

VIGILIA

2011 / 9



Keresztény értelmiség

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ: Értelmiség

HORÁNYI ÖZSÉB: Válaszaim a kérdéseimre

HEIDL GYÖRGY: Katolikus értelmiség

MEZEI BALÁZS: Az érintettség dimenziói

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: Párbeszéd egy nem tetszőleges partnerrel

MÁTHÉ ANDREA: Szeretet, igazság, proximitás

Bartusz-Dobosi László, Halmai Tamás és Pomogáts Béla esszéi

Both Balázs, Kókai János és Szöllősi Mátyás versei

Beszélgetés Kemény Istvánnal

76. évfolyam	VIGILIA	Szeptember
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Kritikus keresők	641
KERESZTÉNY ÉRTELMSÉG		
GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ:	Értelmiség	642
HORÁNYI ÖZSÉB:	Válaszaim a kérdéseimre	649
HEIDL GYÖRGY:	Katolikus értelmiség	655
MEZEI BALÁZS:	Az érintettség dimenziói	660
LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	Párbeszéd egy nem tetszőleges partnerrel	669
SZÉP/ÍRÁS		
HALMAI TAMÁS:	Az anyagtalan morfológiája. Egy mondat Beney Zsuzsáról (<i>esszé</i>)	676
BARTUSZ-DOBOSI LÁSZLÓ:	Hallgatásaim gyűjteménye (<i>esszé</i>)	678
SZÖLLŐSI MÁTYÁS:	Ábrahám (<i>vers</i>)	680
BOTH BALÁZS:	Próféta; Imádság éjféلكor (<i>versek</i>)	681
POMOGÁTS BÉLA:	A Fekete kolostor írója (<i>esszé</i>)	682
KÓKAI JÁNOS:	Anyag; Szabadesés (<i>versek</i>)	688
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
BODNÁR DÁNIEL:	Kemény Istvánnal	689
MAI MEDITÁCIÓK		
MÁTHÉ ANDREA:	Szeretet, igazság, proximitás	697
EMLÉKEZET ÉS KIENGESZTELŐDÉS		
SZÉKELY TIBOR:	Az Opus Pacisról. Grósz József békepolitikája és a Vatikán (a BM és az ÁEH dokumentumai tükrében)	706
KRITIKA		
GÖRFÖL TIBOR:	Mítosztalanítás és önmitizálás között. Paul Ricoeur a halálról és az időről (Paul Ricoeur: <i>Egészen a halálig. Töredékek</i>)	712
SZEMLE		
	(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	714
	A 705. oldalon Fra Angelico <i>Noli me tangere</i> című festménye	

Kritikus keresők

Éppen húsz évvel ezelőtt, 1991 augusztusában járt Magyarországon II. János Pál pápa. Már a látogatás pusztá ténye is megosztotta a társadalmat. A lelkes fogadtatás közepette megszólaltak fanyalgó, sőt gúnyolódó hangok is. Ekkor még nem oszlott el a visszanyert szabadság máмора, érthető, hogy megkülönböztetett figyelem kísérte szavait. Bár viszonylag szűkebb kört érintett, mégis különösen fontosá vált „a kultúra és a tudomány” képviselőinek mondott beszéde. A magyar társadalom különböző rétegei különféleképpen szenvedték meg az előző négy évtizedet, a parasztságtól a polgárságon át az arisztokráciáig. Az értelmiség megnyomorítása többféle módon történt. Egy részük csak egzisztenciájának elvesztése árán őrizhette meg szellemi függetlenségét, másik részük viszont feladta gondolati vagy lelkiismereti szabadságát, és — őszintén vagy megalkuvásból — behódolt az uralkodó ideológiának.

A budai várban rendezett találkozón mindegyik csoportból voltak jelen. A pápa „különleges szeretettel fejezte ki megbecsülését azoknak”, akik „mindig hűségesekek maradtak az igazság követelményéhez és lelkiismeretük szavához, még ha ezért súlyosan hátrányos megkülönböztetést kellett is elviselniük”. Utána viszont kijelentette: „az egyház elismeri és követeli a tudományos kutatás és a művészi alkotás szabadságát és autonómiáját”. Majd hozzátette: „ész és hit ugyanarra az őseredeti igazságra törekszik”.

II. János Pál ekkor ugyanazt az álláspontot fejtette ki, amelyet már a II. Vatikáni zsinat megfogalmazott a gondolkodás és tudomány embereihez intézett üzenetében: „Folytassák tovább a kutatást, fáradhatatlanul, soha nem csatlakozva az igazságban. Emlékezzenek az önök egyik nagy barátjának, Szent Ágostonnak szavaira: keressünk azzal a vággyal, hogy találjunk, és találjunk azzal a kívánsággal, hogy tovább keressünk. Ne feledjék: gondolkodni kötelesség; jaj annak, aki szemét szándékosan bezárja a fény előtt! Gondolkodni felelősséget is jelent: jaj azoknak, akik elhomályosítják a szellemet ezerféle mesterkedéssel!”

Az igazság szüntelen keresése azonban nem csupán a diplomások privilégiuma. Az egyház mindenkit — hívőt és nem hívőt — gondolkodásra, reflexióra bízta. Teszi ezt azzal a meggyőződéssel, hogy minden igazság végső soron az Igazsághoz vezet el; hogy az értelem keresése és a hit útja nem ellentétes egymással, hanem ugyanabba az irányba vezet.

Az „értelmiségi” szó valójában nem társadalmi kategóriát, végzettségi szintet vagy foglalkozást jelöl, hanem létformát: az igazság keresését az élet minden helyzetében. Kritikusan és önkritikusan kell reflektálnunk önmagunkra, életünkre; ezen túl pedig a közelebbi és távolabbi, szemmel belátható, véges világra, azután még tovább, a mögötte nyúló Végtelenre, ahol a végső Igazság a Szeretet izzásában sejlik fel.

GÁSPÁR CSABA
LÁSZLÓ

Értelmiség

„Annyira bonyolulttá lett minden, hogy csak
kivételes értelem képes úrrá lenni rajta.
Mert immár nem elég jól játszani a játékot;
hanem minduntalan fölmerül a kérdés:
ezt a játékot kell-e egyáltalában játszani,
s melyik a helyes játék?” (Ludwig Wittgenstein)

1956-ban született Budapestén. A Miskolci Egyetem Filozófiai Intézetének docense. Legutóbbi írását 2008. 5. számunkban közzöltük.

Keresztény krízis — az írástudók árulása

¹Julien Benda:
Az írástudók árulása.
(Ford. Rónai Mihály
András) Fekete Sas,
Budapest, 1997.

²Babits Mihály:
Esszék, tanulmányok. II.
Szépirodalmi, Budapest,
1978, 211–212.

³Babits Mihály: i. m. 212.

⁴Babits Mihály: i. m. 213.

Magyarországon ma válságban van az értelmiség, és válságban van a kereszténység. Ez utóbbi nem szokatlan, hiszen lényegéhez tartozik a krízis — eleve ezzel indult —, és kitartó társa a külső és belső értetlenség, melyről már forrásai is beszámolnak: az apostolok zavarodottságától kezdve Péter tagadásán, Tamás kishitűségén keresztül a minden keresztényt mindenkor kísértő külső és belső bizonytalanságig. A kereszténység állandó és lényegi jellemzője bizonyos mértékű korszerűtlenség, végtére is nem a korhoz méri magát, hanem korokat meghaladó normát jelenít meg.

Az értelmiségi lét válsága fiatalabb jelenség és kevésbé üdvös. A francia Julien Benda híres esszéjében a 18–19. századtól diagnosztizálja, s egyenesen az „írástudók árulásának” nevezi.¹ Érvéleése szerint a Szellem emberének feladata az egyes helyett az általános vizsgálata, ezért felülemelkedik a tények és esetlegességek hálóján, túllát az ösztönökön, s ha nem is képes legyőzni őket, de — Babitsnak a mű magyar kiadásához írt előszavát idézve — „képes kritizálni: azaz képes normákat alkotni, melyek függetlenek maguktól az ösztönöktől”.² Ezáltal a Szellemet jeleníti meg, avagy a Szellem felé nyit utat, és amíg a Szellem princípiuma eleven az emberek között, „addig nyílt kapu van, ígéret, út és lehetőség; égő fény van, amely, ha kialszik — mint egy gyöngy lámpa, amit még el is fújunk, miután részegségünkben úgyse vettük hasznát —, az emberi világ, mintegy eldobva valami utolsó reménységét, úttalan tántorog bele egy kusza és végképp elborult erdőbe”.³ A 19. századtól kezdődik az „árulás” folyamata, amikor a Szellem embere leborul a Tények előtt, s rohamosan kialakul a mai helyzet: „Mindenütt ugyanaz a látvány; mindenütt — ’szellemi életünk egész terén’, ahogy mondani szokás — elhagyták az írástudók földi harcok fölött álló magasságukat, s leszálltak a harcba vagy — saját kifejezésük szerint — az ’életbe’; leszálltak, nem személyükkel, hanem doktrínájukkal, ami eddig egyetlen bíró volt itt, az Ész levetette bírói palástját, a harc megvakul, nemsokára nincs bíró, csak harcos: az írástudó éppoly harcos lévén, mint a többiek. — Ez az, amiben korunk szelleme lényegileg különbözik elmúlt korok szellemétől.”⁴

Bár a francia gondolkodó és a magyar költő saját koráról beszélt, aligha lehet kétséges előttünk, hogy helyzetértékelésük tökéletesen megfelel a mai állapotoknak azzal a sajátos és sajnálatos különbséggel, hogy a Szellem helyzete ma sokkal kilátástalanabb, mint az ő idejében volt. Az írástudó lassan elfelejti az árulás tényét, megfelelkeznek arról, amit elárult. Most már egyszerűen csak árul...

Mit tehet egy magát értelmiséginek valló ember ebben a helyzetben? Azt, amire értelmiségiként hivatott: elgondolkodik — a jelen esetben önmaga hivatásán, tudatosítja feladatát és szerepét. Ehhez kínálok néhány szempontot a kereszténység kontextusában.

A tárgyilagosság a sokrétűségben van

Az értelmiségi létről különböző nézőpontból lehet beszélni a sok nézőpontú európai gondolkodás szerint. A tárgyilagos vizsgálódás nyugati hagyománya egy és ugyanazon tárgy sokrétű megközelítésében látja az objektum átfogó megismerésének a garanciáját. A különböző megközelítések nem önkényesek, hanem azokat a perspektívákat követik, amelyekben a tárgy a kutató ember számára megjelenik. Mivel az emberi megismerés perspektivisztikus avagy részleges — vagy újabb filozófiai kifejezéssel: történeti —, ezért csak az összes lehetséges perspektíva szigorú végigkövetése eredményezi a tárgy teljes ismeretét (ha a történetiséget komolyan vesszük, akkor nyilvánvalóan semmiről nem lehet lezárt és teljes ismeretünk). Egy és ugyanazon tárgy különböző megközelítései idővel tudományokká — „lógikák”-ká — rendeződtek, s elvileg majd együtt fogják kiadni a szóban forgó tárgy lényegét, azaz „logosz”-át. Európa szellemi öröksége szerint a tárgyilagosság biztosítóka a sokrétűség: a tárgy egyetlen logosza *dia-logosz* érhető el.

Célom értelmében arról kell szólnom, hogy mi mutatkozik az értelmiségi lét logoszának a teológia perspektívájából. Mivel teológiánk is „lógia”, vagyis görög, tehát európai, következésképpen sokrétű — *dia-logikus* —, ezért úgyszólván természetes, hogy az értelmiségi lét teológiája is több megközelítést kínál fel. Alapvetően két eljárás között választhatunk, stílszerűen fogalmazva: az alexandriai és az antiochiai modell között.

1. Alexandriai: a teológiából kiindulva, fölülről lefelé határozzuk meg az értelmiségi lét lényegét.

2. Antiochiai: alulról fölfelé haladva, előbb az értelmiségi lét immanens logoszát határozzuk meg, majd viszonyba állítjuk a teológiával.

Az első esetben a teológia válik értelmiségi létté, mintegy megtestesül, azaz valamely tényleges társadalmi-történelmi helyzetnek megfelelően konkretizálódik, a másodikban az értelmiségi lét válik teológiaivá. Az antropológiai kiindulást kedvelő korunk ez utóbbit részesíti előnyben, válasszuk tehát mi is az antiochiai modellt. Ekkor a feladat az értelmiségi lét antropológiai alapjainak meghatározása, majd annak vizsgálata, miképpen emelkedik fel ez a struktúra, vagy — elszakadva a kétlépcsős antik világkép mitikus logikájától — miképpen válik teológiaivá.

Antropológiailag az értelmiségi lét az ember *gondolkodó egzisztenciáját* jelenti. A természeti létező szubsztanciális rendezettségével és az ebből következő stabil létezési módjával ellentétben az embert szubsztancia-hiányos lénynak tekinthetjük, aki nem egy eleve adott zárt lényeg szerint létezik, hanem éppen létezése folyamán tesz szert lényegre, mégpedig minden individuum a maga sajátos módján és gondolkodva, melynek eredményeképpen minden egyes ember gondolkodó individuális szubsztancia, azaz *személy*.

A szubsztancia-nyeréssel azonos személyné válás egy összetett, de mégis egységes egészt alkotó aktivitásban, a *cselekvő gondolkodás* formájában megy végbe. Antropológiai értelemben gondolkodáson nem egy különleges intellektuális tevékenységet értünk, melyet szembeállíthatnánk a fizikai munkával, hanem az ember mint ember sajátos létmódját: a személyes önazonosság kialakítására rendelt vagy felszabadított, kötelezett vagy meghívott — mindenesetre: képes — létező *megismerő-önalakító cselekvését*. A gondolkodás tehát egzisztencia-teremtés, következésképpen a legnemesebb értelemben vett gyakorlat, illetve a gyakorlat, ha szubsztancia-*alkotásról* van szó, egyszersmind gondolkodás. Az emberi létezés mélyén nem lehet elkülöníteni egymástól a gondolkodást és a praxist, mondjuk az elmélet és a gyakorlat különbségeként. Mert nem úgy áll a dolog, hogy kedvünk szerint gondolkodunk vagy nem; létmódunkból következően mindig is az egzisztenciális gondolkodás állapotában vagyunk.

Gond-alkotás

⁵ A hernyótalp nem az állat innovációja, hanem az állat maga, azaz olyan újítás, melynek eredménye a gilisztája: a hernyótalp maga a hernyó. Ezzel szemben az ember nem a „természet” szóval jelölt anoním újító evolutív működésének, hanem — legalábbis egzisztenciáját tekintve — saját újításainak az eredménye. Közlebről megnevezve azonban ez a tényállás szerfölött titokzatos, és nem nélkülözi a tragikus vonást. Arról van szó, hogy az ember mindig távollágban marad(hat) saját találmányaitól, alkotásaitól, illetve azok — nem

A gondolkodás az ember létének különös meghatározatlanságából fakad. Az embernek ugyanis nem csupán biofizikai szubsztanciája van — »mi«-séje, klasszikus fogalommal »teste« —, mely kellőképpen meg van határozva, s ennek megfelelően determináltan működik is, hanem van egy meghatározatlan alanyisága, »ki«-séje — klasszikus fogalommal »lelke« — is, ami kezdetben tiszta potencialitás, s csak szabadságban fogant döntések-választások történeti sorozata nyomán realizálódik. Így áll elő fokozatosan a konkrét történeti individuum személyes szubsztanciája, akinek azután, Pilinszky szavaival, táblára írva nyakába akasztható a története, mely őt és egyedül őt azonosítja.

Ámde hogyan zajlik ez a gondolkodás? Miképpen oldja meg a szubsztancia-teremtés feladatát, s miként szolgálja az ember egzisztenciáját? Egyáltalán mi a tárgya?

Az a gondolkodás, amelyről itt szó van, nem azonos a feladatmegoldással, nincs köze a tudományos elemzéshez, és nem érinti a köznapi problémakezelést.

A gondolkodás — figyelve az anyanyelvünkben lecsapódott különleges tapasztalatot — a gonddal függ össze. Mi a kapcsolat a gondolkodás és a gond között, melyre nyelvünk utal? Mi a gondolkodás gondja? Miféle gondról gondolkodunk, vagy — feszesebben, de egyszersmind talányosabban — miféle gond gondolódik a gondolkodásban? Nos, mi más lehetne, mint az ember saját önmaga, az az állag-hiányos és kitöltésre, meghatározásra, konkretizálásra, kiteljesedésre

képezvén megváltoztathatatlan létét (hiszen nem válnak testi szubsztanciájává, mint a hernyónak a hernyótalp) — elidegenedhetnek tőle, és esetleg szembe is fordulhatnak vele (ez utóbbi manapság a technika veszélyeként dereng föl). Az ember és alkotásai közötti távolságnak ez a negatív következménye. A pozitív pedig az, hogy ilyenformán az ember számára mindenkor megmarad saját műveivel szemben a kritika és a változtatás lehetősége (még ha manapság félelmetes kétség kezd el hatalmába keríteni e sorok íróját a technika okozta emberi metamorfózis — világosabban: minőségi romlás — láttán; a különös romlásra csak még különösebb remény lehet a válasza). Az ember foglya lehet saját műveinek, de szabadságát is megőrizheti velük szemben. Akár a pozitív, akár a negatív aspektusát nézzük e különállásnak, mindenesetre éppen ebben rejlik a gondolkodás lehetősége, illetve e különállás észlelése a gondolkodás egyik leglényegesebb eredménye. Azért tudjuk létezésünk minden mozzanatát gondolkodásba fogni, mert képesek vagyunk mindentől, legszemélyesebb önmagunktól is gondolkodón elkülönöztetni. Továbbá ebben a tragikus hasadás-

— egyszóval: megvalósulásra — váró létcsíra, amit hagyományosan »lélek«-nek, a jelen gondolatmenetben pedig »én«-nek hívunk.

Mi az »én« legfőbb gondja, ami miatt folytonosan gond(olkodó)-ban van? Az »én« egyetlen lényegi gondja a létezés, az egzisztencia. Az »én« ugyanazt akarja, amit minden létező: lenni. Mivel azonban léte nincs szubsztanciálisan rögzítve, ezért saját magának kell meghatároznia létének tartalmát.

Amikor az »én« lenni akar, ugyanazt akarja, mint maga a lét. Ámde micsoda a lét? Pusztá fennállás? Akkor az elemi részekről az anyagi univerzum egészéig terjedő lét a minden, minthogy fennáll, létezik, van. De vajon nem lehetséges, hogy a lét több ennél, dinamikusabb? Például akarat vagy gondolkodás, vagy — titokzatos feltevés: — szeretet? Mindenesetre az ember épp a lét e dinamikusabb formáját tapasztalja saját magában. Ki kell tehát deríteni, hogy valóságos-e, amit önmagában felfedezni vél, vagy csupán illúzió, elegánsabb kifejezéssel: epifenomén. A lét értelmét kell megvizsgálni, hogy kiválaszthassuk az »én« számára legértékesebb lét-tartalmat, megvalósulást. Ha az ember nem a pusztá fennállásban valóságos léthez méri magát, melynek számtalan példamutató, többé kevésbé érdekes megvalósulása van az ifjúkori, átmeneti pörösenéstől a számítások szerint tartósabbnak ígérkező világegyetem egészéig, akkor saját gondja végett gondosan végig kell gondolnia a lét összes lehetséges megnyilvánulását. Ezt amúgy sem kerülheti el, hiszen a gondtalan fennállás nem adatott meg neki. Az ember sorsa a gondolkodás, és ez a sors — kellő komolysággal mérlegelve a szavak jelentését — a gondolkodásban dől el, abban, hogy mit gondol a létről, vagy mit gondol létnek. És persze, hogy mit gondol önmagáról. Az antropológia az ember legszemélyesebb tudománya.

Látható, a helyzet igen titokzatos és bonyolult. Nem könnyű embernek lenni. Mert soha nem létezőnk teljesen és kiforrottan. A születéssel még nincs elintézve semmi, mint az állat esetében. Világra jötte után az állattal már semmi lényeges nem történik: táplálkozik, szaporodik, elpusztul. Léte születésének pillanatában készen van, csupán testileg gyarapszik. Ezzel szemben az ember soha nincs készen, és ismerjük el, több ezer éves reflexió és kutatás után se tudjuk világosan megmondani, milyen is a »teljes ember«. Ahány kultúra, annyi elgondolás. Ezért minden újszülött előlről kezd a kérdezést és a kutatást, önmagán végzi az egyetlen kísérletet, melynek eredményét azután el is viszi magával, s a többiek nem tudják meg, vajon a kísérlet érvényes volt-e, csupán reménykedhetnek és feltevéseik lehetnek. Így viszont egy-egy, az utókor által sikeresnek-hitelesnek vélt emberi egzisztencia is csak a vizsgálandó jelenségek számát szaporítja, de soha nem áll előttünk tárgyi mintaként, amit egyszerűen csak lépésről lépésre követni kellene. Az ember gondja soha nem szűnik meg.

A lét feltárása tehát az ember lét-érdeke. A kulturális folyamatban — nevezzük egyszerűen így a lét elemeinek és törvényeinek évezredek óta zajló megismerését — egyre több ismeretre tett szert az ember. Antropológiai értelemben soha sem a pusztá megélhetés forgott koc-

ban, illetve különleges szabadságban van a valóság egyik antropológiai lehetőségétől: mivel az ember nem talál megnyugvást semmilyen maga által alkotott műben, a kultúra egészében sem, ezért e kínzó léthiányának betöltése végett olyan dimenziók felkutatásába fog, amelyek meghaladják önnön cselekvőképességét: istenek keresésére indul, illetve ez a bizonyos léthiány teszi képessé istenek észlelésére. — A kereszténység nem tragikus hasadást lát ebben, hanem az ember titkát pillantja meg: teremtés által meghatározott odarendelődését a transzcendens Isten valóságához. Értelmezése szerint az ember csak akkor érzi tragikusnak és szorongatótnak a közte és saját művei között mindenkor fennálló elkülönülődést, ha nem észleli: e megnyugvás nélküli elkülönülődés értelme és célja az, hogy egyedül Istenben találjon önmagára és nyerje el teljes önazonosságát.

Gond-alkotás és kinyilatkoztatás

kán. Az erre vonatkozó ismereteknek manapság már amúgy is szinte fölös mértékben birtokában vagyunk. A természeti világot az életben maradásunkhoz szükséges mértékben ismerjük, és kellően kiaknázhathatjuk biológiai céljainkra. Ez ugyan nem olyan nagy dolog, e tekintetben a földi giliszta eredményei is magabiztos biofizikai „tudás”-ról tanúskodnak, elvégre egészen jól elboldogul. Nekünk azonban van technikánk is, és ilyenén tudásunk a lehetőségekhez képest módfelett kényelmessé teheti mindennapi életünket. (Itt a földi giliszta előtt még komoly innovációs lehetőségek állnak, bár a hernyótalp, ismerjük el, ügyes fogás.)⁵ Ha csupán erről lenne szó, akár abba is hagyhatnánk a további kutatást. Csakhogy a testi szükségletek, kényelmi igények optimális kielégítése még távolról sem oldja meg az ember különleges antropológiai gondját, az »én« gondját. Ezért az ember soha nem adta és nem is adhatja fel annak kutatását, ami az »én« létét betöltheti, vagyis a létnek nem biofizikai, hanem »én«-szerű — nevezzük bátran a hagyományos kifejezéssel: szellemi, vagy még bátrabban egy újabb kifejezéssel: érték — mozzanata. Julien Benda és Babits Mihály ez utóbbi kutatást tekinti az értelmiség hivatásának.

Amit eddig leírtunk, értelmezésünk szerint az az ember antropológiai „természete”, melynek legfontosabb vonása a zárt szubsztancialitású, a fennállás, a meglét állapotában létező élő és élettelen valósággal szemben a gonddal jellemzett, a gondolkodás folyamatában eleven dinamika, a szubsztancia nyitottságából következő létvágy (*desiderium naturale*).

Nos, erre az „alap”-ra érkezik, ezt az állapotot éri a bibliai kinyilatkoztatás, mely ígérete szerint stabilizálja az egzisztenciát, betölti az ember létvágyát. De vajon ez egyben azt jelenti, hogy meg is szünteti az ember gondját? A kinyilatkoztatással egyszersmind véget ér a gond-szerű gondolkodás is? Okafogyottá válik a klasszikus értelemben vett értelmiségi lét is, illetve kettéválik a kinyilatkoztatást őrző, a *depositum fidei*t hirdető hittudományra és a világra koncentráló szaktudományra, amennyiben az antropológiai értelemben vett gondolkodás részint átadja helyét az engedelmes hitnek, részint pedig átalakul instrumentális-technikai intelligenciává? Ettől fogva csakugyan elegendő a pusztán technikai leleményesség, amely az immár megfelelő irányba beállt emberi létezés merőben világi kényelmének kimunkálását végzi?

Ez az emberi egzisztencia tragikus megkettőződését jelentené: az emberi »én« az isteni jelenléttől megfosztott világ és a világ nélküli Isten végletei között feszülne. De hát nem így van? Vajon a bibliai kinyilatkoztatás történelmének sokadik évezredében nincs fájdalmas feszültség egyfelől a hétköznapi világ és tudománya, másfelől az ünnepnap hit és Istene között? S nem éppen attól szenvedünk, hogy a hétköznapijainkat az újkori racionalizálódás eredményeképpen önállósodott legkülönbözőbb szaklogikák foglalják le és töltik ki, irányítják és szervezik, míg »én«-ünk gondja vasárnapra marad? Így azonban hitünk is lassanként vasárnapivá válik, afféle kivételes élet-

világgá a világi élet kivételeket nem ismerő, racionálisan szervezett hétköznapijaival szemben.

