképpen sem Wittgensteint.⁴ Mindezen személyek esetében filozófusokról van szó, akik sajátos, elsősorban nem vallásfilozófiai problematikájuk kifejtése közben elkerülhetetlenül találták magukat szemben olyan kérdésekkel, melyek megoldása egyben vallásfilozófiai vagy teológiai implikációkat is tartalmaz.

¹Bonhoeffer, Dietrich:

*Widerstand und
Ergebung. Briefe und
Aufzeichnungen aus der
Haft*, 1951, München.

²Sölle, Dorothee:

*Atheistisch an Gott
glauben*, 1968, Freiburg.

³Küng, Hans: *Projekt
Weltethos*, 1990, München.

⁴Wittgenstein, L.:

*Vorlesungen und
Gespräche über Ästhetik,
Psychologie und Religion*,
1971, Göttingen.

Mi a vallásfilozófia?

A vallásfilozófia mibenlétét feszegető kérdés valójában arra kérdez rá, hogy mi a vallás. Erre a kérdésre mind történetileg, mind szisztematikus nézve formális értelemben két lehetséges felelet adódik. Az egyik szerint — nevezzük ezt *vallásfilozófiai nominalizmusnak* — „vallás” mint olyan realiter nem létezik; ehelyett létezik ka-

tolicizmus, mazdaizmus vagy melanéziai békakultusz. Konkrét vallások léteznek, melyek rendelkeznek egy jól körülhatárolható praxissal — vagyis kultusszal és az ezzel szorosan összefüggő szabályozott viselkedésformák kódexével —, illetve egy noétikus vonatkozással, melybe beletartozik az adott vallás tanrendszere, illetve az, amit tág értelemben ilyennek lehet tekinteni.

A másik lehetséges felfogás szerint létezik „a” vallás mint olyan — nevezzük ezt a felfogást *vallásfilozófiai realizmusnak*. E felfogáson belül azután megkülönböztethetünk két fő csoportot; az egyik szerint ez a voltaképpeni vallás töredékesen minden konkrét vallási formációban fellelhető, ám teljes alakjában csak egyetlen egyben, például a kereszténységben vagy az iszlámban. Ez a felfogás a *pozitív vallásfilozófiai realizmus*. A másik felfogás szerint ez a voltaképpeni vallás nem azonos egyetlen létező vallási formációval sem, noha valamelyik közülük — így a szufik szerint az iszlám, Hegel szerint a kereszténység,⁵ Daisetz Teitaro Suzuki szerint a zen-buddhizmus⁶ — ezt a voltaképpeni vallást a lehetőségek szerint megközelíti, de semmiképpen sem meríti ki. Ezt a felfogást nevezzük most *idealista vallásfilozófiai realizmusnak*.

A „vallás” kifejezés jelentése annak megfelelően változik, hogy vallásfilozófiai nominalizmussal, vagy realizmussal állunk szemben. Az előbbi esetében a vallás mindig valami pozitív: mindig a buddhizmus, a kereszténység, az iszlám stb. értelmében vett vallás. A vallásfilozófiai realizmus azonban feltételezi, hogy ezen formákon bizonyos értelemben (részlegesen vagy teljesen) túlmenően van egyfajta ideális vallási lényeg, mely a pozitív vallásokban csak részben fejeződik ki. A pozitív vallások ezen vallási lényegnek időben és térben kibontakozó approximációi.

A vallás mibenléte mind a vallásfilozófiai nominalizmus, mind a realizmus számára probléma. Mivel a jelenlegi dolgozatban nem vállalkozom ennek a kérdésnek a kibontására — mely maga önálló tanulmányok sorát igényelné —, a nominalizmus felfogása kapcsán megmaradok William James azon megállapításánál, melyet a *The Varieties of Religious Experience*-ben⁷ tett: a „vallás” kifejezés nem egyedi főnév, hanem kollektív vagy gyjtőfogalom. Az a három fő terület, melyre nézve ilyen fogalomként fogható fel: a kultikus praxis, az erkölcs és a hitrendszer.

A vallásfilozófiai realizmus szerint azonban a vallási lényeg inkább elsősorban ideális szféra, mely egyrészt független az embertől és annak világától, másrészt értelemszerűen és dinamikusan áthatja azt; mi több, áthatolva mindazon a különbségen, mely az embert és világát ezek minden szintjén jellemzi, összefogja, ugyanakkor meg is haladja ezt a világot. Az emberrel való kapcsolata pedig kettős: egyrészt ontológiai, másrészt logikai. Ontológiai, amennyiben az egyes embert megelőzve és követve úgy hatja át és fogja össze az ember világát, hogy egyben valamilyen módon lehetővé teszi az ember létezését. Logikai, amennyiben a

⁵Hegel, G.W.F.:
Előadások a
világtörténet
filozófiájáról, 1979,
Budapest.

⁶Suzuki, Daisetz Teitaro:
*The Essence of
Buddhism*, 1983,
London.

⁷Első megjelenése 1902.

maga voltáról és mivoltáról közvetlenül is tájékoztatja az embert valamilyen típusú információ formájában, mely által az ember az ontológiain túlmenő kapcsolatba kerül ezzel az ideális szférával. Ezt a kapcsolatot logikainak nevezem, mert az ember megismerő funkciójának működésével kapcsolatos — legyen ez a megismerés álomlátás, jellátás, intuício vagy hitnek nevezett vallási aktus.

A vallásfilozófia ezek szerint nem más, mint a bizonyos módon felfogott vallás elméleti rekonstrukciója. Ha a vallás mibenlétét a nominalistákkal egyetértésben fogjuk fel, ez a rekonstrukció olyan vallásfilozófiai megközelítéseket eredményez, melyeket összefoglalóan *reduktív vallásfilozófiáknak* nevezhetünk. Ha a vallás mibenlétét a realisták valamely csoportjával egyetértésben fogjuk fel, *fenomenológiai vallásfilozófiákról* beszélhetünk. *Redukciós vallásfilozófiának* nevezünk minden olyan elméleti rekonstrukciót, mely a vallást egy tágabb, a vallást megalapozó, jelenségeit kielégítően magyarázó összefüggésre vezeti vissza. *Fenomenológiai vallásfilozófiának* nevezünk minden olyan törekvést, mely a vallásnak vagy a vallási jelenségnek olyan önálló megalapozó szerepet tulajdonít, mely nem szorul arra, hogy más összefüggésből vezessük le — önmaga alapján áll és önmagát magyarázza.

Talán nem szükséges külön hangsúlyozni, hogy a redukciós vallásfilozófiák módszerükben és tárgyukban erőteljesen különböznek a fenomenológiai vallásfilozófiáktól. Az előző csoporthoz tartozó elméleti rekonstrukciók ugyanis olyan módszerre hivatkoznak, melyek más tudományágakkal közösek: így a társadalomtudományok, a pszichológia, a történettudomány vagy a filológia — a szövegszerű hagyomány kutatásának diszciplínája — megalapozott módszereire. A második csoporthoz tartozó törekvések egyrészt alkalmazzák ezen módszereket, másrészt ugyanakkor sajátos, az általuk feltárandó jelenség redukálhatatlanságából fakadó önálló módszert is kénytelenek felvenni, melynek segítségével tárgyukat definiálhatják.

Ezen önálló módszer a következő lehetőségek keretében definiálódik: egyrészt feltételezi, hogy létezik egy sajátos emberi kapacitás, mely a maga természete szerint képes közvetlen kapcsolatra lépni ezzel az önálló vallási lényeggel — melynek középpontjában Isten vagy az ennek valamilyen szinten megfelelő abszolútum áll — s ekkor legalkalmasabban vallásfilozófiai intuicionizmusról beszélhetünk. Másrészt létezik az a módszertani megközelítés, mely úgy tartja, hogy az önálló vallási lényeg — vagyis ennek középpontja, azaz Isten vagy az ennek megfelelő abszolútum — csak a maga kezdeményezésére léphet kapcsolatba az emberrel, mégpedig inspiráció útján. Ezen utóbbit ezért nevezhetjük vallásfilozófiai inspiracionizmusnak.

Az intuicionizmus szélsőségesebb változata, mely ember és a vallási lényeg között valamilyen értelemben azonosságot állít, a *vallásfilozófiai gnoszticizmus*.⁸ Az inspiráci-

⁸A gnoszticizmus kifejezést Hans Jonas (*Zwischen Nichts und Ewigkeit*), illetve Eric Voegelin (*Wissenschaft, Politik, Gnosis*) alapján használom.

onizmus szélsőségebb változata a *vallásfilozófiai profécizmus*, mely azt állítja, hogy inspirációja különleges isteni akarat vagy kiválasztás eredménye.

Kortárs vallásfilozófiai törekvések

⁹Rahner, Karl: *Hörer des Wortes*, 1963, München; magyar fordítás: Gáspár Csaba L.: *Az Ige hallgatója*, 1991, Budapest.

¹⁰A neves litvániai orosz, zsidó származású francia nyelven alkotó gondolkodó és hittanító 1995 decemberében hunyt el Párizsban.

Ebben az összefüggésben kevésbé ismert művére utalunk: *Quatre lectures talmudiques*, 1968, Paris.

¹¹Tillich, Paul: *Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit*, 1950, Stuttgart.

¹²Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, Paris.

¹³Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, első megjelenése 1905; magyar fordítás: Erdélyi Ágnes: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*.

¹⁴Luhmann, Niklas: *Die Funktion der Religion*, 1977, Frankfurt.

¹⁵Luckmann, Thomas: *The Invisible Religion*, 1968, London.

Korunk vallásfilozófiai törekvései elég kényelmesen elhelyezhetők a fentebb elkülönített két alapvető csoportban: a redukciós, illetve a fenomenológiai vallásfilozófiák csoportjaiban. Eszerint redukciós vallásfilozófia a konfesszionális vallásfilozófia, a vallásszociológia, a valláslélektan és a vallási nyelvfilozófia. Ezzel szemben fenomenológiai vallásfilozófia a vallástörténet (melyhez számítom az összehasonlító vallástudományt is), a teológiai vallásfilozófia vagy természetes teológia, a vallásfenomenológia mint olyan, és a vallásbölcseletnek nevezhető, vegyes összetétel csoport.

A *konfesszionális vallásfilozófiák* annyiban tekinthetők redukciós-nak, amennyiben a vallási lényegét egy konkrét, pozitív vallás tartalmában lokalizálják. Ennyiben egyrészt elismerik, hogy van egy bizonyos, minden vallás számára instruktív vallási lényeg — noha addig általában nem mennek el, hogy a vallásfilozófiai realizmus álláspontját is vállalják —, de ugyanakkor feltételezik, hogy ez a lényeg egyetlen vallásban fejeződik ki. Ezt a pozitív vallást kimondva vagy kimondatlanul, de mindenkor világosan felismerhető módon feltételezik, s feladatukat nem abban látják, hogy ezt a feltételezést a lehetőségek szerint kritikailag megvizsgálják, hanem inkább abban, hogy a feltételezés tartalmát az adott pozitív vallás vagy denomináció hagyományos nyelvi összefüggéséből egy olyan bölcseleti nyelvre fordítsák le, mely első megközelítésben nem teszi nyilvánvalóvá a mögötte meghúzódó feltételezést. Példaként nevezem meg a következő szerzőket: Daisetz Suzukit a zen-buddhizmus részéről, Karl Rahnert — mindenekelőtt első munkája alapján⁹ — a katolicizmus részéről, Emmanuel Levinast¹⁰ a zsidó vallás részéről, és Paul Tillichet a protestantizmus oldaláról¹¹ — a sort természetesen hosszan lehetne még folytatni, illetve a lehetséges álláspontok számos árnyalatát bemutatni.

A vallásszociológia a reduktív vallásfilozófiáknak a fenténél egyértelműbb példájával szolgál. A vallásszociológiában a vallás ugyanis mind Émile Durkheim,¹² mind Max Weber,¹³ mind például Niklas Luhmann¹⁴ esetében olyan funkciója a társadalomnak nevezett autopoietikus rendszernek, melynek egyes szerepkörei kielégítően megmagyarázhatók a társadalom önszerveződése bonyolult összefüggései alapján. Így Luhmann szerint a vallás nem integráló vagy interpretációs rendszer, hanem értelemalkotó, melynek funkciója nem más, mint egy történetileg adott empirikus közösség önreferenciájának és környezetértelmezési mechanizmusának a biztosítása. Luhmanntól eltérően Thomas Luckmann felfogása¹⁵ a re-

duktív vallásszociológia határeseté. Luckmann szerint ugyanis a vallás olyan antropológiai kondíciókon alapul, melyeknek kibontakozása nem más, mint az emberi szocializáció folyamata — más szóval véleménye szerint maga a társadalmiság vallási jelenség, mivel alapja, a szimbolikus univerzum létrehozása is az. Ám ez a megközelítés nem alkalmas arra, hogy megvilágítsa a vallás egyedülállóan minőségi jellegét az egyén számára: ez a minőségi jelleg ugyanis nem a szocializációra jellemző, hanem arra, ahogyan az ember ezt a szocializációt mint sajátját, mint ilyen minőséget (qualia) tapasztalja. Ha ezt a tapasztalatot nem különítjük el az objektív szocializációtól, a vallást ez utóbbi funkciójává, függvényévé változtatjuk — amit Luckmann közvetett módon azzal ismer el, hogy noha visszatérően szól a vallás emberi kondícióiról, lehetőségéről, nem mutatja meg, miben állnak ezek a kondíciók s hogyan viszonyulnak a valláshoz mint szociális folyamathoz.

A valláslélektan annyiban nevezhető reduktív vallásfilozófiának, amennyiben például a freudi elmélet a vallás keletkezését, tartalmát és jövőjét teljes mértékben megmagyarázhatónak tartja bizonyos lélektani mechanizmusok, így elsősorban a szexuális elfojtás alapján. De a nagy zürichi mágus, Carl-Gustav Jung felfogása¹⁶ is hasonlóképpen reduktív, még akkor is, ha az általa alapul vett kollektív tudatalatti fogalma sokkal tágabb — és sokkal kevésbé empirikus —, mint a freudi elfojtás-fogalom. Jung elmélete, mely szerint a vallás a maga alapformájában a kollektív tudatalatti tartalmait fejezi ki genetikusan örökletes szimbolikus formákban, számos kérdést nyitva hagy — mindenekelőtt azt a legalapvetőbbet, hogy ez az egyetemes szimbolika eredete és lehetősége az ember milyen specifikumában gyökerezik. A valláslélektan legkevésbé reduktív formáját talán a bécsi Viktor E. Frankl nyújtja,¹⁷ aki számára a vallás tartalma, vagyis elsősorban Isten, olyan alapvető mozzanata az ember pszichikumának, melyben az ember értelemre irányított cselekvése alapozódik meg. Minthogy azonban Frankl is valami, a vallás voltaképpen tartalmától különböző funkcióban találja meg a vallás magyarázatát, az ő felfogása is reduktívnek minősíthető.

A vallási nyelvfilozófiák eredete wittgensteiniánus; a nyelvjáték elmélete alapján ezek a törekvések azt tűzik ki célul, hogy az egyes vallási megnyilvánulások lényegét a vallásra jellemző terminológiát tartalmazó szövegekben és beszédben ragadják meg. Felfogásukban a vallási beszéd sajátos nyelvjáték, s ezen belül is sajátos nyelvjátéknak minősíthetők az egyes vallások és denominációk mibenléte is. Ez a törekvés mindaddig nem reduktív, amíg a vallás lényegét nem azonosítja magában a vallásról szóló beszéddel, illetve az ennek háttérében álló életmóddal. Így például rendkívül lényeges munkák születtek a vallási nyelvhasználatot illetően — pl. Friedrich Heilernek 1923-ban megjelent, az imáról

¹⁶Jung, Carl-Gustav: *Antwort auf Hiob*, GW, 11., 1988 Olten und Freiburg, magyar fordítás Tandori Dezső: *Válasz Jób könyvére*, 1992, Budapest.

¹⁷Viktor, E. Frankl: *The Unconscious God*, 1975, New York.

¹⁸Das Gebet, 1923.

¹⁹1973, München.

szóló könyve,¹⁸ vagy Richard Schaefflernek *Phänomenologie der Religion* című munkája.¹⁹

E törekvések azonban redukciósnek számítanak, ha nem különítik el a vallási lényeg ontologikumát a róla való megnyilvánulástól. Ha ezt az ontológiai vonatkozást kizárólag vielkedésformában lokalizálják, úgy a lélektani vagy a társadalomtudományi redukció útjára térnek.

²⁰Olson, M. Alan—Ronner, Leroy S. (szerk.): *Transcendence and the Sacred*, Notre Dame, 1981, London. Corbin, Henry: *The Concept of Comparative Philosophy*, 1981, Ipswich.

A fenomenológiai vallásfilozófiák közül a vallástörténetet nevezem meg elsősorban, mert — számomra úgy tűnik — a legtöbb vallástörténet kimondva-kimondatlanul feltételezi a vallás valamilyen önmagára alapozott fogalmát. Ez alól az összehasonlító vallástudomány formái sem jelentenek kivételt.²⁰ Mert azon összehasonlító vallási törekvések, melyek egy konfesszióhoz ragaszkodva nyitva állnak a vallások közötti dialógus iránt, valójában a pozitív vallásfilozófiai realizmus alapján állnak s ennyiben redukтивak. Azon törekvések pedig, melyek merőben történeti vagy társadalmi formákként tekintenek a vallásokra, majd elemzésük után összevetik őket, valójában a vallás fogalmának eleve feltett alakjával dolgoznak, s ezért igen nehéz lesz számukra például a politikai ideológiákat, az egzisztencializmus egyes változatait, vagy akár a marxizmust kiküszöbölni a vallások közül.

²¹Lásd például első jelentős művét, *Traité d'histoire des religions*, 1959, Paris.

Amennyiben a vallásszociológiától vagy a valláslélektantól eltérően a vallástörténet nem arra törekszik, hogy a vallás eredetét kutassa, hanem inkább a vallási jelenségek leírását tekinti feladatának, a „vallási jelenségek” fogalmát igen gyakran úgy kezeli, mintha maga a vallástörténet bizonyítaná a vallás önmagára alapozott fogalmának fenntarthatóságát. A legjobb példával véleményem szerint Mircea Eliade szolgál,²¹ aki miközben a vallás számtalan formáját gyűjti össze és rendszerezi, feltételezi hogy létezik egy eredendő vallási lényeg, tudniillik az általa már első munkájában is „le sacré”-nak nevezett mozzanat. Ezen mozzanat léte semmi esetre sem lehet kétséges olyan valaki számára, aki a szent morfológiájáról kíván értekezni; ám Eliade egyéb írásaiból világosan kiderül, hogy meglehetősen magas színvonalra fejlesztett valásfogalommal rendelkezett, melyet azonban soha nem igyekezett másképpen megalapozni, mint történeti adatokon nyugvó illuztrációk tömegével. A véleményem szerint tudományosabb vallástörténeti megközelítések — mint például Glasenappé²² — ugyanúgy rejtenek egy bizonyos valásfogalmat, bár elismerem, hogy ezekben az esetekben nehezebb tetten érni az Eliadénál oly világos vallási lényegfogalmat.

²²Glasenapp, Helmut von: *Die fünf Weltreligionen*, 1963; magyar fordítás Pálvölgyi E.: *Az öt világvallás*, 1975, Budapest.

²³Ennek a husserli fenomenológiából kifejlődő első összefoglalója: Jean Hering: *Phénoménologie et philosophie religieuse*, 1926, Paris

²⁴Otto, Rudolf: *Das Heilige*, a 45—49000 példányok kiadása, 1987, München.

A fenomenológiai vallásfilozófia klasszikus példája a valásfenomenológia.²³ Ebben a körben nyilvánvalóan megjelenik az a törekvés, hogy a vallást egy semmilyen más összefüggésre vagy mozzanatra vissza nem vezethető, önálló vallási lényegből eredetessék. Ilyen közvetlen vallási lényeg a Rudolf Otto-féle „szent”,²⁴ melynek történeti interpretációja Eliade „szakrális”-a. A

²⁵Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, 1923, Berlin.

²⁶Leeuw, Gerardus van der: *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen.

vallásfenomenológia egyéb ismert szerzői is feltárták saját fogalmukat — így például Max Scheler,²⁵ aki egyenesen Istenről beszélt, vagy különösen Gerardus van der Leeuw,²⁶ akinek fenomenológiája azon a feltételezésen nyugszik, hogy létezik egy egyetemes az emberi pszichikumban módszeresen hozzáférhető örökérvényű vallási szféra, melyet ő „mindenek feletti hatalomnak” nevezett.

A vallásfenomenológia mint olyan mintapéldája annak a törekvésnek, hogy a vallást önálló, disztinkt jelenségként fogjuk fel, mely nem redukálható sem a társadalomra, sem a történelemre, sem az emberi pszichére. Ez a vallási lényegfelfogással szemben ugyan felvethető az a nehézség, hogy az ilyen önálló vallási lényeg elismerése miként képes e vallási lényeg mint például viselkedés-szabályzó vagy világértelmező mozzanatot magyarázni — ám ezek a nehézségek nem leküzdhetetlenek s a másik lehetőség, hogy a vallást valami tőle különböző jelenségre redukáljuk, véleményem szerint a tudományos elemzés gazdagsága és összetettsége szempontjából eleve kevesebb sikerrel kecsegtet, mint a fenomenológiai felfogás.

²⁷Platinga, Alvin: *The Nature of Necessity*, 1974, Oxford.

²⁸Swinburne, Richard: *The Existence of God*, 1991, Oxford.

²⁹A fentiekhez kapcsolódó újabb érdekes kísérletet, mely a *theologia naturalis* logikai megközelítését a vallási tapasztalat ismeretelméleti feldolgozásával egyesíti: Yandell, Keith E.: *The Epistemology of Religious Experience*, 1994, Cambridge.

Hogy a teológiai vallásfilozófia vagy természetes teológia valóban fenomenológiai vallásfilozófia-e, vitatható. Én mégis ide sorolom ezt az irányzatot is, mivel felfogásom szerint a természetes teológia egyes művelői — így például bizonyos pontokon Ágoston, de különösen Leibniz és napjainkban elsősorban Alvin Platinga²⁷ s Richard Swinburne²⁸ — sikeresen kísérelték meg, hogy vallási meggyőződésüket felfüggesztve egy előítéletek nélkül elfogadható utat mutassanak a vallás bizonyos alapigazságai, így például Isten létének és mibenlétének természetére nézve. Ezen törekvések egyben annyiban is fenomenológiaiak, hogy a vallás lényegként felfogott „Isten” bennük általában megbízható módon következik olyan argumentációból, melybe nem vonnak be konfesszionális premisszákat. Hogy világossá tegyem ennek a gondolatnak a lényegét, utalok például Emmanuel Levinasra, aki filozófiai munkáiban kifejezetten ugyan nem beszél saját maga konfessziójáról, ugyanakkor argumentációjában kimutathatóan megjelenik ennek feltételezése; míg ugyanakkor Richard Swinburne ugyan meggyőződéses anglikán vallású, ám ennek nehezen lehetne nyomát találni rendkívül szigorú argumentációjában.²⁹

Meg kell végül említenünk a vallásbölcseletnek nevezhető törekvések csoportját, mely nem egyszeren a „futottak még” kategóriája. Ide tartozónak veszem ugyanis az olyan szerzőket és gondolkodókat, akik a vallás egy bizonyos eredeti fogalmát mint önálló, másra vissza nem vezethető, mint végsőképpen megalapozó összefüggést vették fel, ám ennek tartalmát a legritkább esetben kapcsolták össze valamilyen pozitív vallás tanításával. Olyan szerzőkre gondolok, akik anélkül folytattak vallásfilozófiai

³⁰Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*, 1978, Corrected Edition.

³¹Lásd különösen: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, G.W. 65, 1989, Frankfurt.

³²Marion, Jean-Luc: *Dieu sans l'être*, 1990, Paris.

meditációkat, hogy annak teoretikus eredményét össze kívánták volna hangolni pozitív vallási noetikákkal.

Ebben az esetben, minthogy e csoport tartalma igen összetett, valóban csak példák segíthetnek rajtunk. Vegyük ezért vallásbölcseletnek például a késői Alfred Whiteheadet,³⁰ vagy pedig — hogy ellentétes példával is éljek — az osztrák Rudolf Steinert. De bátran említhetnénk Martin Heideggeret,³¹ Jean-Luc Marion,³² vagy az ismét felfedezett, panteisztikus-cusaniánus, orosz származású Semen L. Frankot,³³ A vallásbölcselet témaköre azért különösen érzékeny, mert ezen a ponton sokszor már a felismerhetetlenségig összefolyik a megalapozott argumentatív természetes teológia és a személyes elfogultság, a komoly misztikus hajlam és a hisztérikusság, a filozófiai igény és a szépirói ambíciók.

Prototeológia

³³Frank, Semen Ludwigowitsch: *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, 1995, München.