Gratia supponit et perficit naturam — hangzik a keresztény teológia egyik kegyelemtani alaptétele, melyet érthetünk ontológiai leírásként, de programadó módon is. E szerint a kegyelem nem helyettesíti, hanem platonista modellben: tökéletesíti, teleológiai modellben: beteljesíti a természetet. Ha így van, akkor nem kettőzi meg az ember létét immanenciára és transzcendenciára, s nem törli el az ember gondját, következőképpen a gondolkodást sem, hanem... Hanem mit is csinál? Mi a kinyilatkoztatás eredménye? Mit változtat az ember léthelyeztén? Miképpen módosítja az értelmiségi létet?

A kereszténység eddigi történelme alapján aligha állíthatjuk, hogy egy csapásra mindent megoldott volna. Az imént vázolt szakadás technikailag éppenséggel kivitelezhető, társadalmilag több-kevesebb ideig gyakorolható — ez lenne a privát religio, a magánéletbe parancsolt hit, a merőben magánügyként kezelt vallás —, de az eleven emberi egzisztencia felől nézve nyilvánvalóan tévút. Teológiaiul úgy kell fogalmaznunk: a keresztény kinyilatkoztatás nem megoldást ad, hanem megváltást. Ez a gondolatmenetünkben azt jelenti, hogy az »én« gondja körül bonyolódó gondolkodást nem elcsitítja vagy lecsendesíti és valamiféle steril hittel helyettesíti, hanem felszabadítja és lefoglalja magának: mintegy magához rántja, magára irányítja. Mindazonáltal az új állapot nem valamiféle fogság. A kinyilatkoztatás nem igába hajtja, hanem az Igébe hajlítja a gondolkodást — és ez nagy különbség —, azaz megszólítja, konkrét perspektívába állítja az ember gondját.

A kinyilatkoztatás ajánlat: próbálná meg az ember a kegyelem ígérete felől elgondolni önmaga gondját. Hogy ez mekkora ajándék, azt mindenki tudja, aki valaha is megtapasztalta az iránytalan, önmaga körül vergődő gondolkodás kegyetlen állapotát. A kegyelem a perspektíva ajándékát adja a gondolkodásnak, de a tartalmi munkát, az elfogadást és az egzisztencia gondjának tartós beállítását a felkínált irányba — a gondolkodás *munkáját* —, mindezt már magának az embernek kell elvégeznie.

Az antropológiai értelemben vett gondolkodásnak az eredménye nem tudás — ilyesmit a szakismeretre törekvő kutató információnyerés eredményez —, hanem egzisztencia. Létezésem mikéntjét, »én«-emet nem határozza meg az a szakismeret, amellyel történetesen rendelkezem. Nincs keresztény szakismeret, de még keresztény tudás sem. Csak keresztény egzisztencia van. Mindaz, ami Istentől tudható, nem egy különleges tudás korpuszává áll össze, hanem egy sajátos beállítottságot alapoz meg a létezőkel, a világgal szemben. A kereszténység nem tudás, hanem egy markáns viszonyulás mindahhoz, ami azután tudás tárgyává tehető. Mivel pedig csak a világot alkotó létezők és összefüggések tehetők megragadók és birtokló tudás tárgyává, Isten nem — hiszen se nem létező a világi létezők módján, se nem tárgy a tudás objektumaként —, ezért a kereszténységnek nincs a tudományoktól eltérő tartalmi kijelen-

tése a világot alkotó létezők lényegi mibenlétét, ám annál több az ember és a világ viszonyát illetően.

Mai szóval élve a kinyilatkoztatás perspektivikus kutatási programot ad az értelmiségi létnek, az emberi »én« betöltést kereső aktivitásának. Az embernek ugyanazt kell tennie, mint a kinyilatkoztatás nélkül — hiszen az emberi természet, az antropológiai szerkezet, amelyből maga az értelmiségi lét fakad, nem változott meg —, de immár, kivált a Krisztus-esemény nyomán, egy történetileg konkrét esemény alapján tájékozódhat. De nemcsak erről van szó, a kinyilatkoztatás nem csupán konkrét történeti iránypontként szolgál a gondolkodás számára, hanem a transzcendencia irányában tájékozódó Szellemet megóvjva a metafizikai elszakadástól, attól a kísértéstől, hogy az Igazat és a Jót a világon túli létben keresse. A világot meghaladó Istent hirdető kereszténység ugyanis nem hogy elszakítaná az embert a világtól, hanem a kegyelemtani tétel értelmében egyenesen a világhoz utalja az egzisztencia gondját Istenbe helyező gondolkodást, sőt megtermékenyíti a világ feltáró kutatását. Hiszen a tétel bennfoglaltan azt állítja, hogy a természet kutatása egyben a kegyelemre rendelt valóságnak a kutatása, vagyis teológiailag nem különül el egymástól az immanencia és a transzcendencia. A keresztény tudóst nem a módszer, hanem a perspektíva, a kegyelemtani szemlélet különbözteti meg nem hívó kollégájától. S ezt a szemléletet neki kell képviselnie. Bár a bibliai valóságok szerint Isten az ember gondjának igazi gazdája, de a lehetséges utak egyike a „természetes” kinyilatkoztatáson, a teremtesen, vagyis a világon keresztül vezet el hozzá.

Ennélfogva sem a hit nem különül el a tudástól, sem a vasárnap nem válik el a hétköznaptól. A természet felől *észlelhető* a kegyelem — és a kegyelem felől *érthető* a természet.⁶

A legtágabb értelemben vett természet kutatása tehát egyszersmind a legszigorúbb értelemben vett kegyelem — az ajándékozó szeretet — természetének a megismerése. A teológia nem áll szemben a szaktudományokkal. A kinyilatkoztatás perspektívájában különböző, de összetartozó mozzanatoknak mutatkoznak. Ugyanezt mondhatjuk a teológus és a világi értelmiségi viszonyáról, ezek is a természet és a kegyelem egymáshoz rendelődésének relációjában különülnek el és kapcsolódnak össze feladat és hivatás szerint: a teológus nem távolabbra lát, hanem távolabbról néz. Ez a *hivatása*; a *feladata* pedig az, hogy el-
lásson egészen a világig; a kegyelem perspektívájában lássa a természetet — világot, embert, társadalmat. A keresztény értelmiségi viszont közelebből néz, de távolabbra lát: *feladata*, hogy a világban állva közelről vizsgálja a világot, embert, társadalmat, *hivatása* pedig az, hogy ellásson egészen Istenig.

Mert Őbenne találkozik minden és mindenki.

⁶Maga a kegyelem — mint az érthetőség alapja — nem érthető a megértés intellektuális módján. A vele szembeni megfelelő viszony nem a megértés, hanem az engedelmes befogadás. Ez a befogadás azért „értelmes”, mert a kereszténység a kegyelmet szeretet-megnyilatkozásnak tekinti. A szeretet nem kevesebb, hanem több, mint érthetőség — ingyenes létközlés, aminek elfogadása léthez juttatja az elfogadót. Az „ingyenesség” csupán az „érthetlenség” szalonképes kifejezése.

Válaszaim a kérdéseimre

HORÁNYI ÖZSÉB

1942-ben született Budapesten. Kommunikáció kutató, egyetemi tanár, a Magyar Pax Romana elnöke.

A kérdéseket eredetileg én tettem fel a szerkesztőség kérésére, amelyre azt követően került sor, hogy ismételtlen összefoglaltam felfogásomat a (keresztény) értelmiségről. A kérés úgy szólt: mi az a három legfontosabb kérdés, amit ma Magyarországon érdemes megvitatni az értelmiséggel kapcsolatban. A válaszaim eredetileg előadásként hangzottak el a MPR Zsinati Klubjában 2010. október 18-án, átdolgozott változata elérhető a honlapomon: www.ozseb.horanyi.hu. Magáról a témáról már többször volt alkalmam nyilvánosan szólni, ezek ugyancsak elérhetők a honlapomon. (Horányi Özséb)

¹Nagy a csábítás úgy gondolni, hogy az értelmiségi teljesítmény lehet másféle társadalmi cselekvés is, mint kommunikatív. Mindazonáltal a társadalmi aktivista nem értelmiségi.

Mi az értelmiség helye és szerepe a (második modernitását élő) magyar társadalomban?

Az értelmiségi lét nem *állapot*, hanem *teljesítmény*. Ez a teljesítmény javarészt verbálisan, illetőleg szövegalkotással megvalósított teljesítmény. Kivételesen azonban másként (más médiumban valósul meg), amikor *közvetítőként* vagy *mintaadóként* jelenik meg. Néha pedig egészen másként: lehetne talán úgy mondani: szerepelhagyóként, így például *kivonulóként* vagy éppen *tiltakozóként*.

Az értelmiségi teljesítmény mindig tettekből áll elő; de olyan tettekből, amelyeknek szimbolikus tartalmuk van. Az értelmiségi teljesítmény társadalmi cselekvésnek számít, hiszen az az alap, amelynek következtében szimbolikus tartalmat lehet tulajdonítani valamely tettnek, a közösség (a társadalom) közös (kölcsonös) tudásában gyökerezik.¹ Az értelmiségi teljesítmény ágense az *értelmiségi*. Az értelmiségi ágens sajátos ethosz mozgatja: *sajátos moralitás, sajátos viselkedési mód*.

Az értelmiségi mint ágens társadalomtörténetileg konstruált *nyilvános szerep*. Pontosabban: *nyilvános szerep-család*. Társadalomtörténetileg értve: ma máshogy kell értelmiséginek lenni a társadalomban, más viselkedésmintákat — illetőleg másokat is — tartalmaz ez a szerep, mint száz évvel ezelőtt. A szerep-család pedig azt jelenti, hogy az értelmiségi szerep nem egyféle: a követendő viselkedésmintákban különbözik egymástól — többé-kevésbé — a független értelmiségi, az alkotó értelmiségi, a hivatalnok (honorácior) értelmiségi, az írástudó (az írnok), a szabadfoglalkozású értelmiségi, az újságíró, az író, a művész, a szakértelmiségi, a szakértő és még bizonyára lehetne a különbségeket a szerep-megjelölések különbségei által tovább sorolni.

Az *értelmiségi lét* vagy az *értelmiségiként létezés* sajátos ethosz megmutatkozása. Megmutatkozásának feltétele mindenekelőtt az értelmiségi *intellektuális függetlenségének lehetősége*, amely felkészültségében érhető tetten. Nem arról van szó, hogy az értelmiségi felkészültség elnagyoltabb, pontatlanabb, mint a szakértőé, hanem arról, hogy másként használja, mint a szakember: *transzferálja*. Az értelmiségi felkészültség transzferálható (esetenként transzferálandó) felkészültség: alkalmas arra, hogy másutt is, mint eredeti közegében, felhasználható legyen.

De *értelmiségi létről* vagy *értelmiségiként való létezésről*, a sajátos ethosz megmutatkozásáról azonban — egy másik perspektívából tekintve rá — lehet egy sajátos *attitűd* (gondolkozásmód, életforma)

értelmében is beszélni. Ez a sajátos attitűd leggyakrabban reflexív viselkedésmódban valósul meg.

A *reflexió* pedig annyit tesz, hogy az elemzés tárgya valamilyen szándékkal van tematizálva (vagyis nem öncélúan); az elemzésnek van valamilyen célja, amely cél többnyire különbségek feltárására vagy eliminálására, esetleg alternatív utak feltárására irányul. Efféle analízis vezetett például a relativitás elméletehez, amely eliminálta például az éter fogalmát; efféle biblikus alapon álló analízis vezette Luthert egyházkritikájában; sőt még tágabban: tekinthetünk úgy a különböző vallásokra (a mindennapokban való megélésük szempontjából ugyanúgy, mint a teológiai reflexiókban), hogy azok nem mások, mint valamilyen transzcendens tapasztalatra adott különböző reflexiók; talán a mai napok szociális munkáit is ez a reflexió jellemzi az esélyegyenlőség szolgálatában, vagy a társadalomszervezést a társadalmi szerkezetek működőképességének, korlátainak, ellentmondásainak feltárásában és fejlesztésében, általában a társadalom integráltságának fenntartásában, s ha lehetséges, növelésében.

Az értelmiségi teljesítmény *morális megítélésének alapja* — nyilvánvalóan — az a tény, hogy miféle választ sikerül adni az adott társadalom előtt álló problémákra (kihívásokra), illetőleg miféle választ próbált adni az adott, értelmiséginek számító törekvés. Vagyis az értelmiségit — ethoszából következően — felelősség terheli.

Talán ezzel függ össze az, hogy az értelmiségitől inkább elvárjuk a *kezdeményezést* (amely gyakran hamvába hal), mint a megbízást esetenként *elszenvedő* szakértőtől (aki ugyanakkor lehet nagyon eredményes is vállalt keretei között). És talán ugyanezzel függ össze az a gyakori meggyőződés is, hogy értelmiséginek lenni *merészséget* is igényel (hátterében a Bibó-féle *félelemmentességgel*), ami a szakértőt nem terheli.

Manapság azonban már gyakran lehet olyasmit hallani, hogy például a *nyugat-európai értelmiség keresi a válságból kivezető utat*, és ez esetben az *értelmiség* szó egy olyan társadalmi konstrukcióra utal, amelyről beszélve nem egy-egy értelmiségiről van szó, hanem inkább *kollektív* vagy *integratív módon* mindenkiről, magáról a fajtáról. Ugyanígy kollektív (integratív) módon kell érteni az értelmiséget a *magyar értelmiség teljesítménye a rendszerváltást követő másfél évtizedben csekély volt* mondatban is. Ez kétségtől jelentősen más beszédmód, mint a disztributív jellegű, mert például a disztributív beszédmódban feltartható deficitek összegzett, aggregált hatásáról lehet ezzel beszélni.

Az értelmiség valami olyan képlete a társadalomnak, amely javarészt értelmiségiekből áll és tud kollektíven (bár nem feltétlenül egységesen) megjelenni a társadalmi nyilvánosságban.

Mi a katolikus értelmiség helye és szerepe a katolikus egyházban?

Első közelítésben azt gondolhatjuk, hogy a keresztény értelmiségi *önellentmondásos* fogalom. Az értelmiségi szabad gondolkozó — a

²De azzal, hogy egy politikai párt a kereszténységet politikai ideológiaként tűzi zászlajára, nem a közélet nyilvánosságába viszi a kereszténységet, hanem a politikai nyilvánosságba. A politikai pártok nyilvánvalóan arra törekszenek, hogy megszerezzék a politikai hatalmat. És ha ez a politikai hatalom egy olyan keresztény mentalitásból indul ki, amely az Igazság letéteményesének tekinti magát, akkor azt tűzi ki céljául, hogy maga az ország váljék kereszténnyé. Ha ez az ország Magyarország, akkor igencsak nyilvánvaló, hogy az ország nem-keresztény lakossága ezt kényszernek tektené. És nem látom megalapozhatónak azt, hogy egy nem-keresztény emberre — beleértve azokat is, akik magukat ateistának vagy éppen vallástalannak mondják — valamely politikai párt hatalmi helyzetben rákényszerítse a maga kereszténynek címkézett ideológiáját. Lássuk világosan, minden politikai párt így tesz a maga politikai ideológiáját illetően. A kereszténység azonban eredendően nem politikai ideológia. Egészen más logika alapján működik. Amikor politikai ideológiaként van használatra számára idegen területre van transzferálva. Ennek azonban nem a politika

szó szokásos értelmében —, ha viszont az értelmiségi keresztény, akkor nem szabad gondolkozó, hanem keresztény módon gondolkozó. Simone Weil ebben az értelemben igen következetes volt, amikor bár nagyon vágyott rá, mégsem keresztelkedett meg.

Ezért igyekszem máshonnan közelíteni és abból indulok ki, hogy a kereszténység életforma (életmód): konfesszionális és szociális értelemben egyaránt. Most azonban főként csak a szociális értelemben vett életformáról kell gondolkoznunk: így, természetesen, helye van a társadalmi nyilvánosságban, természetes része a közéletnek. Sőt, ha nincs jelen, akkor van baj.² Márpedig, ha természetes módon van jelen a társadalmi nyilvánosságban, akkor nem lehet elutasítani más nyilvános szerepekhez való viszonyának diszkusszióját, adott esetben más szerepekkel való együttes megélését. De hogyan?

Közelítsünk például így: a keresztény életforma leírható azokkal a lehetőségekkel, amelyek mozgásterében keresztényként kategorizálódnak: egyes viselkedésminták lehetségesek ebben az értelemben, mások nem (a társadalmi felelősségvállalás például benne van, a békétlenség nincs). Az értelmiségi életformának pedig mozgástér-igénye van: ahhoz, hogy értelmiségiként lehessen kategorizálni, szükséges ezt-és-azt a viselkedésmintát megvalósítania (például a társadalmi viszonyokra való reflexiót, még ha ez esetenként kényelmetlenséget is okoz). A kérdés tehát az, hogy az egyik mozgástér-lehetősége hogyan viszonylik a másik mozgástér-igényéhez? S ha ez összeférhetetlenséget implicál, miben is áll ez?

Vajon abból, amit katolikus kereszténységnek nevezünk — beleértve az intézményes egyházat, a katolikus keresztény tanítást, dogmatikus változatában is, és így tovább — mi az, ami összefügg a Krisztus-követő attitűddel, és mi az, ami *csak* abból adódik, hogy *katolikus* keresztény, és nem másféle konfesszionális keresztény; és mi abból, hogy *éppen Európában* vagyunk keresztények, és *közelebbről Magyarországon*? A *katolikus* ekkor nem dogmatikus kérdésként vetődik fel, hanem empirikusként: feltalálható-e minden társadalmi-kulturális szerkezetben az az *invariancia*, ami az adott kultúrában kifejezi a Krisztus-követést?

Ekkor a kereszténység kultúra-invariáns krisztusi lényege az életvitel olyan mintázata volna, amely egyúttal megfelel az adott társadalmi-kulturális szerkezetnek is. Éppen a II. Vatikáni zsinattal vált tudatossá a katolikus egyház számára a kultúra ilyen jelentősége. A zsinati dokumentumok *inkulturációnak* hívják azt a fajta mentalitást,³ amely szerint a helyi kultúrában kell megtalálni azokat a (transzcendenciára utaló) pontokat, amelyekbe beépülhet (vagy amelyekre ráépülhet) a keresztény transzcendens jelenlét.

A Krisztus-követő konfesszionális kötöttséggel kapcsolatban, nyilvánvalóan, nem köthető kompromisszum; a kulturális horgonyzottságok *helyhez kötöttségével*, illetőleg *történetiségével* pedig kompromisszumkészen kell tisztában lennie minden kereszténynek. És ha egy modern társadalom differenciált viszonyai között kell eligazodni,

látja a kárát, hanem a kereszténység: ezért érdemes, meggyőződéseim szerint, szóvá tenni.

³*Gaudium et Spes*,

például 44; magyarul:

A II. Vatikáni zsinat tanítása. Szent István Társulat, Budapest, 1974, 446–509, a hivatkozott hely: 472; lásd még például

Tomka Miklós:

Inkulturáció, <http://nyitott-egyetem.phil-inst.hu/teol/tomka.htm#azinku>

⁴Kétségtelen — egyrészt —, hogy az értelmiségi ideig-óráig vállalhat szakértői szerepet (lehet mérnök vagy tanár; lehet orvos vagy pap, és így tovább); vagy a szakértő ideig-óráig képes lehet értelmiségiként (is) működni. A két szerep kollíziója azonban többnyire instabil eredményhez (például szerepkonfliktushoz) vezet: vagy az egyik szenved csorbát, vagy a másik, de akár mindkettő is. Másrészt az is kétségtelen, hogy a professzió (a szakma és nem csak a szaktudomány) fejlődéséhez (és fejlesztéséhez is) értelmiségi attitűdre van szükség: ámde ha a szakértő csak a professzió belül gondolkodik, nem tekinthető értelmiséginek.

akkor talán a morális ítélet formája mellett részben tartalma is változhat attól függően, hogy a keresztény elkötelezettségűeknek a maguk kultúrájából egy másikba átnézve kell-e megnyilatkozniuk, vagy egy harmadikba, miközben a Krisztus-követés egyaránt erősödhet mindkettőben, szerencsés esetben éppen megnyilatkozásuk hatására. A kétezere éves keresztény hagyományban gyökerező hit fundamentumait kell megtalálni egy-egy valóságos kihívás megválaszolása közben; ami biztosan igényli azon kulturális médium természetének minél alaposabb megismerését, amelybe zárva jelenik meg maga a konfesszionális elköteleződés. Ez a megismerés vezethet el annak felismeréséhez, hogy mi a fontos, és mi a kevésbé fontos.

Hogyan biztosítja (kellene, hogy biztosítsa) a modern állam az értelmiség függetlenségét mint működésének előfeltételét?

Egyszerűen szólva: sehogyan sem. Ha a részletek iránt is érzékenyek vagyunk, érdemes felfigyelnünk a társadalomszervezés módosulásainak egy viszonylag friss következményére: a *független értelmiséggel* szemben megjelenő *szakértelmiségire*, aki az esetek döntő többségében valamely gazdasági, közigazgatási vagy politikai szervezet kötelékében tevékenykedik, és újabban egyszerűen csak *szakértőnek* nevezik. A szakértő megvan a nélkül az ethosz nélkül is, amely az értelmiségit mozgatja. Noha nem válik kevésbé szakemberré a szakember, ha ethosz mozgatja, de a szakembert valójában tevékenységében a társadalmi munkamegosztásból rá jutó professzió ellenértéke vezérli, az értelmiségit viszont nem. A szakértő egy professzió belül tevékenykedik, az értelmiségi szolgálatot végez. Mindebből következik, hogy a szakértő értelmiségi volta képpen nem értelmiségi. Valamely szervezet kötelékében dolgozva az értelmiségi attitűd előbb-utóbb professzionális attitűddé válik.⁴

A modern társadalom mintha nem is igényelné az értelmiségi teljesítményt. Mintha megelégedne a szakértői szerepvállalással. Mintha erre buzdítaná az értelmiségi teljesítményre képeseket is, hogy váljanak szakértővé. Így aztán az elmúlt húsz év mintha tényleg arról szólna, hogy sem a magyar értelmiségi, sem pedig a magyar értelmiség nem igen teljesít (nem látszik, hogy irányt mutatna, nem látszik a felvetődött problémák megoldásának keresése; inkább olyan identitásproblémákkal küzd, amelyek leginkább valamiféle provincializmus megnyilvánulásainak a látszatát keltik; megnyilvánulásai többnyire szakértői megnyilvánulások, és így tovább). Noha ezt a súlyos állítást nagyon nehéz verifikálni; mindazonáltal könnyen lehet, hogy ténylegesen ez a helyzet. Sőt, talán még fokozható is: a magyar értelmiség foga aligha fülk az értelmiségi léttől el nem választható folyamatos értelmiségi munkához, és — ennek velejárójaként — nem igazán kedveli azokat az értelmiségi tagjait, akik mégis dolgoznak; nem védi és nem becsüli meg őket. Mondhatni henyél, lamentál, lapít és nem

azért, mert értelmiségi attitűdje hiányzik, hanem azért, mert nem látja be, hogy éppen ezzel kockáztatja és korlátozza saját túlélési esélyeit.

Vannak — természetesen — és mindig voltak is olyan értelmiségiek, akik ez időszakban is teljesítettek: személyes erudícióról adva tanúbizonyságot. Mintha az értelmiségiek részéről igen nagy volna a társadalom felé fordulás (se szeri, se száma a különböző kommunikációs felületeknek, amelyeken jelen vannak és megszámlálhatatlan mennyiségű diskurzusban vannak benne), sőt: a jó szándék is sokkal több annál — lépten-nyomon tapasztalhatjuk —, mint ami kijön belőle eredményként.

Mintha nem volna befektetett munka. Mintha tovább tartana az a korábbi, a rendszerváltoztatást megelőző időszak, amelyben (a munkásosztállyal és a dolgozó parasztsággal szövetséges, haladó) értelmiségről csak beszéltek, de maga a társadalmi szerkezet fellelhetetlen volt. Mintha ma sem volna ez másként. Márpedig, ha ez így van, akkor nagyon nincsen jól. Azt a funkciót a társadalomban, amit az értelmiségnek kellene betöltenie, betöltheti egy-egy értelmiségi is más lehetőség hiányában (ahogy betöltötte annak idején Kodály Zoltán vagy Németh László vagy Illyés Gyula vagy Bibó István), de a személyes funkcióbetöltés egyrészt sérülékeny: ha kiesik a személy, nincs megvalósítva a funkció; másrészt pedig a mai társadalomszervezés egészét egyetlen személy nem igen tudja átfogni. Az egészséges társadalmi funkcióbetöltéshez jórészt személyfüggetlen társadalmi szerkezetnek kellene működnie. És ez az, mások mellett, aminek még manapság is híján vagyunk.

Mintha mindez fokozottabban volna érvényes a keresztény értelmiségre. Társadalmi méretekben talán az is igaz, hogy a keresztény értelmiség nincs is jelen a magyar nyilvánosságban. Sőt, nem alaptalan azt kérdeznünk, van-e egyáltalán keresztény értelmiség a mai Magyarországon? Van-e a mai magyar társadalomban többé-kevésbé egységesen fellépő keresztény értelmiség? Nemigen.

Ugyanakkor vannak; lehet állítani, hogy voltak és vannak minden kétséget kizáróan keresztény értelmiségiek (csak hogy néhány további nevet említsek a már megemlítetteken kívül: Mihelics Vid, Pilinszky János, Rónay György, Jelenits István, Esterházy Péter). Kétség nem fér hozzá: figyeltünk és figyelünk rájuk, véleményük irányt mutató értelmiségi vélemény és keresztény.

Az előzőekből következik, hogy nem lehetünk elégedettek ezzel a helyzettel. És nem egyszerűen a társadalmi felelősség okán nem lehetünk elégedettek, hanem sokkal inkább a keresztény morális felelősségünk okán. Normatívan fogalmazva: keresztényként nem gondolkozhatunk másként, csak a társadalomért is felelősen.⁵

Legyünk explicitebbek! A keresztény értelmiség mellett fontos szerep hárulhatna a katolikus egyházra is, ha már a keresztény társadalmi tanítás néven összefoglalt társadalomképének előkelő helyén szerepel a szubszidiaritás mentén való közigazgatás-szervezés. Ugyanakkor azt is észre kell vennünk (lehetetlen nem észrevennünk), hogy

⁵Azzal együtt, hogy a tapasztalatok gyakran másat mutatnak. A keresztény ember gyakran gőgösen büszke arra, hogy az, ami — ahelyett, hogy annak örülne, hogy jó emberként jót tesz. Vagyis a *norma* és a *norma megvalósulása* (megvalósítása) mindig külön-külön kezelendő. És a megvalósulásról pedig csak a „a soha-meg-nem-elégedés” szavaival szólhatunk, Babitsot (az *In Horatiumot*, 1904) parafraezálva.

a katolikus egyház jelenleg nagyon kevésbé vesz részt a társadalom előtt álló kihívások feltárásában és megválaszolásában; a nem-katolikus egyházakkal sincs másként ez. De ne legyünk igazságtalanok: az egyházak tiszteletreméltó mértékben vállalnak közfeladatokat, de ezek mindig tradicionális kihívásokra adott tradicionális válaszok: az oktatásban, az egészségügyben, a szeretetszolgálatban és máshol; viszont nincsenek jelen (vagy alig) innovációt igénylő kihívások feltárásában és megválaszolásában: jól példázza ezt a cigányokkal kapcsolatos társadalmi konfliktusok kezelésében való részvételük módja és eredményessége. Lehet, hogy a keresztény értelmiségnek volna feladata abban is, hogy az (intézményes) egyházakat segítse aktuális közéleti feladatainak felismerésében és esetenként innovatív teljesítésében.

Lehet, hogy ez az egyháznak az általa ajánlott szubszidiaritás mentalitásának önmagára alkalmazását is jelentené egyben. És ez igen ravasz helyzetet vetít előre: ne feledjük, hogy a katolikus világegyház az emberiség történetének egyik legsikeresebb hierarchikus szervezete, amelynek egész története azt mutatja, hogy az aktuális szubszidiaritás ellenében működött, s a második (vagy sokadik) hullámban figyel csak a hívők véleményére.⁶

Vagyis a cél nem lehet más, *mint egyengetni az utat a továbblépéshez: egy új kerekasztalhoz*, hiszen már alig van a mai magyar viszonyokat figyelő személyiség, aki ne értene egyet azzal, hogy a rendszerváltáskor volt megegyezések kimerültek és újra össze kellene hívni egy *nemzeti kerekasztalt*. Ezt azonban nyilvánvalóan operacionalizálni kell, amelyet akár úgy is tekinthetjük, mint a Krisztus-követés mai, mostani tartalmát.

De nem elég a cél kijelölése. A reális cél éppen azt jelenti, hogy tudnunk kell, hogyan is jutunk oda: attól reális, hogy van elképzelésünk a szükséges lépésekről. Ezt pedig ki kell dolgozni. Az óhaj most már kevés: a keresztény értelmiségnek nincs mentsége, ha nem teszi meg.

Ahhoz, hogy a társadalmi nyilvánosságban értelmiségként (kollektíve) és ne értelmiségiként (disztributíve) legyünk jelen, szervezettséget kell elérnünk: azt kell elérnünk, hogy a magyar társadalmi nyilvánosságban tematizáljuk magunkat. Nem lamentálnunk kell, hanem megkerülhetetlenné válnunk. Ez egyáltalában nem jelentheti azt, hogy át kellene vállalnunk a tömegdemokráciák politikai hatalomra építő logikáját, már csak azért se, mert sem a közpolitikának, sem a pártpolitikának szemlátomást amúgy sincs pillanatnyilag szüksége az értelmiségre. A magunk módján kell eljárunk a társadalmi konszenzus-teremtésben: a participáció logikája szerint; a megmondás helyett a mindenkori partner igényeit kalkuláló ajánlattételre volna érdemes törekednünk. És ez bizony az interkulturáció meghaladását is jelenti.

Már nem további megfontolásokra van szükség! Döntést kell hozni és cselekedni kell! Majd ismét elemezni a (megváltozott) helyzetet, felülvizsgálni a (reális) célokat, alkalmassá tennünk magunkat a megváltozott helyzetben is: tovább kell folytatnunk a megvalósítást. *És az iterációnak nem lehet vége!*

⁶A másik ilyen sikeres — spártai jellegű — hierarchia Kína, mégpedig változatos jelmezekben.

Katolikus értelmiség

1967-ben született. Eszmetörténész, tanszékvezető egyetemi docens a Pécsi Tudományegyetem Esztétika Tanszékén. Legutóbbi írását 2009. 12. számunkban közöltük.

A három kérdést tekinthetnénk akár három felkiáltásnak. Legyen meghatározó szerepe az értelmiségnek a magyar társadalomban! Legyen érdemi feladata a katolikus értelmiségnek a katolikus egyházban! Biztosítsa az állam az értelmiség számára a lehetőséget a szabad alkotásra, a szabad távolságtartásra a napi politikától, és a tisztességes megélhetésre! A fenti kérdésekre azért nehéz válaszolni, mert a második a katolikus értelmiségre vonatkozik, a többi viszont általában az értelmiségre, és aligha lehetséges azonos kiindulópontból megközelíteni a katolikus értelmiség egyházhoz, valamint az értelmiség társadalomhoz és államhoz való viszonyát. Az alábbiakban ezért csupán a keresztény /katolikus értelmiség helyéről és szerepéről fogok beszélni az egyházban és a társadalomban. Először tisztázom, mit értek értelmiségen, mit keresztény értelmiségen, majd igyekszem meghatározni a keresztény értelmiség alapvető feladatát abban az egyházban, amely a modern szekularizált világban él. Ehhez szükségesnek tartok egy rövid helyzetelemzést és történeti áttekintést. Végül néhány személyes tapasztalatot megosztva rámutatok a magyar katolikus értelmiség elszigeteltségére és eszköztelenségére, amelynek okát a független és szabad laikus értelmiséggel szembeni bizalmatlanságban vélem felfedezni.

**Az „értelmiségi” a
logosz embere**

Az „értelmiségi” az én felfogásomban a logosz embere. A görög logosz szót három, egymással szorosan összefüggő jelentésben veszem: logosz az önmagában érzékszervvel felfoghatatlan emberi értelem; logosz az érzékelhető beszéd és az írott szöveg; s végül logosz az, amit az értelem és a vele egységben működő nyelv megért, vagyis valaminek az értelme. E három logosz szerkezetileg azonos és természetében egy. Az értelmiségi lét általánosságban logosz-közpon-túságot jelent, a keresztény értelmiségi lét pedig annyiban sajátos, amennyiben az Ó- és Újszövetségi Szentírás logoszára alapozódik. A Szentírás logosza egyrészt maga a szövegtest, másrészt a szövegek jelentése, harmadrészt az az emberré lett Ige, akiről János evangélista beszél a prológusban, és aki áldozatul ajánlotta magát, hogy az Eucharishtiában valóságosan jelen legyen. A három között lényegében nincs különbség, a Szentírás szövegének Értelme, az emberré lett Ige, és az Eucharishtiában jelenlévő Krisztus egy és ugyanaz. Ez tehát a keresztény értelmiségi lét és a keresztény kultúra alapja. Ha bármelyik logoszt elhagyjuk, meginog és elsorvad a keresztény kultúra, a keresztény értelmiség elevenen ható, alakító és alakítandó közege.

**A keresztény Európa
önfelszámolásának
kezdetek**

A keresztény Európa önfelszámolása akkor kezdődött, amikor a reformáció szélsőséges irányzatai megtagadták az Eucharishtiában jelenlévő Krisztust, s szükségképpen azzal folytatódott, hogy a „felvilágosult” értelmiség megtagadta a Jézus Krisztusban emberré lett Igét. Napjainkra a folyamat betetőződött, mivel a keresztény kultúra, vagyis a Szentírás-alapú műveltség a szekularizmus eszméinek hatá-

sára gyakorlatilag kiszorult az oktatásból, és ezzel az élet minden területéről. Az így támadt űrt nem képesek betölteni az olyan hívószavak, mint „demokratikus alapértékek”, „emberi jogok”, „másság tisztelete” stb., még ha valóban fontos erkölcsi és politikai értékekre utalnak is. Az efféle szekularizált keresztény erények azonban nem elég szilárdak, gyakran ellentétbe kerülnek egymással, és nem épül rájuk olyan egységes kultúra, amelynek kódjait a társadalom minden iskolázott tagja értelmezni tudja. Nemzedékek nőnek fel és hagyják el az oktatási intézmények padjait úgy, hogy nem sajátítják el az európai kultúra és művészet megértéséhez és bensővé tételéhez szükséges legalapvetőbb ismereteket. Ily módon formálni sem tudják azt. A szekularizmus vezető értelmisége leginkább a deformálásban érdekelt, *ab ovo* képtelen és nem is kíván átfogó kultúrát teremteni, csupán úgynevezett szub-kultúrákat hoz létre, kultúra alatti képződményeket, hiszen egyetemes érvényű alapelvvé emelte a harcot mindennel szemben, ami egyetemes érvényűnek tekinti magát. Hagyományok legfőljebb szubkulturális szinten léteznek, az állami oktatási rendszerek kiüresedtek, hivatásuk feladására kényszerültek, mivel közös kulturális nyelv nélkül lehetetlen az inkulturáció. Nem világos ugyanis, milyen kulturális kódrendszer és kánon elsajátíttatása lenne a feladata a posztmodern oktatásnak, amelynek metaforikus alapfeltevése szerint nincsenek átfogó, „nagy elbeszélések”. A világháló virtuális társadalmába beleolvadó fiatalokat ezért nem vétezi biztos tudás, előzménynélkülinek tekintik a jelent, érzelmeiktől, indulataiktól, pillanatnyi hangulataiktól vezérelve „lájkolnak”, és úgy vélik, hogy álnév alatt blogok és kommentek formájában bármikor bármihez képesek érdemben hozzászólni.

Visszatekintés a kezdetekre

Néha érdemes visszatekinteni a kezdetekre, és átgondolni folyamatokat. A keresztény értelmiség a 4. századtól kezdve fokozatosan kialakította a maga kulturális kánonjait és intézményrendszerét, és a Szentírásra épülő, új kultúrát hozott létre. Az elvi alapokat olyan munkákban találjuk meg, mint Szent Ágoston *A keresztény tanításról* című műve. Az új, az élet minden területére kiterjedő, biblikus alapú kultúrába a keresztény értelmiség igyekezett szervesen beépíteni a pogány világ műveltségének mindazon elemét, amelyet valamiképpen az isteni Értelemből eredeztetett, amennyiben az Isten képmására alkotott ember helyes észhasználatára vezette vissza, vagy feltételezte, hogy a pogány kultúrát formáló filozófusok a zsidók szent könyveiből vették át mindazt, ami tanításaikban igaznak bizonyul. A Nyugat-Római Birodalom hanyatlásával, de főként a népvándorlás, az állandó harcok és a betelepülő barbár népek eltérő vallási szokásai, társadalomképe és jogfogalma miatt a 4–5. században éppen csak kialakult nyugati keresztény kultúra és a hagyományos, nem-keresztény világi műveltség egyaránt komoly veszélybe került. A hatalmas birodalom egyes területein természetesen nem egyidejűleg, nem azonos módon mentek végbe a változások, a végeredmény azonban mindenütt hasonló volt: a művelődés nyilvános intézményei megszűntek, a képzés magániskolákba, kolostorokba szorult vissza, ahol azután az im-

már homogén — tudniillik a világi műveltséget teljesen a maga céljainak szolgálatába állító — keresztény kultúra átvészelte a legvirágosabb időszakokat is. A szerzetesség kitartó munkájának és a barbár királyságok sikeres krisztianizációjának következtében a Szentírás kultúrája megerősödött, és létrehozta az értékeiben és szemléletében egységes Európát, a középkor keresztény királyságait, az universitasokat, a vallás, politika, művészet, tudomány, jog alapintézményeit, amelyeknek mindmáig örökösei vagyunk. E kultúra azonban nagyjából öt évszázaddal ezelőtt nekilátott felszámolni önmagát. A folyamat eleinte észrevétlenül zajlott, mára viszont teljesen világossá lett a gyakorlatban, valamint a kiélezett, lényeges elvi kérdések körüli vitákban, mint amilyen például az EU vagy egyes tagállamok alkotmányainak hivatkozásai a kereszténységre vagy pusztán Istenre.

E fokozatos önmegsemmisítés egy előrehaladott szakaszában élnek és alkotnak ma a keresztény értelmisségiek. Kérdés tehát, hogy mi a feladatuk az egyházban. Főntebb adott meghatározásunkból következően a keresztény értelmisségi mélyreható ismeretekkel rendelkezik a Szentírásról és saját keresztény hagyományáról, életvezetését pedig alapvetően meghatározzák a szentségek, valamint a liturgikus tér és idő keretei. Ha megszűnne a kapcsolata a Szentírás logoszával, megszűnne kereszténynek lenni, és legfeljebb a szekularizmus mítoszalkotó értelmisségének táborát gyarapíthatja. A keresztény értelmisség a társadalom egyik kisebbsége, s ez a történelmi folyamatok ismeretében természetesnek mondható. Úgy tűnik, a keresztény értelmisség az egyházon belül is kisebbséget alkot, ami szintén természetes. Feladata az egyházban a belső misszió, vagyis hogy Krisztus egyházának ügyét a maga sajátos tehetségeivel és eszközeivel segítse azon a nyelven, abban a sorsközösségben, azon kultúra éltető közegében, amelyet Isten ajándékaként megkapott; saját szakmai ismereteit, mondhatni világi tudását a Szentírás logoszával szolgálatába állítsa. A magyar katolikus egyházban azonban erősen jelen van a klerikalizmus, amely megakadályozza azt, hogy a katolikus értelmisség igazán megtalálja a helyét az intézményrendszerben, azaz, hogy a lehető legteljesebben részt vehessen a kérégmában. A klerikalizmus következtében egyszerűen kihasználatlanul maradnak olyan kincsek, amelyek a Szentlélek sajátos adományai az értelmisségi keresztények számára, s amelyeket kamatoztatni kell. Az egyházi intézmények vezetői gyakran tartanak a világi katolikus értelmisségtől. Bizalmatlanok azokkal szemben, akikben megérzik a szellemi függetlenséget és szabadságot. A „szellemi függetlenség” nem heterodoxia, maga-módján hit, nem keresztény elemeket is magába olvasztó eklektikus, semmire nem kötelező világnézet. Azt a keresztényt tartom szellemileg függetlennek, aki saját ortodox keresztény hitéhez, a kereszténység jelenéhez, múltjához, jövőjéhez, sajátos természetéhez, intézményrendszeréhez, a keresztény kultúrához, a mindezekkel kapcsolatban felmerülő kérdésekhez, vitákhoz hozzáértéssel, érzékenységgel és olyan tudással közelít, amelyet képes másokkal is megosztani, s akinek mintegy habitusává lett a ke-

resés, a kutatás, a kérdezés. Szabadságon pedig a *parrhésziát* értettem, a szólás, a megnyilvánulás szabadságát, amelyről az Apostolok cselekedeteiben azt olvassuk, hogy a főtanács tagjai elképedtek, amikor megtapasztalták Péter és János szabadságát, nyílt beszédét, bátorságát, szilárdságát, egyszóval: a *parrhésziát* (4,13). E szabadsággal a Lélek ajándékozta meg az apostolokat és a gyülekezet többi tagját, akik az ígéhirdetés *parrhésziáját* kérték Jézus Atyjától (4,29).

A katolikus értelmiség hazánkban egymástól elszigetelt csoportokat alkot, amin lehet és kell is változtatni. Intézményekre, szellemi műhelyekre, azok hálózatára van szükség a munkánkhoz, amelynek célja a keresztény kultúra lényegének megőrzése, újjáalakítása, megelevenítése a szekularizmus világában. Munkaeszközök nélkül azonban képtelenség dolgozni. A logosz-központú értelmiség eszközei a könyvek, folyóiratok, iskolák, kutatóintézetek, kiadók, könyvterjesztők, kommunikációs csatornák, mindaz, ami az értelem kiműveléséhez, a párbeszédhez, a gondolatok kifejtéséhez és ütköztetéséhez, az eredmények megosztásához szükséges. A keresztény kultúra is intézményfüggő. Lehet arról elmélkedni, hogy a kereszténység lényege a Lélek benső egyesülése Krisztussal, de eltekintve attól, hogy az Evangélium nem erre tanít, az effajta, mostanság ismét elterjedőben lévő misztika aligha terem gyümölcsöket a felebaráti, testvéri és szentségi közösségben, és bizonyosan nem hoz létre maradandó kultúrát. A másik végllettel akkor szembesül az ember, ha széttekint egy-egy magyarországi szerzetesrend vagy egyházmegye boltjaiban. Gyertyák, gyógynövények, likőrök, borok, feszületek, szobrocskák, érmék, képek, néhány véletlenszerűen odakerült könyv. Persze, mi más lenne egy boltban, mint árucikkek?! No de hol vannak a szellemi árucikkek? Hol lehet hozzáférni a katolikus értelmiség munkájának eredményeihez? Hol vannak a keresztény kutatóintézetek, a konferenciák, műhelyek? A katolikus kulturális, teológiai és filozófiai folyóiratok sorra szűnnek meg vagy kerülnek át az internetre, mert már nem elég, hogy a szerzők és szerkesztők *gratis* dolgoznak, a nyomdaköltséget is nekik kellene kifizetni. Vannak egyházi, keresztény könyvkiadók, de nincsen keresztény könyvterjesztő hálózat. Az országos terjesztésű kereskedelmi láncok több mint 50 százalékos árrésszel dolgoznak, így ők a keresztény értelmiség műveinek legnagyobb haszonélvezői, az emiatt méregdrága könyvek pedig megfizethetetlenek egy átlagos keresztény értelmiségi számára. Más szóval, a katolikus értelmiség munkájának eredménye nem jut célba. Meggyőződésem, hogy a magyar keresztény értelmiség missziójának *sine qua nonja* egy országos egyházi könyvterjesztő hálózat létrehozása.

Amikor egy évtizede a Pécsi Tudományegyetem Patrisztika Központja és a Kairosz Kiadó közös gondozásában útnak indítottuk a Catena két sorozatát, a patrisztikus fordításokat és monográfiákat, azt reméltük, hogy könyvenként első nyomásban 3–400 példány belátható időn belül gazdára fog találni, hiszen annak a korszaknak a kincseit visszük közelebb a magyar olvasókhoz, amely a jelenben felekezetiileg megosztott egyházak osztatlanul közös irodalmi, teológiai, művészeti arany-

kora. Ha csak a keresztény értelmiséget tekintjük, vagy ha csak a katolikusokat, vagy legalább, ha a katolikus klerikusok számát vesszük számításba, gondoltuk, ennél több kötet is bizonyosan elkel. Tévedtünk. Szerzőtől függően, de összességében igen lassan fogynak az ókeresztény kor azon teológusainak magyarra ültetett szövegei, akikre a II. Vatikáni zsinat minden dokumentuma, valamennyi pápai enciklika és egyéb tanítóhivatali megnyilatkozás számtalanszor úgy hivatkozik, mint az igaz hit letéteményeseire. Először még csodálkoztam, amikor az egyik szemináriumból visszaküldtek a kiadóba néhány könyvet, mondván, hogy ezek „túlságosan nehéz” olvasmányok a növendék papoknak. Később meglepődtem, amikor egyházi támogatást kérve — legalább a terjesztésben —, azt közölte egy magas rangú egyházi méltóság, hogy Szent Ágoston a tudósoknak való. Mindezek után már nem ért villámcsapásként, amikor az egyik Hittudományi Főiskola rektora kifejtette, hogy náluk a pasztorációra, a terepmunkára készítik fel a hallgatókat, nem a tudományos képzésen van a hangsúly. Úgy vélem, a tudomány nem ellensége a pasztorációnak, hanem segítője, és különösen egy olyan felsőoktatási intézményben fontos tudatosítani ezt, amelyik a nevében hordozza a hit és a tudomány szavakat.

Egyetértek Szent Ambrus kérdésével: „Hol van az egyház, ha nem ott, ahol a főpapi pásztorbot és karizma kivirágzik?” (*De Isaac et anima* 8.64), és Antiókhiai Szent Ignác figyelmeztető szavaival vallom, hogy az az érvényes Eucharisztia, „amelyet a püspök, vagy megbízottja végez”, s hogy „a püspök nélkül nem lehet sem keresztelni, sem szertetlakomát tartani; amit azonban jóváhagy, az Istennek is tetsző” (*Levél a szmirnaiakhoz*, 8,1–2. Vanyó L. fordítása). Az egyház élete lényegileg szakramentális, középpontjában az Eucharisztia áll, s ebből fakad a szent rend, a hierarchia, annak láthatatlan és látható megnyilvánulása. A katolikus kereszténynek, akár értelmiséginek tekinti magát, akár nem, mindig szem előtt kell tartania az egyház szentségi-liturgikus természetét és az egyházi szent rendet. A püspöki méltóság azonban éppen kitüntetett szentségi szerepe miatt jár egészen különleges személyes felelősséggel. Ahol ugyanis nem virágzik ki a püspöki pásztorbot — hogy Ambrus képeire utaljunk —, mert a drágakövek, a díszítések és a fénylő aranyozás nem engedi kisarjadni a virágokat; ahol a karizma nem hoz gyümölcsöket, nos, ott az egész közösség, vagyis a helyi egyház kárt szenved. Nem csupán a szellemi sivárság fog eluralkodni, hanem egyéb bűnök is, mert igaz Pál kijelentése: minden rossz gyökere a philargüria, a pénzsóvárság (1Tim 6,10). Sajnos, erre is találunk példát az egyházban. Ne legyünk azonban igazságtalanok, hiszen van olyan egyházmegye, ahol példamutató módon létrehozta komoly kutatóintézetet laikus keresztény értelmiségiek bevonásával, jöllehet az ilyesmi költséges vállalkozás, és eleinte az értetlenkedők meggyőzése is feladata. Egy intézményesített keresztény értelmiségi műhely nyilván nem hoz olyan anyagi hasznót, mint egy Duna-parti luxusszálloda, hosszú távon azonban jobb befektetés, és az egyház eredeti küldetését eredményesebben szolgálja.

Az érintettség dimenziói

MEZEI BALÁZS

„Meg vagyok győződve róla, hogy az ilyen közvetlen kapcsolat Isten és ember között ma nagyobb jelentőséggel bír, mint korábban bármikor.

Ebben a szekularizált és pluralista társadalomban a vallásosság társadalmi támaszai egyre inkább elgyengülnek és összeomlanak. Ha mégis létezik valódi keresztény vallásosság, akkor az nem kívülről jövő segítséggel marad eleven és erős, beleértve az egyházi jellegű segítséget, sőt még a közvetlen és önmagában véve szentségi jellegű segítséget is, hanem az ember és Isten közötti döntő, közvetlen találkozás által.”

(Rahner: Gespräch II. 1983, 34.)

1960-ban született Budapesten. Vallásfilozófus, irodalmár, egyetemi tanár, a PPKE BTK Filozófia Intézet Elméleti Filozófia Tanszékének vezetője. Legutóbbi írását 2011. 2. számunkban közzöltük.

Az alábbiakban Horányi Özséb fontos meglátásokkal teli dolgozatára kívánok reflektálni. Szempontom nem egyszerűen a magyar anyanyelvű értelmisége, nem is a nyugati keresztény személyé, hanem a gondolkodóé, aki az adott nyelvi környezetben élve a világ jelentős változása közepette szeretné felfogni helyzetét és feladatát. Arra törekszem, hogy azonosságaink keresése során a nyitottságot érvényesítsem. E nyitottság — mint a szabadság főfogalma — hagyományosan a filozófiához kapcsolódik, mivel a *philosophos* volt a régi korban az a világpolgár (*koszmpopolitész*), aki az adott és meghatározott összefüggések keretein túltekintve megjelölte egy korszak feladatait és ebben viselt felelősségét. A *khrisztianizmus* egy ilyen feladat- és felelősségi kör neve, amelynek végsőképpen érvényes üzenete a Krisztus feltámadásában elnyert üdvösség. „Ha pedig Krisztus nem támadt föl, hiábavaló a ti hitetek!” — írja Pál apostol. Ha nincs feltámadás, nincs *khrisztianizmus*, ha nincs *khrisztianizmus*, nem adott az egyetemes hagyomány, amelyben a mai ember kialakulhatott, és amelyben élve és halva, amelyet megértve és továbbgondolva előre tekinthet az itt és most korszakos határain túlra. A felelősség mindig konkrét — a felebarátért, a kisközösségért, a környezetért, a közvetlen jövőért viselt felelősség. Ám egyben mindig egyetemes is, mert a közvetlenül keresztül és benne magában az ember beteljesülésének jelzőlogára tekint, a feltámadásra, amely kivezet a közvetlen elszigetelő értelmezéséből és átirányít abba az egyetemesbe, amelyből származunk, amelyben és amelyért vagyunk. Ez az egyetemes nem egyszerűen a *catholicismus*, ez a konkrét egyetemesség, hanem annak egysége, ami ezen egyetemességben különbségként, elágazásként, olykor akár elszigetelődésként történelmileg létrejött.