Ezen vázlatos áttekintés után rátérek arra, ami véleményem szerint a vallásfilozófiai kérdéskör voltaképpeni problematikája. Ez a következőképpen fogalmazható meg. A vallásfilozófiát mint a valamilyen értelemben felfogott vallás elméleti rekonstrukcióját határoztuk meg. Csakhogy e meghatározás azonnal elárulja: mindezen megközelítésekben más dolog maga a vallás — a reálszféra — és más az elméleti rekonstrukció — a nooszféra. A vallásnak egyik félreismerhetetlen karakterisztikuma, hogy a világot nemcsak megmagyarázza, hanem mindenekelőtt megteremti. Ezen azt kell most értenünk, hogy minden vallás, mely valóban ekként funkcionál, a maga igazságainak teljes összefüggését nem egyszerűen a reálszféra interpretációjának tekinti, hanem magának a reálszférának: a vallás valóságkonstituáló. Ezt a valóságkonstitúciót még olyan kifejezésekkel sem érdemes tompítanunk, hogy a vallás „a valóság értelmét” mondja ki — hiszen a vallás számára a valóság és annak értelme egy.

Ha azonban a vallásfilozófia elméleti rekonstrukciója valaminek, aminek lényege a reálkonstrukció — valóságkonstitúció —, akkor joggal tehető fel a kérdés: képes-e az elméleti rekonstrukcióként felfogott vallásfilozófia anélkül megragadni a vallás voltaképpeni tevékenységét, hogy maga ne vegyen részt ebben a tevékenységben? Erre a kérdése nem fogadhatjuk el azt a választ, hogy mint minden tudomány, a vallásfilozófia is csupán tények felhalmozására, rendszerezésére és megértésére — adott esetben interpretációjára — törekszik. A tudományok olyan igazságok megállapítását végzik el, melyek a maguk partikularitásában szervesen illeszkednek egyrészt az adott szakterület összefüggésébe, másrészt a tudományok ideális metaösszefüggésébe. A vallás azonban olyan igazságok megállapítását teljesíti, melyek mindenekelőtt az ember alapvető önfelfogását érintik, valamint ebből szervesen következően és a vallás futurológiai céljaira tekintettel

bizonyos viselkedési sémát ír elő, melynek követése a vallásos ember számára kikerülhetetlen követelmény. Elegendő, ha csak a vallási megterés ma is jól ismert jelenségére gondolunk, mely gyakran megváltoztatja az ember egész életvitelét, önértelmezését, célkitzéseit és viselkedésének számos meghatározó elemét.

Ennek megfelelően a vallásfilozófia csak akkor értheti meg magát a vallást, ha megérti a vallás valóságkonstituáló lényegét. De hogyan tehet szert ilyen megértésre anélkül, hogy ne váljon maga is vallássá — hogy ne induljon el azon az úton, melyen komoly tudományos képzettségek is elindultak, kezdve a pszichológia atyjával, Fechnerrel, Whiteheaden át egészen Eliadéig?

³⁴A „naturalista” vagy „naturalisztikus” tévely kifejezést G. E. Moore *Principia Ethicájának* híres fejezetéből kölcsönzöm (I, B, 10).

A vallásfilozófia véleményem szerint akkor kerülheti el, hogy bizonyos vonatkozásaiban maga is vallássá alakuljon át, és csak akkor értheti el, hogy a vallás mibenlétét annak reálszférája szerint is felfogja, ha egyrészt feltárja a létező vallásfilozófiák egy részére jellemző *vallásfilozófiai naturalista tévelyt*,³⁴ másrészt az ideáltipizálás bizonyos, az alábbiakban meghatározandó módszerét alkalmazza.

Vallásfilozófiai naturalista tévelynek azt a jelenséget nevezem, mely a vallásfilozófiák legtöbbszörre jellemző. A reduktív vallásfilozófiákra annyiban, amennyiben a vallást azonosnak tartják egy létező reális összefüggéssel — legyen ez az összefüggés szociális funkciórendszer vagy valamely konkrét konfesszió. Amennyiben a reduktív vallásfilozófiák a vallás lényegét az adott empirikus összefüggésre vezetik vissza, a vallási jelenséget nem önmagában, hanem vonatkozásaiban, vagyis természetes beágyazottságában akarják kimerítően megragadni. Ezért nem azt mondják, hogy a vallás: vallás, hanem mindig azt, hogy a vallás: valami más, mint vallás.

E probléma megoldására már a fenomenológiai felfogásra van szükségünk, mely egy adott konfesszió belül is elkülöníti a lényegit a lényegtelenről. Ám ez a felfogás annyiban marad naturalista, hogy ezt a lényegit is a pozitív vallási formáció alapján határozza meg. Eszerint arra a kérdésre, hogy mi a vallás, a tipizálásban ismertetett fenomenológiai vallásfelfogás is azt válaszolja: a vallás mindig az, ami vallás, plusz még valami más. Ezzel a válasszal ugyanakkor csak eltávolodtunk a reduktív felfogástól, de lényegében nem szabadultunk meg tőle.

A fenomenológiai vallásfilozófiák annyiban előnyben vannak a reduktívakkal szemben, hogy elismerik a vallási jelenség önállóságát és redukálhatatlanságát. Ezzel lehetővé válik, hogy a vallási jelenséget a maga önálló mivolta szerint vizsgáljuk. Ezen felfogás problémája azonban a következő: minthogy a vallás absztrakt lényegfogalmából indul ki, és így nem tesz különbséget a vallásfilozófia tevékenységének noétikus jellege és a vallás realitása között, könnyen véli úgy, hogy elméleti eredményeinek minden további nélkül empirikus vallási következményei vannak — így jár

el például véleményem szerint a konfesszionális vallásfilozófia jelentős része akkor, amikor feltételezi, hogy a vallás reálszférája alapján létrehozott elméleti rekonstrukció mint ilyen nemcsak elméleti, hanem reális vonatkozással is rendelkezik a vallást illetően. Azok, akik felfedezik ennek a reális vonatkozásnak a hiányát, gyakran végzik vallásalapítóként — így próbálván megvalósítani azt, amire az elméleti rekonstrukció önmagában nem képes.

A vallásfilozófiának az a módszere, melyet felvázolok, a husserli fenomenológia eidetikus módszertanán alapul s ezért a *vallásfilozófiák formális ontológiája vagy tipikája* elnevezéssel is illethetjük.³⁵ Ennek lényege, hogy egy vizsgált jelenség vonatkozásában — mely vonatkozást kognitívnak nevezhetünk — külön vizsgálat alá vonjuk magát azt a vonatkozást, ahogyan a jelenség egyáltalán kapcsolatba léphet velünk. Ahhoz, hogy a kapcsolatoknak e végtelen lehetőségét akár csak megközelítőlegesen is felmérhessük, szükségünk van annak megállapítására, hogy minden jelenség realitása nem más, mint a lehetséges vonatkozások egy aktuális összefüggése. Ezen aktuális összefüggés azonban betagolódik a lehetséges és a kognitív vonatkozásban a maga negativitásában is bennfoglalt vonatkozások totalitásába.

Ennek a felismerésnek a megnevezésére Husserl az epokhé kifejezést alkalmazta, melynek jelentése, hogy egy jelenség aktuális vonatkozását mint a totális vonatkozások összefüggésének funkcióját ismerjük fel. Ezzel együtt saját megfigyelői helyzetünk is ezen vonatkozások összefüggésének részévé válik. Mindebben a jelenség realitása nem válik absztrakttá, hanem inkább funkcionálissá. Amennyiben azonban nem absztrahálunk, nem is kerülünk bele az absztrakt fogalmaknak azon összefüggésébe, mellyel minden tudomány operál.

Az ilyen nem-absztrakt összefüggést nevezhetjük fenomenológiai összefüggésnek. Minden fenomenológiai összefüggés tartalmazza a realitást a maga teljességében mint egy totális összefüggés egy lehetőségét. Ha ezt a vallás jelenségére alkalmazzuk, azt látjuk, hogy a vallási jelenségnek mint fenomenológiai összefüggésnek a vizsgálata a fentiek értelmében nem válhat elméleti rekonstrukcióvá. A vallási jelenség realitása rendszerfüggvényként jelenik meg, melyben a megfigyelő magának a jelenségnek mint totális összefüggésnek a része, vagyis, más szavakkal, maga a megfigyelő is vonatkozása magának a megfigyelőnek. Ebben az esetben egy olyan kognitív tartalomra tehetünk szert, mely nem rekonstrukciója egy jelenségnek, hanem realitásának teljesebb fel fogása. Amennyiben nincs szó rekonstrukcióról, nem lehet szó a reálszféra és a nooszféra azon szakadásáról, mely a vallás és a vallásfilozófia fentebb vázolt problematikáját létrehozza.

Véleményem szerint ennek a módszernek az alkalmazásával a vallási jelenségek vizsgálata során eljuthatunk egy olyan rendszerontológiai szintre, melyen világossá válik, hogy a létező val-

³⁵A „formális” itt nem „absztrakto” jelent, hanem az előfeltételek konkrétan fellépő összefüggését.

lási realitások milyen lehetőség-összefüggések totalitásában foglalnak helyet — világossá válik, hogy maga a vallás valóságalkotó dinamizmusa nem más, mint az emberre jellemző létezési mód sajátos aktualizálása — olyan aktualizálása, melyben meghatározó szerepet játszik, a dolgok természetéből kifolyóan, az emberre jellemző szabad akarati döntés konkrétuma, az ezzel járó felelősség és felelőség-vállalás mint életfeladat.

Az így feltárt vallásfilozófiai szférát prototeológiai szférának nevezem, mivel felfogásom szerint a benne megnyilvánuló rendszerontológia minden konkrét vallási összefüggésnek mint olyan logikai előzménye — protológiai szintje. Ezt a protológiai szintet a vallás voltaképpeni tartalmára való tekintettel nevezem prototeológiai, s azt a vizsgálatot, mely erre vonatkozik, fenomenológiai prototeológiának, vagy csak prototeológiának.³⁶

Az így felfogott vallásfilozófia véleményem szerint arra is képes, hogy áthidalja a szakadékot a nominalista és a realista vallásfilozófiák között. Mert a nominalista felfogás szerint a vallás kifejezésnek voltaképpeni tartalmat csak a konkrétan létező vallási formáció adhat; a realista felfogás szerint azonban a vallásnak van ezen konkrét egzemplifikációtól független fennállása is. A prototeológia igazat ad a nominalista felfogásnak, mert maga is mindenkor feltételezi a konkrét vallási összefüggést mint realitást, de csak mint a jelenség totalitásának egy vonatkozást; igazat ad a realistáknak is, mert a vallási lényeg elismerése is megtörténik azáltal, hogy a vallási lényeg a pozitív vallási jelenség korrelációjaként fogja fel. A prototeológia ugyanakkor mindkettővel szembenáll, amennyiben a nominalistákkal szemben felrója, hogy ezek konkrét vallási összefüggése nem veszi figyelembe a vallásra való vonatkozás természetét, vagyis azt, hogy a pozitív vallással való kapcsolat mindenkor tartalmazza ennek a pozitív vallásnak intencionális, formális lényegét, vagyis egy vallási lényeg mint olyat; ugyanakkor felrója a realistáknak is, hogy az általuk feltételezett vallási lényeg a reális összefüggésből kiragadva noétikusan fogják fel s ezzel maguk alkotják meg a vallásfilozófia eredeti problémáját.

A prototeológia ezen a módon olyan rendszerként határozható meg, melynek célja, hogy a vallásfilozófiák tipológiáját ezen filozófiák középponti problémájának megoldásával dolgozza ki; a nooszférát és a reálszférát szintetikusan egyesíti azon a szinten, mely mindkettőben megalapozó, melyen mind a nooszféra, mind a reálszféra felépül. Így jutunk a valóság olyan feltárásához, mely nem a pozitív vallás riválisaként jelenik meg, hanem azon egyetemes lehetőségek tipikájaként, melyekből a pozitív vallás is szükségképpen merít. De a prototeológia nem riválisa az egyes vallásfilozófiáknak sem; amennyiben azonban rámutat ezek középponti problémájára, a vallásfilozófiai tematika átfogóbb kifejtését nyújtja.³⁷

³⁶A „proto” prefixumot Michael Dummett „prothought” vagy „Protogedanke” fogalmából kölcsönzöm, ám általa kifejtett tartalmát (*Ursprünge der analytischen Philosophie*) csak részben osztom. Ehelyütt nincs terem a „prototeológia” kifejezés alapos vizsgálatára, ám utalok arra, hogy Luckmann fent idézett nézete, amennyiben megtisztítjuk egyoldalú szociologizmusától, nagy segítségünkre lehet.

³⁷A jelen összefoglaló problematikus vonatkozásaihoz lásd a szöveg hosszabb változatát: *Vallásfilozófia Magyarországon*, MTA—Áron Kiadó, 1995, Budapest, 9—23.

Körkép a protestáns vallásfilozófiáról

KARASSZON ISTVÁN

Született 1955-ben Mártélyon. Református teológus. Tanulmányait a Debreceni Református Teológiai Akadémián és Jeruzsálemben végezte. 1995 óta a KRE Hittudományi Karának tanszékvezető tanára. (Főbb művei: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*, 1991; *Izrael története*, 1991, 1993; *Az óizraeli vallás*, 1994; *Keresztyén hit és hermeneutika*, 1995.)

¹Nem látok lényeges különbséget római katolikus és protestáns tudósok között e helyen.

²Klasszikus mű, de hamis evolúciós szemlélettel íródott Frazer, James G.: *Az aranyág* című műve, amely csupán pótolhatatlanul gazdag anyagának köszönheti, hogy mindmáig használatban maradt, Századvég, 1993.

Magyarországon a vallásbölcselet nem volt virágzó tudományág az elmúlt évtizedekben. Nyíri Kristóf ezt úgy értelmezte, hogy protestáns területen a magyar nyelvű szakirodalom meglehetősen gyér volt a legfeljebb annyit enged föltételezni, hogy vannak ugyan olyan személyek, akik vallásfilozófiával foglalkoznak, mégis úgy tűnik, hogy maga a szakma rendkívül elhanyagolt.¹ A református hagyományban a vallásfilozófia a rendszeres teológia része, mintegy párhuzamban áll a dogmatikával, amely keresztyén részről ugyanazt a témát tárgyalja ugyan, de teljesen más jelentőséget tulajdonít neki: ami a dogmatikában az önmagát kijelentő Isten tekintélye alatt áll, az a vallásfilozófiában olyan építőanyag, amiből szerkezetet a szaktudósnak kell konstruálnia. Nem a rendszeres teológia része a vallástudomány, a mi tradíciónkban azt külön vallástudományi tanszék kezeli. Érdemes megjegyezni, hogy néhány évtizede az eleddig szokásos vallástörténet szót a fenti vallástudomány helyettesíti; nem értékítéletről van szó, hanem hogy a „történet” szó hamis értékítéletként érthető félre.² A protestáns teológusok kifejezésre akarták juttatni, hogy eltávolodtak immár (s ezt jól tették) az evolúciós szemlélettől, s nem akarják, hogy a történeti változásoknak értékítéletet tulajdonítson bárki is a vallások vizsgálatában. Ezért van az, hogy immár több mint fél évszázada a vallások vizsgálatában inkább a fenomenológiai módszert részesítik előnyben: a vallásos jelenségek megfigyelése, leírása fontosabb föladat, mint egy — talán hamis, az anyagtól idegen — értékítélet föllállítása, s a vallásos jelenségek interpretációját is inkább az illető jelenségek történeti és szociográfiai összefüggéséből kell mérítenünk, mint saját filozófiai premisszáinkból. Márpedig ezt a törekvést sokkal jobban kifejezi a semleges „vallástudomány” szó, mint a vallástörténet.

Ugyanakkor azonban az is nyilvánvaló, hogy nincs objektív fenomenológiai leírás valamilyen értelmezés nélkül. A vallásos jelenségek összehasonlító értelmezése ugyan változatlanul nagy divat, egyre hangsúlyosabb szempont azonban, hogy minden vallás olyan referencia-keretet képez, amely alapvetően meghatározza az illető vallás realitás-érzékelését; így tehát magának a keretnek a vizsgálata is fontos. A vallásfilozófia és a vallásfenomenológia legtöbbször kéz a kézben halad egymással. Talán ez is magyarázza, hogy vallásfilozófiai összefoglaló a nemzetközi szakirodalomban sem szerepel olyan nagy számban, mint azt joggal elvárnánk.

³A kettőt így együtt idézi: Bochenski, J.M.: *The Logic of Religion*, New York University Press, 1965, 171.

⁴Természetesen a szekundér irodalom is foglalkozik Jaspers véleményével, lásd Hommel, C.U.: *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, 1968, Zürich.

⁵L. Albert, H.: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, 1975, 3.

⁶Mindezt talán kissé érzelmileg dolgozza föl G. Ebeling: *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, Tübingen. A válasz szükségszerűen jött: Albert, H.: *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, Tübingen. — Kiegészülő kiértékelését lásd Hempelmann H.: *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Brockhaus, 1980, Wuppertal, 1987, 2.

A legfontosabb kérdés mindenképpen az, hogy milyen témákat tárgyaljunk, ha a vallásfilozófia kérdéseivel nem az egyes vallások jelenségei kapcsán kívánunk foglalkozni, hanem átfogó képet akarunk festeni. A teológia természetesen hangsúlyozza, hogy *auctoritas est debilissimum argumentum*, (a tekintély a leggyöngébb érv), a vallásfilozófia viszont az *auctoritast* magát is vallásos jelenséggé nyilvánítja, s inkább ennek komplementárisan ellenkező végletét hangsúlyozza: *contra factum non valet auctoritas*.³ Az első kérdéskör így természetszerűleg a *ratio* és a *revelatio* kapcsolatát érinti — a vallásfilozófiában örökzöld téma.⁴

Talán legbeszédesebben mindezt H. Albert meglehetősen agresszív ellenvetései fogalmazták meg: amennyiben az ismeretelméletben megkülönböztetjük a tapasztalatot és a logikát, amennyiben ismeretszerzésünkben az *inductio* és a *deductio* módszerével operálunk, úgy az első esetben csak felhalmozott anyaghoz jutunk, ill. a második esetben *regressus infinitus*-hoz — a tényleges ismeretszerzés garanciája egyik esetben sem áll fenn. Természetes, hogy nincs olyan ismeretelméleti folyamat, amely kizárólag *inductio*-val, vagy kizárólag *deductio*-val dolgozna. Ez „Münchhausen-trilemma” Albert számára, mert eleve magában rejt a dogmatizmus lehetőségét: hogy valamilyen harmadik tényező megszakítja az ismeretszerzés folyamatát, s meghatározza annak további folyását.⁵ Ha úgy tetszik, itt van helye a kijeletésnek, s ekkor a vallás fogadja el, hogy a dogmatizmus kategóriájába került.⁶ Nyilvánvaló, hogy ennek a vitának higgadt megítélése szükséges. Ha ténylegesen dogmatizmusnak nevezhető a vallás felsőbb ismeretének hangsúlyozása, ha tényleg elítélendő ismeretelméletileg a „disclosure situation”, amit főleg holland-belga hermeneuták hangsúlyoznak, akkor nem szerencsés, ha teológusok akarják védeni a kijeletés fogalmát; maradjon az negatívnak! Ám úgy tűnik, hogy ezen a területen mégsem teológusoktól kell elvárnunk az előrelépést, hiszen amennyire dogmatizmusnak tűnik a kijeletés maga, úgy nevezhetnénk dogmatizmusnak az intuíciót is, hiszen az is megszakítja az *inductio* és a *deductio* folyamatát. Nagy várakozással tekintek azokra a kutatásokra, amelyek a biológia és a filozófia határterületén folynak, elsősorban J. Eccles eredményeire. Ettől a kérdéstől függ aztán például a *Deus absconditus*, ill. *Deus revelatus* kérdése, a vallásos a priori kérdése vagy a misztika problémaköre. Nyilvánvaló, hogy valamennyi lehet sajátos médiuma az ismeretszerzésnek ill. ismeretközlésnek, s ezek relevanciája nagyban a kijelentés elfogadásán nyugszik. Mindenesetre ez utóbbi kérdések már fölvetik a vallásos ismeret kifejezésének és közlésének a témáját, a vallásfilozófia által tárgyalt témák között.

A vallások sajátos nyelvének, szimbólumvilágának feldolgozása, mint a vallás valóságábrázolásának kérdése, ill. mint a vallásos ismeret közlésének módja századunkban virágzó ága volt a teológiának, s kétségkívül olyan terület ma is, ahol filozófia és

⁷Talán legjobb összefoglalás mindmáig: Ebeling, G.: *Einführung in die theologische Sprachlehre*, : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971, Tübingen.

⁸L.: itt Baudler, G.: *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie*, UTB 1180, F. Schöning, 1982, Paderborn-München-Wien-Zürich.

⁹Vö. itt H.J. Störig kiváló összeállítását: *Das Problem des Übersetzens, Wege der Forschung* 8., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, Darmstadt.

¹⁰Vö.: Kaempfert M. (szerk.): *Probleme der religiösen Sprache (Wege der Forschung. CDXLII)*, 1983, Darmstadt című összeállítást.

¹¹L.: Girard, René: *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, 1972, Paris; Ujabban vö. uő.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Bernard Grasset 1978.

¹²L.: itt például a válogatásban magyarul is megjelent *Etika* című munkáját 1983, Budapest.

¹³L.: Buren, P. van: *The Secular Meaning of the Gospel*; SCM Press, 1963, London.

teológia a legtöbbször folytat párbeszédet.⁷ Nem akarok ünneprontó lenni, csupán szerényen jegyzem meg, hogy esetleg itt is érvényes: „Azzal dicsekedni váltig, ami szégyenünkre válik”. Fájdalmas jelenség, hogy amikor a kiváló római katolikus teológus műve megjelenik, s összefüggő nyelvi, mitikus és szimbólumegységbe akarja foglalni a teológiai kijelentéseket, akkor ennek viszonylag csekély visszhangja van.⁸ Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a keresztény teológia mindvégig hangsúlyozta a nyelv fontos szerepét a vallásos ismeret megszerzésében és továbbadásában. A nyelv adta lehetőségek kihasználása, illetve a nyelvi korlátok leküzdése kétségkívül értékes hozzájárulás volt a teológia részéről századunk gondolkodásához.⁹ Aligha véletlen, hogy éppen századunk hozta el a bibliafordítások reneszánszát. Józanul meg kell azonban mondanunk, hogy ehhez képest a nyelvi analízis, a nyelvfilozófiával folytatott párbeszéd másodlagos volt.¹⁰ Ennek ellenére tény, hogy ez is jelentős érdemeket tudhat magáénak, még akkor is, ha a nyelv és a szimbólumok értelmének vizsgálatánál talán kisebb volt a szaktudósok befolyásának a jelentősége; ha R. Bultmann munkásságát tekintjük, akkor azt kell mondanunk, hogy inkább saját egzotikái eredményei (avagy: vélt eredménytelensége) juttatta el arra, hogy párbeszédet folytasson a filozófiával.

A mítoszokról ugyan változatlanul viták folynak, értelmezésük feladata változatlanul fennáll. Ugyanakkor azonban világos immár a párhuzam: a mítoszok a bennük rejlő képes beszéddel, szimbólumokkal ugyanazt fejezik ki, amit a rítus dramatizál. Értelmezésükhöz transzformációra van szükség, ha a leírt mítoszokat más kultúrkörbe akarjuk átvinni. E feladatot talán legjobban René Girard fogalmazza meg napjainkban.¹¹

E vonulatnak azonban mindenképpen ikertestvére, komplementáris ellenpárja a vallásos realizmus, elsősorban D. Bonhoeffer¹² munkásságára gondolunk, jóllehet a vallásos szimbólumvilág feldolgozásának és a vallásos realizmusnak van egy nagy közvetítő alakja is: Martin Buber. Az immár magyarul is elérhető *Ich und Du* egy szimbólumot óhajt megtenni az európai társadalom alapstruktúrájává, amelyet a héber Bibliából vél meríteni. Nem kívánok a zsidó vallásfilozófia területére kitérni, csupán megemlítem, hogy Buber eme gondolata inkább a protestáns vallásfilozófia vonulatába illik; egyrészt az általa használt irodalom, másrészt partnerei a párbeszédben, végül pedig sajnálatos izoláltsága a Héber Egyetemen (Jeruzsálem) — mind emellett szólnak, éppúgy mint monumentális bibliafordítása is, amely példa nélkül való a zsidó tradícióban.

Európában a vallásos realizmus szükségességét elsősorban a szekularizáció ténye láttatta. Ennek hatása alatt kezdték egymástól függetlenül is sokan hangsúlyozni, hogy a vallásnak¹³ annak kell maradnia, ami: az ember végső érdekelttsége keresésének (ld. P. Tillich frazeológiáját). A bultmanni mitológiátlanítás, mítoszok magyarázása, ill. a bon-

¹⁴A kezdő lépést mindenképpen P.L. Berger munkája adta meg: *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth Penguin, 1973. Németországban T. Luckmann, a protestáns teológia területén pedig T. Rendtorff munkássága vezette tovább ezt a vonalat.

¹⁵Vö.: Theologiai Szemle ÚF 1990, 205.

¹⁶L.: G. Rosenkranz: *Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen?* Zeitschrift für Theologie und Kirche 1954. 105-123.