1. Történeti
megjegyzések

A korszak művelődése oly mértékben megváltozott az elmúlt évtizedek során, hogy ma már nehéz megtalálnunk azt a társadalmi-mű-

veltségi kört, amelyre a hagyományos értelmiség kifejezés alkalmazható. Az értelmiség a papság alternatívájaként alakult ki a modernitás folyamán, mint olyan tudósok, kutatók, filozófusok köre, amely nem volt szükségképpen valamely egyházi rend hordozója is. A tudás — nemcsak a hagyományos, hanem a kutató, olykor akár mágikus színezetű tudás — letéteményese a Római Birodalomban létrehozott papság volt, amely fokozatosan magába olvasztotta a régi hellenisztikus elit különböző csoportjait. E folyamat másképpen ment végbe keleten és nyugaton, mivel a társadalom szerkezete, a gazdasági viszonyok, a nyelvi és kulturális érzékenység erősen különböztek Konstantinápolyban és Rómában. A nyugati autonóm-jogi mentalitás hamar lehetővé tette azt a határozott rétegződést, amelyet a keleti monolitikus-egységesítő felfogás kevésbé vagy egyáltalában nem biztosított; a konkrét személy, a szerzetesrendek, a politikai világ sajátossága, szemben az egyházi totalitásával, oly különbségek kialakulását segítette, amilyenek keleten csak csíraszerűen jelentek meg és egy ponton túl nem is fejlődhettek. A középkori tudományos fellendülés, az iparosság, a mesterségek sokféleségének kialakulása, ezek szervezeti erőssége hamar kialakította azt a közeget, amelyben a papságtól többé-kevésbé elkülönült tudós típusa — sokszor titkos társaságok szövetségében — kialakulhatott. E tudós a reneszánsz során egyben művésszé, zseniális alkotóvá is lett, akinek autonómiája érinthetetlennek tűnt. Az újra felfedezett platóni filozófia még szélesebbre nyitotta a kaput azok előtt, akik számára a papság inkább végállomás volt, mintsem kiindulópont; s azok számára is, akik a hivatalos hierarchiától eltérő szervezetekben igyekeztek meglegelni az igazsághoz vezető utat.

A protestantizmus teológiai hatása, a papság szerepének átalakítása a rákövetkező évszázadokban visszavonhatatlanul lehetővé tette olyan köröknek a kialakulását, amelyek saját tudományos erejükben bízva korszakformáló erőként léptek fel — akár az egyes szaktudományok felfedezéseikhez kapcsolódva, akár egy olyan „filozófia” képviselőiként fellépve, amelynek célja fokozatosan már nem titkos kísérletek sikeressége, hanem egyre inkább a korszak átformálása, a hatalom megszerzése és megszervezése lett. A francia felvilágosodás és a forradalom értelmisége új, kezdetben szcientifikus, később extatikus-dionüszoszi papságként lép fel, amely saját feladatát a régi rend lerombolásában és saját hatalmának gyakorlásában látta. Ezzel az irracionális értelmiséggel szemben formálódik meg a konzervatív, polgári ellenértelmiség, amelynek célja mindenekelőtt a rend helyreállítása, a restauráció, később a műveltségi és a hatalmi kiegyensúlyozás, a közösség szélsőségektől való védelmezése lett. Ez az ellenértelmiség hagyományhű, vagy legalábbis értékeli a hagyományt; a nagy értelmiségi lázadásokat is túlélve — mint amilyen a szocialisztikus forradalmak sora a 20. század folyamán — végül is magába olvasztotta a felvilágosodás racionális vonulatát, és mára összeszővődött az általánosan művelt polgárok egyre szélesebb köreivel, amelyek a nyugati világ konformista középosztályának magvát alkotják.

2. Használható-e még az „értelmiség” kifejezés?

A mai értelmiség mégsem alkot felismerhető, társadalmilag, életformáját és művelődését tekintve jól elkülöníthető csoportot. Társadalmilag azért nem, mert a korábbi struktúrák oly mértékben és gyorsasággal alakulnak át, hogy benne a régi, meghatározott azonosságú csoportok fennállása nem lehetséges. Legalábbis a glóbusz észak-nyugati régióiban az értelmiség ma már nem különíthető el egyértelműen más csoportoktól. Életformáját tekintve ez az értelmiség beleolvad a középosztály általános stílusába, amennyiben anyagilag képes erre; műveltségét tekintve a kibontakozó tudásforradalom egyik szereplője csupán, amelyben az elektronikusan digitalizált ismeret elvileg mindenki számára elérhető, feldolgozható, terjeszthető, esetenként továbbfejleszthető. Interaktív műveltségi kultúra jön létre az elektronikus hálózatokban, amelyben a régi korszak művelt-műveletlen polaritása fokozatosan feloldódik. Ezzel az értelmiségi elveszíti specifikus helyzetét.

Az értelmiségi pozíció megfoghatatlanságának egyik fontos háttérjeleménye az univerzális tudás lehetőségének az elvesztése, amely az antik emberiséget nem kis részben áthatalmította. A földközéppontú világmép. tudatában élve az akkori ember elvileg abszolútnak tekintett tudásra rendeltetve hihette magát. A középkori és modern fejlődés a teljes ismeret körét delokalizálta: a csillagászatból áthelyezte a matematikába, a geometriába, a mechanikába, az alkímiából és mágiából kialakult modern tudományokba. Amikor e tudományok kifejlődtek, egyfelől egyre érdektelenebbé vált az átfogó ismeret lehetősége, másfelől, a technológiai fejlődéssel párhuzamosan, egyre izgalmasabb lett az efféle ismeretek birtoklása. A magát értelmiségiként meghatározó személyek tehát egyszerre veszítették el az univerzális tudás hordozóinak címét és szorultak a pályán kívülre a technikai ismeretek felfedezésének és terjesztésének a versenyében. Noha főképpen német területen kialakult egy új értelmiségi típus — a zenei-költészeti értelmiségi, amely hangszerekhez ért, gondolkodik, a költészetet műveli és értékeli, zenei és költői közösségekben létezik —, mindez fokozatosan lényegtelenné vált; Edissonnal szemben ezt a háborút is elveszítette Wagner.

Mindez nem jelenti, hogy nem állna fenn ma is jelentős, akár döntő különbség széles és szűk látókörű, mély és felszínes gondolkodású, következetes és laza erkölcsiségű személyek és csoportok között. Itt személyi különbségekről beszélünk, amelyek akár egyes köröket is érintenek; de e körök magukban is meghasonlottak, sokfélék, és kevéssé vesznek részt a tényleges változások befolyásolásában. Ehhez legtöbbször sem szabad idejük, sem anyagi erejük nincsen; ha rendelkeznek is a tudásformák technológiáival, ezek segítségével jelenlétüket igen, tényleges befolyásukat azonban nem képesek biztosítani. A régi értelemben vett értelmiség felbomlásának utolsó szakaszát láthatjuk mindebben.

3. Van-e értelme „katolikus értelmiségről” beszélni?

Az értelmiség alapfogalmára a 19–20. század során ráépült egy, a kereszténységen belül a katolicizmus mellett elkötelezett szellemi csoport. Ennek tagjai jelentős részben magasan képzett tudósok, taná-

rok, a műveltség személyiségei voltak és maradtak ma is, akik tudományos tevékenységük mellett — attól legtöbbször szabatosan elkülönítve — kiemelték felekezeti elkötelezettségüket. Mindennek abban a társadalmi helyzetben volt különös jelentősége, amelyben az értelmiségi réteg a maga műveltségével mintaadóként viselkedhetett a társadalom más csoportjai számára. Ezt a mintaadó viselkedést azonban különösen 1945 után döntő változások érintették:

- Az európai téren belül a szovjet megszállási övezetben ez a kör elveszítette korábbi pozícióját, elszegényedett és elszigetelődött, ami kihatott mintaadási lehetőségeire.
- Világviszonylatban a katolicizmus szellemi karaktere 1945 után elbizonytalanodott, és csak az 1960-as évektől kaphatott új megformálódási lehetőséget a II. Vatikáni zsinatot követően; e lehetőség azonban már nem a felekezeti, hanem az ökumenikus értelmiség kialakítását segítette.
- A klasszikus európai műveltségesszmény, miképpen a kereszténység egésze, 1945 után defenzívába szorult a kibontakozó ateizmussal, naturalizmussal és egzisztencializmussal szemben.
- A gazdasági és pénzügyi élet előfeltételeinek és felépítésének köszönhetően a nyugati emberiség elszakadt azoktól a feltételektől, amelyek alapján egy határozottan, felekezetiileg fel fogott értelmiségi fennállást és tevékenységet plauzibilisként tudott volna elfogadni.
- Végül ez az értelmiségi kör osztozik az értelmiség sorsában a hálózati jelrendszerek világában, amelyek hordozói a számítógépek; a tudás elszigeteltsége feloldódik, továbbadhatósága tömegesedik, mindez az elkülönült értelmiségi csoport fennmaradását veszélyezteti.

A fenti alcímben megfogalmazott kérdés tehát nem azt jelenti, hogy ideális értelemben van-e értelme egy ilyen értelmiségről beszélni — hiszen például történeti értelemben ennek tárgyalása nyilvánvalóan értelmes —, hanem azt emeli ki, hogy a megváltozott belső és külső körülmények között a magát ekképpen definiáló kör teljes mértékben újra kell, hogy gondolja helyzetét és szerepét. Az alábbiakban ki fogom jelölni ezen újragondolás egyes összefüggéseit; jelenleg azonban még egy fontos kérdés felvetésére vállalkozom: Vajon az egyházon belül, a hierarchia oldaláról nézve miképpen válaszolható meg e szakasz alcímben megfogalmazott kérdése?

A kérdésre adandó választ illetően talán nem én vagyok az illetékes személy. De előzetes megfontolásokat lehetséges és érdemes is megfogalmazni. Az elmúlt évszázad eseményeinek következtében az egyházi küldetés feltételei és összefüggései jelentősen átalakultak. Egyházi személyiségek mind a mai napig meghatározó, olykor történelemformáló szerepet játszanak, ahogyan ezt Boldog II. János Pál pápa csodálatra méltó élete is bizonyítja. Az ő tevékenysége azt is mutatja, hogy az egyház képes a korábbitól eltérően viszonyulni a tá-

mogató értelmiség köreihez. Mint olyan személy, aki e köröket jól ismerte, aki megszenvedte a 20. század pusztító ideológiáinak hatását az egyházban és a társadalomban, II. János Pál tisztában volt azzal, hogy az értelmiséghez való viszony alapja nem annyira az utóbbi hűségese szolgálatkészsége — amire ugyanakkor mindenkor számítani lehet —, hanem sokkal inkább az egyház hierarchikus vezetőinek szolidaritása ezekkel a körökkel. E szolidaritás több formát ölthet, kezdve a spiritualitástól a szellemi tájékozódáson keresztül az átfogó emberi kölcsönösséggig, amelyben az egyháziasság nem korlátozódik a hierarchikusságra, hanem kiterjed az igazságot szívből kereső ember, ezen belül a magasan képzett személy indítékainak, tapasztalatainak és következtetéseinek alapos megfontolására, bevonására, méltánylására. Mindez csak a kölcsönös tisztelet kultúrájában valósulhat meg, amelyben az egyik fél felfogja, elismeri és szolgálja a két ezredéven át fennálló, páratlan fontosságú hierarchia jelentőségét; a másik fél pedig nem téveszti szem elől az embert, akiért létrejött és fennáll. Ebben a kölcsönösségben alakulhat ki az a fajta párbeszéd, amely a külvilág számára is érdekesnek bizonyulhat, amelyen keresztül a társadalomnak az egyháztól elidegenedett körei is kapcsolatot találhatnak ezzel a hagyománnyal. E kölcsönösség természetes módon mindenekelőtt a keresztény egységen belül kell, hogy érvényesüljön, hiszen a felekezeti testvériesség az első lépések egyike a dialógusság kialakításában. A további lépések közé tartozik a más hitfelfogásokkal, más vallásokkal való párbeszéd elmélyítése, illetve a kortárs kultúra vezető elemeinek bevonása e kölcsönösségbe, mint amilyen a tudomány, a művészet, az ifjúsági, technikailag meghatározott világfelfogások sokasága. Ha az egyházi vezetés részéről nem bontakozik ki határozott törekvés e kölcsönösség valódi kialakítására, akkor a felekezeti elkötelezett értelmiség légüres térben találja magát, és nem lesz képes tapasztalatát és az ebből eredő következtetéseket hozzátenni az egyház történelmileg kibontakozó valóságához.

4. Az értelmiség színeváltozása

Ez utóbbi tehát az egyházi vezetés felelősségének a kérdését feszegeti, ami semmiképpen sem elhanyagolható tényező. Talán az is kimondható, hogy ez a felelősség az értelmiségi szerepvállalás *conditio sine qua non*ja, hiszen ha ebből a körből elutasítás tapasztalható, az a közösség belső életének bénultságát okozhatja. E bénultság megakadályozza az egyház életének valós kibontakozását, történelmi küldetésének továbbvitelét, szolgálatát és szolgálhatóságát egyaránt.

A felelősség azonban kölcsönös, tehát az egyházi vezetésben közvetlenül részt nem vállaló személyekre, az értelmiségre is vonatkozik. E ponton szeretném megváltoztatni a szóhasználatot. Mivel a fentiek szerint az értelmiség fogalma részben kiüresedett, részben átalakult, más fogalomra lesz szükségünk annak a körnek a leírásához, amelynek bizonyos feladatot és felelősséget tulajdoníthatunk mind egyetemesen, mind az egyház életében. Az értelmiség jelentős köreit korábban a születéssel adott elköteleződés határozta meg;

ez döntött abban, hogy az illető római katolikus, református, evangélikus stb. felekezetű-e (vagy más hithez tartozik). Voltak ugyan kivételek, sőt e konvertiták — mint amilyen Szent Edith Stein — jelentős szerepet játszhattak az egyház életében; ám mindez a korábbiakban inkább kivételnek számított. A mai világban a felekezeti elkötelezettség bizonyosan megőrizte fontosságát, de a teljesen átalakuló kontextusban az értelmiség kapcsán inkább *átalakuló elkötelezettségről* beszélhetünk. Ez az elkötelezettség elsődlegesen már nem egy történetileg körülhatárolt alakzatra irányul, hanem azokra a feltevételekre és következményekre, amelyek az új történelmi helyzetben megelőzik, noha semmiképpen sem teszik mellékessé a történetileg korlátozott érvényű megközelítést.

Mint jelen szövegem mottója is kiemeli, a mai helyzetben nem egyszer sokkal fontosabb az Istennel való személyes kapcsolat valósága, mint olyan tényező, amely a legodaadóbb és leghitelesebb emberi életet motiválhatja. E személyes kapcsolat, amely olyannyira egyedi jellemzője a kereszténység egész hagyományának, az újabb korban egyre hangsúlyosabb szerepet játszik mind egyénileg, mind a közösség életében. Az egyháziasság a társadalom egyre több területén válik láthatatlanná; a templomlátogatás erőteljesen hanyatlik; az egyházi hivatások száma változékony marad, de sokszor elenyésző. Ebben a helyzetben különös jelentőséget kap a személyileg kibontakozó vallásosság, a mindennapi istenkapcsolat valósága. Az értelmiség hagyományos elkötelezettségeinél, társadalmi és szakmai meghatározottságainál sokak szerint fontosabb az ilyen személyek megjelenése és szerepvállalása. Nevezzük őket *érintett személyeknek*, mivel jellemző rájuk a *közvetlen érintettség*. Isten érinti őket vagy szól hozzájuk, vagy legalábbis sokan így gondolják közülük, imaéletükben, hétköznapijaikban, egyházi vagy specifikusan szakmai tevékenységük során. Az érintettek legfontosabb jellemzője az erős istenkapcsolat, amiben a felekezeti definíció ezerféleképpen megjelenik, de nem írhatja felül az istenkapcsolatban adott kibontakozás valódi életét. Az érintett személy nemcsak saját életét látja Isten által meghatározottnak, hanem egyben küldetést, feladatkört is tapasztal akár személyes életének közvetlenségében, akár szakmai területen, s nem utolsósorban az egyházi közösség életében.

Az érintett személy tehát már nem „értelmiségi”, hanem — érintettsége révén — inkább „érintettségű”. Érintettsége nem egyszer oly drámai erejű, amit a konvencionális elkötelezettségek keretei nem képesek átfogni. Ha elkötelezettségről van szó, az az érintett személy önátadása, az „érintettségű” maradéktalan odaadása a valóság végső és személyes forrásának, e szeretetforrásnak, aki életét áthatja és irányítja. Az érintett személy természetesen nem lehet tévedhetetlen, tehát szüksége van eligazításra. Miként a medjugorjei látnokok, az érintett személy sem vindikálhatja magának azt az autoritást, amellyel csak az egyház rendelkezik. Az egyháznak azonban érdemes odafigyelni az érintettek szavára, életére, érdemes feladattal ellátni őket,

bevonni a közösségbe, hiszen ők azok, az érintettek, akik nem valamiképpen — mintegy mellékesen — járulnak hozzá az egyházi élet-hez (miképpen a konvencionális értelmiségi egy része tette), hanem egész életüket annak adják, aki megérintette és a teljes valóság felé vezeti őket abban a közösségben, amelybe beletartoznak.

5. Az érintettek felelőssége

Az érintettek alaptapasztalata, hogy minden nehézség ellenére létezik egy leírhatatlan kegyelmi helyzet, amelyben közvetlen kapcsolat adódik Isten és ember között, más tapasztalathoz nem hasonlítható alapvető, átfogó, elkötelező módon. E helyzet talaját azonban az emberi kiszolgáltatottság, gyarlóság, bűnösség alkotja; annak felismerése, hogy az emberi lét elkerülhetetlenül eltorzul és elvész a kegyelmi segítség nélkül. Mindebben a torzulás realitásának felismerése elkerülhetetlen; ezért elkerülhetetlen a torzultság azon, itt és most jellemző formájának azonosítása is, amelyben élünk. E torzultság talán még találóbban *sebzettségnek* nevezhető; s oly élesen sajgó sebről van szó, hogy ennek a fájdalomnak az elhallgatása szinte lehetetlen.

Nemcsak személyi sebzettségre gondolok itt, hanem elsősorban a korszak sebzettségére; az emberiség, az egyház sebzettségére. A korábbi felfogások halálos sebeire, amelyektől e közösség már hosszabb ideje, de különösen a 20. század közepe óta szenved. Ezt a sebzettséget szóvá tenni elkerülhetetlen azoknak, akiknek az érintettség napi tapasztalatuk. Hiszen éppen azt látjuk, s ez önmagában is maró fájdalmat okoz, hogy sokan úgy fogják fel a valóságot, a közösséget, Isten és ember viszonyát, hogy abban saját sebzettségüket *nem látják*, mert nem akarják meglátni. Nem kívánják észrevenni saját életük sebeit, ami önmagában még egyszerű személyi képmutatás; amikor azonban e vakság kiterjed a közösség egészére és magára a korszakra, a képmutatás gonoszsággá változik. Hiszen mi akadályozhatja meg, hogy észleljük azokat a betegségeket, amelyek a mai emberiséget sújtják? S mi lehet az akadály a közösség sebzettségét a lehető legvilágosabban kimondjuk? Vajon az elmúlt évszázad hatalmas csapásai — az egyháziasság visszaszorulása, az ideológiák eluralkodása, a kiválasztott nép kiirtásának kísérlete, majd az a soha nem látott korrupció, amelyet a szovjet rendszer okozott minden moralitásban —, mindez nem elegendő ahhoz, hogy fájdalomunkban felkiáltunk?

Ha nincs e kiáltás, szinte lehetetlen a kegyelem érkezése. E kiáltás nyitja meg az üdvösség útját, hiszen ebben a fájdalomban ismerünk rá sebzettségünkre; e kiáltás vezet oda, hogy leszámoljunk önelégültségünkkel és megnyílunk arra, ami csak Istentől érkezik. Aki ebben él, egyfelől merő fájdalomban él saját élete, a korszak, a közösség, az egyetemes sebzettség miatt; s mégis valaminő kimondhatatlan örömben is, mert felismeri, hogy e sebzettség egy nagyobb jó, az igazi gyógyulás lehetősége saját maga és a közössége számára. Az öröm azonban felelősséget is jelent, ami két részből áll: a sebzettség feltárásából és a gyógyulás hirdetéséből.

Ezért az érintettek első felelőssége e sebzettség feltárása. Egyoldalú és elfogult lenne, ha a sebzettséget csak a személyes életen belül vennénk észre és tárnánk fel. Egyoldalú és elfogult lenne, ha erről elfeledkezve a sebzettséget csak a nagyközösségben, a világkorszakban akarnánk felismerni; s ugyanígy felemás lenne, ha valaminő, szervezetileg tisztázatlan szerepben tetszelegve az egyházi közösség sebzettségét akarná valaki önmagában kiemelni. Ami azonban mindezzel szemben elkerülhetetlen, az egyetemes sebzettségünk kinyilvánítása — a személyes, a közösségi, az egyházi dimenziókban egyaránt; s mindezen belül mégis arra a közösségre nézve, amelybe beletartozunk és amelyért felelősséget viselünk.

Mindez azonban a méltányosság és arányosság megfontoltságával tehető csak meg. Aki valamelyest ismeri magát, ismeri tévedésre való hajlamosságát is; s amiképpen méltányosságot vár el maga iránt másoktól, úgy neki is méltányosságot kell tanúsítania mások iránt. E méltányosság csillapíthatja a sebzettség fájdalomát, illetve biztat arra, hogy ezt a fájdalomát ne csillapítsuk, hanem adjuk át magunkat a fájdalomnak, és minél hamarabb keressük meg a gyógyulás útját.

6. Előretekintés

A gyógyulás útja az a kegyelem — Isten irgalmassága —, amelyet az egyén nemcsak saját magában, hanem a közösségben is elnyer, amelybe tartozik. A méltányosság személyi és közösségi, a gyógyulásra előretekintő. De miféle gyógyulásról is beszélhetünk itt? Arról a gyógyulásról, amely feladatként adódik az érintettek számára, akik az értelmiség régi fogalomkörén túllépve — hiszen régóta látni már ennek ürességét —, az új világkorszakra előretekintve, a hagyományhoz, nyelvükhöz, közösségükhöz hűségesen, az egyház szeretetében élve felméri a tennivalókat. Egyebek mellett a következőket:

- Az értelmiség helyett az érintettség közösségeit kell létrehozunk.
- Az érintettség teljes életet igénylő odaadás, amely készen áll a méltányosság gyakorlására és befogadására.
- Igényli tehát a méltányosságot a hierarchia részéről is annak érdekében, hogy az odaadó élet valóban gyümölcsöt teremjen.
- A művelődés terén elkerülhetetlen annak a mentalitásnak az előtérbe állítása, amely a specifikus szakmaiságon túl az érintettek közösségét körvonalazza; az odaadás tehát nem a szakmai mellett mintegy függetlenül fennálló, hanem mindent átható és mindenben megjelenő gesztus.
- Az érintettek feladata, hogy figyelmeztessék korukat a sebzettség tényeire, ezek elhallgathatatlanságára; egyben a gyógyulás szükségességére a közösségiségben, a kölcsönösségben, a méltányosságban, a másokra hallgatásban.
- A kölcsönösség e tekintetben különösen fontos; már nem vagyunk gyermekek. Sebeink a felnőtt emberéi, egy korszakéi, amely az ismert történelem legszörnyűbb katasztrófáin ment keresztül. Már csak ezekre tekintettel is kölcsönösséget kérünk; de

még inkább azért, mert érintettségünk oly erőteljesen igényli ezt, ahogyan a szerelem igényi a viszonzást.

- Lehetetlen hallgatnunk a romlásról, amelyben évtizedeken át éltünk, s amelyet máig sem sikerült átvilágítanunk. Mert mindez oly bizalomvesztést hozott, amelyben az egyház szinte láthatatlanná lett. De e láthatatlanság nem tartható fenn, ha fontos még a küldetés; s az érintettség ezért a láthatóvá válás mellett emel szót, a sebzettség történetének feltárása által.
- Végül, de nem utolsósorban: az érintett tisztában van a korszak jelentőségével: azzal, hogy az emberiség időről-időre oly hatalmas változásoknak néz elébe, amelyekben helytállani és megmaradni csak egyféleképpen lehet: ismerni kell saját hagyományunkat és tudni kell, mivel szolgálja ez a hagyomány az elkövetkező korszak emberiségét. Ez a feladat nem kis részben eszmetörténeti, valamint stratégiai a szó legátfogóbb értelmében. Arra a kérdésre keres választ, hogy a teljesen átalakuló korszakban mindaz, amit az egyház és az ő érintettjei valóságosként ismernek és tapasztalnak, hogyan fordítható az emberiség hasznára az új körülmények között.

Értelmiség helyett érintettségről beszélek; a specifikus szakmaiság helyett történelmi előretekintről; a mindenkiel megoszthatóvá vált ismerethalmaz birtoklása helyett profetikus elkötelezettségről, mi több: vízióról arra nézve, ami a mi időnkben a következő korszak alakjaként a szemünk láttára megformálódik; elkötelezettségről beszélek, aminek alapja az a közvetlen kapcsolat, amely az érintett személyek és közösségeik sajátja. Mindennek bevonása, méltánylása, felhasználása kétoldalú felelősség, de egyben a hagyományos közösség, az egyház lehetősége is — amely lehetőségre visszafogottan, de mégis bizonyos határozottsággal felhívni a figyelmet: kötelességünk. Az érintettek kötelessége, hiszen e lehetőség mindannyiunkat érint, de különösen azokat, akik a sebzettség és remény egységében élnek nap nap után.

E feladatpontokban megkerülhetetlen a párbeszéd — nemcsak az egyház különböző körei, nemcsak az érintettek és a vezetés, hanem az egyháztól elfordultak és az egyháziak között. Megnyílni az előbbiekre felé: nem egyszerűen párbeszéd, hanem oly alapvető és átfogó nyitottság is, ami nélkül a pusztulás kockázata marad csak. A nyitottságban válik lehetővé a kegyelem gyógyítása, amely a sebzettség fájdalmán túl helyreállítja azt a formát, amellyel e közösség — a Felátadott arculatát hordozva — sebzettségének tudatában, de egyben lényében megérintve, megindultan és mégis józanul léphet a következő világkorszak küszöbére.

Párbeszéd egy nem tetszőleges partnerrel

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

„Az az értelmiségi, az a tudós, aki lelkiismeretének szavára hallgatva valóban katolikus keresztény akar lenni, nem viszonyulhat úgy az egyház igehirdetéséhez és az egyházi tanítóhivatalhoz, mint valamiféle tetszőleges partnerhez,”¹ (...) „hanem alá kell vetnie magát neki.”²

1963-ban született Pásztón. Tanulmányait a PPKE HTK teológia és az ELTE BTK esztétika szakán, majd Bécsben végezte. Jelenleg a PPKE BTK Kommunikáció és Média Intézetének intézetvezető docense, a Vigília munkatársa. Legutóbbi írását 2010. 11. számunkban közzöltük.

A gőg a történetben

¹Karl Rahner:
*Zur Situation des
katholischen
Intellektuellen.* In uő:
Schriften zur Theologie
VII. Benziger, Einsiedeln,
1966, 368–385.

²Uo. 374.

Az egyház kapcsolata a gondolattal, a szellemmel egyidős Istennek és a köréje gyűlő, körülötte játszó, testben élő gyermekeinek történelmével. A (katolikus) egyház úgy közvetíti a hagyományt (a történelemelőttit is), a történeteket, az egész nagy elbeszélést, hogy folyamatosan tudatában van ennek a közvetítettségnek az elégtelenségeivel. Az inspiráció áthatja a szerzőt és magát a szöveget is, és az egyházi hagyomány lehetővé teszi és garantálja, hogy a Biblia összes példányának pogányok és keresztények általi jövőbeli elvesztése, elkótyavetyélése, elégetése, eltüntetése után is képes lesz arra, hogy sérülésmentesen újraírja azt. A Bibliát és benne a Sátán történetét is az egyházi hagyomány közvetíti — magának az értelmiségi létnek a forrásvidékén is sajátos egyházi értelmezettséggel találkozunk. Szellemi munkát végezni fokozott veszélyeztetettség és megkísértettség: helytelen önismeretünk könnyen eredményezhet rossz értelmi és akarati döntéseket. A Sátán, az egyik tiszta szellem, felháborodott azon, hogy Isten az embert, a test és lélek egységében élő lényt magasabbra helyezte, mint őt. A tiszta szellem többnek gondolta magát annál, aki szellemi lélekkel áthatott testben él. A szellemi lélekkel áthatott test Istennek mindig értékesebb, mint a tiszta szellem. Krisztus megtestesülése ennek a szellemi természetű botránynak az egyik történelmi állomása, olyan esemény, ami újraértelmezi a voltat és az eljövendőt. Jézus ács volt, apja műhelyében dolgozott. Jézus nem tiszta szellem, nemcsak szellemi lélek, hanem fogantatott Szentlélektől, született Szűz Máriától. Meghalt és eltemették. Harmadnapon feltámadott az Írások szerint. Amikor tehát az egyik főangyal, Lucifer, aki fényhozóként is kaphatott (felvilágosító-elsötétítő?) feladatokat, egyszerre magáénak kezdte tulajdonítani a „fényhozói” ajándékot, majd az ajándékot önmagával azonosítva Istent látszólag kisemmizve a hazugság fejedelmeként gőgje következtében a legalacsonyabb lett — végzetesen összezavarodott, értelmezés után kiáltóvá vált a fény, az igazság, a jószág, a gondolat magától értetődő és magától érthető története.

**Az önmagát félreértő
posztmodern
szadduceus**

Diabolosz (a „kettévető”) „zavarkeltővé” vált: egyszerre, egy helyen mondja a kettőt: egy időben mondja a jót és a rosszat, az igazat és a hamisat, a fényt és a sötétséget. Az egyértelmű adó-vevő kapcsolat összezavarodott, a jól megtervezett technikai, ezért aztán kellőképpen naiv telefonmintázatú kommunikációs modell végérvényesen alkalmazhatatlan lett: a történelemelőtti zavar már a kimondás előtt eluralta a történelemben elhangzó üzeneteket. Csak a jövőben remélhetjük azt, ami „szem nem látta, fül nem hallotta”, és amit Isten az őt szeretőknak (az idők kezdete előtt) készített. Isten rádióállomásának üzeneteit hiába keresgéljük a garázsban álló autórádió keresőjével³ — a Szabad Európa és a többi történelmi illúzió a történelem (fontos diribdarabokat őrző) archívumaiba került. Isten ingyenes és felfoghatatlan (de elfogadható) szeretetére tehát a szeretetválasz helyett a történelem előtti, majd a történelemben artikulálódó értetlenség hümmögésével és *zavarodottságával válaszolunk*⁴ — ami persze frusztrál bennünket. Eleve zavarodottnak, bűnbeesettnek lenni nem felhőtlen távlat. Freud óta tudni véljük, hogy a frusztrációt nem lehet kompenzálni, pontosabban csak túlkompenzálni lehet — mindig túlvívunk, túl-hallgatunk, túl-kérdezzünk, túl-magyarázunk, túl-játsszunk, ha szerepet játszunk, még ha ezt Istennek játszunk is.

Palesztínában a szadduceusok (laikus értelmiségi) és farizeusok (klerikus értelmiségi) őrizték a történeteket, és joguk, kötelezettségük volt arra, amit a rómaiakkal, illetve a tanítványok segítségével (velünk együtt tehát) Jézussal tettek. A szadduceus mást gondolt a feltámadásról, mint a farizeus, mást az angyalokról, a szabadságról. Modern, posztmodern vagy modern a köbön szadduceusokként (a posztmodern farizeusok kritikája előtt szadduceusi önkritikát kellene érvényesítenünk...), laikus értelmiségiekként járjuk az utcákat, jelentőségteljesen nyugtalankodunk és gazdasági, tudományos, akadémiai, banki, minisztériumi hivatalainkkal, vagy mindezek nélkül, hivatalnélküliségeinkkel kérkedve jogot formálunk önmagunknak arra, hogy megírjuk tudós-tudatlan könyveink, tanulmányaink, előadásaink, „műveink” legújabb verzióit, mintegy a „Bírák könyvének” legújabb fejezeteiként. A félreértések csak „fokozódnak”, még rétegzettebbek lesznek a posztmodern, vagy új-modern katolikus szadduceusok esetében: Az „önmagát félreértő katolikus” nem katolikus⁵ (*katholischer Nichtkatholik*) — önmagát, egyházát, általában és speciális (relatív) hivatását ideiglenesen, vagy folyamatosan félreérti. Mivel félreérti önmagát és szerepét (miközben akár katolicitására is hivatkozik), távolodik katolikus értelemben elgondolható (szadduceusi) önazonosságtól.

³Jean Cocteau: *Orfeusz*.
Francia film, 1949.

⁴Egyes itt felvetett
kérdésekről bővebben
lásd Lázár Kovács Ákos:
*Önfeladás és megmaradás. Vallásos értelmiség
Magyarországon
1945–1991*. Osiris,
Budapest, 2006.

⁵Karl Rahner: *Der Auftrag
des Schriftstellers und
das christliche Dasein*.
In uő: *Schriften zur
Theologie VII*,
i. m. 386skk.

**A vallásos értelmiségi
kettős függősége**

Önazonosságunk alapstruktúrái vagy istengyermekségünk (többnyire áldiszkréten eltakart) tényéből következnek, vagy az (ilyen-olyan: családi, baráti, munkahelyi stb.) szocializálódás különböző területein végrehajtott halálugrásaink eredőjeként épülnek ki. Mindebből következően a katolikus egyházban az értelmiségi helye

⁶Értelmiségi tipológiáikról
lásd Lázár Kovács Ákos:
i. m. 71–122.

⁷Karl Rahner:
*Zur Situation des
katholischen
Intellektuellen*. In uő:
Schriften zur Theologie
VII, i. m. 384.

⁸Hans Urs von Balthasar:
A dicsőség felfénylése.
Teológiai esztétika. I. kötet.
(Ford. Görföl Tibor.) Sík
Sándor Kiadó, Budapest,
2004, 158; 218skk.

és szerepe (istengyermekség) sem antropológiailag, sem teológiailag nem különbözik a többi hívőtől — a katekizmus szerint Istent kellene megismernie, őt szeretnie, neki szolgálnia és ezáltal üdvözülnie. Az értelmiségekkel kapcsolatban (anélkül, hogy az értelmiségi, főleg a 20. század első felétől datált önmagára vonatkozó /reflexív/ definícióéhségének tárgyalásába belefognánk⁶) említendő Rahner tudósokkal kapcsolatos megjegyzése: „ha a katolikus tudós eleget tesz tudománya megszabta emberi kötelességeinek és feladatainak, akkor nagyrészt már eleget tett tudósként rá háruló keresztény feladatának”.⁷ Egyébiránt ez ugyanígy elmondható egy katolikus buszvezetőről, vagy börtönőrrel is — azért is jó tehát a rahneri megközelítés, mert tisztán érzékelteti, hogy a laikusi tevékenység az egyházban *relatív* (ezért mindig csak pontatlanul meghatározható) hivatal, szemben a klerikus *abszolút* (Istenre irányított teológiai és ontológiai) hivatalával.⁸

Az értelmiségi munka, ha hivatásszerű értelmes szellemi tevékenység, és mint ilyen kritikai és önkritikai beállítódás, igény, szükséglet, akkor ezt a (privilegizált) munkát elvégző személy az itt aktualizálódó (megszerzett vagy veleszületett) képességeiből adódóan hozza létre (aktualizálja) a maga eredményeit, teljesítményeit. A vallásos értelmiségi egyházi (és szakmai) helyzete akár tetszik, akár nem kettős relativitáson alapul, ezektől függ. Az egyik az *abszolút* (tulajdonképpen magához az Istenhez /Krisztushoz/ visszavezethető klerikusi, tehát jézusi) *hivataltól* (a rahneri mottóban említett igehirdetés és tanítóhivatal) való függősége, a másik *saját relativitása* (függősége) attól a (tematikus és kritikai) nyilvánosságmezőtől, amelyben él, dolgozik, és megítéltetik. Ebben a második függőségben folyamatosan ki van téve a (laikus) relativitás különböző megjelenési formáinak (siker–sikertelenség, szakmai megítélés különböző módzatai, erkölcsi vagy szakmai értékek elfogadása–elvetése, jelenlét vagy kívülrállás mértéke stb.).

Ebben az értelemben a vallásos értelmiségi saját vallásos értelmiség- és nyilvánosságfogalmával racionális és kritikai viszonyba hozható kritikai nyilvánosságot igényel és tételez, (ha pedig ez már /még nincs, akkor) alakít ki. Ebben a közegben teljesen mindegy, hogy az adott vallásos (esetünkben katolikus) értelmiségi miniszterelnök, bankigazgató, repülőgépvezető-e, vagy éppen fegyenc, vagy Recskén csillézik, Tiszapalkonyán az erőműben, vagy a Néprajzi Múzeumban raktároskodik. A „teljesítmény” az egyház „kegyelemraktáráiban” jelen van, még akkor is, ha ezek az értelmiségi teljesítmények *látszólag* nem materializálódnak, nem kerülnek bele bizonyos (tematikus és kritikai) nyilvánosságmezőkbe. A nyilvánosság ezen (Isten előtti, tehát teológiailag transzcendens, társadalomtudományilag transzcendentális) megközelítésében az erkölcsi, vagy misztikus, vagy spirituális teljesítmény éppen olyan teljesítmény, mint akár-melyik más, szellemi természetű (procedurális, vagy nem pusztán csak procedurális) gondolat, szó, cselekedet.

⁹Bernhard Giesen:
*Kollektive Identität. Die
Intellektuellen und die
Nation. Eine deutsche
Achsenzeit.* Suhrkamp,
Frankfurt am Main,
1993, 24–67.

Az értelmiségi munka az adott társadalom tematikus és kritikai nyilvánosságmezőiben zajlik. Különböző identitásképző kódok alapján hozunk döntéseket arra vonatkozóan, hogy éppen milyen magatartásformák mentén kívánunk/kívánnánk elhelyezkedni a tengelyidőben, az adott kódú értelmiségi csoporthoz sorolódni, vagy soroltatni.⁹ Ennek alapján a *kezdeti kódú* értelmiségiek nem, nemzedék, rokonság, származás, nemzetiség, származás, faj alapján tagozódnak be saját értelmiségi csoportjukba. Itt a csoport felé elvégzett „tisztulási szertartásokkal” lehet a hűséget, a lojalitást különböző (szakmai, pszichológiai, rétegszimpatia) alapuló, a származással számot vető stb.) formáit megszerezni, tudatosítani, és ezekkel a csoporthoz tartozást mind a külső, mind a belső tagok felé megjeleníteni. Ezek az értelmiségi csoportok a csoporthoz nem tartozókat (a külsős, számukra már eleve erős identitású) demonizálják. „A primordiális kódú értelmiségiek *reduktív gondolkodási módjuknak* megfelelően azt állítják, hogy a makrorendszerek — elméletek, intézmények, törvények — mikroelemekre vezetendők vissza, és nem fordítva.”¹⁰

¹⁰Uo. 38.

A *tradicionális kódú* értelmiség-típus valamely közösségen alapuló magatartás implicit szabályai, a hagyomány és a különböző társadalmi rutinok ismeretéből hozza létre kollektív identitását (értelmiség). Tisztulás helyett itt az emlékezés különböző rítusai képezik a csoporthoz tartozás alapját — valamely közösség és annak emlékezete áll a középpontban. Egy alapítási mítosz és a *reprezentáció eszméje* áll a csoport önértelmezésének középpontjában. A tagok nem egyenrangúak, hanem valami közösen elfogadott vezető (személy, vagy eszme) alá tartoznak, amolyan osztrák-magyar-monarchiásan.

Az *univerzalista kódú* értelmiség eszméje a megváltás, vagy a parúzia. A vallási élmény (legyen az konkrétan is vallási, vagy öko- vagy társadalompolitikai stb. élmény) áll a középpontjában, ez lehet szentelés, megszentelődés, a szent cselekedetek gyakorlása, a mindenféle „rítus” (vallási cselekedetek, első tüntetés, atomreaktor kerítéshez láncolás) birtoklása. A földet, ami most van, égivé kell alakítani — ennek *stratégiája a pedagógia, a misszió és a meggyőzés*, hiszen minden ember potenciális tag, a megváltás elvégre mindenkié. A rejtett lényeg áll szemben tehát a külső megnyilvánulással, a történeti egyediség a történelmi totalitással. Nem az egyén hatalmi törekvései az irányadók, hanem a kollektív küldetéstudat (vallási misszió, a civilizáció meghonosításának feladata, a felszabadítás stb.). Ilyen társadalmi berendezkedések például a római császárság, az iszlám birodalom, az újkori európai gyarmatbirodalmak, a francia forradalom, a szocialista birodalmak stb.). A missziót és a csoportot irányító értelmiségi elitnek természetesen aszketikus (tudományos, erkölcsi, politikai, vallási) eszményeknek kell megfelelnie.

Összességében elmondható, hogy egy konkrét kérdés kapcsán a három (értelmiségi, vagyis kollektív) identitásképző kód egyikét választjuk, míg egy másik kérdéskörben esetleg egy másikat — ettől

¹¹Uo. 60.

aztán igen bonyolult magyar-ugaros „szemantikai mezőbe” keveredünk. Ráadásul a csoportokon belüli folyamatok sem egyirányúak: „Egyetemes közösségek ezen keresztül kettős és ellenmozgó szerkezetdinamikát mutatnak: az expanzív belső mozgások belső gátaikon, rétegződéseken, vagy diffúziólassításokon keresztül — mint ami az új feltalálása — törnek meg.”¹¹ Úgy tűnik, az a leggyümölcsözőbb, ha mind a háromféle csoporttapasztalatra így vagy úgy (befogadás és/vagy kiközösítés) szert teszünk — ezek segíthetnek a folyamatos (önmagunkra és az adott értelmiségi csoportra vonatkozó) kritikai reflexió begyakorlásában (aszkézis).

Értelmiségi tojástánc négy ütemre

¹²Theodor Geiger:
*Aufgaben und Stellung
der Intelligenz in der
Gesellschaft.* Ferdinand
Enke, Stuttgart,
1949, 4skk.

¹³Jürgen Gerhards –
Friedhelm Neidhardt:
*Strukturen und
Funktionen moderner
Öffentlichkeit.
Fragestellungen und
Ansätze.* In Stefan Müller-
Dooch – Klaus
Neumann-Braun (szerk.):
*Öffentlichkeit. Kultur.
Massenkommunikation.*
BIS-Verlag, Oldenburg,
1991, 51skk.

¹⁴A kérdésről bővebben
lásd Johann
Reikerstorfer:
*Postsektarität – oder die
verdrängte Dialektik der
Säkularisierung?*
In: *Jahrbuch Politische
Theologie.* Band 5:
*Politische Theologie –
gegenlesen.* LIT Verlag,
Münster, 2008, 269–273.

Az adott értelmiségi önazonossága más társadalmi csoportokhoz való viszonyaiban is formálódik. Ha komplex viszonyt ápol a valósággal (például ért máshoz is a „szakmáján” kívül, vagy ült börtönben, volt kiközösítve, vagy megélte a siker–sikertelenség egyéni- és csoportélményeit, vagy végzett kétkezi munkát stb.), akkor több társadalmi csoporttal tud termékeny (oda- és vissza-hallgató) viszonyt kialakítani. Az értelmiségit érdeklődése, képességei, eredményei aztán előbb-utóbb szakmai csoportok közepébe, vagy perifériáira juttatják — tagja lesz egy szűkebb szakmai, professzionális értelmiségi csoportnak. Itt aztán megint finomodik a kín: a mérnökök, a természettudósok, a művészek, a szellemtudományos és társadalomtudományos értelmiségiek *kitiüntetett ranggal* bírhatnak, *behódolhatnak*, szakértelmükkel („vegytisztán”) *szolgálhatják* a politikai hatalmat, illetve *bíráói* értelemben vett kritikus viszonyt alakíthatnak ki vele kapcsolatban.¹² Ezek a magatartásformák tovább bonyolítják azt az összefüggésrendszert, amelyben a konkrét értelmiségi (legyen az vallásos, vagy vallástalan /Rahner óta bevett meggyőződés, hogy a lélek természetéből következően eleve keresztény, vagyis vallásos/), szakmai életpályájának különböző helyzeteiben a korábbiaktól különböző, azokhoz hasonló, vagy ugyanolyan (nem feltétlenül csak szakmai) döntést hozhat, és ezzel egy-egy értelmiségcsoportba tagozódik. Az értelmiségi tojástánc ezen a szinten meg kell, hogy feleljen az „adekvát kompetencia elvének”¹³ — az adott értelmiségi-nek témákat lehet és kell megfogalmaznia, ezeket felvetnie, majd mindezt szakszerű és megfelelő módon értelmes, kritikai és sajátlagos nyelvvel, valamint argumentációs bázissal képviselnie.

Ebben a hisztériaiág feszített érzékeny közegben az *anamnézis* jelentőségének újraértelmező őrzése és a *szekularizálódás dialektikájának* folyamatos elemzése lehetővé tenné az értelmiségi számára, hogy kikerüljön a különböző korszakolások és korszakgettók lehangelő mókuskerekéből. Akárhányadik modernitásunkat éljük, vagy posztindusztriális, posztszekuláris¹⁴ pozícióinkban poszttoljunk, ez az új (anamnetikus és a szekularizálódás dialektikájára érzékeny — újmodern) helyzet lehetőséget ad mindnyájunknak arra, hogy mindenki (beleértve a hangtalan sikolyban, néma kiáltásban motyogó szegényeket, kisemmizetteket, nyomorultakat) megszór-

lalhasson — tudva, hogy megszólalásunk regiszterei többé már nem privilegizált beszédformák lenyomatai. A társadalom tematikus és kritikai nyilvánosságmezőiben (a táncban) tehát négyféleképpen vehetünk és veszünk részt: lehetséges, hogy (akár értelmiségiként, akár mint adott értelmiségbe sorolható csoporttag) bizonyos helyzetekben, időszakokban *kitiüntetett ranggal*, rangban helyezkedünk el a társadalmi megbecsültség értékskáláján. Aztán lehetséges *behódolnunk* itt-ott, illetve vegytiszta (megfizetett, vagy meg nem fizetett) *szakértelemmel szolgáljuk* a hatalmat, vagy szélsőséges esetben időszaki, vagy folyamatos *bírálat* hangoztatása és érvényesítése lesz a meghatározónk. Itt sem ütemtelen a tánc, négy ütemre helyezkedünk: bizonyos helyeken rangunk van, bizonyos helyeken hódolunk, másutt szakmaizgatunk, vagy ínszakadtig bírálunk.

Istenre is nyitott kommunikáció

A (katolikus keresztényként) vallásos értelmiségi az egyház társadalmi tanítása alapján nem hirdethet és nem is hihet „meghatározott földi jövőt”. A jelent „eszkatológiai fenntartással” kezelve, folyamatosan távolságot tart mindenféle tudományos, állami, politikai üdvösségajánlattól — nyitott jövővel számol, mely nyitott minden cselekvésre, szóra, hallgatásra és hazugságra. A keresztény értelmiségi nem merülhet bele maradék nélkül az „itt és most”-ba — paradox módon ennek egyik biztosítéka épp az egyház földi léte. Az egyház anyaszentegyház — a benne érvényesülő diskurzív struktúrák éppen az istenközelség révén képesek váratlan és szokatlan invenciókkal részt venni a különböző nyilvánosságterek tematikus és kritikai diskurzusaiban. Ezt a tágasságot semmilyen értelmiségi, jogi, politikai vagy hatalmi korlátozás nem képes beszűkíteni, még akkor sem, ha az egyház tagjai bűnösök. A valóság korlátozása az értelmiségi helyzet korlátozását is jelentené. A vallásos értelmiségi (aki esetünkben katolikusként keresztény) létével, kritikai jelenlétével ennek a jövőre nyitott (eszkatológikus) valóságnak¹⁵ a tanúja. Nem vallási programokat valósít meg, nem a vallási propaganda¹⁶ (politikai, hatalmi, művészi stb.) pszeudo-rendszereiben él, hanem vallásossága révén mélyebbről indít. Olyan „diskurzusközösség” tagja, amelynek (Istenre nyitott) erőterében zajlik minden történet, legyen az politikai, erkölcsi vagy tudományos. A hivatásos szakértelem¹⁷ modern, procedurális racionalitásmodelljével szemben a vallás mint a nem procedurális racionalitás egyik formája „idegenségével”, kinnállásával éppen hogy fenntartja a kritikai racionalitás igényét. A vallás (anamnetikus) emlékezet-struktúrája („ezt tegyék az én emlékezetemre”) folyamatosan feltartóztatja mindazokat a(z értelmiségi) törekvéseket, amelyek szeretnének eltekinteni a társadalmiság vagy az elvek porondján érvényesülő dialektikától, és a „felejtésbe szelermesek” tehermentesítésével operálnának.

¹⁵Tiemo Rainer Peters: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*. Grünewald, Mainz, 1998, 46skk.

¹⁶Thomas Stearns Eliot: *Religion and Literature*. In uő: *Selected Essays*. Faber and Faber, London, 1969, 388–401.

¹⁷Harold Perkin: *The Third Revolution. Professional Elites in the Modern World*. Routledge, London – New York, 1996, 1.

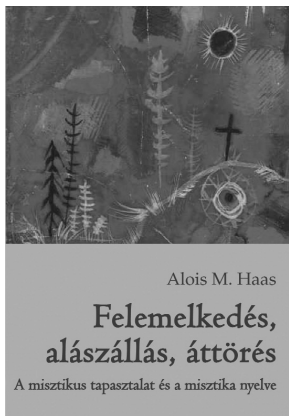
Mindenfajta hatalom kétarcúsága

A zsidó-keresztény vallás az idők végezetéig botrány marad minden evilági hatalom és hatalmasság számára. Jézus kívül áll mindenféle

¹⁸Erről bővebben lásd
Hans Maier: *Das
Doppelgesicht des
Religiösen. Religion –
Gewalt – Politik.* Herder,
Freiburg, 2004.

latolgatáson. Ebből a kívülről fakad a krisztushívők *kettős viszonya* a hatalomhoz. Jézus maga sem úgy beszélt, tanított, mint az *írastudók*, hanem mint *akinek hatalma van*. A vallás *kettős arca*¹⁸ a hatalom akarásának és gyakorlásának, illetve a hatalom elutasításának és mellőzésének a kifejeződése. Minden hatalom „onnan felülről” van, tehát önmagában a hatalom is jó (teremtett). A vallás, a politika, a tudomány, a művészet, a jog (stb.) prostitúciója hozza magával a hatalom problematizálását. A (főként iszlám) vallási terrorcselekmények a vallásosság látszatát az *üres megtévesztés* (*pompa diabolica*) hazugságával kívánják megvalósítani. Ezzel szemben *Isten dicsősége* (*Gloria Dei*) a valóság feletti hatalmat is magában foglalja. A zsidó-kereszténység olyan üdvösségszerzőre hivatkozik, aki mindenható — hatalma mindenre és mindenre kiterjed. Ebből következik, hogy bármely hatalom ki van téve a kereszténység kritikájának és számonkérésének. Ez a kihívó megszólítás az idők végéig hangzó provokációként áll előttünk, bennünk. Mi, a „polgári vallásosság” (Metz) képviselői elfogadtuk, hogy a vallás magánügy, ezzel eleve lemondunk arról, hogy Isten „felforgató valóságát” közel engedjük magunkhoz. Nyugaton élő ferencesek mondogatják, hogy a rend szervezeti és kegyelmi ereje akkor csökkent erősen, amikor „akadémikusok” léptek be a rendbe — a sok professzori okoskodás elállta a kegyelem útját. Számptalan ferences szent és tanító életműve bizonyítja ugyanakkor, hogy nem feltétlenül antiintellektualista az, aki hagyta, hogy Isten is megszólaljon az életében. Mivel mi, (nyárs-polgári) keresztények még azt is tudjuk, hogy hol és mikor van helye Istennek az életünkben, bizton remélhetjük, hogy itt a földi életben elkerüljük a vele való felforgató erejű személyes találkozást. Az áldozatnak kiporciózott helye és ideje van az életünkben — vigyázunk rá, nehogy felfaljon bennünket egy keresetlen bánat. Pedig nem a *szenvedés* hiányzik belőlünk, hanem az *elköteleződés*. Ágostontól itt is lenne mit ellesnünk: „martyrem non facit poena, sed causa”¹⁹ (vértanúvá nem az átélt szenvedés, hanem a képviselt ügy tesz).