¹⁷Schoen U.: *Das Ereignis und die Antworten*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, Göttingen.

hoefferi követelés teológiai kifejezések újrainterpretálására kísérletes módon vág egybe, jóllehet egészen más megközelítés eredménye! Kéz a kézben halad tehát a két felismerés: a vallásos kép, a vallások kifejezőmódja „Kunstwerk” (művészeti alkotás), ugyanakkor azonban e művészeti alkotásnak meg kell őriznie közvetlen kapcsolatát a társadalmi valósággal, ha hatékonyan akar jelen lenni.

Ezzel már érintettük is a harmadik nagy területet, amely nagy témákat csoportosít: a vallások mobilizációs funkcióját. Újabban egyre hangsúlyosabb a vallások társadalmi funkciójának kutatása.¹⁴ A vallásos tolerancia ugyakkor egyre nagyobb problémája lett a vallásfilozófiának. Magyarországon Herczeg Pál foglalkozott egy ízben a kérdéskörrel,¹⁵ s arra a megállapításra jutott, hogy igen nehéz lenne az üdvösség fogalmában valamilyen közös nevezőt találnunk, hiszen a vallások különbözőképpen értelmezik az üdvösséget. Nyilvánvaló viszont, hogy sokakat nem elégít ki egy ilyen válasz, bármennyire vitán felül áll is igaza. G. Rosenkranz 1954-ben éppenséggel missziói szempontból ismerte el, hogy a keresztyénség abszolút igénye nem tartható fenn tovább: szerinte mind a vallástörténeti iskola, mind pedig a filozófiai kritika (elsősorban K. Jaspers) lehetetlenné teszi ma a dogmatista álláspontot.¹⁶ Ha ez igaz, akkor megnyílik az út a vallások teológiája felé!

Ebbe az összefüggésbe a legjobban az arabológus és protestáns teológus, U. Schoen munkái illenek.¹⁷ Sokatmondó, hogy Schoen könyvéhez két Vásárhelyi-festmény reprodukcióját mellékeli, amelyek jól kifejezik a művészi alkotások komplementáris magyarázatának lehetőségét: akár egy légüres térben lebegő kockát látunk, akár egy nagyobb kockában kivágott kisebb kockát — mindkét magyarázat egyaránt helyes. Schoen éppen ezt a gondolatot ragadja meg, s próbálja meg átvinni a nagy, ún. monoteista vallásokra: a zsidóságra, a keresztyénségre és az iszlámra. Szerinte e vallásoknak van egy közös, nagy istenélménye, amelyet különbözőképpen dolgoztak fel, ám senkinek sincs joga elvitatni, hogy a másik is ugyanazt az élményt örökítette meg tradíciójában. Ezzel szemben mindegyik vallás tanulhat a másik tradíciójának élményt feldolgozó tartalmából.

GÖMÖRI GYÖRGY

Virágvasárnap

(Jelenet a King's College színes üveglakán)

a fiú ül a lombok közt és éppen lenéz a fáról
 egy rőtthajú fiú zekéje lila s nadrágja karmazsin
 — áldott aki jó az Úr nevében! —
 a Tanító számárháton ül s ruhája mélyvörös
 eléje enciánkék köpenyt terít s virágot hullajt mind
 ki pár nappal később „feszítsd meg”-et kiált
 vagy semmit sem kiált csak elnéz más dolga van
 de ennél a jelenetnél alig van szebb talán
 szívesen cserélnék azzal a fiúval fenn a fán
 aki a lombok közt ül és éppen most lebámul

A harmadik szín: piros

PETŐCZ ANDRÁS

K. Kieslowski-variáció

Lassan, zavartan elmosolyodik.

Piros: az arca. Az örömtől.

Milyen egyszerű ez az egész!

Csak a mozdulat. Az első mozdulat.

Nem vágyik semmi, semmi többre.

Pillantásaik, ha összefutnak.

Hogy öröm legyen, hogy nyugalom legyen.

Ennyi csak. Nyugodt lélegzetvételek.

(Zavartan elmosolyodik.

Bújkál: szemében öröm, kíváncsiság.

Désirez-vous quelque chose?

Igen. Tétova lélegzetvételek.)

*Akarom a szépséget. A tekintetét.
Arca pirosságát. Az örömet.
A szomorúságát. A könnyeit.
Csak látni, csak látni akarom.*

*Aimez vous quelqu'un?
Magát szeretem. Nem!!!
Nem a testét. Mindent.
Mindent szeretek magán.*

*Je peux vous aider?
Igen. Várom a segítségét.
Csak azt kérem: legyen. Csak
a létezését akarom.*

*(Zavartan elmosolyodik.
Bújkál: szemében öröm, kíváncsiság.)
Qu'est-ce que c'est que cette couleur?, kérdezi.
Ez? A piros. Szerelmi szín-ragyogás —*

*Vad mozdulatok. Vihar.
Megrettent fák hajladozása.
La troisième!, kiáltja és
a haja lobog a szélben.*

*A legfontosabb: a harmadik.
És hiszek. És reménykedem.
És nyugodtan, mégis szorongva várom,
hogy eljön majd: egyszer visszatér.*

Itt a szépséget nézzük

1940-ben született Pá-pán. Író. Részlet a szerző azonos című regényéből, amely a karácsonyi könyvvásárra jelent meg.

Októberben az üzemünk dolgozói munkásgyűlést hirdettek. Szabadnapos voltam, de miért ne mentem volna be? Az egyik szónok — meglepetésemre — a Petőfi laktanya ismerős, fiatal tisztje volt, nagyon szépen beszélt.

Polgártársak, így kezdte! Helyzetünk válságosra fordult. Amire végtelen türelemmel vártunk, nem következett be! Az előregedett társadalmat nem söpörte el egy tisztító vihar, helyette hazug jelszavak jöttek népuralomról, fejlődésről, változásról.

A csarnok visszhangzott a szónok kiáltásától, mikrofon se volt a kezében, mégis, mintha sok-sok erősítőn keresztül jött volna a hangja.

Pedig buzgott bennünk az őszinte jóakarati!

Ezt nem ő, az első sorból kiáltotta be Szűcs bácsi, aki egyenesen a raktárból jött elő, kezében váltóállító vas volt.

Minden becsületes ember elvárta, hogy az új társadalom sokkal különb legyen a réginél! Ne legyenek lélektelen vezetők, kiskirályok, rettegő parasztok, munkások, barlangjaikba visszahúzódó értelmiségiek! — ezt újra a szónok mondta.

A csarnokban mindenki állt, a levegőben lebegett a finom vas és olajszag, s a légy zümmögését is meg lehetett hallani.

A teremtő kedvet, a jóakaratot törte meg a sok bűnös intézkedés, folytatta egy másik szónok, fiatalabb az előzőnél, alig idősebb, mint én. S így, az ártatlanok meghurcolása erkölcsi érzékében sértett meg mindenkit, s az is, hogy olyan emberek bitorolták a hatalmat, akik nem ismernek se embert, se hazát, se szülőt, se testvért, csak bűnös politikai szenvedély vezérli őket.

Milos Aranka, a kocsimosónk, vízhatlan kötényében, feltűrt új ruhában, vékony hangon, mint amikor a szerelvény befordul a remizbe, feljajdult.

Mennyi kárba veszett energia! Mennyi elhervadt remény!

Ezen egy kicsit megilletődött mindenki — lehet, hogy Aranka hangján, lehet, az elhervadt reményen, vagy mind a kettőn. Én meg csak álltam, igaz, nem véletlenül csöppentem bele ebbe a gyűlésbe, mégis másra számítottam, olyan lesz, mint a többi, azt hittem. De tetszett a beszéd, eszem ágában sem volt elmenni.

A várt változások helyett olyan évek jöttek, mondta az idősebb szónok, amikor rettegésben élt párttag és párton kívüli. A vezetők lezüllesztették a gazdaságot, és ránk kényszerítettek egy testünk-től-lelkünk-től idegen rendszert.

Úgy van, kiáltotta megint Szűcs bácsi.

A harmadik vendég röviden beszélt, inkább csak annyit akart elmondani: ez egy szégyenletes korszak, egy néptől idegen bűn-szövetkezet.

A hangárban erre ijedt csend lett, sokan a szakszervezetisre néztek, a szakszervezetis Jónás kamerádra, akiről mindenki tudta, hogy a hierarchia alacsony fokán, de mégis csak egy csapszeg, vagy anyacsavar, vagy egyszerűen csak olajos törlőrongy ebben a bűn-micsodában.

Nagyon hosszú volt a csend, csaknem csörömpölt, mint egy kettétörött üvegtál, ám ekkor csilingelve befutott a remizbe egy hatvanhármás, és kiszállt belőle a legfiatalabb villamosvezető, a tizennyolc éves Tóth Gabi.

Az ifjúság a változás lelke, mondta az egyik szónok, majd amikor meglátta a hatvanhármás kalauzát, Gombos Ilonkát, akinek nagy, kövér fenéke ringott, miközben rázogatta a zsibbadt lábát, gyorsan elhallgatott.

Az ifjúság lelke, Tóth Gabi, kezében a táskájával csodálkozva körülnézett, de ekkor az idegenek, a szónokok vagy micsodák éppen indultak kifelé. Ment utánuk a zsongás, és a sok ember, akiket felbolydított a szónokok szövege, csak mentek, mintegy házigazdaként, követve a lelkükből kiáradó indulatot. Elment a négy férfi előttem is, kettő közülük politikai tiszt volt a Petőfi laktanyában, a lakásukat édesapám parkettázta.

Amint kiléptek az ajtón, mindenki izgatottan beszélni kezdett, a csarnok zsibongott, a legtöbbször ez a szó hangzott el, forradalom.

Végül Jónás kamerád kiszaladt a színpadszerű emelvényre, és azt kiabálta: Ne dőljünk be a népbolondítóknak! A munkásnak nem a szó, hanem az ököl a fegyvere!

Ekkor megszólalt a közeli templomban a hat órás harangszó. Amikor véget ért, újból felbolydult a hangár. Elég volt! Elég! Ilyen kiáltások hallatszottak. Nem tanulták még meg, hogy a nép ellen nem lehet politizálni? Nem tudják, hogy a népakarat legyőzhetetlen?

Tapsoltunk, másnap délutánra új munkásgyűlést hívtunk össze, azután szétoszlottunk.

Másnap a papa se dolgozott, én se, az öcsém se ment iskolába, otthon voltunk valamennyien, és igen jól éreztük magunkat. Én segítettem bevásárolni és főzni, közben nagyokat vitatkoztunk a mamával, míg egyik nap — mondom, így csöppen bele az ember gyereke a történelembe —, lenn maradtam én is a Széna téren, a felkelőkkel, hogy segítsék, egyelőre főzni, napi egyszeri meleg ételt.

Két nagy szatyorral mentünk a mamával, hogy krumplit és kelkáposztát vegyünk a Fény utcai piacon, mást úgy se vettünk volna, és amikor már végeztünk a bevásárlással, odajött egy régi

kollégám, kalauz volt korábban, és azt mondta, Erzsi, maradj itt, köztünk a helyed! Erzsi, ne menj haza, gyere velünk!

Jó, mondtam, és a szegény mamának egyedül kellett haza vinnie a két nagy szatyrot, ráadásul gyalog. Egy napig dolgoztam a konyhán, paprikáskrumplit főztünk, gulyáslevest, de mert nem fűlött a fogam a krumplitisztításhoz, kértem, adjanak más munkát.

Kaptam egy dobtáras géppisztolyt, ettől a megjelenésem olyan lett, mint az igazi harcosoknak, és a vezetőnk — bajszos, ötven év körüli bácsi, igen nagy népszerűségnek örvendett — azt mondta, hogy nekem, meg tíz-tizenkét társamnak, akik nagyjából velem egykorúak, az lesz a dolgunk, hogy elmegyünk a volt államvédelmisekhez, kormányőrökhöz és magas beosztású funkcionáriusokhoz, behozzuk őket a rendőrségre, a fegyvereiket pedig elkobozzuk.

Megjegyzem, időközben győzött a forradalom, és nekünk azért kellett begyűjteni az egykori karhatalmistákat, hogy ne szervekedhessenek az új rend ellen, és azért is, hogy megvédjük őket a népharagtól, vagyis elejét vegyük az önbíráskodásnak.

Vagy harminc embert gyűjtöttünk be öt-hat nap alatt. Eleinte villamoskalauz egyenruhában voltam, később kaptam katonaruhát. Én nem féltém, mert nem ismertem a félelmet, és okom sem volt rá. Akit elő kellett állítanunk, többnyire első felszólításra jött velünk, majdhogynem készségesen, egyszer-egyszer fordult elő, hogy a társaimnak erőszakkal kellett kivonszolni a volt kormányőrt vagy katonát a lakásából.

A nap rendszerint azzal kezdődött, hogy János bácsitól egy papíron megkaptuk az illető nevét, címét, rendfokozatát, és teherautóval kimentünk érte. Magam sem tudom, miért, egyszer csak én lettem a parancsnok. Miért fogadtak el? Nem emlékszem rá. Elég határozott voltam mindig, sőt, a mamám szerint egy kicsit túlságosan is, szóval született vezéregyéniség, és mint villamoskalauz sok embert ismertem — olyan volt a városnak ez a része akkor, mint egy nagy falu — és engem is sokan ismertek.

A negyedik napon a parancsnokunk felkért, hogy tartóztassuk le Hajász Géza politikust, mert szervekedik a forradalom ellen. Nem akármilyen feladat volt, mert Hajász nemcsak a régi, hanem a mostani, forradalmi kormánynak is tagja volt, valamilyen miniszter — nyilván így akart időt nyerni —, de közben szervekedett a forradalom ellen, feltehetően volt karhatalmistákat és kormányfőket is rejtegetett a lakásán.

Te lány vagy, mondták nekem a társaim, mégis más, ha egy tizenkilenc éves lány megy oda, mintha egy férfi.

Ezt én megértettem, otthon egyébként is sokat hallottam emlegetni Hajász nevét, papa azt mondta, ez az ember elárulta a munkásságát, és többet ártott neki, mint valamennyi ellensége együttvéve.

Október huszonkilencedike vagy harmincadika volt, akkor már katonaruhát viseltem, csizmát, a nyakamban géppisztoly volt. Odamentünk egy teherautóval a megadott címre, a szép, budai villához, becsöngettünk. Egy asszony nyitott ajtót, mintha már láttam volna valahol, az utcabeliek pedig a kerítések mögött leselkedtek, de ezt már megszoktuk.

Mondtam, hogy név szerint kiteszünk, továbbá rajta kívül a rádió adóvevőt, az elrejtett fegyvereket és a karhatalmistákat. Ha Hajász elővesz egy géppisztolyt és rámfogja, vagy védekezik, vagy ellenáll, bármilyen megtörténhetett volna, de nem tette. Meghunyáskodva, szó nélkül követett bennünket.

Hízeleghetnék magamnak azzal, hogy a határozott fellépésem miatt lett ez a nagyhangú szónok, ez a tömegszuggerátor ilyen alázatos, kicsi senki, de nem így van. Ő már olyan tapasztalt politikus, olyan ravasz róka volt, hogy egyetlen pillanat alatt felmérte: mikor kell keresztbe feküdni az úton, mikor lőni, mikor szónokolni és mikor meghunyáskodni.

Beültettük a teherautóba, az első ülésre, miközben mi a platóra szálltunk, és bekísértük a parancsnokságra. Áadtuk, ott hagytuk. A fiúk egy darabig még mondogatták, ezt jól csináltad Erzsi, és többet nem beszéltünk róla.

Délben nagy izgalom kerítette hatalmába az embereket: a rádióban megszólaltak a harangok. Lélegzetviesszafojtva hallgatták, volt aki sírva fakadt, ujjongtak az emberek, és mindenki erről beszélt. Hogy tizenkét év után ismét felhangzott a déli harangszó! Nekünk nincs rádió, így nem tudom, a harangzúgás miért olyan fontos, de az emberek egymást ölelgették az utcán, és mindenki arról beszélt, hogy vonulnak kifelé az országból a megszálló katonák; nincs többet kamerád, visszakerül a katonák sapkájára a régi címer, és hamarosan új ruhát is kapnak.

Ezen fellelkesülve amikor a Széna téren egyik kalauztársammal összehallgattam, és a sapkáján megláttam az ötágú csillagot, miért hordod még mindig, kérdeztem tőle, és leszedtem.

Így áll a bál. Az embereknek fénylik az arca, mintha minden pillanatban okuk volna az öröme, és mindenki üzenget mindenkinek. Az angyalföldiek üdvözlésüket küldik a bányászoknak, amiért hozzákezdtek a szénfejtéshez, a filmgyár üzen a fővárosiaknak, hogy a híradó moziban holnaptól játsszák a harcokról készült filmeket, a külföld üzen, hogy büszke ránk, magyarokra, a katonai akadémia üzen, hogy „a néppel tűzön vízen át”, az országos meteorológiai intézet üzen, hogy a dolgozók foglalják el munkahelyeiket, és Marton anyuka üzen a fiának, Sándornak, ha nem megy haza, belehal a szomorúságba.

Néha nevetnem kell, néha meg sírnom, néha meg olyan érzés fog el, hogy az egyszerre sírás és nevetés.

Ma például halottak napja van. Amikor végigmentünk az utcákon és a tereken — a halottak nagy részét az utcán hantolták el

—, a látványtól mindenkinek elment a szava. Azt mondják, több ezer a halott. Sok sírt kisgyerekek álltak körül, gyertyát gyújtottak, de olyan is volt, amelyik mellett senki sem állt. Láttunk egy kereszt alakú fejfát, egyszerűen csak a földbe volt szúrva, ezt írták rá „bosszút állunk érted”.

Meskó Laci, aki a csoportunk legfiatalabb tagja, tizenhét éves, azt mondja, engem akar feleségül venni. Majd ha megnősz és akkora leszel, mint én, mondtam. A többiek kérésére egymás mellé álltunk, nemcsak idősebb vagyok nála, hanem fél fejjel magasabb is.

Ilyen egy forradalom. Most már nagyon ünneplős a hangulat, bíznak és örülnek az emberek. Mamám azt mondja, néha azért menjek haza tiszta fehérneműt venni és mosakodni, azt egy forradalomban is kell.

Ma teherautóval végigvonultunk az utcákon, az emberek az ablakokban álltak, integettek, kiabáltak és kendőket lengettek. Egy díszes, kertés házban valami gyűlés lehetett, sok ember állt kinn, és amikor megláttak bennünket, kiáltozni kezdtek.

— Ti világtörténelmet írtatok a véretekkel! Felfordítottátok a világot és győztetek!

Az erkélyre kijött egy kopasz, igen öreg ember, reszketett, mint aki össze akar roskadni, majd váratlanul, fűgén fölegyenesedett.

— Egy összetört aggastyán szól hozzátok, aki zokogni szeretne! — Olyan volt a hangja, mint egy színésznek, lehet színész is volt, hiszen színészházak is vannak errefelé, azután azt mondta, hogy: zokogva szeretné forró szívetekre hajtani elfáradt fejét!

Visszaváltozott újra aggastyánná, ráborult az erkélyre és rázkódott a sírástól.

Emberek álltak mögötte, újabb kezek emelkedtek fel, és ilyeneket kiáltoztak „népfenség”, meg mindenféle marhaságot, azután hogy „az angyalok szövetségesei vagytok”, valaki meg letérdelt, széttárta a kezét, és az kiáltotta, „ti szent suhancok”.

Írók és színészek, mondta Lacika, én, hülye tyúk meg, ahe-lyett, hogy jól megnéztem volna őket, még sose láttam ilyen köz-zeletről se író, se színészt, csak nevettem. Rámjött a nevetés, és ak-kor is nevettem, amikor egyik társam kezembe nyomott egy zász-lót, a zászló lobogott, a hajunk lobogott, a fiúk integettek, és ettől még jobban sírtak és kiáltoztak a lentiek.

— Nagy idők! Nagyon nagy idők! — Ez volt az utolsó mon-dat, amit hallottam ettől a furcsa társaságtól, azután egy mondat-foszlányt, a vége az volt, hogy — Mariann —. Valamilyen Mari-ann. Az egyik fiú, aki főiskolás, elmagyarázta, hogy Marianne a francia forradalom jelképe, fiatal lány, és nemzeti színű zászlóval a kezében ábrázolják. Ez volnék én?

Kenyérmese

Máté unokámnak

Új mesekönyvből olvastam mesét,
 Egyszeriben így szólt az unokám,
 Te nagypapa, mi a házikenyér?
 És mesehős lett az édesanyám.
 Szegénységünk, az éhező idők
 Lélekkaranga, a giling-galang,
 A kisleány figyelmén őrködött,
 A régi mese legyen új kaland.
 Változik a mesém, tekenővel,
 Rozsliszt bölcsője, kovászt ringató,
 Anyánk dagaszt, burgonyás kenyérral
 A bolti soha nem pótolható.
 Köménymagos kenyértésztánk aludt
 Szakajtóink ölén. Az micsoda?
 Gyékénykosár, a kisleány tanul,
 Repülőgépe a fantázia.
 Mit tehetnék, mielőtt elrepül,
 S ráront megannyi felhőszörnyeteg?
 Az ég, fiacskám, ennél gyönyörűbb.
 Vizsgálható a tudatszerkezet.
 Az ismeretlenből az ismerős,
 És megfordítva, az a péklapát
 A pékműhelyben, ami összeköt
 Nagypapjával, elámult unokát.
 Lobbantgatom a mélység fényeit,
 Kemencetűz parazsa élteti.
 A gondolat rangrejtve születik,
 Mert így lehet, ezentúl, emberi.
 Nem kitalált ez a kenyérmese.
 A szegénységünk máig vállalalom.
 A szakajtónak nincsen is füle,
 A kisunokám büszkén mosolyog.
 Elvárásolta a kenyérmesém,
 Higyje mesének, ha így boldogabb.
 A kettőnkéről mesélő költemény,
 Élet-halálon túl is megmarad.

TED HUGHES

A patkány tánca

Csapdában van a patkány, a csapdában van,
És ostromol eget és földet teli torokból rikoltva
mint repedt bádoglemez,

Valódi ez a szájszepek,
Ha siktítása elakad, piheg

És nem bírja azt gondolni
„Ennek nincsen arca, csak Isten lehet”, vagy

„A válasz hiánya, az is válasz.”
acél állkapcsok, erősek, mint a földkerekség

Elrabolják a hátgerincét
Hogy összeroppantsák visítással a mindenséget,

Hogy minden emberi agy helyére a koponyába
patkánytestet ültessenek mely oldoz és kötöz,
Patkány, amelyik jajong, jajong,

Próbálja kitépni magát minden földszivárgó jajdulásban,
De hosszú karmai eltorlaszolják a kiutat —

Metszőfogai éji terekre vicsorognak, fenyegetik a göncölöket,

Csillámokat a sötétben, el velük, el!

Messze maradjanak,
Míg ő bevégzi.

A patkány hirtelen észre tér. Legörnyed, szava sincs,
Csöppnyi esdekelő vér van orrahegyén.

Báthori Csaba fordítása

FRANÇOIS
MITTERRAND
—ELIE WIESEL

A hitről

- E. W.: *Gyermekkorában mélyen hívő volt. Az angoulême-i atyáknál végezte iskoláit...*
- F. M.: Nem az atyáknál. Az angoulême-i Saint-Paul Gimnázium a világi papok egyházmegyei középiskolája volt, akik nem voltak tanító rend. Olyan katolikus magániskolába jártam, ahol a tanárok nagy része paraszti származású pap volt. Ez a középiskola nem volt elitképző intézmény, szemben a jezsuiták gimnáziumaival.
- E. W.: *Csupán annyit akartam ezzel mondani, hogy a hitnek az Ön életében, ahogy az én életemben is, kezdettől fogva jelentős, ha nem központi szerepe volt.*
- F. M.: Nem, nem hiszem. Családomnak és tanítóimnak köszönhetően hitben nevelkedtem. Természetemnél fogva vallásos érzületű vagyok. Mindig is érdekelt ez a problémakör. Személyes indítatásból foglalkoztatnak ezek a kérdések. Elfogadom egy felsőbbrendű princípium létét és magyarázatát, de a magyarázat mikéntjében bizonytalan vagyok. A hit mint létmód meghatározta neveltetésemet. Kulturális érdeklődésem jelentős mértékben e problémák és az e problémáknak szentelt művek tanulmányozására épül. Értékelem irodalmi formájukat és stilisztikai kifejezőerejüket. Mindez látszólag azt jelentené, hogy elmondható rólam az, amit Ön az imént megfogalmazott. Valójában agnosztikus vagyok. Nem tudom, hogy birtokomban van-e a tudás, ahogy azt sem tudom, hogy nincs a birtokomban: ez nem nevezhető hitnek.
- E. W.: *Pedig egyhelyütt a gyermekkorára emlékezve azt vallotta: „Az idő és a tárgyak mind Isten bizonyosságáról szóltak.”*
- F. M.: Így van. Átélttem a bizonyosságnak ezt a formáját. Ha egy felsőbbrendű princípium — hogy azt ne mondjam, Isten — ideájáról van szó, aki a dolgok irányítója, akkor — megmaradva az agnoszticizmus talaján — azt mondhatom, hogy mégiscsak a hit irányába hajlok leginkább. De nem vagyok gyakorló hívő, a dogmáktól pedig kifejezetten óvakodom.
- E. W.: *Azt hiszem, fel lehet lázadni Isten ellen. Olykor a hit úgy nyilatkozik meg, hogy a hívő elfordul tőle, vagy legalábbis kételkedni kezd.*
- F. M.: Én nem lázadtam fel Isten ellen. Nem kellett semmiféle „tagkártyát” eltépnem, vagy egyházat elhagynom. Nem kellett elszakítanom semmilyen köldökzsinórt. Az idő múltával észrevétlenül távolodtam el Istentől; ezt a folyamatot az élet véletlenjei alakították bennem.
- E. W.: *Emlékszik-e arra a pillanatra, amikor kezdte elveszíteni a hitét?*
- F. M.: Minthogy sem pascali éjszakám nem volt, sem claudeli katedrális-élményem, nem tudnám pontosan meghatározni ezt a pillanatot. De azt gondolom, a háború idejére tehető. (...)

- E. W.: *Szabadságunk arra, hogy ne legyünk szabadok, talán szintén a szabadság egy formája.*
- F. M.: Ebben az esetben a döntés szabadságáról kell legyen szó.(...) Volt egy Antoine Mauduit nevű barátom. Csodálatraméltó személyiség. Bergen-Belsenbe deportálták, és a tábor felszabadítása után is ott maradt még néhány napra, hogy a betegeket ápolja. Így nem szállt fel az első vonatra, amire lehetősége volt, hogy hazasiessen a feleségéhez, aki a Gare de l'Esten velem együtt várta őt. Megkapta a tifuszt, és belehalt. A szabadság lehető legmagasabb foka ez, az önfeláldozás szabadsága.
- E. W.: *A hitté vált szabadság.*
- F. M.: Pontosan. Felnötként tért meg, és lett mélyen hívő katolikus, aki hitéből fakadóan pontosan érezte, mit jelent szentnek lenni. Nem cselekedhetett másként, csak az Abszolút dimenziójában. (...)
- E. W.: *Camus vetette fel azt a kérdést, hogy lehet-e az ember szent anélkül, hogy hinne Istenben.*
- F. M.: Azt gondolom, hogy igen. Isten mindenk fölé álló ösztönző erő. Némely hitetlen vagy nem hívő a szentség legmagasabb fokára jut el; számukra az eszmény valamilyen sajátos létmód, egyéni morál, etika, s az elvégzett kötelesség jóleső érzetén túl nem várnak semmiféle jutalmazást. (...)
- E. W.: *Lehet-e, kell-e hinnünk akkor is, amikor keressük a hitet? Vagy a keresztények számára a hit mindig ajándék, a kegyelem egy formája?*
- F. M.: „Nem keresnél, ha meg nem találtál volna” — mondja Pascal. Még mindig keressük a hitet, miközben már rátaláltunk. Számos írás tanúskodik erről. Gondoljon Avilai Szent Terézre, a nagy misztikusra; vagy a műveletlen kis apácára, Lisieux-i Szent Terézre. A nagy misztikusok végső soron az életük felét kételkedésben s mindeközben a legbensőbbé vált hitben töltötték: a kételkedés sivatagában létezem, Isten nincs jelen, mégis hiszek benne, és szolgálom őt.
- E. W.: *Más szóval a hit kihívás.*
- F. M.: Igen, amennyiben valódi hit. A kételkedés óhatatlanul része a hitnek. Azokról nem is érdemes beszélni, akik egyszerűen készen kapták a hitet, és takaréklángon ápolják, mint valamiféle kényelmes szokást.
- E. W.: *Valóban érdeklik a misztikusok? Úgy érzem, izgatja, vonzza ez a lelkiség. Miért?*
- F. M.: Mindannyiunknak vannak misztikus fellángolásai. De talán igaza van. Miért e vonzalom? A misztika költőisége miatt. A misztikusok a létezőket és a tárgyakat olyan erőteljes költészettel ruhazzák fel, ami hirtelen arra készíten, hogy a világot és a létet másképp értelmezzem, mint az ész törvényei vagy a tudomány parancsai követelnék. (...)
- E. W.: *Az imént a tudományról beszélt, s szembeállította a hittel. De egy igazi értelmiséginek, aki a világmindenséget mint eszmék rendszerét gondolja el, vajon nincs-e szüksége a hitre?*

- F. M.: Nem tudom, szüksége van-e rá, de a nyugati társadalmakban sok tudós: hívő, keresztény hívő. Elfogadják a csodát, a Szentháromságot, elfogadják a Jézus születését övező valamennyi misztériumot... Ez azt bizonyítja, hogy a szellemben vagy a lélekbe költözött hit erősebb, mint a tudományos ráció. Még a legnagyobb értelmiségi is, aki saját gondolkodásmódjától a kategóriák világosságát várja el, egyszerűen csak meginog: amint saját sorsáról faggatja magát, válaszai csődöt mondanak; s minthogy nincs válasz ezekre a kérdésekre, csupán a hitben, ez megadja neki a szükséges nyugalmat.
- E. W.: *Találkoztam a világhírű oxfordi és harvardi fizikusokkal, akik közül többen mélyen katolikusok, hívők, sőt a dogmákban is hisznek.*
- F. M.: (...) Kérdezze meg akár a legnagyobb tudóst — azt fogja válaszolni, hogy pillanatnyilag az emberi szellem nem tud választ adni a „miért”-re, pedig egyre több válasza van a „hogyan”-ra. De a legmerészebb fölfedezés legkifinomultabb és legmodernebb válaszait a „hogyan” kérdésre mégis fényévnyi távolság választja el a kérdés „miért”-jétől — legyen szó akár matematikáról, akár biológiáról vagy csillagászatról. Egyébiránt a legkorszerűbb „hogyan”-t mindig egy újabb „hogyan” fogja meghaladni, amelyik már beszélgetésünk pillanatában túlhaladottnak számít. A természetben nincs változás. Azt gondolom tehát, az embernek a mélyvízbe kell ugrania. A saját szigorú vizsgálódásában legigényesebb szellemnek is egyszerűen csak el kell jutnia a kisgyermek vak hitéhez, ahogyan Jézus mondta.
- E. W.: *A „miért” a kérdések kérdése. Miért teremtette Isten a világot? Miért létezik a világ?*
- F. M.: A világ keletkezése... Gyűjtjük a „hogyan”-okat, ám ezzel nem igazán jutunk előbbre. Kvarkokról, fekete lyukról beszélünk, de hiába jutnánk az évezredek folyamán egyre előbbre a világkeletkezés jelenségeinek megismerésében, soha nem találunk meg a választ a „miért”-re.
- E. W.: *Ez a misztika, a kezdet misztériuma.*
- F. M.: Kezdetben vala az Ige.
- E. W.: *De nem a zsidóknál. Beresit Bara...: „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet.” Az Ige által. De mi volt az Ige előtt?*
- F. M.: Ha tudnám a választ, akkor lenne hitem.
- E. W.: *Szerintem, ha tudná a választ, nem hinne.*
- F. M.: Mindenesetre volna egyfajta bizonyosságom. (...)
- E. W.: *Egy másik kérdést vetnék fel: lehet-e az ember hitetlen, sőt agnosztikus, s közben mégis hívő?*
- F. M.: A két fogalom szemantikailag nem fér össze egymással: az agnoszticizmus azonos a hit fel-nem-ismerésével.
- E. W.: *Inkább arra vonatkozott a kérdésem, hogy az emberben való hit összeegyeztethető-e az Istenben való hittel?*
- F. M.: Feltétlenül igen. Úgy tűnik nekem, hogy az ember kivívta ugyan szabadságát, egyre jobban felszabadult, meghódította a vi-

lágot és kifejlesztette szellemét, de mindeközben olyan üzenetet hordoz, mely meghaladja őt. Az emberbe és az Istenbe vetett hit nem zárja ki egymást, épp ellenkezőleg.

E. W.: *Azért tettem föl ezt a kérdést, mert az emberbe vetett hit nevében olykor megtagadták az Istenbe vetett hitet.*

F. M.: *Ez a kétféle szellemiség egymás mellett létezik, és gyakran ki-egészíti egymást. De létezik egy másik szellemiség is, azoké, akik az emberben hisznek, mert úgy gondolják, hogy — mivel nincs perspektívája egy másik életnek — szebb és nemesebb egy bizonyos erkölcsiség vagy etika szerint élni, s a létet így beteljesíteni egy magasabb szinten.*

E. W.: *Jól ismertem François Mauriacot. Szinte szerelmes volt Jézus Krisztusba. Jézus jobban vonzotta, mint maga a kereszténység. Önt érdekli-e Jézus halála?*

F. M.: *Igen, nagyon is. Jézus ember volt, aki a követői számára egyben Isten is. Hogyan lehetséges ez? Már a kereszténység kezdetén fölmerült a kérdés, vajon Krisztus inkább ember, mint Isten, vagy inkább Isten, mint ember. Ezen a kérdésen szekták gyilkolták és pusztították egymást évszázadokon át.*

E. W.: *Nem tételezhetjük-e fel, hogy mindannyian egyszerre hordozunk magunkban valami istenit és valami emberit?*

F. M.: *Misztikus nézőpontból egészen biztosan. Minthogy a keresztények számára minden ember Isten képére teremtetett. A kép más pedig valamiképpen feltétlenül Istent tükrözi vissza, ami talán több is, mint egyszerű tükörkép...*

E. W.: *Mi történt volna, ha Jézus természetes halált hal?*

F. M.: *Nem vált volna üzenetté. Krisztus az emberiségért halt meg...*

E. W.: *Vagyis magára vette az emberi szenvedést.*

F. M.: *És a halált. Enélkül nem teljesíthette volna be küldetését.*

E. W.: *Azt gondolja, hogy lehetséges másokért szenvedni?*

F. M.: *Pontosan ez a gondolat vezette Jézus életét és halálát.*

E. W.: *Ön hisz benne?*

F. M.: *Minden idevonatkozó művet elolvastam: történetileg hiszek Jézus létezésében. És abban is hiszek, hogy egy ember képes betölteni ezt a szerepet. Megvannak rá a képességei. Akár szentnek, akár hősnek nevezzük, sok olyan megszállott ember van, aki kész meghalni embertársai üdvéért.*

E. W.: *Megértem, hogy ez Jézus szellemisége, és azoké, akik hisznek benne. De én, személy szerint, zsidóként, nem értem. Számunkra nem lehetséges valaki másért szenvedni. Együtt szenvedhetek valakivel, talán meg is halhatok valakivel együtt, de sem szenvedni, sem meghalni nem tudok helyette.*

F. M.: *A magam részéről azt hiszem, hogy Jézus halála szorosan összefügg azzal az üzenettel, amelynek átadására a küldetése szólt.*

E. W.: *A nehéz időszakokban vagy közeledünk Istenhez, vagy eltávolodunk tőle.*

F. M.: *Többnyire közeledünk hozzá. Ám ez nem a legnemesebb gesztus Isten felé, hiszen ilyenkor az ismeretlentől való félelem kerít*

bennünket hatalmába. Hirtelen a világtörténelemben felgyülemlett valamennyi félelem eluralkodik rajtunk, így menedéket keresünk. Ami el is távolíthat bennünket Istentől. Akik átélték a történelem borzalmait, gyakran tagadni kezdik Isten létét.

(...) A háború alatt egy természetes erő fordított Isten felé, mert minden reflexem erre ösztönzött, ahogy a neveltetésem is. De ha teljes objektivitásában szemlélem a dolgot, a háború és az azt követő korszak nem vitt igazán közel Istenhez. Szinte ösztönös segítségkiáltás szakadt ki akkor belőlem, a háború élménye mégis tovább mélyítette szkepszisemet.

E. W.: *Mit gondol, az Ön agnosztikusnak mondható hite átadható-e másoknak?*

F. M.: Ne beszéljen a hitemről. Mint oly sokan, én is fölteszek magamnak bizonyos kérdéseket, és, amint mondtam, leginkább spirituális irányban tájékozodom. Nem tudok a hitem alapjairól értekezni. A kérdésével kapcsolatban annyit mondhatok, hogy ahhoz nincs elég hitem, hogy ez a hit átadhatóvá válhasson mások számára.

E. W.: *Még egy hívő ember jelenlétében sem?*

F. M.: Ha az illető életmódja összhangban áll hitvallásával, akkor hatással lehet rám, befolyásolhatja magatartásomat és gondolkodásmódomat. (..)

E. W.: *Egy alkalommal azt nyilatkozta: „A világ igazságtalanságát a Hegyi beszéd olvasása közben értettem meg.”*

F. M.: A *Hegyi beszéd* az egyik legszebb szöveg, amit valaha olvastam. Gondoljon csak bele: Jézus csaknem kétezer éve mondta ki ezeket a szavakat, és ha a dolgok mélyére nézünk, semmi nem változott azóta! Jézus teljes joggal térhetne vissza közénk, hogy pontosan ugyanezt a beszédet újra elmondja.

E. W.: *Krisztus tehát (...) a jelenben él és az időtlenben hal meg?*

F. M.: Krisztus halálraítélésének és kereszthalálának történetét a helyi viszonyoknak megfelelően kell értelmezni.

E. W.: *A rómaiak lettek volna felelősek Jézus haláláért?*

F. M.: Nem, ők kívül maradtak a dolgon. A keresztfeszítés a zsidóság ügye volt: a dogmák és a hierarchia által szentesített ortodoxia és az eretnesség — vagyis a vallási szokásoktól való eltérés — örök harcát példázva. (...)

Nem tartozom azok közé, akik azt vallják, hogy a hit abszurd; ez számomra túlságosan hitetlen kijelentésnek tűnik.

E. W.: *Az abszurd félelmet kelt.*

F. M.: Rendkívüli hiúság kellene ahhoz, hogy életünket csakis saját erőinkre támaszkodva alakítsuk. Meg aztán, ott van a reménység. A transzcendencia a reménység egyik legcsodálatosabb forrása.

E. W.: *Ön imádkozott fiatalkorában?*

F. M.: Természetesen imádkoztam. Öszintén és mélyen.

E. W.: *És ma is vannak olyan pillanatok, amikor szükségét érzi?*

F. M.: Előfordul. De a magam módján imádkozom. Imáimban semmi meghatározhatóra nem hagyatkozom. Imám nem vigaszkeresés.

Azt hiszem, az embernek szüksége van az imára, vagyis egyfajta szellemi kapcsolat keresésére. A katolikus vallás egyik legszebb eleme a Szentek közössége, mely voltaképpen azonos az imádság közösségével. Az a tény, hogy ugyanabban a pillanatban, amikor az ember imádkozik, ezer kilométerrel távolabb valaki ugyanezt az imát mondja, s hogy ez a Föld egészére kiterjed, az imádkozó emberek között a kommunikáció egy formáját hozza létre. (...) Amikor — a szó valódi, és nem leszűkített értelmében — imádkozom, csak annyiban érzem magam a sorsából kiragadott létezőnek, amennyire valóban az vagyok.

E. W.: *Mikor imádkozott utoljára?*

F. M.: Nem tudnám megmondani. Attól függ, milyen értelemben beszélünk imáról. Ha úgy tekintjük, mint a szellem egy felsőbb erő felé való fordulását, akkor tulajdonképpen gyakran imádkozom. Neveltetésem és természetem az ima felé irányítanak. De a gondolataim gyakran szakítják félbe ezt a párbeszédet, mely talán nem több monológnál.

E. W.: *Vajon Istennek szüksége van az imára?*

F. M.: Úgy beszél, mint egy hívő!

E. W.: *Igen, a hit körén belülre helyezem magam.*

F. M.: Én nem úgy gondolom, mint Ön. Ha arról az állapotról van szó, amelyben az ember bizonyos megtanult szavakat ismételi, Isten beavatkozásáért könyörögve, s amelyben egy transzcendentális világgal keresi a kapcsolatot, igen, előfordul velem, hogy — a megszokás, a neveltetés, sőt olykor belső szükséglet hatására — imádkozom. De nem a hívő embernek avval a tudatával, hogy kapcsolatba került Istennel, és meghallgatást nyert.

E. W.: *Hagyományosan az ima két fajtáját különböztetik meg: a kérő fohászt és a hálaímt. Természetesen a hívő gondolatvilágában.*

F. M.: Hajlamosak vagyunk olyankor fordulni Istenhez oltalomért, amikor nehéz helyzetben vagyunk, aztán elfelejtjük megköszönni a boldogság pillanataiban. Mindez tehát némi gyanakvást ébreszt bennem.

E. W.: *Amikor tudomást szerzett betegségéről, amikor bekerült a műtőbe, imádkozott?*

F. M.: Én sem vagyok bátrabb bárki másnál! Tudtam, hogy betegségem súlyos, hogy végzetes lehet; de a lelkem mélyén nem hittem el. Az operáció pillanatában a legteljesebb lelki béke állapotába kerültem: tárgyá váltam. Létezik egy olyan pillanat, akárcsak a balesetknél, amikor úgy tekintünk magunkra, mintha nem önmagunkat, nem az éppen játszódó dráma főszereplőjét látnánk. (...) Az elképzelt fájdalom elviselhetetlen, az átélt fájdalom szinte mindig elviselhető.

Az itt közölt részletek kettejüknek *Kétszólamú memoár* címmel 1995-ben megjelent művéből valók. A könyv második fejezetének címe: *A hit.*

Szavai Dorottya fordítása

HANS URS VON
BALTHASAR:

Keresztút

I. Jézust halálra ítélik

„Az övéi közé jött, de nem fogadták be”. Az egész világ ítéli most el Teremtőjét és Megváltóját. Az az emberiség, amely keresztényekből, zsidókból és pogányokból áll. S az ítélet abból a maroknyi csoportból származott, akik követték Jézust. Attól a Júdástól, aki úgy találta, nem elég hatékony ez a Messiás történelmi szinten. Ezért aztán eladta őt a zsidóknak, akik hatalomra és politikai szabadságra vágyódtak. Péter megtagadta őt, a többiek pedig elmenekültek.

Ez a születőfélben lévő egyház képe az igazság óráján, minden szépítés nélkül. Ám a zsidók sem ismerik fel Jézusban azt a politikai Messiás-eszményt, amelyet felépítettek maguknak, s amely oly távol esett Ábrahám hitétől. Maguk rántják le álarculat, amikor ezt mondják Pilátusnak: „Nincs más királyunk, csak a császár”. Pilátus, aki pogány, igyekszik szabadon bocsátani Jézust, ezt azonban nem sikerül elérnie; ekkor enged, hogy meg ne sérüljön a béke Jeruzsálemben.

És senki sem akarja magára vállalni a felelősséget! Júdás visszaviszi a pénzt. A zsidók Jézusban az istenkáromlót látják, akit jogosan ítélnék el. Pilátus mossa kezeit. Mindenki felelős, de senki sem vállalja magára a dolgot. Egy bűnös sem ismerte fel Istent olyanak, amilyen Ő valójában. „Isten mindenkit az engedelmességbe zárt, hogy mindenkivel irgalmat gyakoroljon” (Róm 11,32): keresztényekkel, zsidókkal és pogányokkal.

Te, Istenünk és Urunk, akit mi mindnyájan elítéltünk, irgalmazz nekünk! Már az is irgalmadat tanúsítja számunkra, hogy magadra vállaltad elutasításunkat hatalmad ellenére.

II. Jézus vállalára veszi a keresztet

Uram, te elfogadod az emberektől azt a keresztet, amelyet öröktől fogva magadra vállaltál a szeretet legteljesebb tökéletességében, amint ezt kijelentetted mennyei Atyádnak. Nem az emberek választottak téged bűnbaknak, hogy rádrakhassák bűneiket — te magad vetted azokat magadra, saját magasztos és szabad döntésed szerint. Ha nem így történt volna, egész szenvedéstörténeted elvesztette volna hatékonyságát. Ha ugyanis egy idegen emberre terheljük bűneinket, az azt jelenti, hogy csak magunkat akarjuk megmenteni.

Nem is Atyád volt az, aki rádhelyezte a bűnök súlyát; a Szent-

háromság együttes döntése volt a bűnökbe elmerült világ megváltása. Te a szeretet Szentlelkében magadat ajánlottad fel az Atyának, hogy a kereszten beteljesítsed a teremtés művét, az Atya pedig — ugyancsak a szeretet Szentlelkében — megengedte ezt a számodra. Senki se képzelje azt, hogy az Atyaisten küldte keresztre a Fiát, hogy ezzel helyreállítsa az igazságosságot a mennyben és a földön. Minden a szabad szeretet és a kegyelem műve volt. János evangélista egyenesen így fogalmaz: „Jézus a keresztet saját döntése alapján hordozta” (*‘baiulans sibi crucem’*).

Jézus egész életében az önátadásnak erre az utolsó tette szegezte pillantását. Enélkül minden hiábavaló lett volna. Szónoklataival és csodáival nem térítette meg a népet és a nép vezetőit, csak a mind teljesebb elutasításra juttatta el őket. Végül éppen csodái miatt ítélték el (Jn 11,47-48). Ő ezt előre látta: „Meg kell keresztelkednem keresztséggel! Mennyire égek a vágtyól, hogy ez beteljesüljön” (Lk 12,50).

Üdvöz légy, drága keresztfa! Téged követve végre hatékonyan bizonyíthatjuk az egész világnak Isten szeretetét.

III. Jézus először roskad le a kereszt alatt

A Biblia nem szól semmit Jézus első elestéről, sem a többiről, amelyek még várnak rá a keresztúton. De emlékeznünk kell rá, hogy el kellett szenvednie a szörnyű ostorozást: sok embernek már önmagában ez is a halált jelentette a fájdalom és a kimerültség miatt. Szent fejére botütésekkel ráhúzták a tövisből font koronát. Azon lepődünk meg inkább, hogy Urunk még tiszta öntudatánál van, amikor a gerenda emberfölötti súlyát vállára helyezik.

Amit ezzel elvárnak tőle, nyilvánvalóan túlzás. Mindaddig, amíg az embernek még van belső ereje a fájdalom elviseléséhez, nem volna túlzás ezt tenni. Urunktól azonban olyat várnak el, ami minden mértéken túl van. Ezt csak akkor értjük meg igazán, ha arra gondolunk, hogy elgyengült vállaira nem csupán két fagerenda súlya nehezedik, hanem minden ember bűne is, Ádámól kezdve a legutolsóig. Hogy ez pontosan mit is jelent, azt nem fogjuk fel soha, mert csak egyetlen személy, Isten Fia vehette magára ezt a felfoghatatlan terhet.

Érthető, hogy ez a súly ismételten a földre nyomja. A teher szinte felőrli őt. „Féreg vagyok, nem ember” — mondja róla egy zsoltár. Mindezért felelősséget viselünk mi is. Minden egyes bűnünk, amellyel megvetjük Isten szeretetét, olyan, mintha belerúgnánk a földrerokadt Úrba.

Nem segíthetnének-e a jóakarátú emberek a keresztet hordozó Megváltónak? Vannak olyanok, akik szeretnék ezt megtenni. A következő négy stációnál ilyenekkel találkozunk.

Bocsánatért esedezünk most az Úrhoz, amiért mi is fölösleges súlyokkal terheltük vállait.

IV. Jézus édesanyjával találkozik

Mária, az édesanya, pótolhatatlanul fontos szerepet töltött be Jézus fogantatásakor és születésekor, és most ugyanolyan nélkülözhetetlen kinszenvedésében és halálában. Nincs ember, akinek ne volna társa. Most mégsem elég Jézus számára az a két gonosztevő, akit vele együtt feszítettek keresztre — a bűn nélküli Asszonyra, Szűzanyjára van szüksége. Jézus most teszi Máriát misztikus Teste, az Egyház Szűzanyjává. Hogy azzá lehessen, előbb részt kell vennie Fiával a szenvedések szenvedésében; csak Jézus halálrávált testéből fog vér és víz kifolyni, vagyis az Egyház szentségei; csak lelki értelemben átdöfött szíve teheti Máriát a Fiú jegyese, vagyis az Egyház ősmintájává és édesanyjává. Máriának részt kell vennie abban is, hogy Jézus majd úgy érzi: Isten elhagyta őt. „Amint az Atya elhagyott engem, úgy hagylak el én is téged. Íme, új fiad, János, kedves tanítványom, aki lelkileg egy Péterrel, az egyházi egységet jelképező személlyel.” Jánoson keresztül lép be a Szeplőtelen Anya, Mária, a péteri egyházba, és annak középpontjában minden hívő számára együtt könyörög a Szentlélekért, amely egyszer régen beárnnyékolta őt Názáretben. Mária csak emberi lény, nem ember-isten, aki képes a világ bűneit hordozni. Mégis, ennek ellenére, részesévé válik ennek az emberfölötti szenvedésnek. Nincs más feladata, csak annyi, hogy ne lázadjon, csak újra mondja ki azt az „igen”, egészen a szörnyűség végig. Egyetlen lénytől, egyetlen anyától, egyetlen nőtől sem lehetett ennyit elvárni: a szívébe döfött hét tör csak szelíd szimbólum fájdalomához képest. Az Apokalipszis látnoka úgy látta őt, amint ég és föld között lebeg, és hangosan kiáltozik szülési fájdalmában. Keresztény voltunk Istentől jövő kegyelmét részben neki is köszönhetjük. Tudták ezt az egyház-atyák: a keresztény atya Isten, és édesanyja a máriai Egyház. Most, a keresztúton, nem vehet el semmit Fiától. Ő csak azt mondhatja ismét: „Igen”, és együtt járhatja vele a Golgotára vezető utat. Ez a keresztény logika: Ő az, aki mindent hordoz, mégis fennmarad a számunkra egy rész, hogy kivehessük részünket a megváltás termékenységéből.