¹⁹*Ad Cresconium
grammaticum* 3, 47.



A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

Alois M. Haas: Felemelkedés, alászállás, áttörés

A misztikakutatás egyik legtekintélyesebb európai képviselőjeként számon tartott Alois M. Haas elméleti írásai a keresztény misztika világából kitörni próbáló törekvéseit (felemelkedés), az emberi élet valóságába radikálisan belebocsátkozó tendenciáit (alászállás) és az állandó isteni jelenlét megérkező tudati tapasztalatait (áttörés) mutatják be.

Ára: 3.500 Ft

Megvásárolható a Vigilia Kiadóhivatalban:

1052 Budapest, Piarista köz 1. Telefon: 486-4443

Az anyagtalan morfológiája

HALMAI TAMÁS

Egy mondat Beney Zsuzsáról

„A szereteten túli szeretet költészete ez,
az emberit már-már meghaladó benső mértékegységek korpusza.”
(Báthori Csaba)

„Azt a teret keresi, amelynek mindig is lakója volt.”
(Daróczi Anikó)

1975-ben született Pécsen. Költő, kritikus. Legutóbbi írását 2011. 7. számunkban közöltük.

A kurzív részek Beney Zsuzsa esszéiből és verseiből számaznak – több helyütt a mondatkezdő nagybetűk elhagyásával. (Halmai Tamás)

Mert mindig ebbe: mindig Istenbe és Isten hiányába vagyunk szerelmesek, írja Beney Zsuzsa, aki 1930-ban született és 2006-ban hunyt el, közben költő volt, orvos, irodalomtörténész és tanár, de mindezekelőtt a létköltészet beavatottja alkotóként és értelmezőként is, József Attila és Radnóti és Weöres és Pilinszky tudós tolmácsa a katedra intim színpadán, irodalmunkban páratlan teopoétikai életmű megszenvedője a műhely másfajta magányában, *mindig ebbe: mindig Istenbe és Isten hiányába vagyunk szerelmesek*, írja, mi pedig eltűnődhetünk, miféle szerelem és miféle isten képes arra, hogy ilyen mondatokban mutakozzék meg, még ha fölkészítettek is a nyelvtan profán hierofániájára a szerző más művei, versei, két regénye és esszéisztikája, amelyekben hol a felnőttek, hol a gyermekek, hol pedig az angyalok nyelvén szólal meg valami embermélyi tudás, a lélek ama tündéri poklaiból, amelyek inkább tartoznak a személytelenhez, mintsem a személyhez, s inkább árulkodnak Istenről, mint bármi egyébéről, beleértve Isten hiányát, s Isten hiányába befoglalva tulajdon nemlétünket is, hiszen a kezdetektől, amikor a *Költők egymás közt* című 1969-es antológiában, Weöres Sándor ajánlásával belépett a magyar irodalomba, s első kötetétől, a 1972-ben megjelent *Tűzföldtől* Beney Zsuzsát mindvégig ez foglalkoztatta, az Istenből és szerelemből és gyászból és szépségből kikevert világ misztériális esettsége, a létezés határoló ismeretlen személyazonossága, a nyelvet szegélyező csöndek alaktana, ez nyugözte akkor is, amikor a tükör és a labirintus toposzát írta újra számolatlan változatban, vagy Orpheusz mítoszába rajzolt bele apokrif epizódokat, erről beszélnék és erről hallgatnak írásai, az anyagtalan morfológiájáról, a szóval birtokba vehető bűnökről s a megbocsátás tűzön-vízen átkelő szándékairól, innen eredeztethető a misztikus-modern gondolat mintázata, a zsidó-keresztény eszmélkedés fegyelme, és

ennek szolgálatában áll a trópusok és paradoxonok fájdalmas-filozofikus rendszere, ez a szellemujjak érintését magán viselő éteri szövet, amelyet költészetnek nevezünk, a tükröződésekben föltárló életnek ez az ürességig elvont alkalma, a szubtilis létigazság maga, úgy is, mint reménykeltő hiábavalóság, szakadatlan lehetőségként arra, hogy fölmérjük, *a szabadság káprázatában könnyűvé lett erkölcsök* korában milyen esélyekkel építhető ki vagy rombolható le *az igazság és a szeretet kultúrája*, vigyázatosan föltéve és lelkesülten elfogadva, hogy *az erkölcsi érték a kultúra nyelvén esztétikai értékévé transzformálódik*, jöllehet a *hitetlenség holtvidékén* olykor érdemtelen vigasz egy *testhelyzet menedéke*be húzódhatnunk is, tudható ez Beney Zsuzsától régtől fogva és most már mindig, de saját démonaink sem súgnak hasznosabb ábrándokat, ahogy az is tőle vagy démonainktól ránk származott balsejtelem, hogy, úgy lehet, *a szenvedésben nem Isten hagyja el az embert, hanem az ember taszítja el magától Istent*, s míg véget ér bennünk egy ilyen mondat, kint felkel és lenyugszik a nap, láthatatlan tengelye körül fordul egyet a kert, éjszaka jön, bárha sötétje világító, hiszen szörnyei hitet hoznak elrongyolt zsákban, amire nemcsak Beney Zsuzsának, de a Beney-szövegek én-jének és az ezzel az én-nel társalkodó olvasónak is múlhatatlan szüksége van, a nyelv ínséges óráiban különösen, amikor elhessegethetetlenné válik a tapasztalat, hogy *valójában nincsenek szavaink arra, hogy azt, amit önmagunkból megmutatni szeretnénk, elmondhassuk; még kevésbé arra, hogy a másik felől érkező közléseket valódi értelmükben felfoghassuk, hogy minden szó ígérete a szavakon túli — vagy talán pontosabb, ha úgy mondjuk: a szavakon inneni, a szavakat megelőző valóságnak, hogy mindaz, amit leírok, pusztá vélekedés, hogy azok a szavak, amelyek a világot újra és újra megteremtik, mindig hasonlóan hangzanak el, rejtelmes földmélyi barlangok félhomályában, hogy minden második szó kimondhatatlan, márpedig az olvasásnak, azaz a szövegekkel való együtt gondolkodásnak, azaz a gondolatlan kétségbeesésnek e pontján szelíd és hűséges társunkká szegődik a kérdés, kimondható-e, ami láthatatlan, válasz viszont nem jár a nyomunkban, sem előttünk nem iramodnak szelíd vadak, csupán árnyékunk sokszorozódik meg, mintha új, még névtelen évszak díszletei közt botladoznánk, egyik pillanatban tudatlanul és hitetlenül, a másikban a felfénylő bizalom útjára tévedőn, mert Istennek csak villanásait észleljük, mint messziről, a tengeren a forgó világítótorony fényszóróját: azt sem tudjuk, csillag, város, másik hajó, mert az Istenről szóló beszéd lényege, hogy megszólítható, de neve kimondhatatlan, mert a szerelem szavai teszik megszólíthatóvá a csak szerelmes szavakkal megszólítható Istent, mert a szerelmes nem a másikba szerelmes, hanem a szerelembe; a világ teljességét próbálja helyreállítani a gyengeség ereje által; alig moccan, hogy ne rontsa el a világ önmagában mozgó harmóniáját; nem fogja meg a tárgyakat, megelégszik azzal, hogy csak megérinti őket; simogatásában több erő van, mint a hegyeket mozgó gépekben; pillantása életre kelti a halott lelket és csipkerózsáalomba szenderíti azt, mert a szerelem*

csendjében Isten csendje zúg, mert a szerelemben az ember Isten küldöttévé, angyallá, tiszta létté változik, s olyankor hajlandó mellkasa különben lakatlan zugaiban elhelyezni az olyas lírai hiedelmeket is, hogy a szépség a világ teremtettségének záloga, hogy a hit az abszurditás elfogadása, hogy a lélek belénk rejtett túlvilág, azután persze beleborzong a fölismerésbe, ámbár maga sem képes eldönteni, a boldogság ihletében vagy a rémület görcsei között, hogy, íme, csak ennyit tudunk, akik azt sem tudjuk, milyen színű a hó az éjszakában, akik nappal a tudományosan bizonyított evolúcióban hiszünk — éjszaka Istenben, akik barlangok mélyén élünk, tehetetlen — / mégis miféleképpen szállanak a ködben / a hatalmas, hallgatólag angyalok.

BARTUSZ-DOBOSI
LÁSZLÓ

Hallgatásaim gyűjteménye

1971-ben született. Író, szerkesztő, a Ciszterci Rend Nagy Lajos Gimnáziumának a tanára Pécsen. Legutóbbi írását 2011. 7. számunkban közzétettük.

Vannak szavak az életemben, amikről gyerekként megtanultam, hogy nem illik hangosan kiejteni őket. Vannak, amelyeket egyszerűen képtelen vagyok kimondani. A bennük rejlő üzenet túlzott követelményével szemben nem vagyok elég erős. Vannak, amelyekkel nem foglalkozom, nem használom őket. Vannak, amiket nem értek és vannak olyan szakszavak, amelyekre nincs szükségem a hétköznapi életben. A gyermeki gügyögés hangjait már elhagytam, az agonizáló fájdalom jajkiáltásai viszont még csak távolról borzasztanak. Belefáradtam a szavak nyomorúságos kis skatulyáiba. Ha innen nézem, sokat hallgató, csendes ember vagyok.

De én nem ezeket a ki nem mondott passzív szüneteket keresem, hanem a kimondott szavaim közötti, színültig töltött csendeket. Azokat, amelyekben, mint egy „egzisztenciális tornagyakorlatban”, ott tempózik negyvenévnnyi létem értelme.

A kérdés persze az, hogy vajon tényleg a csendek vannak-e a szavaim között, vagy pont fordítva? Lehet, hogy az alapkonceptióm rossz, s egész életem nem más, mint a feleslegesen kimondott szavaimmal felsebzett hatalmas csend. Ebben az esetben nem a csendek vannak a szavaim között, hanem a szavaim a csendjeim között. Vajon filozófiailag a csend lenne a hang hiánya, vagy a hang a csend hiánya? Nem lehet, hogy a csend a természetes, az alap, a kiindulási pont, az ősprincípium, és nem a hang?

Csak ebben az esetben van értelme ugyanis annak, hogy miért nem esik szó a genezisben a hangok megteremtéséről. Az isteni al-

kotás, mint minden szakrális cselekmény, kizárólag teljes csendben történhet meg. Mert csak a hallgatás közben fogan meg és ver gyökeret az igazság, a szavak rossz ruhákba öltöztetik azt. Ezért az igazságot ismerni nem más, mint jog az örök hallgatásra. Isten maga is csend az örökkévalóságban, azaz maga a kimondhatatlan igazság. Ezért némul el a pap a szentmisén az úrfelmutatáskor, s ezért nem tudott beszélni Zakariás az angyallal való találkozás után. A ki nem mondott szavak mögött felgyülemlett dinamizmus maga a teremtés.

A misztikusok azt tanítják, hogy a kontempláció aktív csendje a legmagasabb rendű imádság. Nyelvünket mégis úgy rendeztük be, hogy abban a szavak között a csend a hiány, a szünet, a negatív. Önellentmondás már maga az a tény is, hogy van szavunk a csendre!

Bennem évek óta rendre ott motoszkál a meggyőződés a csend sűrű halmazállapotának valóságáról. Nem hagy nyugodni. Állandóan ezt keresem. De nem az alvás öntudatlan csendjéről, a beszélgetés közbeni feszélyezett elnémulásokról, a butaság ürességéből fakadó néma bámulásról beszélek, hanem a tudatos hallgatásokról. Azokról a meghosszabbított levegővételekről, amelyeknek mondanivalójuk van. A fotókba merevített pillanatok némaságáról, a növények szóltan alázatáról, a bútorok titkos nyugalmaról, az agg sziklák tiszteletet parancsoló sükettségéről, a redőny résein át puhán behatoló fény zajtalanságáról.

Az ima beszédes csendjét keresem. Mint Böll Murkéja, aki a rádiófelvételek hangszalagjának megvágásakor kis dobozba gyűjti a „felesleges” szüneteket, hogy aztán sok-sok ezer ember csendjét összeillesztve, foteljába ülve órákon át hallgassa azt. Micsoda „csendzavar”!

Többszöri elolvasás után magam is rákaptam a hallgatás ízére, és eszeveszett vágyam támadt, hogy összegyűjtssem életem csendjeit! Az ingaóra ketyegése közötti parányi szüneteket, a könyvek sűrűre nyomtatott oldalain az üres margókat, párnás fotelem sztoikus mozdulatlanságát, pipám füstjének tapintatos kanyargását a diófa levelei között, a kerti asztalon felejtett pohár bor áttetsző egyértelműségét, pincém, prэшázam nedűjének pókháló finom érését, a kurzor néma villogását a monitoron. Ezért aztán vettem magamnak egy szép, barna, bőrkötéses füzetet a hallgatásaim számára. Az évek alatt rengeteg üres oldalam gyűlt össze benne. Ha fáradt vagyok, csak fellapozom és beleolvasok az érintetlen lapokba, belehallgatok életem tengernyi csendjébe és olyankor minden a helyére kerül.

Ábrahám

*Először nem értettem azt a hangot.
Merev volt, idegen és szinte néma.
Csak belül szólt, akár a csontra mért ütés,
amely a hét réteg bőrt lazán átszakítja.
És van, hogy tovább is hatol; reped,
törik a tompa váz, a láb, az alkar.*

*A visszhangtalan sivatag beszélt. Csak annyit
mondott, hogy menjek és vigyem magammal.*

*Fát vágtunk, közösen. Majd felpakoltunk.
Pirkadt. Egyedül voltam ott a hanggal.
Szokatlanul ködös reggel terült el
a síkon, úgy ült ott, akár egy angyal.
A fiú nem hallotta. És a szolgák
sem értették, hogy mért vagyok feszült.
Egy óra út után homokvihar
terült szét mindenütt. Vörös magányban
ültünk, füliünket, szánkat is betömve,
amíg a rajzás el nem ült.*

*Három napig tartott az út a hegyhez.
Alig beszéltünk — nem is volt miről.
Amíg én oltárt építettem, a fiú
csak állt, és szinte várt, hogy megköttözzem.
Szó nélkül a hideg kőlapra dőlt.*

*A vékony csukló egyenes maradt.
A penge is feküdt. Kivárt, akárcsak én.
Mezítelen testéből csak az arc világított ki,
mely csontos, mint az anyjájé, kemény
és széles is, akárha kőből
faragta volna ki egy ember.
Szelíd nyugalma, mintha évszakokon át
ívelt volna. Szeme, akár a tenger.*

*Aztán ráemeltem a kést. Csukott
szemhéjaim falán kirajzolódott,
hogy választás nem is volt, és nem is lesz.
Öröktől fogva vannak így a dolgok.
Majd újra szólt, a végső mozdulat előtt.
Nem emberi nyelv volt, melyen beszélt, de
hangjának tónusa metszően ismerős*

*könnyedséggel simított meg, akár a szél,
akár a víz — hűvös és tiszta volt.
Végül tüzet gyújtott a hegy mögött magának,
hogy visszaadja, kit el sem rabolt.*

BOTH BALÁZS

Próféta

*Kenyér helyett pofon, por tömte szájam.
Irgalom nem lakott az embereknél.
A kakas szavától napnyugtáig
mondtam, amire engem kiszemeltél.
De vipera mérgét se utálják úgy itt,
mint a prófétát, ha lángokat hirdet —
Mit mondjak még? Hiszen láttad szolgád.
Hát engedj. És bocsásd meg bűneinket.*

Imádság éjfélkor

*Uram csak a test szava volt,
kenyérrel, borral éltem.
Az érzékszervek iránytűje
nem állt meg örök ígédén.*

*Ajándékaid, tucatnyi év is,
szélbe szórt aranypor, elveszett.
Mélységek felett szédülve,
halál közelben se kerestelek.*

*Házam vitte a szennyes árvíz,
csontom eltört, megérdemeltem.
Fizetséget nem remélek, csak
égi erőteredben,*

*hol a gyenge üdvén a dúis
megroppan, akár a karcsú nádszál —
Segíts, hogy ne legyek konkoly
ha eljössz, az aratásnál.*

A Fekete kolostor írója

POMOGÁTS BÉLA

1934-ben született Budapestén. Irodalomtörténész, a Vigilia szerkesztőbizottságának tagja. Legutóbbi írását 2011. 7. számunkban közzétettük.

Kuncz Aladár sorsa és munkássága példázatosnak tetszik: élete és egyénisége jellegzetes emberi dráma színtere, azt mutatja, miként alakul át egy értelmiségi humanista gondolkodása és világnézete a ránehezedő történelem nyomása alatt, miként váltja fel az élet élvezetét elkötelezett szolgálatra, miként szegődik a szépség és az öröm mellől a közösségi felelősség és munka eszményeihez. Az ifjúság még az eszmélkedés néhány felhőtlen évtizede volt. Kuncz Aladár Aradon született 1885. december 31-én, Kolozsváron töltötte gyermekkorát, az ottani piarista gimnáziumban tanult. Kora ifjúságától fogva a francia irodalomban keresett eszményeket: a romantikusoktól leste el az egyéniség alakításának igényét, a századvég racionalistáitól a józanság ígését. Az olvasás életformává vált gyakorlata, az írás vágya vezette az Eötvös Kollégium diákszobáiba. A Kollégium ezekben az években (1903–1907) vált azzá a pedagógiai műhellyé, amely évtizedeken át írók, tudósok nemzedékeit nevelte fel. A párizsi École Normale Supérieure példájára alakult intézmény éppúgy a szellemi elit iskolájának készült, mint francia mintaképe. Francia írók kedveltették meg vele az esszéirodalom látásmódját és módszerét. Ők és kedves tanára az egyetemen: Riedl Frigyes. A fiatal Kuncz az alkotók egyéniségének, a művek természetének vizsgálatát tanulta meg tőle: a lélektan és a műelemzés franciás igényeit, legfőként pedig az elemzés szubjektivizmusát. A korai tanulmányaiban kifejezett szellemiség a Nyugat szellemi környezetében jelölte ki az ifjú tudós helyét. Kunczot tanulmányíró igényessége, eszményeinek modernsége vezette a Nyugat írói közé. Bírálatai főként a konzervatív irodalomtörténet-írást vették célba. A modernebb, érzékenyebb és analitikusabb francia irodalomtudomány eszményein mérte le kortársainak munkáit. Elveit megejtő őszinteséggel, indulatosan, gyakran az irónia eleganciájával képviselte.

Otthonra talált a Nyugat táborában és a századelő francia kultúrájában, Párizs lelkesült rajongói közé tartozott: ő is a szellemi felszabadulás lelkesítő örömét élte át a Szajna-parti város szellemi izgalmaktól vibráló levegőjében. Impresszionista hajlandósága, inkább élmények, látványok felszívására, mint alkotásra termett ifjú egyénisége igazi otthonot talált a párizsi élet mozgalmas sűrűjében. Rengeteget olvasott, modern költőkkel ismerkedett, barátságokat kötött, a Bibliothèque Nationale olvasótermében üldögélt francia emlékirók előtt, több alkalommal Normandiába és Bretagne-ba látogatott, a tengerparti, történelmi emlékekben gazdag tartományokban szellemi otthonára talált. Miként a Nyugat írói, ő is elragadtatással vette bir-

tokába a francia kultúrát, vonzódott a párizsiak szabad életformájához. Az életművész eleganciájával és önfeledt gyönyörűségével merült el a francia életben, illúziókat keresett és illúziókat talált: egy nemzetek felett álló művelt és haladó európai közösség ábrándját, a világpolgár és a világfi álmait.

Ezeket az illúziókat sodorta el mindenestől az első világháború; az útkereső fiatalember élete addig nem ismert kegyetlen kezekbe került. Kunczot mint ellenséges állam polgárát a francia hatóságok internálótáborba küldték, emberi sorsa a későbbi borzalmak kísérteties előképe volt: marhavagonban szállították a fogságba, elsőnek egy garázs falai közé, majd egy várkolostorba, végül egy kiürített tengeri erőd kazamatáiba. Périgueux, Noirmoutier és Ile d'Yeu kegyetlenségében igen tarka emberi sokaság került össze, mindenféle nemzet és osztály fiai: írók, tanáremberek, munkások, szökött légionisták, fegyencek, közöttük már régóta Franciaországban élő, ott letelepedett magyarok, osztrákok, csehek és németek, az úgynevezett „ellenséges” államok polgárai. Belőlük kellett egyféle „fogyatásadalomnak” összeformnia. A társadalomalakulás keserves útját járták meg: barátságok szövődtek, megszerveződött a foglyok élete, a szórakozás és a művelődés primitív formái is.

Most derült ki, hogy Kuncz Aladár milyen erős egyéniség; a világfi eleganciája mögött szívós és energikus férfi rejtezett. A fogságban is igen sokat olvasott, tanult, előadásokat tartott, színházat szervezett. A bebörtönöztetés természetesen szenvedéssel, csalódottsággal és megaláztatással járt együtt. Kunczot nem annyira a nélkülözés kínoztta, nem a börtönök kényszerű fegyelme, az őrség túlkapásai, nem is a mostoha körülmények — bár ezek sem múltak el nyomtalanul. A legfőbb gyötrelme a magányosság és az ártatlanul elszenvedett büntetés, e keserves élmények ifjúságának legfőbb illúzióját foszlatták szét: a Franciaország iránt érzett gyanútlan és felhőtlen ragaszkodást. A fogság évei illúziókat téptek össze, Kuncz nemcsak a francia civilizációban csalódott, hanem ifjúságának nagy reményében: a humanista Európa ábrándjában is. Az élettől elzárva, levegőtlen börtönodúba vetve fájdalmas vizsgálatot kellett tartania eszményei, vágyai felett.

A hazatérés után tanácstalanul nézett szét a megváltozott világban, zavartan kapkodott biztatás, reményt ígérő szavak után. Újra kellett építenie és fogalmaznia eszméit és eszményeit: tájékozódására, szellemi átalakulására elsősorban Henri Bergson és Romain Rolland hatott. Bergson legfontosabb művei megelőzték a háborút, nálunk mégis csak a húszas években váltak általánosan ismertekké. A háború és a fogság élményei aláásták Kuncz Aladár korábbi racionalizmusát, az élet értelmének igazolását már a „teremtő fejlődés” gondolatát hirdető francia bölcselőtől várta. Tanulmányaiban — Petőfiről, Madáchról, Adyról, Dosztojevszkijről — magáévá tette Bergson tanításait. Külön tanulmányt szentelt a bergsoni intuíciós tan alkotásértékű tanulságainak (*Petőfi zsenije*), máskor egész karakterológiát épített az ösztön és az értelem bergsonista módon megfogalmazott kategóriáira

(*A mi Madáchunk*). „Alkotó miszticizmust” kívánt: valami nagy lendületet és tisztító katarzist várt az irracionális francia filozófusától. Második mesterének Romain Rolland-t választotta: a cselekvő humanizmus francia apostolát. A háború utáni Franciaország nemcsak az irracionális vigasztaló szavát kínálta a csalódott értelmiségnek, hanem a humanista elkötelezettséget, ezzel együtt pedig a háborút megelőző korszak kritikus (és önkritikus) vizsgálatát. Az értelem ellen lázadó útkeresésnek és a humanista szellemiségnek nem kellett egymással megküzdenie. Kuncz sem érte be Bergson belső felszabadulást ígérő bölcselétével, ez ugyan megszabadította gyötrő kétségeitől, de nem adott számára hasznos cselekvési stratégiát. Ezért fordult nagyobb vonzalommal Romain Rolland eszméihez: a francia író kínálta számára (ahogy ő maga fogalmazott) az „erkölcsiség, a boldogság keresése, a szociális nehézségek megoldása” újfajta lehetőségét.

Az a világnézeti fordulat, amely Kuncz Aladár gondolkodásában és magatartásában bekövetkezett, bizonyára nem választható el azoktól a fejleményektől, amelyek az első világháborút követő korszakban — éppen a háborús tapasztalatok nyomán — a keresztény értelmiség gondolkodásában voltak érzékelhetők. Azt a világnézeti közömbösséget, amely az élmények kultuszát hirdetve kevésbé élte meg a keresztény erkölcsiség eszményeit, ekkor váltotta fel az a mélyebben ható gondolkodás, amely az evangéliumi ideálok követésében fedezte fel a humánus megőrzésének zálogát. Nem csak az imént említett két francia író esetében figyelhető meg ez, általánosságban is a nyugat-európai irodalmakban és természetesen a magyar irodalomban: olyan írókra gondolok, mint Babits Mihály, Juhász Gyula, Sík Sándor vagy éppen az erdélyi Reményik Sándor. Kuncz Aladár erkölcsi elkötelezettséget mutató humanizmusa, amely részben az erdélyi magyarság mellett vállalt önzetlen szolgálatában, részben az emléket megőrző nagy művében: a *Fekete kolostorban* öltött alakot, mindenképpen a keresztény megújulás rendjében jelölheti ki helyét.