V. Cirénei Simon átveszi a keresztet

Mária ott áll, hogy részt vegyen Jézus keresztútjában a legmélyebb fájdalom idején. Simon viszont az a közember, akit váratlanul ér a találkozás, amikor más dolga van. Munkából jön, talán siet haza enni. Az evangélisták hangsúlyozzák, hogy kényszerítik a kereszt hordozására, ami már túl nehéznek bizonyul Jézus számára. Talán a két gerendából az egyiket rakják az ő vállára, hiszen Jézus még kétszer fog elesni a másik súlya alatt.

Hányan vagyunk, akikre hirtelen olyan súly nehezedik, amire nem készültünk fel, és amit kényszerűségből veszünk magunkra. Betegség vagy haláleset; kiutasítanak a hazánkból, kifogatnak a tulajdonunkból vagy éhínség sújt le ránk; olyan csapások, ame-

lyek nap mint nap emberek millióinak jutnak osztályrészül. A szenvedést, tudjuk, el kell viselnünk, a lázadás nem vezet semmire. Marad tehát a belenyugvás. Az ember ilyenkor kimondja, amennyire képes rá, a maga szegényes „igen”-jét.

S anélkül, hogy tudnánk róla, ilyenkor mi is segítünk Jézusnak vinni a keresztet. A leghalványabb kis „igen”, az, hogy beletörődünk a ránk kényszerített szenvedésbe — a helyes útra terel minket, és kegyelemmé alakul át anélkül, hogy mi ennek tudatában lennénk, még akkor is, ha minden erőnkkel azon vagyunk, hogy elmeneküljünk a szenvedés elől. Ezt nem tagadja meg tőlünk senki, hacsak nem szegülünk szembe a ránk kényszerített dolgokkal, hanem elfogadjuk azokat, mint egy „felsőbb erő”, Isten által ránk szabott terhet.

A türelmes Jób is, aki keserű szavakkal szólt meg nem érdemelt és mértéktelen büntetéséről, mégis képes volt ezekre a magasztos szavakra: „Az Úr adta, az Úr elvette: áldott legyen az Úr neve.” Ernyi elegendő volt ahhoz, hogy az Úr végül a jók közé sorolja. Mít kell hát tennünk? Nem szabad tiltakoznunk Isten ellen és az ellen, amit Ő elvár tőlünk. Amennyire csak képesek vagyunk, türelemmel kell elviselnünk a terhet, és ha képesek vagyunk rá, még köszönetet is kell érte mondanunk. A szenvedés annak a jele, hogy Isten komolyan vesz minket, társul helyez Fia mellé az úton.

Bátorság hát, testvérek! Igyekezzünk zúgolódás nélkül hordozni a keresztnek azt a részét, amelyet talán nem is ismerünk fel. Az Úr érettünk sokkal többet elvisel.

VI. Veronika kendőjével letörli Jézus verítékét

Veronika alakja nem szerepel a Bibliában. A keresztúton azonban sok nő halad mellette. Jelenlétükkel nem csupán az Úrhoz való tartozásukat akarják megvallani, hanem segíteni is szeretnének, bár tehetetlenek. A tanítványokból álló egyház most a kedves tanítványon kívül e nőkből tevődik össze. S az Egyház nőnemű, hiszen Krisztus jegyese. Abban is asszonyi, ahogyan hitét és bensőséges hűségét kimutatja iránta, mint Veronika a kendővel. Jézus szenvedő arcvonásait belevési ezekbe a készséges lelkekbe (nem rejti el fizikai arcvonásait sem előlünk, amint azt — számos kutatás eredményeképpen — a torinói lepel tanúsítani látszik).

A keresztény, akinek szívében ott van Krisztus arcának lenyomata, felismeri képmását a szenvedő testvérek vonásaiban. „Amit a legkisebbnek tesztek, nekem tettétek.” Bárki felajánlhatja anyagi segítségét a szenvedőnek — ilyen ez a tapintható kendő is, amely a verejtéket felitatja. Vagy ha ezt nem teheti meg, legalább a mások érzéseivel vagy szenvedésével együttérző lelkét kínálhatja fel, ami ugyancsak nagy segítség lehet. A világ végtelen fájdalomával szembesülve, ami naponta felénk süt az újságokból, érezzük, hogy nem vagyunk képesek hatékony segítséget adni. „Két kenyér és néhány hal: de mi az ennyinek?” Viszont mindig imádkozhatunk a vi-

lág fájdalmáért, és az Úrnak mindenkor megvan a hatalma, hogy szegényes imáink nyomán végbevigye a kenyérszaporítás csodáját.

Az, hogy arcvonásait Veronika kendőjén hagyta, olyan, mint egyfajta ígéret: Ő, aki mindenkiért szenvedett, kész mindenkinek megadni a segítséget és az üdvösséget.

Uram, véisd arcvonásaidat az én lelkembe is!

VII. Jézus másodszor roskad le a kereszttel

Isten Fia erejének ez a megfoghatkozása, ami rémülettel tölt el bennünket, eszünkbe idézi a mondatot: „Isten annyira szerette a világot, hogy megszületett Fiát adta érte” (Jn 3,16), hogy a világ bűnének rettenetes terhét viselje, és alatta össze is rogyjon, mint ember. Mi játszódhat le az Atya szívében, amikor mindezt látja, és ezt mondja magában: ezt megengedtem megszületett Fiamnak, mert kérte, hogy megtehesse?

Nincsenek rá szavaink, hogy leírjuk az Atyának tiszta szeretetből fakadó „együttérzését” bűnös teremtményei iránt. Szent Ignác azt mondja a lelkigyakorlatos könyvében, hogy gondoljuk meg, „mennyre törődik velünk az Isten, és mennyire úgy viselkedik, mint aki nehéz munkát végez” (236). Isten Fia nem úgy veszi a vállára a világot, mint az erős Atlasz: itt látjuk, hogy a világ iránti szeretetből egyszerűen összerogy terhe súlya alatt!

Mindig választ várunk arra a kérdésünkre, hogy vajon Isten miért enged meg ennyi szenvedést a Földön. Az egyetlen válasz, amit Ő ad nekünk, itt található: „Isten annyira szerette a világot, hogy megszületett Fiának megengedte”, hogy összeroskadjon alatta. Isten azonban csak egy van: ugyanaz a végtelen szeretet van meg a Fiú szeretetében is, aki annyira szeretett minket, hogy magára vette bűneinket, s így az Atya ismét szeretett gyermekeivé fogadhatson bennünket. A Szentlélek az Atya és a Fiú közötti szeretet egysége; ugyanazok az érzések kötik őket össze, s mi, szegény bűnösök, vagyunk ennek élvezői.

Nem szabad túl sokat gondolnunk szenvedéseinkre, hiszen azok eltörpülnek ahhoz a roppant teherhez képest, amit Isten magára vállalt miértünk. Ha együtt vihetünk vele egy kis darabot, az a kegyelem ajándéka.

VIII. Jézus szól a síró asszonyokhoz

A szörnyű konfliktus egyre közelebb kerül: Jézus kínszenvedése és Izrael népe.

Nem kerülhetjük meg a tényt, hogy Izrael nem ismerte fel a Messiást, akit várt, és halálra ítélte őt. Ugyanakkor természetesen azt is el kell mondanunk, hogy a pogányok és a keresztények is éppúgy felelősek a haláláért. Ám most Jézus, az elítélt Messiás nem hagyhatja, hogy Izrael asszonyai vigasztalják: „Inkább magatokat és fiaitokat sirassátok”, ne engem. Jézus előre látja a közeli

pusztulást, amely Jeruzsálemre, sőt Izrael történetére vár a közeljövőben. Látja azt a már bekövetkezett elválást, amit nem lehet együttérző könnyekkel semmissé tenni. „Hányszor akartam egybegyűjteni fiaidat, de ti nem akartátok” (Lk 13,34). Isten népe nem vigasztalhatja Isten Fiát akkor, amikor elítéli. Itt szembe kell néznünk az isteni terv érthetetlen keménységével, amelyen Szent Pál is elgondolkodott. Amikor igyekezett mélyebben megérteni az Izrael és a pogányok közötti kapcsolatot, a következő szavakban tört ki: „Milyen kifürkészhetetlenek az isteni rendelések, milyen átláthatatlanok az ő útjai” (Róm 11,33). Talán az Izraelnek jutó sanyarú sors Pál szerint nekünk, a pogányokból lett keresztényeknek hasznunkra válna? Ki értheti ezt? De ha mi üdvösségünket Izrael balsorsának köszönhetjük — természetesen Isten kegyelmi vezetése révén —, hogyné lennénk Izrael iránt a legmélyebb hálára kötelezve? Ez a hála egyben közbenjárás, és ugyanakkor teljesen emberi köszönet is, bármilyen nehéznek látjuk is ezt néha. Vagy sorsukra hagyhatjuk-e ezeket az asszonyokat, akik magukat és gyermekeiket siratják? Talán megtehetné-e ezt maga az Isten, akiről megmondattott, hogy Izraelnek tett ígéreteit nem bánja meg?

*Szűzanya, Jeruzsálem leányaival
te is felmész a Káloáriára,
te is ott sírsz.*

*Nem magadat siratod, aki a hitben és engedelmisségben
az Atya akaratát teljesítéd;
és nem is őmiatta sírsz, Fiad miatt, aki ártatlan és szent.*

*Te az emberek bűnét siratod
— akik szintén a Te gyermekeid.
A te sírásod, figyelmeztetésed és könyörgésed
hozzánk is elér:
ne fojtsátok el az igazságot, ne üldözzétek az ártatlanságot,
ne öljétek meg a szeretetet.*

IX. Jézus harmadszor roskad le

Talán nem túl merész dolog azt állítanunk, hogy Krisztusnak ez a harmadik elbukása éppen Izrael népéért történik. Nem elképzelhető-e, hogy a Messiás számára az volt a legnagyobb fájdalom, hogy saját népe nem ismerte őt fel, és végül a leggyalázatosabb halálra ítélte? Nem feledkezhetünk meg róla, hogy ez volt első számú küldetése: összegyűjteni Izrael szétszéledt juhait. Elsősorban azért jött, hogy Izrael isteni küldöttei sorában utolsóként elhozza a beteljesedést. Ennek kifejezetten tudatában volt, és ezt ki is jelentette. Az a

tény, hogy nem ismerték fel Messiásként, a legsúlyosabb vereséget, a legnagyobb megaláztatást jelentette a számára.

Hogyne válna éppen Izrael üdvösségére e legvégső teher? Jeruzsálem leányainak könnyei hogyan vegyülnének Jézusnak Jeruzsálemért kiontott könnyeivel (Lk 19,41), amikor a Város nem ismerte őt fel, s amikor Ő is megsiratja annak közeli végét, amint az asszonyok is őt?

Ha úgy van, amint Szent Pál mondja, és végül „egész Izrael megmenekül” (Róm 11,26), kinek, ha nem a Messiásnak az érdekéért volna így, aki időközben az egész emberiség üdvözítője lett? Róla méltán feltételezhetjük, hogy kinszenvedésébe belefoglalta Izrael népének minden szenvedését az évszázadok során? E megmenekülés csöndes előjátékának látszik, amit Lukács beszél el: Jézus kereszthalála után az egész nép, „amely látta, mi történt”, sőt azok is, akik kigúnyolták őt a kereszten függve, „mellét verve indult haza” (Lk 23,48).

X. Jézust megfosztják ruháitól

Minek akkor a ruha, amikor egy ember testét fel akarják szegezni egy fára? Jézus testét megfosztják attól, amit még magán visel. Így a katonák számára kényelmesebb a munka. A Paradicsom óta a bűnös ember eltakarta testét fügefalevéllal, állatbőrökkel, azután mindenféle ruházattal egészen a mai kor ruhakölteményeiig. Most lehull minden lepel, és a végső, új Ádám eredeti, teremtett alakjában áll az Atya elé, amint szabadon magára vállalta a világ összes bűnét és a régi Ádám minden szégyenét. Az Atyának mindent kendőzetlenül kell szemlélnie: mindazt, akit ő alkotott, mindazt, aki eltávolodott tőle, és azt, aki visszahozza hozzá az elveszetteket. Mindez ebben a testben válik láthatóvá. A kereszttel így lesz a világ nyilvános gyónása.

És ugyanebben a testben az is látható, amit az Atya az embereknek ad ajándékképpen. Istennek nincsenek értékes kincsei; az ezredévek leforgása alatt mindössze ezt a mezítelen testet adja az embereknek mindig, amikor az Eucharisziát megünneplik. „Krisztus Teste” — mondja a pap, miközben áldoztat, „aki elveszi a világ bűneit”. Ez a test a ti bűneiteket, a rajta ejtett sebeket viseli magán.

Az Atya, amint meglátja mezítelen Fiát, a régi Ádámot, aki mindegyikünkben ott rejtőzik, már csak a végleges, új Ádámon keresztül szemléli.

A fájdalomak Anyja is, amikor meglátja mezítelen Fiát, arra az órára gondol, amikor ez a test méhében megfogant, és arra, amikor megszületett. Amit most átél, olyan, mint egy második szülés, ami még az előzőnél is termékenyebb, ha lehet ezt mondani: a mennyei Atyával együtt az egész emberiségnek adja oda az önmagát szabadon feláldozó szent testet, a legfájdalmasabb szabadságban.

XI. Jézust a keresztre szegezik

„Nem tudják, mit tesznek”. A keresztfára szegezik, hogy végképpen megszabaduljanak tőle, és egyben örökre, szilárdan hozzászegezik őt ehhez a Földhöz. Úgy szegezik oda, hogy mozdulni se tudjon, és éppen evvel teljesítik akaratát, hogy mindörökre mozdulatlanul velünk maradhasson. Ezen nem változtat semmit a feltámadás és a mennybemenetel sem. Nem az ember ereje kényszeríti őt a földre: ő maga akarja úgy, isteni szabadságában, hogy velünk maradjon mindvégig és még azon is túl. Keresztre szegezett szeráf alakjában stigmáit megadja Szent Ferencnek is. És amikor visszatér az utolsó ítéletre, az ő jele, a kereszt tűnik fel az égen (Mt 24,30). Sőt, azt is mondhatjuk, hogy a világ teremtésekor, amikor Isten szétválasztotta az elemeket, vízszintesen és függőlegesen, már megjelent a világ fölött az a jel, amely történelmének beteljesedését jelentette. „Minden benne áll fenn, minden örte lett teremtve” (Kol 1,16-17), ezért az eseményért, amikor Isten, tökéletesen szabadon, hagyja magát fölszegezni a világ keresztjére.

Ez a szeretet misztériuma, amely meghaladja minden emberi ideológia és vallás elképzeléseit. Az emberi test számára ez a legnagyobb szenvedés. Mégis — János evangélista szerint — ez az emberré lett Isten szeretetének legtökéletesebb megdicsőülése. E misztériummal szemben, amelyet egyetlen ember sem láthatott előre, csak térdet hajthatunk mi is, hálás dicsőítéssel.

XII. Jézus meghal a kereszten

Jézus a Föld és az ég között függ, magára vállalta még a bűnös ember állapotát is, a mennyben lakozó Atyától való eltávolodást; ám éppen ezzel állítja helyre kettejük egységét. Jézus kiterjeszti két oldalra karjait: a bűnös felé, aki hozzá fordult, de a másik felé is, aki másfelé tekint, s ez nem háríthatja el a felé kiterjesztett kezét. Amiképpen a függőleges vonal áthidalja az ember és Isten közötti távolságot, a vízszintes vonal is eléri a világ határait. Ezért mondhatták azt az egyházatyák, hogy a kereszt magában hordja az egész teremtett világ dimenzióit. Berne vannak a történelem dimenziói is, mert itt, ebben a három végeláthatatlan órában, összegyűlt minden bűn, az elsőtől az utolsó emberig. Egyetlen bűn sem maradt elégtétel nélkül. Ezzel megnyílt az égbe vezető út: ez hitigazság. A haldokló utolsó szavaiban benne van az egyházra hagyott végrendelete: az Atya megbocsáthatja, meg kell, hogy bocsássa bűneinket nekünk, tudatlanoknak és nyomorultaknak, a Húsvét lesz a nagy föloldozás. A szeplőtelen Anya az Egyház szívében foglal helyet, s az, minden bűne ellenére, meg fogja őrizni ezt a szeplőtelen magot. A kereszt elhagyatottsága a legfontosabb elem, ez szerzi meg számunkra tartósan a bebocsáttatást az Atyához. A vérét hullató test szomjúsága végtelen forrássá válik, s a keresztség vize és az Oltá-

riszentség vére oltják szomjunkat. A halál kiáltásában Isten elmondja nekünk mindazt, amit emberi szavakkal már nem lehet elmondani: a végtelen szeretet meghalad minden beszédet. Jézus a föld felé lecsukott fővel árasztja ki Lelkét, hogy az Egyháznak adja Húsvét napján. Így teljesedett be minden tökéletesen!

*Mária, a kereszt Szűze: az élet fája mellett
te vagy az engedelmes és hűséges emberiség, aki
szavaidban jámbor vagy, a követésben erős, és nyitott a Szentlélekre.*

*Mutasd meg nekünk, Anyánk, Fiad „órájának” misztériumát:
a dicsőséget a megaláztatásban, a királyságot a szolgálatban,
a mi életünket az ő halálában.*

*Ez azonban a Te „órád” is, ó Szent Szűz,
a szülés órája a hitben, a fájdalomban, a Szentlélekben;
erre az új szülésre mondja a haldokló Jézus:
„Asszony, íme a te fiad”.*

XIII. Jézus testét leveszik a keresztről, és átadják anyjának

Lám csak, van ott valaki, aki ölébe veszi a keresztről levett testet, valaki, aki méltó befogadni az egész világért elszenvedett fájdalmat. Mind a hét tör belehatolt az anyai szívbe, és minden egyes tör egy újabb „igen” volt a Fiú szenvedésére. Alapjában véve teljesen érthetetlen, hogyan lehet, hogy ember nem képes mást mondani, csak „igen”-t, még a legfelfoghatatlanabb fájdalomra is.

Ebben a határtalan „igen”-ben lett Mária az a megváltott föld, amely térdeire fogadhatja a halott Megváltót. Már ebben a néma képen is nyilvánvaló, hogy az egész kinszenvedés nem volt hiábavaló: Mária az emberiséget képviseli, amely hálával fogadja az ég áldását, még akkor is, ha ez végtelenül kínzó fáradsággal párosul.

A Fiú testét végül nem valami érzéketlen, hideg matéria fogadja be — emlékezzünk rá, hogy a matéria a mater, anya szóból származik —, a föld öle, amely befogadja, mindennek ellenére anyaöl, amelyből termékenyen lép elő valami. Ez a teremtett szeretet ösképe, amely egy látható teremtményben, Szűz Máriában éri el tetőfokát.

Ezért a halott fiát tartó Szűzanya képe nem pillanatsfelvétel, hanem állókép. Telve van titokzatossággal, mivel az anyaöl, amelyben itt a halott Fiú fekszik, termékenységet éppen annak az élettelen testnek köszönheti, amely az anya karjai közt pihen.

*Ó Mária, szűzi öledben fekszik
élettelenül Fiad teste:
Te vagy az élő irgalom,
amint anyai karjaidba fogadsz
minden eltévelygett testvért,*

*minden sebesült embert,
minden meggyilkolt gyermeket.*

*Taníts meg minket, Ó Édesanyánk,
a tiszta irgalomra,
amelyet egyedül a szeretet táplál;
a határtalan irgalomra,
amely nem ismer korlátokat;
az éber irgalomra,
amely az ember fájdalomra fölér hajolva
az égre emeli könyörgő tekintetét.*

XIV. Jézus testét sírba teszik

II. János Pál pápa minden évben, nagypénteken végigjárja a hagyományos keresztutat a Colosseumban. Erre az alkalomra egy-egy neves személyiséget szokott felkérni arra, hogy írjon elmélkedéseket a keresztúthoz. 1988-ban Hans Urs von Balthasar-ra esett a választás: arra a világhírű teológusra, akit a pápa röviddel azelőtt nevezett ki bíborossá, s aki még abban az évben, nyolcvanhárom éves korában meghalt. Az elmúlt évek keresztúti elmélkedéseit 1995-ben a Libreria Editrice Vaticana, a Vatikán könyvkiadója könyvecske alakjában is megjelentette *Via Crucis* címmel. E keresztúti elmélkedések magyar fordítását a Viglia kiadó hamarosan megjelenteti.

Az a tény, hogy Jézus gyolcsokba burkolt teste három napig pihen a sírban, kizárja a tetszhalál minden feltételezését. Meghalt, amint meghal minden ember, aki anyától született. Egy nagy sziklatömb jelzi a történetek végérvényességét: mindaz, amit eddig végígélt, most már végleg a múlté.

És mégis, Jézus halála, ez a teljesen valóságos halál, különbözik minden más haláltól. Mint egyetlen a maga nemében, ez volt az örök isteni szeretet legtökéletesebb kifejezése, márpedig a szeretet a legelsőbb valóság, nem halhat meg soha.

Pontosabban szólva a szeretet, amikor úgy dönt, hogy emberileg meghal, ezen a módon megmutathatja, hogy a halált is képes átalakítani a szeretet eszközévé. Ezt egy keresztény számára nem olyan nehéz felfogni. A szeretet nem más, mint tökéletes önatadás, lemondás minden önzésünkről, hogy teljesen a szeretett lényé lehessünk. Ez talán nem a halálnak egy válfaja? És amikor valaki keresztényként életét teljesen felebarátja szolgálatába állítja, nem hal-e meg akkor saját maga számára? Ha pedig Jánossal azt állítjuk, hogy Isten a szeretet (1Jn 4,8), talán nincs-e jelen Isten végtelen háromságos életében is az önmagából való kilépés? Isten ugyanis annyiban Atya, amennyiben önmagát teljesen átadja a Fiúnak, és ez ugyanígy áll a Fiúra és a Szentlélekre. Ezért a keresztény ember, aki Isten és a haldokló Jézus nyomában jár, saját halálát is az élő szeretet cselekedetévé teheti, ha ráhagyatkozik Isten karjaira.

Jézus meghal, és eltemetik: ezt Szent Pál is kifejezetten hangsúlyozza (1Kor 15,4). Minthogy azonban halála a legelevenebb halál, a sír nem tarthatta őt fogva: ő lett az „elsőszülött a feltámadottak közül”, és „amint mindenki meghalt Ádámában, úgy Krisztusban mindenki elnyeri az életet” (1Kor 15,22-31).

Domokos György fordítása

**A MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR
MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ UTÁNI
ELSŐ KÖZÖS PÁSZTORLEVELE
(1945. MÁJUS 24.)**

A fegyveres harcok megszűnése után, 1945. május 24-ére hívta össze Grósz József kalocsai érsek, a püspöki kar az idő szerinti elnöke az Actio Catholica budapesti tanácstermébe a magyar katolikus püspököket konferenciára. Ezt megelőzően 1944. március 14-én ülésezett a püspöki kar. Az esedékes őszi konferenciára a háborús események miatt nem kerülhetett sor.

Az 1945. tavaszi konferenciát Grósz József kalocsai érseknek kellett összehívnia, mert 1945. március 29-én, nagycsütörtökön, Esztergomban elhunyt Serédi Jusztinián bíboros hercegprímás. A vakancia idején a rangban következő ordinarius volt a püspöki konferencia elnöke. A május 24-i konferencián megjelent Grósz mellett Czapik Gyula egri érsek, Shvoy Lajos székesfehérvári, Pétery József váci, Mindszenty József veszprémi, Kovács Sándor szombathelyi, Hamvas Endre csanádi megyéspüspök, valamint Kelemen Krizosztom pannonhalmi főapát. Esztergomot Drahos János, Győrt Pokorny Miklós káptalani helynökök képviselték. A konferencia valójában igencsak foghíjas volt. Nem jelent meg — és a jegyzőkönyvből nem derül ki, hogy mi okból nem¹ — Dudás Miklós hajdúdorogi püspök, Virág Ferenc pécsi püspök, Papp Antal c. érsek, miskolci apostoli kormányzó, Madarász István kassai püspök, Bá-

náss László nagyváradai apostoli kormányzó, továbbá a roznnyói és szatmári részek vikáriusai, valamint a tábori püspök helyettese, (Folba János).

A háború utáni első püspöki konferencia részint számot vetett a múlttal, részint összefoglalta azokat a fő kérdéseket, amelyekben a főpapok az egyház sérelmeit látták és ezek orvoslását sürgették.²

Az így kialakított közös álláspontot nem publikus jellegű beadványok formájában az illetékes hatalmi tényezőkhöz továbbították.

Ugyanakkor azonban a hívők milliói eligazítást vártak a püspököktől az új helyzetben. Ennek pedig bevett formája volt a közös püspökkari körlevél. Jelentőségét az is emelte, hogy a háború után nem állt a katolikus egyház rendelkezésére sem a rádió, sem a napisajtó, hogy ilyen jellegű állásfoglalását eljuttassa a hívekhez.³ Így maradt a leghatékonyabb eszköz: a pástorlevél, amelyet valamennyi katolikus templomban fel kellett olvasni.

A tömegkommunikációnak ez az eszköze jól működött, és mivel a szentmise keretei között került felolvasásra, egyben valláserkölcsi szempontból is különleges súlyt kapott. Az viszont figyelmet érdemel, hogy a katolikus püspökök 1945. május 24-i konferenciáján elhatározott és onnan keltezett közös pástorlevelet a félhivatalos katolikus könyvnyomatos Magyar Kurír is csak 1945. július 5-én tehetette publikussá. Ez nyilván kapcsolatban állt a katolikus egyház kommunikációs lehetőségeinek korlátozásával. De a közzétételt indokol-

- 1 Korábban az volt a szokás, hogy a távolmaradás okát az elnök a konferencia kezdetén bejelentette. Papp Antal c. érsek valószínűleg betegeskedett, hiszen 1945. december 24-én elhunyt. Az ugyancsak magas korú Virág Ferenc pécsi püspök is ritkán vállalkozott a hosszú utazásra. Madarász István kassai püspököt a csehek 1945. február 26-án kiutasították, s ekkor Hejcéről kormányozta az egyházmegyét. Helyzete bizonytalan volt, talán azért maradt távol, amint a szatmári és roznnyói részek vikáriusai is. A tábori püspök helyettesét pedig valószínűleg nem is hívták meg, mert korábban is csak a tábori püspök volt meghívottként részese a konferenciának.
- 2 Az 1945. május 24-i konferencia jegyzőkönyvét közli a Levéltári Szemle 1992. 4. 69-96. Bev. és jegyzetelte Gergely Jenő. Az eredeti megtalálható az Esztergomi Prímási Levéltár (EPL) Püspöki konferenciák jkv. gyűjteményében.
- 3 A katolikus hetilap, az Új Ember 1945. augusztus 9-én indult meg. Addig a félhivatalos, könyvnyomatos Magyar Kurír állt csak rendelkezésre belső információként, de utcai terjesztésre nem kerülhetett.

hatta az is, hogy egyes plébániákon, különféle okok miatt, esetleg nem kerülhetett sor a körlevél felolvasására.

Úgy gondoljuk, hogy ötven év távlatából nézve is a dokumentum híven tükrözi a korabeli magyar katolikus egyház állapotát és viszonyát az új hatalomhoz, illetve azokat a reményeket és elvárásokat, amiket az egyház 1945 májusában megfogalmazott.

Krisztusban Kedves Híveink!

Azóta, hogy utoljára szólunk hozzátok, a szörnyű háború országunk területén is átviharzott és nagy pusztulást hagyott maga után. Hazánk történelmének egyik legnagyobb katasztrófáját éltük át. Fővárosunk és számos más városunk romokban hever. Budavár büszke királyi palotája kiégett falakkal mered az ég felé. A Szent Korona és az áldást osztó Szent Jobb, a magyar tisztelet és kegyelet ősrégi emlékei ismeretlen helyen vannak.⁴ Megszámlálhatatlan család szétszóródott, és ezer meg ezer férfit hiába várnak szerető szüleik, hűséggel virrasztó hitvesük és árván maradt gyermekeik. Különös aggodással kísérjük az otthonukból elparancsolt és még vissza nem tért gyermekifjak tömegét.⁵ A nyomor szélére jutottunk és itt ülünk a népek útján szégyenkezve, bajokkal elhalmozva és keserűséggel eltelve. — Mégis alázatos lélekkel köszönjük könyörülő Istenünknek, hogy újra szólhatunk hozzátok, hogy elült immár a fegyverek zaja Európa földjén. A rendkívüli szenvedések közt állandóan értetek és nemzetünkért könyörögtünk, hogy a Mindenható rövidítse meg a csapások idejét. Most sem szűnünk meg esedezni, hogy az esztelen gyűlölködés, annak sötét és véres nyomai eltűnjenek, és helyébe az Istennek tetsző béke, rend

és munka adja vissza szeretett hazánknak a nyugodt fejlődés lehetőségét.

Romok eltakarításán dolgozunk. De észre kell vennünk, hogy az anyagi romoknál is szomorúbbak a lelkekben jelentkező erkölcsi romok. Megingott közöttünk Isten törvényeinek tisztelete, meggyöngült a nemzeti élet legfontosabb pillére, a tekintély elve. Megfogyott a feljebbvalók, a képzettség, a tudomány és a jellem becsülése, megrendült a történelmi múltba, a hagyományokba vetett hit. Pedig a sok csapás éppen azért is ért bennünket, mert a sorsunk intézésébe benyomuló erők a múlttal szembeszálltak és az ősi hittel szakítva, újpogány elvek alapján⁶ kísérelték meg határt nem ismerő céljaik elérését. De épp e kísérlet kudarca kell, hogy gondolkodóba ejtsen bennünket és visszatérítsen Istenünkhöz. — Megingott Isten törvényeinek tisztelete közöttünk. Isten törvényei felől sokan azt a felfogást képviselték, hogy azok hatályát emberek felfüggeszthetik;⁷ különösen is megteheti ezt az állam, ha vélt érdeke úgy kívánja. Az újpogányság ezt bölcselkedő formában nyíltan hirdette, a gyakorlatban pedig megvalósította. Ártatlan embereket internáltak, vagyonuktól megfosztottak, deportáltak, megölték, mintha nem volna tízparancsolat, mintha nem hagzott volna el a szeretet parancsa, amely még ellenségeinkkel szemben is kötelez, és amely nélkül megszűnünk keresztényeknek lenni. Akik részt vettek ilyen igazságtalan, az emberiséget megcsúfoló rendeletek végrehajtásában, vagy helyeselték azokat, elfeledték hitünk tanítását, hogy isteni és emberi rendelkezés összeütöközése esetében inkább kell engedelmessé válnunk Istennek, mint az embereknek. Azok a hatóságok pedig, amelyek az isteni törvények fölé helyezve

4 Mint ismeretes, a Szent Koronát és a koronázási jelvényeket, valamint a Szent Jobbot a nyilas kormány vitte magával Nyugatra. Végül is az amerikai hadsereg kezébe kerültek. A Szent Jobbot a budapesti amerikai katonai misszió — pápai engedéllyel — 1945. augusztus 19-én Salzburgból visszahozta Budapestre, és így az részt vehetett a másnapi Szent István-körmenetben.

5 A nyilasok és a németek által elparancsolt leventékről van szó.

6 A körlevél újpogányságon a nácizmust érti, amely valóban ezt a minősítést kapta a katolikus egyháztól. A magyarországi szélsőjobboldal, a nyilasok azonban — néhány kivételtől eltekintve — aligha vallották magukat „pogánynak”, hiszen maga Szálasi közismerten buzgó katolikus volt, s a nyilas párt bázisa is részben a korábbi kereszténypárt (Wolff-párt) szavazóiból került ki.

7 Utalás a zsidótörvényekre, amelyek számos vonatkozásban hatályon kívül helyezték a keresztiség szentségének érvényét, amikor megkeresztelt zsidókat izraelitaként kezeltek.

magukat, az isteni tekintélyt rombolták, nem fontolták meg, hogy ezzel a maguk tekintélyét is aláássák. Nem állhat fenn ugyanis semmiféle tekintély, ha a legfőbb, az isteni tekintélyt lerombolják.

Szomorúan látjuk az isteni törvények semmibe vételét a hívek egy részénél is. A háború által meglazított fegyelem általában szaporította az élet, a vagyon és az erkölcs ellen elkövetett bűnöket is. De ennél is nagyobb baj, hogy sokan ezeket már nem is vélik bűnöknek, és azzal mentetik magukat, hogy „hiszen háború van”. Becsületeseknek vélt emberek vettek részt embertársainknak, különösen az elmenekülteknek kifosztásában! Mások ismét egyéni bosszújuknak engedtek. Irigységből, rosszakaratú vádaskodással börtönbe juttatták embertársaikat, és közben lelkiismeretüket — ha ugyan felszólalt — azzal nyugtatták meg, hogy háborúban ez is szabad. Nem, kedves Híveink, a háború sem igazolja a bűnt és nem függeszti fel Isten parancsolatainak érvényét. Amint a katonának a háborúban is csak a fegyverrel támadó vagy ellenálló ellenséget szabad megölnie vagy megsebesítenie, a védtelen polgárok életét és vagyonát azonban kímélnie kell, úgy a polgárookra nézve is kötelező háború idején a tizparancsolat és a szeretet főparancsa. Vétkezett tehát az, aki a háború folyamán idegen jószágot tulajdonított el, és köteles a visszatérítésre is, mert enélkül nem érdemel bűnbocsánatot. Ha pedig igazságtalan feljelentéssel okozott bajt felebarátjának, azt is köteles jóvátenni. — Háború idején is kötelező a hatodik parancs és a szemérmesség törvénye. A szűzi és házasság tisztaság védelme a legnehezebb körülmények közt is kötelezőnk. Ha azonban erőszakot szenvedett valaki és abba belsőleg bele nem egyezett, nyugodt lehet, mert véték nélkül van és Isten előtt szüzességének vagy

házasság tisztaságának épségében ragyog.⁸ Amikor egyrészt őszinte részvét tölt el bennünket sokat szenvedett asszonyaink és leányaink iránt, másrészt büszkeséggel tekintünk népünkre, amely a szemérmét mindig nagy kincséként őrizte és annak védelmében hőssékké növelte asszonyaink és leányaink nagy tömegét.

Mint Isten törvényeinek hivatott őrei, íme, kedves Híveink, e törvények becsületét, tiszteletét és örök érvényét hirdetjük. Tettük ezt a múltban is, különösen boldogult Hercegprímásunk⁹ útján. Az ő tavaly június 29-i, az igazságtalanul üldözöttek védelmére kelő körleveléből idézzük e napjainkban is érvényes szavakat: „Hogyha pedig bárkinek vele született jogait, amilyenek: jog az élethez, az emberi méltósághoz, a személyi szabadsághoz, a vallás szabad gyakorlásához, a munkaszabadsághoz, a megélhetéshez, a magántulajdonhoz stb., vagy a törvényes úton szerzett jogait akár egyes emberek, akár egyes emberi közületek, akár magának az államnak képviselői igazságtalanul csorbítják vagy éppen elveszik: a magyar püspökök kötelességszerűen felelemik főpásztori szavukat és rámutatnak arra, hogy az említett jogokat nem az egyes emberek, nem is egyes emberi közületek, sőt nem is az állam képviselői adták, hanem maga az Isten, hogy tehát ezeket — a törvényes és jogerős bírói ítélet esetét kivéve — igazságosan senki és semmiféle földi hatalom nem csorbíthatja és el nem veheti, csak az Isten, vagy az, akinek Isten erre törvényhozó, kormányzó, bírói és végrehajtói hatalmat adott, mert nincs hatalom, csak az Istentől. Ámde ezt az Istentől nyert hatalmat csak igazságosan, vagyis Isten erkölcsi törvényeivel összhangban szabad gyakorolni, mert igazságtalanságra és saját törvényeinek megszegésére Isten senkinek hatalmat nem adott, nem is adhatja.”¹⁰ — Örök igazságok

8 Az orosz és román katonák által a front átvonulásakor megerőszakolt több tízezer nőről van szó. A háborúnak ez az egyik legmegalázóbb „velejárója” országszerte méltán váltott ki elkeseredést a megszállókkal szemben, és számos családi, egyéni tragédiát idézett elő.

9 Serédi Jusztinián bíboros hercegprímás, esztergomi érsekről van szó.

10 Az 1944. június 29-én kelt közös főpásztori körlevél, amelyet a püspöki kar nevében írt alá a hercegprímás, elsősorban az üldözöttekért emelt szót, elítélte a deportálásokat, amelyek akkorra vidékről megtörténtek. Bár a körlevél nem került felolvasásra, közvetve hozzájárulhatott a budapesti zsidóság deportálásának a kormányzó által történt leállításához. A dokumentumot azóta többször is publikálták, legutóbb Beke Margit szerk.: *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919-1944 között*. II. köt. München-Bp., 1992, 438—444.

ezek, melyeknek megtartása nemcsak az egyesek javát szolgálja, hanem az államok szilárdságát is munkálja. Azért tartjuk hazánk jövője szempontjából oly fontosnak, hogy Isten törvényeinek tiszteletét nemcsak egyesek életében, hanem a közéletben és államkormányzatban is szorgalmazzuk.

Az emlékezetes 1944. október 15. Már említettük, hogy ahol Isten törvényeinek tekintélyét aláássák, ott minden tekintély sorvadásnak indul. Annak, hogy a legkritikusabb időpontban, múlt évi október hó 15-én kettészakadt a nemzet¹¹ és így a legfőbb állami tekintély békeszózata nem érvényesült¹², hogy a fegyverszünetre vonatkozó akaratát nem tudta keresztülvinni, hogy ennek következtében elpusztult a főváros és a Dunántúl, hogy mérhetetlenül megsokasodtak a polgárok szenvedései, ennek oka az Isten törvényeinek aláásával végzett tekintélyrombolás is volt. És ha most egyes vidékeken anarchisztikus jelenségeket észlelünk¹³, ha a központi kormány ily intézkedéseivel nem törődve, sőt azokkal szembeszállva egyes helyeken nem hivatott emberek önkényeskednek, maguknak hatósági jogkört bitorolva¹⁴, ezt ismét a törvényes tekintélytisztelet rovására kell írni. Kedves Híveink, bár a kormány, miként nevében is mondja, ideiglenes,¹⁵ mégis egyedüli képviselője kifelé a nemzetnek, befelé a rend-

nek, azért joggal követeli magának a kellő tiszteletet és engedelmességet mindenben, ami Isten parancsaival nem ellenkezik.¹⁶ De az alattvalók engedelmességét meg kell előznie az előljárók felelősségtudatának. Főleg most hárul rendkívül súlyos felelősség a felelőbbek vállára. Az oly sokat csalódott nép annyi szenvedés után, a békés munkáért sóvárogva joggal elvárhatja a legnagyobb lelkiismeretességet és legüsztebb pártatlanságot vezetői részéről, mert minden egyoldalúság és elfogultság egy osztó igazság¹⁷ rovására a rendet és a békét késlelteti, illetőleg magában hordja az újabb felbomlás csíráit.

A jelenlegi kormány intézkedései közül a társadalmi szerkezetet kétségkívül legmélyebben érinti a földreform-rendelet. Ennek alkotmányjogi és erkölcsi vonatkozásait a kormány előtt külön kifejtettük, azért itt csak egyházunkra való hatását érintjük. A szóban lévő rendelet¹⁸ elsősorban azzal, hogy a kegyúri és javadalmi terhek megváltásának lehetőségét külön kimondja, de másodsorban azzal is, hogy az alapítványok — köztük a katolikus alapítványi és alapítványszerű célok¹⁹ — ügyeinek elbírálására külön tárcaközi bizottság beállítását írja elő, bizonyára külön figyelmet kívánt tanúsítani az egyházzal szemben. Mégis fájdalommal kell megállapítanunk, hogy válságos helyzetet teremt intéz-

- 11 Az 1944. október 15-i nyilas hatalomátvétellel valóban politikailag kettészakadt az ország, sőt hamarosan földrajzilag is a front állandósulása miatt.
- 12 Horthy Miklós 1944. október 15-i fegyverszüneti felhívásáról van szó.
- 13 Az anarchisztikus jelenségeken érthették akár egyes helyeken a kommunisták diktatórikus fellépéseit, esetenként gyilkosságait vagy bizonyos antiszemita pogrom-jelenségeket.
- 14 Kimondatlanul is a Nemzeti Bizottságok és más népi bizottságok működését kifogásolják a korábbi törvényhatóságok megbénulása következményeiként. (A konferencia jegyzőkönyvében, amit nem szántak publikusnak, a Nemzeti Bizottságokat és a politikai rendőrséget említik.)
- 15 Az ideiglenesség azt is jelentette, hogy nem hivatott az ország és a társadalom életébe mélyen vágó rendelkezések hozatalára, hanem a demokratikus választások lebonyolítására és a fegyverszüneti szerződés előírásainak végrehajtására.
- 16 A püspöki kar tehát a kormány iránti engedelmességre szólított fel, de tág teret hagyott az egyet nem értésre is.
- 17 Az osztó igazság tomista elvének hangoztatása valóban a társadalmi megbékélés útját egyengethette volna, de az igazság a győztesek igazsága.
- 18 A 600/1945. ME.sz. rendelet a földreformról (1945. március 17.)
- 19 A katolikus egyház 862.704 kat.hold birtokából a földreform során 765.684 kat.holdat vettek igénybe. Beresztóczy Miklós: VKM I.Bp. 1947. 107. A katolikus alapítványi birtokok területe 1935-ben 163.085 kat.hold, ebből a vallásalapé 87.319, a tanulmányi alapé 28.657 kat.hold. Lásd. az 1935. év Gazdacímár idevágó adatait.

ményeink életében, megfosztván azokat létük anyagi alapjaitól. A papnöveldéket, a székes-egyházakat eddig az egyházi birtokok jóvődelméből tartottuk fenn²⁰; ezentúl ki fogja őket fenntartani? Az egyházkormányzat tisztviselőket és irodákat kíván, ez is nagy költséggel jár. Ugyanígy vagyunk nagy múltú és értékes iskoláinkkal és sok más intézményünkkel is. Egy szegény, nyomorba süllyedt ország hívei vállalni tudják-e az említett és még sok más intézmény fenntartásának terhet?²¹ Bizunk, kedves Híveink, nemes lelketek szeretetében és áldozatkészségében, de mégis aggodalommal tekintünk a jövő elé.²² Adja Isten, hogy az új birtokosok boldogulása vigasztalja az egyházat veszteségeiért és gondjaiért.

Szeretettel várjuk a hadifoglyokat, a menekülteket és az elhurcoltakat. Egyházunk egyetemes anyagi gondja és vesztesége azonban nem foglalja le annyira figyelmünket, kedves Híveink, hogy ne látnók az egyesek sokszoros gondját és fájdalmát. Nagyszámú hadifoglyaink sorsa²³ részvétellel tölti el lelkünket. Ha emberséges bánásmódban részesülnek is, a tömegellátás hiányai, a megkötöttség érzete, a családdal való érintkezés lehetetlensége számukra és hozzátartozóik számára csak szenvedés forrása. De immár szünetel a fegyverek harca és így remélhető a közeli szabadulás. Ezt bizonyára kormá-

nyunk is szorgalmazni fogja; reméljük, hogy törekvését megértően fogadják a győztes hatalmak. Az istenfélő Jóbna van egy nagyon igaz mondása: „a balsorsnak megvetés jár a jómódban élők részéről és rúgás vár azokra, akiknek lába megingott”. Hős katonáink azonban nyugodtak lehetnek, mert bár balsors érte őket és leverettek lábukról, de nem megvetés és rúgás, hanem szeretet és megbecsülés várja őket a mi részünkről és kegyeltes imánk száll az ég felé azokért a hősökért, akik életüket áldozták a hazáért. Szeretettel várjuk a visszatérő menekülteket és elhurcoltakat is faji és vallási különbség nélkül.²⁴ Rideg, kifosztott lakás várja őket? — pótolja azt segítő szeretetünk. Gyanakvó szemmel, bizalmatlanul fogadják a menekülteket? — mi megértjük őket, mert hisz emberek vagyunk mindnyájan, kitéve a tömeghatásnak, a tévedésnek. Az igazoló eljárás²⁵ tölti el szorongó aggodással sokaknak lelkét? — mi bízni akarunk az eljáró közegek méltányosságában és igazságszeretetében. Ezzel kapcsolatban csak egyet kívánunk tőletek, kedves Híveink: keresztény összetartást és egyetértést. Széthúzásra, gyűlölködésre hajló nép vagyunk és mily szomorú, amikor a közös nyomorúságban egymást gyűlöljük, egymást marjuk! Kicsiny nemzet vagyunk, bosszú és megtorlás címén nem irthatjuk egymást. Az engesztelődés szellemében ítélkezni a múlt hibái felett²⁶ ott, ahol a

20 A Központi Papnöveldének és a legtöbb egyházmegyei papnöveldének (szemináriumnak) volt „saját jogon” is birtoka, mint egyházi jogi személynek. Legtöbb az egrinek, majdnem 10.000 kat.hold. De az egyes székesegyházaknak is volt néhány száz holdnyi ingatlana. Ezeket úgyszintén kisajátították.

21 Már ekkor nyilvánvaló volt, hogy az egyházi nagybirtok kisajátítása után a katolikus egyház addigi intézményrendszere változatlan nagyságban nem lesz fenntartható. A katolikus hívek is nagyrészt érintve voltak a háború pusztításaitól és terheitől, ráadásul közelről sem voltak úgy az adakozáshoz szok(tat)va, mint a protestánsok.

22 Az aggodalom jogos volt, mert az egyház egyre inkább ki lett szolgáltatva az állami (költ-segvetési) támogatásnak anyagiak terén, az pedig már politikai döntés kérdése volt.

23 A hadifogoly-kérdésről számos újabb publikáció jelent meg, nem csökkentve a bizonytalanságot a foglyok tényleges számát tekintve. Bár a szovjetek látványos külsőségek között hoztak haza hadifoglyokat, több tízezren még a 40-es évek végéig kint maradtak.

24 Itt nyilván a deportálást túlélő zsidók és cigányok hazatéréséről, illetve az országból elmenekült polgári lakosság visszatéréséről van szó. De nyilvánvaló, hogy a megszállók által elhurcolt polgári lakosság visszatérésében is reménykedtek.

25 A 15/1945. ME. sz. kormányrendelet (1945. január 4.) 1938. január 1-ig írta elő visszamenőlegesen az érintettek magatartásának vizsgálatát. Az egyháziakat (klerikusokat) saját igazoló bizottságaik igazolhatták.

26 Az igazoló eljárás során számos visszaélésre és egyéni bosszúra is mód nyílt. De ez a kitétel szólhatott a népbíróságok nemegyszer túl szigorú ítéleteinek is.

hibáktól tisztult lelkeket és értékes erőket nyerhetünk vissza a hazának.

Ahol tisztelik a törvényt, ott szilárd a belső rend. Hogy pedig nemzeti létünket és hazánk fennmaradását biztosítani tudjuk, ragaszkodjunk szent hitünkhöz, amely hazánkat és nemzetünket ezer éven át fenntartotta. Nem üres mondás, hanem történelmileg igazolt tény, hogy kard szerezte, kereszt tartotta fenn a hazát. Egy állam sem tudott fennmaradni, amely nem az igazságra s az erkölcsre épült, márpedig az igazság oszlopa Szent Pál szerint az Egyház. Az erkölcs egyetlen következetes hirdetője pedig szent vallásunk. Ahol istenfélő polgárok vannak, ott megvan a törvénytisztelet, ahol tisztelik a törvényt, ott szilárd a belső rend, ahol szilárd a belső rend, ott erős az állam. A demokrácia, a szabadság jelszavával indulunk az új életnek. Milyen szép jelszavak ezek! A demokrácia azt jelenti, hogy a nép minden egyes tagja, minden egyes rétege egyenlő joggal vesz részt közvetve vagy közvetlenül a közügyek intézésében! Ezzel a joggal, kedves Híveink, elsősorban mi katolikusok élhetünk, akik az igazi demokrácia elveit az Evangéliumból merítettük és a demokráciát nem önző törekvéseket takaró jelszónak használjuk.²⁷ Mi katolikusok tudjuk, hogy a közügyek intézéséhez nagy felelősségérzetre van szükség a nép minden tagja, az egyes néprétegek és a kijelölt vezető személyek részéről. De azt is tudjuk, hogy ezt a felelősségérzetet leginkább istenfélelemre oktató vallásunk fejleszti ki az emberben. A szabadság is nagy kincs, és minden formájában, a szólás, az írás, a szervezkedés terén nekünk katolikusoknak is jár, akik jól tudjuk, hogy a szabadság szabadosságá nem fajulhat, nem lehet kapzsi, nemtelen ösztönök eszközévé, sem a féktelen nagyravágyás fegyelmezetlen garázdálkodásává. Különben elpusztul az ország, mint ahogy tartalmával együtt tönkre-

megy az a bronzsaitól „megszabadított” hordó. De vajon ki tudja jobban fegyelmezni az embereket, mint a vallás²⁸, amely nem külső eszközökkel, nem megfélemlítéssel tart rendet, hanem azáltal, hogy megtanít az ösztönök és indulatok belső ellenőrzésére és megfékezésére. Ezért óvjátok és biztosítsátok katolikus életre való jogotokat a templomban, amely az Istenhez való kapcsolódástok megszentelt helye, — az iskolában, amely gyermekeiteknek, a jövő reménységeinek nagyon fontos kialakítója — és a közéletben, amely megszabja életetek külső rendjét és kereteit. Különös gonddal ápoljátok a vallásos lelkületet családokban, amely a nemzet közösségépítő sejtje és a katolikus élet, a katolikus jövő bölcsője.