Kuncz Aladárt a szolgálat igénye emelte ki az irracionális filozófia álmvilágából, ez irányította figyelmét a közélethez és a történelemhez. Az elvesztett régi világ és a semmivé foszlott eszmények helyett új küzdőteret és új üdvösséget talált: a moralista biztonságával kívánt szembenézni korával, a társadalom és a lélek válságai-val. Sorsát és eszményeit a humanista értelmiség háborút követő metamorfózisa alakította át. A fogság megpróbáltatásai, az emberiséggel közös tragikus élmények formálták nála a humanizmus korszerű igényét és morális magatartását. Új feladatra készült, új szolgálatra vágyott. Ez az igény vezette vissza 1923 tavaszán ifjúságának otthonába: Kolozsvárra, hogy eszményeket mutasson fel, mértéket állítson, a szolgálat szellemében ajánlja fel képességeit és munkae-rejét a születő erdélyi magyar irodalom számára. Ez az irodalom ekkoriban a szétszórtság rémével és az állandó intézmények fájdalmas hiányával küzdött. Kuncz tudta, hogy ez a küzdelem csak úgy lehet eredményes, ha a születő irodalom tartós szervezeti keretet kap, szö-

vetségre lép a modern irodalom magyarországi törekvéseivel, és magába fogadja a kortársi világirodalom ösztönzéseit. Ezért vett részt a Kemény János kezdeményezésére a marosvécsi várkastélyban egybegyűlt Helikon megalakításában, az Ellenzék irodalmi rovatának és az Erdélyi Helikonnak a szerkesztésében, ezért akart kapcsolatot létrehozni a születő erdélyi irodalom és a Nyugat között, ezért nevelte világirodalmi tájékozódásra az irodalmi életet. Mindenekelőtt arra törekedett, hogy a létrejövő erdélyi magyar irodalom, más kisebbségi kultúrákhoz hasonlóan, ne süppedjen bele a provincializmus mocsarába, hanem valóban a nemzeti irodalom és az európai kultúra minőségi követelményeinek tegyen eleget.

Annak a szellemi műhelynek, amelynek Kuncz Aladár egyik megalakítója és mindvégig egyik vezető szelleme volt, Marosvécs: a báró Kemény-család vécsi várkastélya volt a szimbolikus és, mondhatnám így is: „szakrális” központja és otthona. (Kós Károly mintegy jelképnek szánva helyezte a vécsi vár miniatűr ábráját az Erdélyi Szépművészeti Céh könyveinek belső címlapjára.) Kemény János, aki a „helikoni” találkozók kezdeményezője és nagylelkű házigazdája volt, 1926. június 17-én írott levelében (mondhatnám: természetesen) Kuncz Aladárt kereste fel javaslatával. A marosvécsi írótalálkozók ennek a kezdeményezésnek a nyomán jöttek létre, az erdélyi, de mondhatnám így is, az egész magyar irodalom ösztönző szerepet vállaló szellemi intézményeként. Ebben a tekintetben a vécsi Helikon ugyanolyan fontos küldetést vállalt, mint a huszadik századi magyar irodalom más rangos műhelyei: a budapesti Nyugat körére és a népi írók mozgalmára gondolok. Kuncz szerepet vállalt abban is, hogy Kemény János nagylelkű felajánlása és az Erdélyi Szépművészeti Céh kiadói munkája révén 1931-ben a mindmáig leginkább népszerű magyar irodalomtörténet: Szerb Antal klasszikus műve megjelenhetett.

A helikoni íróközösség munkájának szervezésében fontos szerepet vállaló Kuncz Aladár a kisebbségi magyarság helyzetét egy történelmi küldetés forrásvidékének tartotta, és ennek a küldetésnek, az ő meggyőződése szerint, az európai nacionalizmusok és általában a diktatórikus rendszerek tobzódása idején az egyetemes humanizmus, mondhatnám így is: az európai keresztény értékek fenntartásában kellett érvényesülnie. Ennek a meggyőződésnek a következtében vált Kuncz Aladár az „erdélyi gondolat”: a transzilvánizmus egyik megalapozójává, aki mindig öntudatosan hirdette a kulturális együttműködés eszményét, a kisebbségi irodalomnak ebben az együttműködésben kezdeményező szerepet szánva. Általánosságban is igen fontosnak tekintette azt, hogy a regionális irodalmak beépüljenek a nemzeti irodalom, mi több, az európai irodalom közösségébe és rendszerébe. Úgy gondolta, hogy a kisebbségi irodalmaknak és különösen az erdélyi magyar irodalomnak a sokoldalú kulturális együttműködés kialakításában, új szellemi és erkölcsi világrend szolgálatában kell küldetést vállalnia. Az erdélyi magyar irodalmat történelmi műhelynek tekintette: műhelynek, amelynek a megértés és együttműkö-

dés lehetőségein kell munkálkodnia. Ez a meggyőződés hatotta át *Az erdélyi gondolat Erdély magyar irodalmában*, *Erdély az én hazám* és *Tíz év* című tanulmányait, ez öltött alakot *Felleg a város felett* (1931) című regényében.

Írókat istápolva és az erdélyi irodalomért dolgozva ért meg benne a végső elhatározás, hogy az alkotás szintjén vessen számot tragikus háborús élményeivel, és egy könyvben reprodukálja azt a drámát, amelyre Franciaország kegyelme és árulása, vonzereje és közönye kényszerítette. Ez a könyv a fogság memoárja: a *Fekete kolostor* (1931). Kuncz ebben a művében végezte el személyes önvizsgálatát és számvetését, ebben helyezte mérlegre ifjúságának ábrándjait, benne vallott új eszméiről, benne értékelte újra mindazt a vonzalmat és csalódást, amely Franciaországhoz kötötte. Miként társai, ő is sokat szenvedett a francia politika áldozataként. Az internálás, a táborparancsnokok durva és kicsinyes bánásmódja, a nélkülözések, a „*jeu de représaille*” kegyetlenségei szétfoszlatták azokat a gyanútlan ábrándokat, amelyeknek tükrében korábban a francia társadalommal ismerkedett. Emlékirata mindezt gyötrelmes őszinteséggel tárta fel. Keserű vádakat hangoztatott: a francia vezetőket, a csalódások árán megismert francia militarizmust haraggal ítélte el, a francia kultúrát és a francia népet mégsem gyűlölte meg. A *Fekete kolostor* lapjain gyakran emlékezett vissza azokra az egyszerű franciákra, akik mintegy a hivatalos embertelenség ellensúlyaként részvéttel fordultak a szenvedő foglyokhoz, elítélték a vérontást és az igazságtalan üldözést.

A franciabarát magyar értelmiség nagy drámáját bemutató könyv írója a francia mesterek tanítványának bizonyult. Mindenekelőtt abban, hogy franciás arányérzéssel egyenlítette ki az indulatok vagy az ábrázolásmódok egymást keresztező áramlatait. Ítélezését emelkedett, etikus magatartása, ábrázolását mértéktartása fegyelmezte. Szenvedéseinek nem adott tragikus hangoltságot, mentes maradt a háborús regényekben oly gyakori önvetköztető szenvedélytől. Elkerülte a riport, az áradozó líraiság, a pátosz és a könnyed cinizmus csapdáit. Nem hallgatott szenvedéseiről, őszintén tárta fel a fogság kegyetlen és emberroncsoló körülményeit, de nem tévedt a naturalizmus vagy a romantika pózaiba. Az emberek érdekelték, azokat a rejtett folyamatokat akarta felkutatni, amelyek a lélek mélyén, az emlékezetben vagy az ösztönökben zajlanak. A dokumentumok megszerkesztett elrendezése, az ítéletalkotás humanizmusa, a józan lélektani elemzések — a beszámoló valamennyi tulajdonsága arányosságról és egyensúlyról árulkodik.

Vannak a francia irodalomnak tárgyiasabb hatásai is. A *Fekete kolostor* emlékirat, azt a magyar — és közelebről erdélyi — emlékiró-hagyományt képviseli, aminek Bethlen Miklós, a szerencsétlen sorsú fejedelem: Kemény János, Árva Bethlen Kata a klasszikusai. Ugyanakkor ráismerhetünk a francia memoárirodalom hatására is. A magyar emlékiratok anekdotikusak, prózánk egyik legfőbb hagyománya ez, az emlékezésekben is hat és működik. A francia me-

moár másfajta epikai módszer szerint készül: portréi analitikusabbak, több bennük a gondolati elem. Kuncz nagyszerűen ismerte e francia műfaj teljesítményeit, olvasásuk iskolázta azt a megfigyelő és elemző hajlamot, amellyel a *Fekete kolostor* annyi feledhetetlen arcképét rajzolta meg. Más francia hatásokat is megemlíthetünk: Stendhalét, akitől az apró részletek célszerű epikai felhasználását tanulta el, Bergsonét, akitől a lélektani regény műfajának megújításához kapott indításokat, és Romain Rolland-ét, aki a humánus eszmények újrafogalmazásának szándékára ösztönözte. A *Fekete kolostorban* még egyszer felmutatta azt az erkölcsöt, azokat az igazságokat, amelyeket írója ifjúkorában érvényeseknek ismert, és amelyek a történelmi megpróbáltatások tüzeiben kapták végső szilárdságukat. A megértés, a türelem, a részvét, a cselekvő emberség parancsait rögzítette. A fogság könyvét végsőkig meggyötört ember írta: a kiállott szenvedést nem törölhették el a múltó évek, és a halál túlságosan is közeledett.

A *Fekete kolostor* utolsó fejezetein dolgozva Kuncz Aladárt halálos betegség kínozza, szinte jelképes is lehet, amit feljegyeztek róla: ahogy leírta az utolsó szót, kórházba került, ahonnan már nem szabadult: Budapesten hunyt el 1931. június 23-án. Az erdélyi magyar irodalom egyik áldozatos mesterét és példaképét ismerte fel benne, aki mindig a közösségi felelősségtudat erkölcsét és a művészet felszabadító erejét mutatta fel követendő példaként. A háborús fogóság szenvedéseiről és a nyomukban létrejött belső megigazulásról tanúskodó memoár, mondhatni, egész Európában megmozgatta az értelmiségi közvéleményt (az idők során német, angol, olasz, román, török és két alkalommal francia kiadásban is az olvasók elé került, és ezzel a külföldön leginkább népszerű magyar irodalmi alkotások egyike lett). A külföldi fogadtatás nem csupán a könyv hitelességére és irodalmi értékeire hívta fel a figyelmet, példázatos jelentőségére is utalt.

Csupán egyetlen véleményt idézek, a kiváló francia filozófusnak, Denis de Rougemont-nak az igen befolyásos *Nouvelle Revue Française* című folyóiratban közölt írását (1937-ből). Nos, itt a következők olvashatók: „Úgy gondolom, hogy Kuncz könyvének valódi tragikumát éppen az okozza, hogy egy olyan állapotról ad jelképes és konkrét rajzot, amely nem csupán a valóságos fogoly helyzete, hanem többé-kevésbé mindenkié, aki valamely őrjöngő kollektivitás áldozata. (...) Messze történik mindez, de igaznak kell lennie, mert szenvedünk miatta. Nem lehet tudni róla semmi pontosat, sem a célját, sem igazi okait. Csak az a homályos és szorongató bizonyosság marad, hogy a háború önmagától történik, hogy semmi sem függ többé felelős személyektől, s mindenki egy szörnyű és lassú végzet áldozatává válik.” Kuncz Aladár műve így került az európai irodalomnak azok mellé az alkotásai (a francia filozófus Franz Kafkára hivatkozik!) mellé, amelyek a huszadik századi történelem tragikus botrányaira figyelmeztették a mindig gyanútlan emberiséget.

KÓKAI JÁNOS

Anyag

*Nincs más választásom
csak figyelni mozdulataidat a szobában
ahogy idegenné válnak*

*tárgyaid elvesztik emléküket
marad az anyag*

*már te sem kérsz meg
hogy kísérjelek le a ház elé
egyedül képzeled magad oda*

*buszra szállsz
és hiába a fékezés
nem a kezem jut eszedbe*

Szabadesés

*Előttem műanyag pohár
a roppanás így akár kézzelfogható*

*árnyéktalanok a testek
nem keresztezi semmi
szándékom*

*nincs mozgás
az utolsó ítélet sem lehetne csendesebb*

csak saját bűneim figyelnek

*valaki ajtót nyit a lépcsőházban
örülök hogy nem nekem kell belépnem rajta*

*az ablakok zárva
elképezem a törést
ahogy a hús összekeveredik az üvegszilánkokkal
a szabadesésben*

BODNÁR DÁNIEL

Kemény Istvánnal

Kemény István (1961) költő, író. Édesanyja tanítónő, 1999-ben elhunyt édesapja szobrász volt. Középiskolai tanulmányait Budaörsön végezte. Az érettségi után négy évig jogot tanult, majd átjelentkezett az ELTE-re, ahol 1990-ben magyar–történelem szakon szerzett diplomát. Fontosabb verses-kötetei: Csigalépcső az elfelejtett tanszékekhez (1984), Valami a vérről. Válogatott és új versek (1998), Hideg. Versek 1996–2001 (2001), Élőbeszéd (2006). Prózakötetei: Az ellenség művészete (1989); Csálád, gyerekek, autó (1997), Kedves Ismeretlen (2009). Interjúkötet: Amiről lehet (Bartis Attila és Kemény István beszélgetése, 2010).

Nyolcéves kora óta ír verseket. Mégis a jogi karra jelentkezett, s csak később iratkozott át a bölcsészkarra. Mi volt e kitérő oka?

A versírás és az egyetemre jelentkezés között nem volt összefüggés, mert egyetlen jó verset sem írtam a felvételiig. Egyszerűen csak arról volt szó, hogy nagyobb volt az esélye annak, hogy a jogra felvesznek, mint a bölcsészkarra, és így a család kívánságának megfelelően jelentkeztem a jogra, fel is vettek. De aztán — ha négy év alatt is — kiderült, hogy a jogi pálya nem nekem való. 1984-ben sikerült átmennem a bölcsészkarra, ahová vágyakoztam.

Harminc éve, 1981 nyarán jelentek meg az első versei, az egyetemi lapban. Pályakezdő költőként tartozott-e valamilyen irodalmi csoporthoz?

1979-ben harmadik gimnazistaként verseket küldtem a Sárosvári Diákköltő- és író-találkozóra, és nyertem egy bronz oklevelet, a zsűri előlegezett bizalmából — a versek nem voltak jók, de talán látszott bennük valamilyen fantázia. Mezey Katalin és Papp Márió már akkor is a zsűri tagjai voltak, mint ma. (A sárosvári találkozóknak nagy hagyománya van különben. Az elsőt több mint negyven éve rendezték, és minden évben megtartják ma is. A mai magyar költők és írók fele járt Sárosváron tizenéves korában.) 1981 szeptemberében meghívást kaptam egy társaságba („Írókör”), ami volt sárosvárisokból alakult. Itt ismerkedtem meg Vörös Istvánnal, Kun Árpáddal, majd Tóth Krisztinával, András Lászlóval, évekkal később oda járt Bartis Attila, Poós Zoltán, Térey János, Peer Krisztián és még sokan. 1981-ben másodéves voltam a jogon. Azon a nyáron három versem megjelent az *Egyetemi Lapok*ban, de alig tudtam nekik örülni, mert már tudtam róluk, hogy rosszak. Sorsszerűnek tekintem, hogy a Kör megalakulásával szinte egy időben sikerült először olyan verset írnom — *Tudod, hogy tévedek* —, amellyel én is elégedett voltam. Ez a versem egyébként nem jelent meg folyóiratban. Ahogy a korai verseim kilencven százaléka. A nyolcvanas években pirosbetűs alkalom volt, ha egy fiatal költő versét közölte valamilyen folyóirat vagy újság. A „fiatal költő” egy külön állatfaj volt. Költőnek költő, de nem számít. Gyakran éveket kellett várni egy-egy folyóiratbeli megjelenésre, nemhogy egy kö-

tetre. Ma ez értelmezhetetlen probléma; ha egy költőt vagy íróat más-hol nem jelentetnek meg, felteszi a versét vagy prózáját a Facebookra, ahol többen olvassák, mint nyomtatásban.

Hogyan emlékszik vissza az egyetemi éveire? Voltak-e olyan tanárok, akik pozitívan hatottak Önre?

Sokan voltak ilyenek. Szabolcsi Miklósnak hihetetlen rálátása volt a világirodalomra, tőle azt tanultam meg, hogy lehet innen, a világ végéről (de legalábbis Európa széléről, a vasfüggöny mögül) felülről nézni a világra. Ő persze, a gigantikus műveltségével ezt megtehetette könnyen, én ennyire felülről azért nem nézhettem... Vagy említhetem Szörényi László hasonlóan lenyűgöző tudását, fantasztikus humorát, és azt a kombinatív képességét, amivel gyökeresen különböző művek, korok, kulturális rétegek közötti elképesztő összefüggéseket fedezett fel. Ahogy bebizonyította, hogy Kölcsey a *Kanásztánc* dallamára-ritmusára írhatta a *Himnusz*t. Fráter Zoltán stílusgyakorlati órái is nagyon fontosak voltak: a legendás Négyesy-szeminárium hagyományát elevenítette fel, egyfajta kreatív írás-kurzust tartott leendő költőknek és íróknak: Wirth Imrének, Trenka Csabának, Kurdy Imrének, Tatár Sándornak, Galántai Zoltánnak. És Lator László műfordítói szeminárium... Meg kell említenem Király István nevét is, aki egykori kedves tanítványa, Mezey Katalin kérésére közbenjárt értem, hogy vegyenek át a jogról a bölcsészkarra. Király annak ellenére segített, hogy (miután Mezey Katalin elvitte hozzá a verseimet) megmondta nekem: elég tehetségesnek tart ugyan, de tőle idegenek ezek a „sehol otthon nem vagyok”-érzést kifejező költemények. Király professzor nagy egyéniség volt, valamikor őszintén hihette, hogy a marxi szocializmus az emberiség jövője. Ady egyik legfőbb kutatójaként is a társadalmilag elkötelezett költészet felsőbbbségét hirdette: valószínűleg ezt tartotta az egyetlen létjogosult költészetnek. Amikor én megismertem, már csaldódt lehetett, súlyos beteg volt, egy éven belül meg is halt.

Kik voltak azok az írók, költők, akik különösen nagy hatással voltak Önre?

Gyerekkoromban én is végigolvastam a magyar- és világirodalom jelentősebb ifjúsági regényeit, az *Egri csillagokat* jóformán tudtam kívülről. Otthon apám gyakran mondott verseket a húgomnak és nekem, főleg Adyt, Baudelaire-t, Arany-balladákat. Petőfi pedig olyan, mint a levegő: egyszerűen belélegzi az ember. Van, és kész. Alapjáraton fel sem tűnik, hogy mekkora költő. Erre is az egyetemen jöttem rá. Tizenhét éves koromban kezdtem magamtól is verseket olvasni. Akkor éreztem rá, hogy nekem ez belülről is kell. Akkor borzongattak meg először. Ady gyakorolta rám talán a legnagyobb hatást, de megragadott Verlaine hanyatlásvégi Rómája is. Néhány évvel később végigragtam magam T. S. Elioton, a művein és a róla szóló kommentárokon is, nagyon nehéz volt, de nélkülözhetetlen. A sznobság vitt oda hozzá, hogy muszáj ismernem a huszadik századi világirodalom csúcsait. De egyszer csak azon vettem észre magam, hogy én ezt értem. Vagyis dehogyis értem, de mégis követni tudok egy költőt, akiben ott van a sumértól a szanszkritig, a Nílustól a Jangcéig és a Bibliától a modern

antropológiáig az egész emberi hagyomány, tudás. Ismeri a nagyvilági életet, a városi mocskot. Verseiben a hagyományba valódi életet visz, egy-egy hétköznapi, kisszerű jelenetet pedig képes feltölteni mitológiával. Eliot máig is biztos pont nekem.

Az ön édesanyja tanítónő volt, édesapja pedig szobrászművész...

Édesapám szobrásznak készült, nem érettségizett le, egyéni utakon akart járni. Nagy tehetség volt. Rengeteget olvasott, sok mindent tudott. Azt hiszem, a kitartás hiányzott belőle, és az önbizalom. És a történelmi körülmények sem kedveztek neki ahhoz, hogy kibontakozhasson. Budapest ostroma alatt, nyolcévesen majdnem megbénult, utána is sokat betegeskedett, az 56-os forradalomban való részvétele miatt pedig azt gondolhatta, hogy úgysem vennék fel a képzőművészetre. Valószínű, hogy így is volt, de ezzel sajnos fel is mentette magát a küzdelem alól. Sajnos kevés szobor maradt utána. Néhány szobra templomokba került, így például az egyik érdi templomba.

Az Ön gyermek- és ifjúkora a Kádár-rendszer fénykorára, majd hanyatlására, végül bukására esett. Kedves Ismeretlen című regényének huszoneves főhőse, Krizsán Tamás — aki nyilván az Ön alteregója — úgy véli, hogy a történelem „legnyugodtabb és legbiztonságosabb zugában” élt az elmúlt évtizedekben, Magyarországon. Ezt iróniának szánta, vagy valóban sokak életérzését fogalmazta meg?

Egyáltalán nem szántam iróniának. Az más kérdés, hogy a Kádár-rendszerrel sok vacakságot el lehet mondani, és rengeteget lehet rajta ironizálni. Az viszont tény, hogy a hatvanas-hetvenes évek Európája — és benne Magyarország — a világtörténelem legbiztonságosabb helye volt. Béke volt. A születésem előtt néhány évvel lett általános a penicillin, megszűnt a korábban oly sok áldozatot követelő tüdővész, a gyermekbénulás, tüdőgyulladásban vagy torokgyíkban már alig haltak meg emberek. Pedig ezektől a betegségektől még a szüleim nemzedéke is rettegett. A Kádár-korszak nagy súlyt helyezett arra, hogy csönd legyen, minden rendben van, gyerekek, nem kell félnetek semmitől. Nyugodt, békés időszak volt ez egész Európában, de ezen belül is a Kádár-rendszer volt a legnyugodtabb, legbiztonságosabb: itt, keleten a legvidámabb barakk ugyebár, ahol azért diktatúra van, vagyis rend: tiltva mindenféle társadalmi mozgás, ismeretlen a tüntetés, a kábítószer, a terrorizmus. Csak hát volt egy kis lábszaga az egésznek, ami belengte az egész rendszert. Az alsó kispolgárságra jellemző magatartásra gondolok. Kádár ízlése és lelkivilága valószínűleg erősen meghatározta az egész rendszert. Kisszerűség, ravaszság, bezárkózás a magánélet bástyái mögé. Kádár meggyőzően hazudott, rengetegen hittek neki. Sőt, rajongói is voltak. Az én nagybátyám igazán nem tartozott ezek közé, '56 után simán ki is végezheték volna, senki nem utálta a rendszert nála jobban, de a hetvenes évek közepén egyszer azt mondta nekem, hogy tény ami tény, Magyarország soha nem állt ilyen jól gazdaságilag, végre kezdjük összeszedni magunkat, és ezt nagyrészt Kádár politikájának köszönhetjük. Az is kétségtelen, hogy Kádárék odafigyeltek a kultúrára, a sportra, sok olyan dologra, amik a rendszerváltás óta folyamatosan épülnek le. Én és a generációm azt hittük, hogy ennek a mi életünkben nem lesz vége, és ennek megfelelően kell berendezkednünk, élnünk az életünket. Tárgítani a korlátokat, amennyire lehetséges. Úgy éreztük, alapjában

véve nem olyan vészes az egész, ha kilátni nem is nagyon látunk ki belőle. A nyolcvanas években már hallottam olyan véleményeket is, hogy tíz éven belül a harmadik világ szintjén leszünk, mert vészesen lemaradunk a számítógépes fejlődésben. Csak hümmögtem, mert igazából fogalmam sem volt a számítógépekről, azonkívül, hogy számolni lehet rajtuk. Gondoltam, anélkül meg kibírom... Szóval az alapérzés az volt, hogy nincs remény korszakos nagy változásra. Megjegyzem, komoly politikusok sem hittek abban, hogy a kelet-közép-európai szocializmus belátható időn belül összedőlhet.

Mit remélt a rendszerváltozástól?

Miután ez a csoda mégiscsak bekövetkezett, sejtettem, mint mindenki, hogy nehéz lesz, sok régi jó dolog összeomlik, eltűnik, viszont pár év múlva valami jó dolog pörög majd ki mindebből. Távolatilag tagja leszünk az Európai Uniónak, jólételeg felzárkózunk az európai átlaghoz. A társadalomban, a beszélgetésekben pedig eluralkodik az a szellem, amit én a baráti körömben vagy az egyetemen természetesnek tartottam. Valamiféle toleranciára gondoltam, de nem bárgyú semlegességre, pláne közönyre. A hagyomány, a valódi tudás, sőt, a tekintély tiszteletére, de úgy, hogy adott esetben az ember röhögni is tudjon ezeken. És a saját hülyeségein pláne. Vítában meglátni a másikat. A kérdést meg is lehet fordítani, hogy mit nem vártam a rendszerváltozástól? Azt, ami bekövetkezett. Arra nem számítottam, hogy a tahóság pozitív értékévé válik, vagy hogy az úgynevezett „politikai korrektség” a megjelenése pillanatától önnön karikatúrája lesz. Hogy a társadalom egy töredéke kirabolja a többieket. Az értelmiség végletes kettészakadását pedig biztosan nem vártam. Persze ez a lehetőség sajnos benne volt az 1990 előtti időszakban, mégis reménykedtem a saját korosztályomban, hogy mi ezt az ellentétet nem fogjuk reprodukálni. Mi fiatalok vagyunk, nem nyomasztanak minket történelmi traumák, van humorunk, érezzük a rock and rollt, van némi rálátásunk a világra, most meg mindehhez még szabadok is leszünk, ezért ha az öregek egymás torkának esnek, majd mi rájuk mosolygunk, és visszük a dolgokat tovább, helyettük. Sajnos nem ez történt.