Köszönet a híveknek. Köszönjük nektek, kedves Híveink, azt a sok vigaszt, amelyet a veszedelem és szorongatás napjaiban buzgóságtokkal és az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlásával nekünk szereztetek. Köszönjük a hűséget, amellyel a harcok és veszélyek idején lelkipásztoraitokat körülveltétek, sőt nemegyszer eltartásukról is gondoskodtatok. Szeretettel kérünk Titeket, hogy gyermeki ragaszkodással tartsatok össze továbbra is Isten szolgálóival, amint ők is mindig krisztusi hűséggel állnak mellettetek. A krisztusi hűségről tett tanúságot az a megszámlálhatatlan lelkipásztor, aki a veszedelemben hívei között maradt. De azok is, akik az első pillanatok zavarában elmenekülni kényszerültek és mivel övéikhez visszajutni már nem tudtak, menekülésük helyén álltak önfeláldozó lélekkel a szenvedők szolgálatára. A lelkipásztorok közül többen hivatásuk teljesítése közben hősi halált haltak, életüket adván juhaikért. Ezek közül külön is megemlítjük báró Apor Vilmos győri püspök alakját, aki hívei védelmében szorgoskodva esett el és húsvéthétfőn költözött Úrához²⁹, hogy elvegye áldozatának jutalmát.

27 A püspökök a kereszténydemokráciát nem nevezik nevén, holott ekkor már működött a KDNP Pálffy József, illetve Barankovics István vezetésével. Nem lehetett egyszerű e tekintetben a főpapok helyzete, hiszen 1945 előtt elvértve nyilatkoztak csak a demokrácia mellett. Az is igaz viszont, hogy ezekben az években a demokrácia volt a kulcsszó, és erre hivatkozva könnyen minősíthettek valakit „reakciónak”.

28 A vallás, az egyház társadalomszervező és megtartó szerepére való egyértelmű hivatkozás közvetve mégiscsak egyféle ajánlat az új hatalom felé az egyház részéről a konstruktív együttműködésre.

29 Apor püspököt 1945. március 30-án részeg orosz tiszt lőtte le, és április 2-án halt bele sebeibe.

Kegyelettel emlékezünk meg bíboros Hercegprimásunk elhunytáról is³⁰, akit semmiféle kényszer nem tudott rávenni arra, hogy elhagyja főpásztori őrhelyét és aki határozott állásfoglalásával elejét vette Esztergom kiürítésének és ezzel együtt az ottani lakosság anyagi pusztulásának. A sok izgalom, amit a nehéz viszonyok közt szenvedett, hosszas betegségtől aláásott szervezetét³¹ úgy legyengítette, hogy nemes szíve nagycsütörtökön megszűnt dobogni. Halála nagy veszteség a magyar katolikus egyházra, de a hazára is, mert világraszóló tekintélyét, nemzetközi összeköttetéseit, nagy tudását és bölcsességét épp a legválságosabb időben kell nélkülözniünk. Soha el nem halványuló példája marad ő a nemes hűségnek és bátor szókimondásnak: amikor az igazság védelméről volt szó, semmiféle emberi tekintet nem tudta őt visszariasztani.

Csüggedniük azonban nem szabad. „Misericordia Domini, qui non sumus consumpti!” Isten különös irgalma, hogy megvagyunk! Nem bizonyult valónak a hír, amelyet az orosz seregek egyházat irtó szándékáról terjesztettek, sőt sok figyelmet is tapasztaltunk a parancsnokságok részéről az egyházi élettel szemben. Templomaink állnak és akadálytalanul folynak az istentiszteletek. De még súlyos idők várnak reánk. A gazdasági munkákat csak nagy akadályokkal tudtuk vagy tudjuk végezni, hiányzanak az állatok és az üzemanyag, úgyhogy élelmezési nehézségekkel kell számolnunk. Közszükségleti cikkekben is nagy a hiány, ami a drágaságot növeli és népünk széles rétegeit sújtja. Csüggedniük azonban nem szabad, össze kell segítenünk szeretettel, nem a nagyobb hasznot keresve, hanem a köznek hasznosabb munkát

és szolgálatot juttatva. Legyünk hívek történelmi múltunkhoz és a múltunkban felénk ragyogó nagy Patrónánkhoz, a Boldogságos Szűzhez. Csapások eddig is értek bennünket — és ugyan melyik nemzet az, amely ilyeneket nem tapasztalt volna? — ,de a csapásokból Isten segítségével mindig kiemelkedtünk. Most is ki fogunk emelkedni. Ebben bízunk és ezzel a hittel és bizalommal kívánjuk, hogy áldjon meg benneteket a mindenható Isten + a teremtő és gondviselő Atya + a megváltó és irgalmazó Fiú + és az erőt adó Szentlélek. Amen.

Kelt Budapesten, 1945. május 24-én.

A Magyar Püspöki Kar

Forrás: Magyar Kurír, 1945. július 5. 35. Eng.sz. 1576/1945. ME.sz. I. kiadás. A „félhivatalos” katolikus könyvnyomatos a dokumentumot a következő „kopffal” közölte: „A Magyar Püspöki Kar Közös Pásztorlevele. — A félhivatalos sajtótudósító, a Magyar Kurír a Magyar Püspöki Kar rendelkezése értelmében szó szerint közli a Magyar Püspöki Kar most kiadott közös pásztorlevelét.”

A dokumentum szövege után a Magyar Kurír még a következőket közölte: „A kiadott rendelkezés értelmében a fenti közös főpásztori körlevelet megérkezését követő vasárnapon olvassák fel a híveknek a templomi szószékről.”

A közös pásztorlevél nyomdai úton történt sokszorosítással jutott el az egyházmegyékbe, illetve a plébániákra. Így gyakorlatilag mindegyik püspöki levéltárban, illetve plébániai irattárban fellelhetőnek kellene lennie.

GERGELY JENŐ

30 Serédi bíboros 1945. március 29-én, 61 éves korában hunyt el Esztergomban. Április 2-án Angelo Rotta nuncius temette.

31 A hercegprimás szívbjában szenvedett, halála mégis váratlan volt. Esztergom 1944. december végétől a harcok sűrűjében élt.

SZÁNTÓ PIROSKA KÖNYVILLUSZTRÁCIÓIRÓL

Szántó Piroska egyik, minap írt levelében magát „botcsinálta illusztrátor”-nak titulálta. E levél titkát bátran felfedem, hiszen a kaposvári kiállítás gazdagsága, e grafikák, színes rajzok és akvarellek olyan alkotások, amelyek egy alkotói kedély és szellem világáról igen beszédesen vallanak.

Szántó Piroska, a festő és grafikus költői alkat. Mégpedig olyan, akit és akinek teremtő ihletét testvér szájak egyszerre fűzik a gondolatához és az anyaghoz. A rációhoz és a materiához. Szerencsés alkat, mert a költői és a valóság összecseng az egyéniségében, és így ez az egyensúly kettős erőt ad nemcsak a festőnek, de az illusztrátornak is a történetek, versek, a tárgyak és a betűk jobb és szebb megértéséhez. Nagyszerű és nagyon is összetett lelki és művészi folyamat az, ahogy az illusztrátor a műből új művet teremt. Csak jó művész lehet az, és kettősen is teremtő alkotó, aki e kettős hűség hitével és bátorságával vesz tollat, hogy csak a világiaknál maradjak, a shakespeare-i, boccacciói vagy villoni zsenik betűi fölött. Hogy a művészeteknél maradjunk, Szántó Piroska egyéniségének és stílusának gazdagságával, mondhatnám úgy is, életstílusával élve a könyvillusztrátorok között ugyancsak nem botcsinálta mester. Az én és az ő, azaz a művész és a könyv világának, a két Múzsának szolgáló hűséges mestere ő. Az ecsetnek és a kettős tollnak. Így végül is a legösszetettebb műfajnak. És csakis ezzel a lélekkel lehet igazi teremtés az illusztráció. Teremtés, hogy az annyira sokrétűből úgy emeljen, hogy a valóságból még igazabbá, szebbé tegye a valót.

A kiállításokon és a könyvekben az emberek nagyon szeretik az illusztrációt. Szeretik, mert továbbgondoltatják és teremtik azt, ami talán mégis kimaradt a műből és így gazdagabbá teszik az illető művet. Így lesz például Vas István *Római rablásában* a versek ihlete nem egy rajzon önálló művé. És mert a tárgyi és a szellemi világ végtelen gazdag, így az illusztrációk világának lehetősége és valósága kimeríthetetlen. Az illusztrálás a legérdekesebb és igen elgondolkoztató ága a festő- és rajzművészetnek. Izgalmas és furfangos is,

mert közvetlenségével a kedélyünket ébresztő humort és tragédiát együtt és egyszerre mozdítja a betűkből az ábrázolás képein át. Az illusztráció a képzeletet és a tudást, az irodalmi és képzőművészeti műveltséget, költöket, írókat és festőket együtt dolgoztató, magas igényű, szellemébresztő műfaj. A középkori kolostorok szerzeteseit és a ma posztmodernjeit és minden izmus megszállottjait egyaránt gyönyörködtető és ihlető mesterség és művészet. Így teszi elénk Szántó Piroska is a betűkből és a hitből szólított rajzsorozatait.

A rossz emlékü szocreál sötétjében, felhői és villámai alatt a lírákban félreállított költőnemzedékek gyerekverseit mindig a nagy szeretet ihletével illusztrálta Szántó Piroska. Ragyogó tájak, sugárzó növények és éneklő madarak színes világával és az elnyomott élet hajnal reményével ébresztették az ő rajzos akvarelljei a magyar ifjúságot. Egyben ezek az illusztrációk és versek voltak a szép és az igaz művészet mecénásai. A letakart és visszautasított képek és lírai alkotások helyett ezek az illusztrációk és a műfordítások segítettek akkor a mindennapihoz művészeinket. Az okos és művelt szerkesztők és a hatalmat kijátszó könyvkiadók és a betűirtó nyomdászok kora volt ez.

Ám senki se gondolja, hogy ebben a nehéz harcban áldozatul esett volna az alkotók egyénisége. Az üres dekoráció szolgálatába sohasem állt Szántó Piroska és társainak művészete. Lelki harmóniájának teremtő ereje mindig megővta ettől. E nehéz évek stílusváltásai ábrázolásmódját és technikáját csak gazdagították és tovább emelték. Nemcsak a világ képi kompozícióiban, de az ábrázolt betűk és szövegek világában is. Különös erővel sugárzik ez a versszövegeken is túl az egyházi ünnepektől ihletett rajzaiból.

Szívesen folytatnám, hiszen Szántó Piroskához és Vas Istvánhoz a barátságunk, a festészetnek és a lírának hat évtizedes, összetett szájai fűznek. Velük együtt a Múzsákhoz és e sokszor szinte tövig tarolt liget lakóihoz immár történelmi és irodalmi emlékek sora köt. Egyet azért a sok közül, ahogy szavaim kezdetén a „botcsinálta grafikus”-t idéztem Szántó Piroska leveléből, földidézek 1958-ból. Akkor az egyre villámló felhők alatt rendezte a Rippl-Rónai Múzeum Szántó Piroska negy-

ven egyéni kiállításából, kezdésének sok mindenre figyelmeztető harmadik kiállítását. Akkor ezekkel a szavakkal adta át műveit. „Csinálják, de jobban szeretném, ha ezzel nem húzna újabb parazsat a fejére”. Csak azért említem ezt, mert úgy hiszem, e könyvek és könyvillusztrációk között, azokat együtt olvasva és nézve egy család vagyunk. És nem árt, ha ezzel is jobban megismerjük e szerény és figyelmesen vigyázó rokont.

(Elhangzott Szántó Piroska 1995-ös kaposvári kiállításának megnyitóján.)

TAKÁTS GYULA

VATHY ZSUZSA: ITT A SZÉPSÉGET NÉZZÜK

Egy regény három részben, mint alcíme sugallja? Vagy három, egymástól független történetet elmondó kisregény, ahogy az olvasó érzi? Ez is, az is. Mert a három tulajdonképpen egy: a hétköznapi lét, az emberi örömök és nyomorúságok lenyomata. Csak az időpont változik: a múltból haladnak máig, a díszletek különböznek, az emberi sorsok azonban kísérteties hasonlóságokat mutatnak. Rádadásul — s ez Vathy Zsuzsa művének nagy erénye — az olvasó nem kényszerül rejtvényfejtésre, nem kell vendégszövegekkel bibelődnie, az emberi sorsok ugyanis úgy jelennek meg, amilyenek a valóságban, a hősök nem tűnnek el, nem változnak át, szemünk láttára telnek napjaik, buknak el vagy élvezik körömnői örömeiket. Régen olvashattunk ilyen „olvasható” könyvet, s végére jutva elmerenghetünk, vajon valóban leáldozott-e az érthető, követhető próza napja?

Nem mintha Vathy Zsuzsa nem élne a modern próza jellegzetes eszközeivel. Az idő dimenziói olykor egybecsúsznak asszonyalakjai tudatában, múltjuk és félmúltjuk legalább annyira fontos számukra, mint kiismerhetetlen jellemük. A címadó kisregény voltaképpen múltidéző, csak rövid kerettörténete játszódik napjainkban. Egy asszony mondja magnószalagra élete történetét, attól kezdve, hogy korengedménnyel kalauznó lett, egészen a rendszerváltásig, amely mint megnyomorított, betegségek től sújtott öregasszonyra köszönt rá. A történet középpontjában az 1956-os forradalom és az azt követő megtorlások állnak. A fiatal lány fegyveres csoport vezetője, majd nyugati emigráns, önkéntes

hazatérése után pedig kínzatosokat szenvedve „jogerős” bírói ítélet következményeképp váratlan rosszulletekkel, öntudatvesztésekkel küszködő börtönlakó. A kisregény döbbenetes hitelét pátosztalan pontosságának köszönheti. Az asszony nem értékeli, hanem elmondja múltját, egyszerűen, ahogy a tragikus eseményeket átélte. Hétköznapi, szürke ember, fogalma sem volt a nagy összefüggésekről. Mondja a saját életét, s mi látjuk, amint koraöregén, egyik cigarettára gyújt a másik után, s monoton hangon, vádak nélkül sorolja a tényeket, nemzedéke sosem orvosolható tragédiáit. Felrázó, megdöbbentő kordokumentum, amely nemcsak a múlt tisztázásában segít, hanem jelenünk tisztázatlan kérdéseit is felveti, mégpedig úgy, ahogy azt a sokat emlegetett, „hallgató többség” látja, értetlenül, csodálkozva, abban a meggyőződésben, hogy a szegények itt a földön sosem találhatják meg az igazságot.

A másik két kisregény (*Malom a Lapincán; Macska mirtusszal*) ugyancsak asszonyok sorát követi nyomon, s arra a kérdésre keresi a választ, mitől romlik el egy élet. A sorskutató irodalomban kezdetben a végzet, a kiszámíthatatlan istenek döntése szabta meg az emberi lélek, utóbb a személyiség és környezete mozgatta az eseményeket, mígnem a magányos ember belső életére, gondolkodására került a hangsúly. Napjaink regényírásában gyakran az a megoldás, hogy a szereplők alakot váltanak, elrejtőznek tetteik következményei vagy sorsuk várható fordulatai elől.

Vathy Zsuzsa hősei választ keresnek. Ők-e saját romlásuk okai, vagy a kor, erre bizony nehéz felelni. Mit is mondhat az ember, aki vörösboros coláját szopogatva arra eszmél, hogy a televízió éppen azt mutatja, amint tőle néhány száz mérföldnyi távolságban asszonyokat és gyermekeket öldökölnek? „Szép nap volt”, mondja saját eltelt napjára emlékezve, miközben az elsötétülő képernyőre mered, s magában talán azt kérdi: vannak-e, lehetnek-e még szép napjaink, vagy életünk hátralévő részét szorongásos büntudattal kell-e leélnünk, mint a *Malom a Lapincán* főhősének?

A bűn tényének, okának fölismerése a tisztázás és a remény kezdete. E sorok írója legalábbis ezzel a meggyőződéssel fejezte be Vathy Zsuzsa felrázó, mértéktartóan megírt történeteinek olvasását. (*Pesti Szalon Könyvkiadó*)

RÓNAY LÁSZLÓ

PAUL RICOEUR: BIBLIAI HERMENEUTIKA

Az értelmezés művészetének történetében a Hermész alakja köré szövődő mítosz képezi a beszéd szerveződésének rendjét. Eszerint (Gadamert idézve) „a hermeneutika teljesítménye alapvetően mindig egy másik »világból« származó értelemösszefüggés áthozatala saját világunkba”. Az antik görög allegorikus iskolák szempontrendszerét elsajátító biblia-kommentárok (például Órigenész) és a patrisztikus korszak teológiai gondolatmenetei (például Augustinus) egyaránt a Szentírás helyes értelmezését próbálták megadni. Ugyanez a törekvés jellemezte a középkor (például Cassianus) és a reformáció (például Luther) bibliai hermeneutikáját, mely szerint a hagyomány „mértékadó tartalmát” kell újra fellelni és megújítani. A felvilágosodás történeti biblikritikájával (például Spinoza) polemizáló pietisztikus elképzeléseket (például Rambach) — annak ellenére, hogy a szövegek értelmezését összekapcsolták az alkalmazással — szintén a normativitás dogmatikája uralta. Schleiermacher hermeneutikája azért jelentett fordulópontot ebben a történetben, mert a szövegek normatív alapjelentésének kutatását felváltotta az alkotófolyamat reprodukciójának igénye, amely a *nyelv* szerepét tette hangsúlyossá és horizontot nyitott a historizmusnak. Ebből kiindulva Bultmann történeti teológiája és demitologizációja Heidegger egzisztencia-filozófiájához közeledett, ami ezzel egyidőben „a hit önértelmezésének ontológiai megalapozásához” kínált szempontokat. Gadamer *általános* hermeneutikája a művészet tapasztalata felől fogalmazta és gondoltatta újra a teológiai immanens módszerproblematikáját: „*újtestamentumi tudományban* (...)”, de a heideggeri kezdeményezések *filozófiai* továbbfejlesztésében is, a hermeneutika problematikája a (...) hatástörténetileg közvetített értelem irányába mozdult el. A távolság áthidalása szempontjából az alapvető adottság a *nyelv* amelyen az interpretáló (vagy fordító!) a megértettet újból szóhoz juttatja. Ezért a teológusok és poetológusok egyaránt nyelvi eseményről beszélnek”.

Ricoeur bibliaértelmezése (Mártonffy Marcell kitérő előszavát idézve) „arra a kérdésre keresi a választ, miként gondolható el a kinyilatkoztatás fogalma és az Ige megtapasztalása a 20. század nyelvszemlélete felől. Enélkül a hithagyomány különböző (hívő és

laikus) értelmezései közti párbeszéd tanácsatlanságba torkollik”. A kötetben két tanulmány olvasható. A *kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása* című írás a profétai, az elbeszélő (narratív), a rendelkező (preskriptív), a bölcsességi és a himnikus beszédformákon keresztül közelíti a kinyilatkoztatás plurális és többértelmű retorikájának természetéhez; majd a szöveg költői funkciójának és az értelmező befogadás hermeneutikai dimenziójának feltárásával a történelmi tanúság (vagy tapasztalat) filozófiai összefüggéseit terjeszti ki a képzelhető fogalmán át az olvasó önmegértésének irányába. A *Bibliai hermeneutika* című terjedelmesebb tanulmány a strukturalista nyelvészet és poétika konzekvenciáiból kiindulva a jézusi példázatok jellegzetességeit vizsgálja. Ricoeur gondolatmenete a parabola metaforicitását járja körül („Miből fakad a történeté kiterjesztett metafora szimbolikus jellege?”) s ez alapján fejt ki a vallásos beszédmód retorikai jegyeit — azokat a „jellemvonásokat”, melyek „a parabola poétikáját a hit költészetévé” avatják. E folyamat elemzésének jelentősége mindenekelőtt abban áll, hogy az allegorikus jelentésrögzítések háttérbe szorításával megalapozza „a változó időhöz és a térhez szabott újjáértelmezés horizontját.” Vagyis (ahogy Mártonffy Marcell fogalmaz) „az Írás poétikája, a filozófiai reflexió, továbbá az esztétikai és etikai tapasztalat világa olyan hermeneutikai kört alkot, amelynek egyik összetevője sem mellőzhető a Biblia értelmezésében”.

Ricoeur könyve amellet, hogy a narratológia és a hermeneutika közti termékeny párbeszéd példája, a történetiség tudatosításával és az alakuló megértés konceptualizálásával a hagyományhoz intézhető kérdések feltételezettségének újragondolására is ösztönöz: létesíthető-e olyan viszony a szimbólumokkal, mely által elkerülhető, hogy azok bálványá váljanak. (*Hermeneutikai Kutatóközpont*, 1995)

H. NAGY PÉTER

SHAKESPEARE: OTHELLO

Othello erős, szelíd, naiv és jószándékú. Idegen akcentusa mögött valamifajta ősi tisztaság rejlik. Karizmatikus egyéniség. Az lehet Desdemona szemével is. Könnyű beleszeretni. Egyénisége őriz valamit a létezés ősi formáiból. Mikor még a szó azt jelentette, ami

az értelme, mikor nem elfedni akarták vele a dolgok értelmét, hanem felfedni. Mikor a szó azt jelentette, ami. A barát barátot, az ellenség ellenséget, a hűség hűséget. Aztán a történet a közepe táján Othello mondatairól szép lassan kezd lekopni az idegen akcentus, s azzal együtt a mór sugárzó egyénisége is megkopik. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Othellót a civilizáció győzi le. Ő, aki a leghatározottabban tud különbséget tenni a jó és a rossz között, a kifinomult hatalmi praktikák hálójában teljesen védtelenné válik. Anélkül, hogy észrevenné, ő maga is hazudni kezd. A hazugságtól pedig már könnyűszerrel eljut a gyilkosságig.

Ruszt József a Budapesti Kamaraszínház Károly körúti stúdiószínpadán szenvedélyes őstörténetet rendezett. Olyat, amelyben csaknem mindvégig a mór pártján állunk. S ha rokonszenvünk szépen lassan el is kopik, ott marad a szánalom, amelyből az ártatlan Desdemona mellett Othellónak is kijut. Egy erkölcsi szempontból is szilárd jellem roppan össze előttünk és messze járunk az igazságtól, ha a többi bűnöst nem, csak a bűn elkövetőjét látjuk. A Kamaras előadásának egyik fő értéke az ifjú Kamarás Iván Othellója. Ahogyan minden mozdulata az élet iránti vágyról tanúskodik, hogy aztán értelmetlen és sötét bűnig vezesse a sorsa. S mindez előttünk történik. Karnyújtásnyira.

KÁLLAI KATALIN

JUHÁSZ FERENC: PUPILLÁK

Valószínűleg akkor sem lesz a szélesebb körben olvasott költők között, ha egyszer jön még idő, amelynek egyik éltetője a vers lesz. Való igaz: bele lehet fáradni olvasásába, burjánzó látomásaiba, a természet világa és titkai iránti eredendő fogékonyságába, képrendszere intellektuális őserdejébe, mert — mint a természet maga — örök folytatás és örök újrakezds ez a költészet.

Meggazdagított folytatása a magyar költészet gondolati, indulati, érzésszerű vonulatának, a gyászpompás Vörösmartynak, a háborgó-elcsendesülő Adynak, az értelem-megszállta Szabó Lőrincnek, a halk, mélyhitű pályatárs Pilinszky Jánosnak. Juhász önmaga egyetemessé, világgá tágításában, emberiségé mozgósításában s adekvát nyelvi eszközeiben, kifejezésrendszerébe huszadik századi,

mégis mélyen a magyar költői hagyományba ágyazott, s ezért időtlen. Addig él, amíg hordozója és természetes közege a magyar nyelv.

A költő e kötetében olvasható versei elé a „fülszövegben” így fogalmazott: „...Mert ab-bahagyni sohasem szabad. Ez a költő erkölcsi kötelessége. Pontosabban: ez a költészet erkölcsel!” Egy kivételes gazdagságú poézis lét-rehozójának ars poeticája ez, fájdalmasan megélt változata az Arany János-i „ha némán, ha csonkán, ha senkinek: írjad!” — erkölcsi parancsának.

A *Gyászhímzés-kendő Radnóti Miklós koponyáján* szonettciklusból a halál-szomszédság tehetetlen zokogása csak Adynál kapott oly természetes nyelvi köntöst, mint a sok tekintetben, így a halállal való parolázásban is természetes utódjánál, Juhásznál. S ha a rettenet látomásai béklyózzák is le a Radnóti-végzet megidézésben poézisét, mindig az igaz, tiszta emberség irányában keresi költészetének értelmét: „*Rajtam a csönd átlátszó idő-harang,/ Szív töviskoronám gyászból, elmúlásból.*” Erről szólnak e könyv versei, *Az ohridi forrásoktól*, e szőnyegszerűen szétterülő, Juhásznál gyakori „hosszú” verstől a *Pupillák* egymástól némileg független, formai változatosságban rendkívül gazdag verseinek súlyos mondan-dójú sorjázásáig. A mindenség szava szól Juhász versbeszédéből: „*Mit mondhatok, amíg állok az idő hónalja alatt/mint kék katedrális boltív alatt a gyermek*”, csak azt, amit egész költészetével elkiáltott, hogy gyönyörű az élet, és Babilscsal szölvá — „*talán nem is olyan nagy dolog a halál*”.

Nincsen remény? — kérdehetjük Vörösmartyval. Nincs, felelhetjük Juhással. S ezért ő maga sem akar más lenni, mint tündő költő.

Tegyük hozzá: mindenségt teremtető, halhatatlan. (*Dunakanyar* 2000, 1995)

PÁLMAI KÁLMÁN

TÉREY JÁNOS: VALÓSÁGOS VARSÓ Imitált szómágia

A *Valóságos Varsó* a huszonöt éves Térey Jánosnak már a harmadik verseskötete. Bevezetőül érdemes megemlíteni, hogy Térey eddigi műveinek legfőbb érdekessége felhasználatuk létmódjában van. A verseket mintha egy századelőn élt költő írná, méghozzá Közép-Európában (ahol egyébként a szecesszió sokkal

erősebben hatott, mint a klasszikus modernséghez ugyancsak köthető szimbolizmus). Dekoratív szavak, választékos hangzások, még a felvett szerzői névnek is van némi ornamentikája. Am ezt a „század eleji” szecessziót, kisebb mértékben szimbolizmust most, a század végén olvassuk-értelmezzük.

E kor irodalmának is a szilárd viszonyítások elvesztése az egyik fő vonása, olyan irodalmiság létesül itt, amelynek lehetőségei szinte már csak a befogadásra és az ismétlésre redukálódnak. E korban úgy tűnhet, már nem lehet eredeti sem szerző sem a műve. Hasonlattal élve, mintha megannyi sokszorosított grafika lepné el a földgolyót, amelynek azonban örökre elveszett az eredeti rézlemez. Már csak a helyettesítők, a szimulakrumok maradtak. Egyesek ezt úgy is emlegetik, posztmodern...

A szimulakrum-hatásnak persze Térey is tudatában van. A kötet hátsó borítóján rövid útmutató található, úgymond a költő tollából, amely ugyanolyan fontos, mint maguk a versek, hiszen a költők efféle útmutatásokkal irányítják értelmezői műveleteinket, próbálják keretek közé szorítani azokat. Persze ebben az esetben ezek a bizonyos keretek is valahogy szabadon lebegnek. Megtudjuk, hogy tulajdonképpen egy olyan önéletrajzi „bédekert” olvasunk, amelynek elveszett az eredeti főszövege, csupán lírai lábjegyzetek, kommentárok maradtak meg belőle — panasz-könyv formájában. Az útirajz Varsóban kalauzol, ám ennek a Varsónak semmi köze a földrajzi meghatározáshoz, ez a Varsó nem más, mint varázsige. Ez az imitált szómágia alkotja meg ezután a kötet szövegvilágát, amelyet a következőképpen jellemeznék. Szereti a késő-monarchikus hangulatot árasztó, konzervatív hierarchiát, és hőse, Termann hadnagy (a szerző tehát különbséget tesz közte és az úgynevezett civilek között, de hogy ennek az elitnek és a hozzátartozó plebsnek miben áll a jelentése, az nem derül ki, legalábbis határozottan nem) kissé mazochisztikus, plátói szerelmet táplál egy vámpírszerű sötét Kuzin iránt, szenvedélyes érzést, amelyet átszínez némi anya-komplexus is. A neveket és helyszíneket persze hangsúlyozottan nem lehet kötni sehová sem. Amit olvasunk, értelmezhetjük akár egy szecessziós bildungsroman költői megvalósulásnak, illetve ezen erősen imaginatív és le nem zárt fejlődésregény szimulakrumának, helyettesítőjének. Mert valójában még a fiktív hős is

csak szeretne előrehaladni. A fent említett román se nagyon fejlődik sehová, hiszen nem is ez az érdekes, nem a szövegek alkotta, akár szimbolikus jelentésszerkezetű látványszerűsége, hanem azok a még olykor arrogánsan is édeskésen jambikus lejtésű sorok, pontos strófaformálások, amelyek szinte elandalítják az olvasót, mert: „*Idézni őket érdekesebb időkből/Majd édes lesz, tudom*” (A kerti ünnep-rep-*ríz*). (Seneca Kiadó, 1995)

PAYER IMRE

KAZINCZY FERENC UTAZÁSAI

Ki is volt Kazinczy Ferenc? A magyar irodalom organizátora és ízlésnevelője? Irodalmi diktátor, aki elveinek védelmében még Berzsenyinek sem kegyelmezett, s Kölcseyvel ledöfötte? A magyar nyelv megújításának kezdeményezője? Vagy valóban a „nagy hitbontó”, amint egy író utódja emlegette századunkban?

Nem is oly rég még hosszan tárgyalt írója volt az iskolai tananyagnak. Mára ez peremre szorult, aminek részben az a magyarázata, hogy az irodalomoktatásban alig maradt tere a történetiségnek. Hogy ez mekkora tudáshiányokat okoz, arról fölösleges szólni. Más kérdés, hogy Kazinczy nélkül aligha lehet megérteni és megmagyarázni a múlt század első felének hatalmas fellendülését. Kazinczy közvetlen elődje volt Vörösmartyéknak, s ha öregségében félig-meddig elfeledték is, kezdeményező szerepe már csak azért is igen fontos, mert megalapozta például a bölceleti gondolkodás igényét. S épp gondolkodásának tudatos pallérozása révén vált kora egyik legérdeklődőbb írójává.

E nyitottsága, szellemi készenléte és kíváncsisága folytonos utazásai során is nyilvánult. Egyformán foglalkoztatta képzeletét a természet és az alkotó ember. Hol valamósi bensőséggel, hol tárgyyszerű pontossággal adott számot benyomásairól. Azt persze tudtuk, hogy *Magyarországi utak* című útirajzából és újtáiról beszámoló leveleiből valószínűleg regény keveredhetik. Hogy ilyen kortörténeti regénnyel gyarapodtunk, az a legszorgosabb Kazinczy-kutató, a fáradhatatlan Busa Margit érdeme. Nemcsak a szövegeket válogatta s illesztette össze, hanem hatalmas kiegészítő apparátussal könnyítette meg az érdeklődő tájékozódását. Óriási mun-

kát végzett, amelynek eredménye színes, érdekes kordokumentum és írói beszámoló együttese lett.

Még a Kazinczy elveitől kissé idegenkedő olvasó is igazi élvezettel s rengeteg tanulsággal olvassa e válogatást. Megejtő, ahogy az író benyomásokra, élményekre szomjasan nézelődik, amint hol bőbeszédűen, szinte feleslegve számol be róluk. Máskor meg épp ellenkezően: elharapja folyton buzgó mondani-valóját. A riporter szemével nézte a világot, komoly műveltség birtokában reflektált eseményeire, s az érző ember szívből fakadó szeretetével csodálkozott rá szépségeire. A 18. század végének és a 19. első három évtizedének magyar valóságát kevesen ábrázolták s mutatták meg nála érzékenyebben. Ráadásul élvezetesen, szellemesen jegyezte föl benyomásait, melyekről érzékeltesen tárul fel egy változatos, izgalmas korszak s annak minden rendű és rangú szereplője. (*Széphalom Könyvműhely-Felsőmagyarországi Kiadó*)

RÓNAY LÁSZLÓ

GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG: AFORIZMÁK

A német aforizmaidolom megteremtőjét germanistákon és szakfilozófikusokon kívül mindeddig nem sokan ismerhették nálunk. Sem Babits, sem Szerb Antal nem említették nevét irodalomtörténetükben, s először Hamvas Béla közölte műveiből egy rövid szemelvényt az *Anthologia Humanában*. Most Tatár Sándor válogatásában és fordításában végre legalább egy zsebkönyvnyit kézbe vehetünk évtizedekig vezetett gondolati naplójából, ahogy ő nevezte, *Sudelbuchjaiból*, irkafirkáiból. Tatár Sándor, aki kitűnő költő, kitűnő fordító (néhány évvel ezelőtt méltán keltett feltűnést Kurdi Imrével közösen készített *Angelus Silesius-kötete*), eligazító, ismertető tanulmányt írt a kötet elé, a könyv végén pedig Norbert Rath szaktanulmánya olvasható.

Lichtenberg (1742-1799) a felvilágosodás századának volt szellemi szülőtte. Polgári foglalkozását tekintve matematika-fizika professzor volt Göttingenben, csillagászati méréseket végzett az angol király megbízásából, támogatta, vitatta Kant filozófiáját, polemizált a fiziognómiai jellemant megalapító Lavaterrel. Választott hazájának Angliát tekintette, hol el is töltött egy-két évet, s az angol

polgári állapotokat szerette volna átplántálni Németországba. Az angol hatás játszott közre sajátos fanyar humorának és elméleti kételkedéseinek kialakulásában. Az ész századában a racionalizmus dogmatikusa helyett a racionalizmus szkeptikusa volt: látta és hirdette az észelvű megfontolások határát, de nem adta fel a törekvést, hogy gondolkodni mégis észelvűen kell. Ostorozta a vallási ájtatoskodást.

Elsők között fedezte fel a filozófia és a nyelv kapcsolatát, hogy a nyelvben filozófia rejlik, s hogy az igazság (az igaz kijelentés) nem egyéb, mint a nyelv közvetítésével létrejövő konszenzus. Éppen ezért a mai tudománytörténet nevét azok között emlegeti, akik a Wittgensteinig vezető utat kezdték kiépíteni, s akik a mai nyelvfilozófia elődjai között tarthatók számon. Csakhogy Lichtenberg nem elégedett meg a nyelvi struktúra filozófiai elemzésével, s nem szűnt meg keresni az utat a szótól a dologig. A nyelven kívüli világ kutatója volt: legmélyebb szkepszisében sem adta fel azt, hogy létezik világ a nyelven túl. A Diltheytől máig terjedő hermeneutika egyre inkább elválasztja és szembefordítja egymással az értelmezést és megismerést. A két gondolati cselekvés persze csakugyan nem azonos egymással, de a felvilágosodás hagyománya szerint az értelmezés a megismeréshez vezető út része. Lichtenberg semmiképpen sem annak a mai tévesztett gondolatnak őse, mely a tudományt a megismerésre törekvés nélküli értelmezés nyelvfilozófiai keretei közé akarja szorítani, s ezen az alapon például tökéletesen elszigeteli a művészi alkotásokat az őket körülvevő emberi-társadalmi valóságtól s a szellemi, erkölcsi megfontolásoktól is. (*T-Twins*)

KENYERES ZOLTÁN

HÁROM ASSZONY Tanulmánykötet Déry Tiborról

1995. október 18-án volt Déry Tibor születésének 101. évfordulója. Az ilyesfajta „nem kerek” évszámokat nem szokás fejben tartani, kiváltképp, ha a centenárium alkalmával is arról értekeztek néhányan, hogy Déryt „má már a kutya sem olvassa”. (Ez lenne a legnagyobb háládatlanság az utókor részéről a legszébb magyar „kutyaregény”, a *Niki* írójával szemben!) Mégse hagyjuk szó nélkül a dátu-

mot, mert a legavatottabb Déry-filológus, Botka Ferenc fáradozásainak köszönhetően egy esztendő óta folyamatosan gyarapszik az íróra vonatkozó szakirodalom. Frissiben egy tanulmánykötet került asztalunkra, és *Három asszony* címen — visszautalva a *Két asszony* című novellára — Déry Tibor levelezése feleségeivel: Pfeiffer Olgával, Oravec Paulával és Kunsági Máriával.

Az író háromszor nősült. A legbősegebb és legbeszédesebb iratanyag, levélpaksaméta természetesen a Bőbéhez kapcsoló harmadik, leghosszabb frigy idejéből maradt fenn. Ebbe a legendásan szép házasságba némi bepillantást a nagyközösség, az olvasótábor is kaphatott a hatvanas évek második felétől egészen Déry 1977. augusztus 18-án bekövetkezett haláláig. (Magam is emlékszem olyan író-olvasó találkozó szertartásrendjére, ahová Déry Tibor asszonyával és kutyájával vonult be, és a meghívottak, jobbára fiatalabb céhtársai, mindhármuk viselkedéséből, szerepléséből sokat tanulhattak.) A kései nyilvánosság (akárcsak a másik két házasság, illetve levelezés esetében) nem sérti a felek kölcsönös, komoly vagy játékos közlendőinek méltóságát, intimitását.

Mint minden levélpublikálás, ez is regényszerűvé szerkeszti önmagát. Bár bizonyos levelek, cetlik esetlegesen maradtak (vagy nem maradtak) fenn, a portré, a belőlük kirajzolódó Déry-portré sokszínűnek és majdnem teljesnek mondható. Erényei — okossága, gallériája — jobban kidomborodnak, mint hibái — sokat emlegetett fősvénysége, vagy az a könnyedség, amellyel az „örökké hú T.” föl tépte házastársi kötelmeit „Paulus” oldalán akkor még válásra egyáltalán nem gondolva. Jókony hazugságokra, fifikás életelviselő cselekre, tréfákra — és benső drámákra, művek foganására — többször is fény derült.

Botka Ferenc bámulatra méltó akkurátussággal nyomozott minden adat — egy Jusuf nevű katonatiszt széptevő, vagy bizonyos számú köménymag (!) — után. Jegyzeteiből „a regény regénye” is összeáll. A kukacoskodó literátor legföljebb egyik-másik jegyzet elcsúsztatását, hiányosságát és a piktogramok apró logikátlanságát róhatná föl — ha nem nyugózná le a kötet vallomásértéke, megragadó személyessége, kivitelének filológusi eleganciája. (*Petőfi Irodalmi Múzeum*)

TARJÁN TAMÁS

FRIEDRICH NIETZSCHE: AZ ÉRTÉKEK ÁTÉRTÉKELÉSE

1889 januárjában Nietzsche agya elborul. Az összeomlás előtti napokban az *Ecce homo* kéziratán dolgozik, és többek között ilyen kérdések foglalkoztatják: „Az én időm sem érkezett még el, mert vannak, akik posztumusz születnek. (...) megértem, sőt természetesnek tartom, hogy ma még nem hallanak és nem tudnak méríteni belőlem”. Ebben az időszakban kezdődik Nietzsche posztumusz kötetének összeállítása Elisabeth Förster-Nietzsche és Peter Gast (Heinrich Köselitz) gondozásában. *A hatalom akarása (Der Wille zur Macht)* címen megjelenő töredékgyűjtemény — a fenti idézettel összhangban — jelentős elméleti munkák hivatkozási alapja lesz a 20. században.

Nagyon leegyszerűsítve az interszubsjektív viszonyokon alapuló perspektivikus igazság fogalma és a világ értékeinek interpretációfüggősége a hermeneutikában; a logocentrizmus hálójából való kitörési szándék és a struktúra-decentrálás a dekonstrukcióban; a nyelv és a hatalom összefüggése pedig a diszkurzuselméletben jut kifejezésre. Az ezredvégi gondolkodási irányok szubsztancializmus-ellensége, és egyáltalán: a totalitás eszméjének szinte általános elvetése is. Nietzsche metafizikakritikájának ismétlődéseként értelmezhető, mely az episztémé transzcendentális tekintélyének megingatására tesz kísérletet.

A hatalom akarásának aktualitása kétségtelen (az újraolvasásából származó tapasztalatok beépültek az elméleti szövegek retorikájába), így magyar fordítását — töredékesége ellenére is — csak üdvözölni tudjuk. Egyet kell persze értenünk a válogató-fordító-előszóíró Romhányi Török Gáborral: „A válogatás a töredékek ellentmondásait és hiányait integrálva egy magasabb szintű hiányra utal: *Nietzsche összes műveinek hiányára — magyarul.*” (*Holnap Kiadó*)

H. NAGY PÉTER

REISNER FERENC: A KATOLIKUS SZEMLE EGYHÁZ- TÖRTÉNETI ANYAGÁNAK REPERTÓRIUMA

A repertóriumok, címlírások a tudományos tevékenység nélkülözhetetlen segítői. Számítalan jelentős folyóiraté, lapé még hiányzik,

ezért az egyes korszakokról való ismereteink elég esetlegesek, arról nem is beszélve, hogy e lapokban jelentős alkotók művei lappanganak. E tény ismeretében örömmel üdvözölhetjük Reisner Ferenc vállalkozását, amely a régi Katolikus (Katholikus) Szemle egyháztörténeti anyagát írja le 1887-től 1944-ig. S ezt az örömet csak az árnyékolja be, hogy a megjelent műben a szokottnál több a sajtóhiba, ami egy repertórium esetében nem éppen megbízhatóságának növelését szolgálja. (Egyébként ez a vállalkozás is azt igazolja, hogy valamiféleképpen módot kellene találni arra, hogy a folyóirat első nagy korszakának teljes repertóriumát megjelenhessen, hiszen hosszú évtizedekig a Katolikus Szemle volt a hazai katolicizmus legkiemelt, legbiztosabb, legtárgyilagosabb orgánuma, jelentőségéből talán csak a 30-as években veszített valamelyest. A vele egyidejű folyóirat-kezdemények nem voltak ennyire színvonalasak, a későbbi Magyar Kultúra pedig jóval szélsőségeesebbnek, türelmetlenebbnek bizonyult.) Szerencsés lett volna, ha rögtön a bevezetésben sorolja föl a szerző a lap szerkesztőit, akiket a kötet végén mutat be, s nem egészen következetesen, hiszen Mihelics Vid halálának évszáma például elmaradt, a jegyzetek pedig e résznél követhetetlenek.

A címléírások egységesek, jól válnak el a tanulmányok, illetve a recenziók. Több szempontból is tanulságos nyomon követni a hazai egyházi történetírás szemléleti és módszertani változását, amelyre a címek alapján is következtethetünk. S nem kevésbé izgalmas hasonló módon nyomon követni a folyóirat szemléletváltozását, fokozatos, „megnyílását”, amelyre tulajdonképpen a kor egész katolikus szemléletmódjának szüksége volt.

Tömör, helytálló megállapításokat olvashatunk a bevezető kor- és sajtótörténeti összefoglalásában. Nem vagyok meggyőződve arról, hogy az európai eszméket az emigránsok, „hozták haza”, sokkal nagyobb volt a fordítások szerepe. Igen meggyőző, amit a Szent István Társulat és a katolikus sajtó kapcsolatáról ír a szerző, akit köszönet és elismerés

illetl fáradságos és eredményes munkájáért, amellyel önismeretünket is gyarapította. (METEM)

RÓNAY LÁSZLÓ

HANS URS VON BALTHASAR: HISZEK

Századunk egyik legnagyobb teológusát (1905-1988) hazánkban alig ismerik. Esszéivel, tanulmányaival részt vett a II. Vatikáni zsinat szellemi előkészítésében: le kell bontani a kínai falat az egyház körül, írta 1952-ben, sürgetve azt a nyitást a világ felé, amelyet aztán XXIII. János pápa indított el. Egyedül a szeretet hiteles: foglalja össze egyik könyvének a címe egész teológiájának egyik vezérgondolatát. Hatalmas teológiai látomását Urs von Balthasar *Theologische Aesthetik* című művében bontotta ki (25 évig dolgozott rajta!), majd *Theodramatik* című sorozatában folytatta, végül *Theologik* című trilógiájában teljesítette ki; ennek utolsó kötetével a halála előtti évben készült el. Megadott tehát számára, hogy hosszú és mindvégig termékeny élete során egyetlen nagyívű látomásban foglalja össze a keresztény teológiát, felhasználva hatalmas patrisztikai és irodalmi műveltségét, költői intuícióját és fantáziáját, remek szintézisreemtő képességét és nem utolsó sorban kitűnő stílus-készségét.

A most megjelent füzet Urs von Balthasar hatalmas irodalmi munkásságának megannyi kisebb melléktermékei közül való: a *Credó*-hoz írt elmélkedéseket tartalmaz. Hasznos segítség lehet mindazoknak, akik hitükben el akarnak mélyülni, hiszen néhány lapon foglalja össze azt, amiről az egyház kétezer év óta, Balthasar pedig több mint félévszázadon át elmélkedett. Az olvassa tehát eredménnyel ezt a pompás kis írást, aki mindegyik mondata mögött megsejti azokat a beláthatatlan távlatokat, amelyek az emberi gondolkodásból a hiten keresztül Isten misztériumába nyílnak. (Jel Kiadó, 1995)

BERNÁT LÁSZLÓ

SOMMAIRE

- HANS URS von BALTHASAR: Chemin de croix
 BALÁZS MEZEI: La philosophie contemporaine de la religion
 ISTVÁN KARASSZON: Revue de la philosophie protestante de la religion
 GELLÉRT BÉKÉS: Extra ecclesiam nulla salus
 ELIE WIESEL—
 FRANÇOIS MITTERRAND: Mémoire à deux voix
 ■ La première lettre pastorale de la Conférence Épiscopale
 Hongroise après la deuxième guerre mondiale

INHALT

- HANS URS von BALTHASAR: Kreuzweg
 BALÁZS MEZEI: Die zeitgenössische Religionsphilosophie
 ISTVÁN KARASSZON: Ein Überblick über die protestantische Religionsphilosophie
 GELLÉRT BÉKÉS: Extra ecclesiam nulla salus
 ELIE WIESEL—
 FRANÇOIS MITTERRAND: Gespräch
 ■ Der erste Hirtenbrief der Ungarischen Bischofskonferenz
 nach dem Zweiten Weltkrieg

CONTENTS

- HANS URS von BALTHASAR: The way of the Cross
 GELLÉRT BÉKÉS: Extra Ecclesiam nulla salus
 BALÁZS MEZEI: The contemporary philosophy of religion
 ISTVÁN KARASSZON: The protestant philosophy of religion
 ELIE WIESEL—
 FRANÇOIS MITTERRAND: Double Memoir
 ■ The first Pastoral Letter of the Hungarian Catholic Bishops'
 Conference after World War II.

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztőség: BITSKEY BOTOND, HORÁNYI ÖZSÉB, KISS SZEMÁN RÓBERT, MORVAY EDIT

Szerkesztőbizottság: BÉKÉS GELLÉRT, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN, MOHAY TAMÁS, NAGY ENDRE, POMOGÁTS BÉLA, RÓRAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ, VÁRNAI JAKAB

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042—6024; Nyomás: VESZPRÉMI NYOMDA RT. Felelős vezető: Fekete István igazgató

Lapunk megjelenését a József Attila Kulturális és Szociális Alapítvány támogatja

Szerkesztőség: Budapest V., Kossuth Lajos u. 1. III. lh. II. em. Telefon: 117-7246; telefax: 117-7682. Kiadóhivatal: Budapest, V., Kossuth Lajos u. 1. I. lh. I. em. Tel.: 117-3661. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 111. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta, a HÍRKER Rt., az NH Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP. VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 1 évre 1000,— Ft, fél évre 500,— Ft, negyed évre 250,— Ft egy szám ára 95,— Ft. — Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.) vagy az Inter-Europa Bank Rt-nél (1053 Budapest, Szabadság tér 15) vezetett 11100104-1971941402 sz. számláján. Ára: 35,— USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10—14 ÓRA KÖZÖTT.

KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 95 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- Szántó Piroska könyvillusztrációiról
- VATHY ZSUZSA Itt a szépséget nézzük
- PAUL RICOEUR Bibliai hermeneutika
- SHAKESPEARE Othello (a Budapesti Kamaraszínházban)
- JUHÁSZ FERENC Pupillák
- TÉREY JÁNOS Valóságos Varsó
- KAZINCZY FERENC Magyarországi utak
- G. CH. LICHTENBERG Aforizmák
- Három asszony
(tanulmánykötet Déry Tiborról)
- FRIEDRICH NIETZSCHE Az értékek átértékelése
- REISNER FERENC A Katolikus Szemle egyháztörténeti anyagának repertórium
- HANS URS VON BALTHASAR Hiszek
- A SZEMLÉKET ÍRTÁK Bernát László, H. Nagy Péter, Kállai Katalin,
Kenyeres Zoltán, Payer Imre, Pálmai Kálmán,
Rónay László, Takáts Gyula és Tarján Tamás

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A magyar szociális helyzet keresztény szemmel (hozzászólások és vita)
- A kultúra válsága és esélyei (szerkesztőségi beszélgetés)
- Karátson Gábor és Glatz Ferenc a kultúráról
- Emlékszám Pilinszky Jánosról
- Ottlik Géza ismeretlen elbeszélése
- Destruktív szekták Magyarországon