Ahogy 2006-ban, Adyról szóló esszéjében megfogalmazza: az elmúlt másfél évtizedben „ez az ország kisszerűségével, részvétlenségével, irigységével, kishitűségével, szolgálalkúságával, tunyaságával, parlamentjével, sajtójával, nemzeti színházával,

Nem tudom. Nem vagyok sem közgazdász, sem szociológus. Érzem, hogy nagyon nagy baj van, szétesett szinte minden, és rossz köröket jár a magyar társadalom, olyanokat, amik lefelé visznek. Erről a magyar politikai elit csak részben tehet, mert szinte befolyásolhatatlan gazdasági folyamatok zajlottak és zajlanak körülöttnünk. Folyamatosan haladunk a gyarmati státusz felé, egész Közép-Európával együtt. Európa újra kettészakad, mi pedig lezuhanunk a rosszabbik részbe. Ami viszont az itthoni viszonyokat illeti, azokat elkésztetőnek érzem: úgy tűnik, hogy a politikai elit és az értelmiség tehetetlen dühében együtt veri szét azt, ami még megmaradt az országból. A szellemi, lelki egységet, a maradék bizalmat egymásban, meg a közös jövőben. Nem kívülről, a büntelen öreg pró-

futballjával, egész önként vállalt provinciálisával fényesen bizonyította számomra, hogy turáni átok létezik, itt van bennünk és bennem is...” Képtelenség mindebből kilépni?

Az nem belső igény az emberben, hogy szándékosan nem végzi rosszul a feladatát?

A Holmi 2011. februári számában jelent meg Búcsúlevél című verse, amelyben bár „Édes hazám”-nak nevezi Magyarországot, mégis elhagyni készül, mert: „Gonosz lettél, vak és régi, egy elbutult néni, aki gyűlöletbe burkolózva még ezer évig akar élni.” Milyen élmények hatására írta meg ezt a végtelenül szomorú verset?

Ez az érzelmi elszakadás azonban nem végleges: „Amíg élek, úton leszek: / használni akarom a szívemet, / a fejemben szólal majd meg, / ha csengetsz, /

fétaként dörgöm ezeket a pusztából, hanem magamban is érzem az önpusztító hajlamokat, látom a rossz köröket, amiket futok, érzem, hogy mennyit mulasztok. Érzem, hogy egy-egy hétköznapi beszélgetésben mennyi depressziót, negatív energiát tolok át a másokra. Növelem az általános kilátástalanságot. Rongálom az országot. Annyit tudok, hogy ezen változtatnom kéne. És azt is tudom, hogy sok barátom hozzám hasonlóan el van keseredve ugyanezek miatt. Ki kéne találnunk valamit, meg kéne találnunk egymást. Az fontos volna. Annyit mindenki tehet, hogy a maga területén nem enged a rettenetes magyarországi közhangulatnak, hogy minél rosszabb, annál jobb. Vagyis megpróbálja a lehető legjobban végezni a munkáját. Nem kelt csalódást abban, aki még nem csalódott, és ezzel bizalmat kelt abban, akiben még maradt erre fogadókészség.

De. De néha eljön az ember életében egy gonosz pillanat (mondhatjuk a Gonosz pillanatának is), amikor azt mondjuk, hogy najóvan, elégvót, nem leszek én jobb és különb, mostantól pont olyan rossz leszek, mint a többi. És ettől bizony meg lehet könnyebbülni, de az ilyen pillanatokat mégis el kell kerülni, mert ez halálösztön.

Az imént elmondottak hatására. E mögött a vers mögött ott van az elmúlt húsz év csalódottsága. A magyar ember legalább 1979 óta hallja azt, hogy átmeneti megszorító intézkedésekre van szükség, tehát ez nem 1990-ben kezdődött. Az elmúlt évtizedekben milliók csúsztak le, vesztek állást, egzisztenciát, büszkeséget, egészséget, bizalmat, várható átlagéletkort. Ezenkívül ott van még az a fajta kilátástalanság, hogy harminckét évvel 1979 után sem mer senki fényt ígérni az alagút végére. Nincsenek távlatosan gondolkodó politikusaink, vagy talán tényleg ennyire reménytelen a helyzet. Az egyik oka annak, hogy megszületett ez a vers, az volt, hogy belefáradtam az elmúlt húsz évbe. Eljátszottam a gondolattal, hogy lélekben elhagyom a hazámat, ne fájjon annyira, ami ma történik. És nemcsak ma. Megingott a bizalmam magában a hazában is, ami úgy látszik csak ennyire volt képes. Ennyit tudott kitermelni magából. Visszanézve az elmúlt kétszáz év magyarságról gondolkodó, emigrált, kivégzett, megőrült nagyjaira, úgy tűnhet, hogy ugyanolyan rossz nemzeti tulajdonságok ellen küzdöttek, és buktak el, mint amik ma is megvannak. Közöny, tehetetlenség, rosszindulat, gőg. Ez az elkeseredés is kellett ehhez a vershez. Talán könnyebb lenne ezek nélkül.

Lehet. Ahogy „rút szibarita váz”-nak is lehet. Meg „veréshez szokott fajtának” is lehet. Csak persze nem jó szívvel. Rengeteg enyhítő körülmény van persze. Ha egy külföldivel beszélgetek, aki meg-hökkenten kérdi, mi történt Magyarországgal az utóbbi években, mi baj, én is sorolom az enyhítő körülményeket: gazdaság, csalódottság stb. De mi itthon nem keresgélhetjük mindig az enyhítő körülményeket. A *Búcsúlevél*ben provokatív kérdéseket tettem fel: lehet-e

édes hazám, szerettelek.” Nem általánosít-e tévesen? Lehet egy egész népet gyűlölködőnek nevezni?

Másik nagy vihart kavart verse a Nyakkendő. Ebben az „engesztelhetetlen, fékevesztett, egész hazájukat szétrohasztó gyűlöletre” utal. Miből fakad Ön szerint ez a mérhetetlen gyűlölet?

A szellemi-politikai élet képviselőitől nem gyűlölködést várna az ember, hanem pont az ellenkezőjét.

Ha az egyik oldalról valaki szóba áll a másik oldallal, gyanússá válik. Ez oda-vissza alapon működik...

1990 után sokan azt hitték, lejárt a magyarság létkérdéseiről szóló verseknek az ideje. Ám mindig visszatér az alapkérdés, mi lesz a magyarsággal? Kölcseyék óta nem történt semmi előrelépés a sorsunkban?

még szeretni Magyarországot? Van-e nekünk még egyáltalán hazánk? Messzire mentem ezzel a verssel, de meg akartam ijeszteni, akit még lehet. Reméltem, hogy lesznek, akik elgondolkoznak ezeken a kérdéseken, akár fel is háborodnak, de talán segítenek nekem is. Voltak. Fel is háborodtak. El is gondolkodtak. És segítettek is.

A többször említett csalódottságból. Meg a fáradtságból. Itt mindenki bele van fáradva a gondolkozásba. A legegyszerűbb mindig a másikban keresni a hibát. Egy rossz házasságban a házastárs a bűnös, egy csalódott, fáradt társadalomban a másik oldal. Van egy olyan érzésem, és ez van benne a *Nyakkendő* című versben, hogy egy társadalom ugyanúgy elromolhat két (hús? kétszáz?) ember gyűlöletén, mint egy házasság. Pillangó-effektus. És ott a válás. Csakhogy a társadalomban a válást nem válásnak nevezik, hanem polgárháborúnak.

Ez így igaz. Mondom, kilencven után sokáig azt hittem, hogy a dolgaink maguktól is jó irányba mennek, csak hagyni kell őket, mert az értelmiségen belül megszólalnak majd a pozitív hangok: próbáljunk kevesebb energiát elégetni a konfrontációval. Nem szóltalak meg. Vagy elhaltak.

Azt is hittem, hogy a gondolkodó értelmiség alapvetően racionális alapokon áll, de ezt ma már sajnos röhejes naivságnak tartom. Senkinek nem érdeke két nemzedékkel előre látni. Közös, hosszú távú terveket kidolgozni. Mondjuk ötvenéves tervet a cigányság felemelésére. Egész társadalomban gondolkozni senkinek nem érdeke. Tulajdonképpen miért is kéne szóba állni egymással? Mert az olyan erkölcsös dolog, igaz? Nem azért? Ja, azért, mert ésszerű?! Ugyan már...

A rendszerváltozáskor, sőt, jóval előtte én is azt hittem, hogy a házával foglalkozó versek ideje egyszer és mindenkorra lejárt, a jövőben erre nem lesz szükség. A legkevésbé magamról bírtam volna elképzelni, hogy ősdi politikai verset írok. Aztán így alakult. A kádári diktatúrát puhának nevezték, s ennek megfelelően megpuhította a magyar társadalmat. Igénytelenek lettünk lelkileg, szellemileg, testileg: kövérek, edzetlenek, nem elég kitartóak, önbizalom nélküliek. A Kádár-korszak száználmas büszkeségének az volt az alapja, hogy mennyivel jobban élünk mi, mint a románok vagy a lengyelek. Pedig ott, ahol rosszabbul éltek, maradt valami keménység. Hogy történt-e előrelépés? Kétszáz éve, Kölcseyék idején jobbágyvilág volt, száz éve, az első világháború előtt mintha a szabadság felé haladtunk volna, és ez tartott iszonyú vargabetűkkel a rendszerváltásig, ott ránk szakadt a szabadság, amivel nem tudtunk mit kezdeni — és újabban mintha megint az alattvalóvá válás felé tartanánk.

Élőbeszéd című versében a költő előtt megjelenik a Halál, s a bennünk élő, „dédélggett” náciokról beszél, akik elintéznék helyettünk dolgokat, valójában szeretjük őket. Őn szerint a náci az ősbűn metaforája?

Ezeket a gondolatokat a Halál szájába adtam a versben, aki semleges kívüllálóként tűnődik az emberekről. Arról is, hogy a náci mit testesítettek meg az emberben. A kommunistákat a náccal szemben valahogy az utolsó pillanatban mindig felmentjük, akárhány millióval több gyilkosság is szárad a lelkükön. Tulajdonképpen miért is? Az európai ember kétezer éves keresztény neveletésében lehet a kulcs. Ez ott van mindannyiunkban. A mennyekbe jutás lehetősége, a jónak kell lenni parancsa. A kommunisták ezzel nem akartak vagy nem mertek szakítani, pedig el akarták pusztítani a vallást, üldözték az egyházakat, gyilkolták a keresztényeket, de mindeközben mégis azt hirdették, hogy a céljuk a földi mennyország megvalósítása. Isten nélkül persze. Ezzel szemben a náci az „Isten halott”-elvre alapozva meghirdették a totális önzést (nemzeti alapon), és ezzel gyakorlatilag a bennünk élő gonosz uralmát valószínűsítették meg. Szó sem volt közös, emberi üdvtörténetről, még a szavak szintjén sem, szemben a (legalább) hazudozó kommunistákkal. És azt hiszem, ezt az őszintén erkölcstelen alapállást nincs, aki meg bírná nekik bocsátani. Mert a közös, boldog jövő ideája a legöntudatosabb ateista lelkében is ott él. Ennyire azért ő is keresztény. És ennyiben a náci mindenképpen az ősbűn metaforája.

A másik őstoposza Káin: „testvérgyilkosok vagyunk, és közös kincsiünk a rossz lelkiismeret...” Mindenki bűnös a maga területén?

A gonoszság ott van bennünk. De lehetetlen, hogy egyszer tartsunk majd egy Nagy Razziát, és letartóztassuk a gonoszságot, kivegyük magunkból, bíróság elé állítsuk, és elítéljük. Már az is szép, hogy egyáltalán tudunk róla. De azért — mint a kommunizmus eszméjében a mennyek országa — a végső, nagy happy end ideája is ott van a fejünkben.

Remény című versében váratlanul találkozik Istennel, mégis úgy érzi, végérvényesen magányos maradt. Nem hisz az isteni Gondviselésben?

Megvan bennem is a nyomorult kettősség: nem tudok hinni, bár szeretnék. És néha-néha azért megvillan előttem valami jó bizonyosság, vagy inkább jó bizonytalanság. De megnyugodni soha nem tudok. Nem tudok hinni Istenben, hacsak nem nevezem Végső Titoknak. De akkor meg nem hit kérdése: Végső Titok van. Ennyiben van bennem bizalom, vagy remény. A keresztény értékek pedig ott vannak bennem is, erre neveltek. Ezek szerint élek, és ezeket szegem meg, ha vétkezem, gondolattal, szóval, cselekedettel és mulasztással.

A Kedves Ismeretlenben az Antikrisztus is megjelenik, a kiugrott szerzetes, Patai személyében, aki az ÁEH egyik vezetője lesz.

Patai figurája több valóságos személyből és képzeletből van összegyúrva. Ő a számomra egy alaptípus, lenyűgöz a tudásával, és főleg a beszédjével. Amikor írtam a *Kedves Ismeretlen*-t, egyszer csak megjelent Patai, és elkezdett beszélni, pedig nem terveztem ilyen szereplőt. Sátáni dolgokat művel, de saját magán nem tud segíteni. Egy nagyszabásúnak született, bűntudat kínozza fickó, aki azt szeretné, ha szeretnék, de legalább megbocsátana neki valaki.

Patai személye kapcsolódik Tamás család-

Ahogy vannak bezzeg-gyerekek, úgy talán minden családnak vannak bezzeg-családjai is. Akikkel össze-összefonódik a sorsuk, és

jához, miatta is bűnhődnek.

Patai azonban végül mintha pozitív változáson menne keresztül. Még az ördög is megváltozhat pozitívra?

A regényben többször történik utalás Jézusra. Például az 1956-os szerepvállalása miatt meghurcolt édesapja hasonlít Krisztusra.

Krizsán Tamás számára a legfontosabb a szeretet. Ez a kereszténység egyik alaptézise...

Krizsán Tamás a családjáért küzd, ám „a küzdelem reménytelen”. Mi az, amiben mégis bízunk?

akik valahogy mindig a kihagyott lehetőségeket testesítik meg. Tamás családja számára ilyen a Patai-család.

Patai papnak készült, aztán átállt a másik oldalra, és megvan benne a lehetőség, hogy visszatérjen. Az ember ugyan nem tud kibújni a bőréből, ez közhely, de egy konkrét emberre mégse merem biztosan rámondani, hogy nem képes megváltozni. Patainak fontos a lelki üdve, próbál érte valamit tenni. Van esélye. Hogy a sátán meg tud-e változni, azt nem tudom, mert szerencsémre nincsenek erről személyes tapasztalataim. Patai viszont nem sátán, csak megjátssza.

Ennek van családi alapja. Apámnak 1956-ban, a forradalom idején elkopott a borotvája, és utána nem borotválkozott. Volt fontosabb dolga ennél, például sebesülthordás. Megnőtt a szakálla, és november negyedikén már Krisztusfejnek nevezte mindenki. A *Kedves Ismeretlenben* Krisztus megidézése egyszerre jelenti a Krizsán család nagyravágását és megváltás utáni vágyát.

Ha történetesen nem neveltek volna katolikusnak, akkor is egy olyan világban nőttem volna fel, ami a keresztény etikán alapul. A kereszténység pedig a szereteten. Vagy legalábbis a szeretet parancsán. A szeretet parancsától persze jó nagy út van a valóságos szeretetig, de legalább ki van jelölve.

Ha akarnám sem tudnék megszabadulni attól a kényszertől, hogy valami végső értelmet keressek az életemnek. Ha pedig nem találom (márpedig elég gyakran nem találom), akkor rosszul érzem magam. És segít keresni, ha olyan emberekről hallok, akik értelmes, másoknak is hasznos — de mondhatjuk angyalinak is — életet élnek. Egy Böjte Csabáról Erdélyből, egy Finta Laciról a budapesti Nyitott Műhelyből, és sokakról. Ha ők megtalálták, talán nekem is sikerülhet egyszer.

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

Terri Apter: Testvérkötélék	2.800,-
Paul M. Zulehner: A gyermek a család szíve	1.900,-
Dobai Lili: Formula pietatis	1.100,-
A költészet jelenléte. In memoriam Czjzek Éva	1.200,-
Leo Maasburg: Teréz Anya. Csodálatos történetek	3.200,-
Jean-Louis Chrétien: A felejtethetlen és a nem remélt	2.500,-
Lukács László: Az Ige asztalánál	2.900,-
Kertész Imre: A megfogalmazás kalandja	1.400,-
Johann Baptist Metz: Memoria passionis	2.700,-
Borbély Szilárd: Egy gyilkosság mellékszálai	1.700,-
Máthé Andrea: Útvesztőben	1.100,-

Szeretet, igazság, proximitás

MÁTHÉ ANDREA

*„Parler de l'amour est trop facile, ou bien trop difficile.
Comment ne pas verser soit dans l'exaltation,
soit dans les platitudes émotionnelles? Une manière
de se frayer la voie entre ces deux extrêmes est de
prendre pour guide d'une pensée méditante
la dialectique entre amour et justice.”¹*

A szerző esztéta. Legutóbbi írását 2011. 4. számunkban közzöltük. — Elhangzott a Sapientia Főiskola Filozófia Tanszéke által „Korunk iránytűje – A Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentősége” címmel rendezett tanulmányi napon, 2010. november 19-én. A konferencia anyaga a közeljövőben önálló kötetben is megjelenik a Sapientia Főiskola és a L'Harmattan kiadásában.

Írásomban megpróbálom végiggondolni, hogy milyen egyéni magatartás- és viselkedésmód lehet képes megvalósítani — vagy egyáltalán megkísérelni megvalósítani — azokat a kívánalmakat, amelyeket a *Caritas in Veritate* című pápai enciklika megfogalmaz. Szeretnék eljutni ahhoz az egészen kis körhöz vagy ponthoz, ami az egyén felelőssége — és ha megfontoljuk a pillangószárny-elméletet,² ez is igen nagy — abban, hogy a szeretetet közvetlenül önmagán és önmagában, illetve a legközvetlenebbül hozzátartozók irányában valósítsa meg. Vagyis csak az tud továbblépni a *Caritas in Veritate* enciklikában megfogalmazott széles horizontú célok felé, aki először megteszi az első legkisebb lépést.

Művészet-teoretikus lévén műalkotások és művészetelméleti kérdések segítségével közelítem meg a szeretet és igazság témáját.

[képek olvasása és képek olvasatai]

¹„Túl könnyű beszélni a szeretetről, vagy túlföntül is nehéz. Miképpen kerülhetjük el, hogy csupán a pusztá lelkesültség vagy az unalmas érzelgősség beszéde legyen? E két szélsőség között rátalálhatunk a helyes útra, ha segítségül hívjuk a szeretet és az igazság dialektikájára irányuló elgondolásokat.” Paul Ricoeur: *Amour et justice*. Éditions Points, Paris, 2008, 15.

Kiindulópontom egy rövid mondat, és e mondathoz kapcsolódó történetet megjelenítő néhány képi ábrázolás (festmény). János evangéliuma tesz említést arról a találkozásáról, ahol a feltámadt Jézust nem ismeri föl Mária Magdolna egészen addig, míg Jézus a nevének nem szólítja (Jn 20,11–19). A meglepett Magdalai Mária meg akar győződni arról, hogy valóságos-e a testi megjelenés, meg akarja érinteni Jézust — ahogy az apostolok közül Tamás is (Jn 20,24–31). Jézus azonban elhárítja ezt: „Noli me tangere!”, azaz „Ne érints meg engem!”, válaszolja a közeledő mozdulatra.

Ezt a jelenetet számos ábrázolás örökítette meg: a középkorban, körülbelül a 13. századtól a 16–17. századig népszerű témának számított,³ és megközelítően erre az időszakra tehető a Mária Magdolna-kultusz kialakulása is Európában. Giotto (1305, Arena Kápolna, Padova, illetve 1320, Assisi, alkápolna) és Fra Angelico (1440–1441, Firenze, Szent Márk kolostor) festményei a találkozásban kifejezően

²Vö. például Ziauddin Sardar – Iwona Abrams: *Introducing Chaos. Icon Books, UK – Totem Books, USA, 2004.*

³*Magyar Katolikus Lexikon*, <http://lexikon.katolikus.hu/N/Noli%20me%20tangere.html> (2011.07.18.): „*Noli me tangere* (lat. ‘ne érints engem’): a föltámadt Krisztus figyelmeztető szavai a lábát átkarolni akaró Mária Magdolnához (Jn 20,14–18). — Ábrázolása a 4. századtól ismert (Brescia, ereklyetartó). Magdolna legtöbbször kinyújtott karokkal térdel a tőle félig elforduló Krisztus előtt. A 9–10. századtól Krisztus a jobb kezében keresztet tart, balját áldóan kinyújtja, a középkor első felében rendszerint fehér ruhát visel és szenvedésének nyomai nem látszanak, később felsőteste fődetlen és láthatók a stigmák. A 13. század könyvfestészetében Krisztust kertésznek ábrázolták, ásóval és széles karimájú kalappal. Így rajzolta még Dürer is kis-passiójában. Giotto a jelenetet összevonta az üres sírnál alvó örökkel és az angyalokkal (Padova, Scrovegni-kápolna).”

⁴Damaszkuszi Szent János: *Védőbeszéd a szentképek tisztelete érdekében*. In: Kühár Flóris (szerk.): *Az egyházatyák*

és az újszövetségi szöveghez igazított olvasatnak megfelelő képi ábrázolásban jelenítik meg a közelítő és távol(ság)tartó mozdulatokat, amelyek egyszerre jelzik a földi és az emberi, illetve égi és isteni kapcsolódását és elválasztódását is. Azért emelem ki Giotto (1267–1337) és Fra Angelico (1387–1455) alkotásait, mert még abban az időszakban keletkeztek — a reformáció a verbumot/igét/szót elsőként és egyetlenként értelmező kora előtt —, amikor egyrészt a(z) általában szakrális témájú képek olvasása Európában megközelítően egyenrangúnak számított a betűk olvasásával, vagyis a képet nem szöveghez tartozó illusztrációként tartották számon. Ezt a hozzáállást nevezhetnénk *vizuális didaktikus teológiának* is, ahogy Damaszkuszi Szent János (kb. 650–750) Nagy Szent Vazult (330–379) idézve kimondottan állítja is: „A történetíró és a festő megörökítik az eseményeket. Az előbbieket szépen megírt szövegekkel, az utóbbiak festményeikkel.”⁴ Lényeges tehát hangsúlyoznunk, hogy amikor művészeti alkotásokban bibliai témákat jelenítettek meg a középkortól egészen az írástudás széles körű elterjedésének koráig, akkor ezek az ábrázolások intencionálisan *eseményképek* voltak, amelyeket képolvasásra szántak azok számára, akik nem tudták a betűket olvasni, ahogy ez például Fra Angelico kifejezett célja is volt a firenzei San Marco kolostor képeinek megfestésénél:

„Giovanni di Fiesole (halála óta Fra Angelicóként ismert), a domonkos rend egy helyi tagja, megelőzően festő, 1438 és 1452 között több mint ötven freskót készített a szerzetesi cellákban és a közösségi termekben. A reneszánszban nemcsak az ment esetében ritkaságszámba, hogy olyan művész volt, aki kizárólag vallásos alkotásokat festett (világi műve nem ismert), hanem, ami szintén ritka, hogy vallási hivatása (elhivatottsága) és művészi hivatása egybeesett. A művek akkori egyik célja az volt, hogy a kolostor freskói vagy oltárfestményei segítsenek biztosítani és megerősíteni a rend tradicionális testületét és — bár csak időlegesen, de — meghasadt identitását (obszervánsok a renden belül). A másik, hogy három közkedvelt dominikánus vizuális elképzelést egyesítsenek a díszítés össze nem illő részeiben, mint fogalmi egységet: a rend történetét, amelyet legkiemelkedőbb tagjai portréjának megörökítésével fejez ki, másodikként a példaképek, különösen Szent Domonkos imamódját, és végül a szimbólumok képeit alkalmazza a liturgiára, amelynek rendi formáját a ‘Konstitúció’ tartalmazza. Ezek a képek (éppen olyan mértékben, mint a szavak) segítették kialakítani az imádságos életmódot a rendi keretek között. Fra Angelico, mint művész és mint hosszan szolgálatot teljesítő dominikánus, tisztában volt a szerzetesi lelkiélet alapvető eszméje képi megfogalmazásának kulcsszerepével, és azzal, amit a testvérek egyik generációjáról a másikkra történő öröklődésében betöltött. Ebben az értelemben állítható, hogy Fra Angelico tapasztalaton alapuló meghittsége a dominikánus teológiával meghatározó tényező volt mind szerzetesi, mind művészi életében. Mégis, miközben szerzetesi elhivatottságának

szentbeszédeiből. I. (Keresztény remekírók sorozat, 10. kötet), Szent István Társulat, Budapest, 1944. A szöveg elektronikus változata: <http://magyarorthodoxia.org/page/11/10.aspx#6> (2011.07.18.)

⁵Graham Howes: *The Art of the Sacred. An Introduction to the Art and Belief*. I. B. Taurus, London – New York, 2007, 96–98.

⁶Lásd például az id. Dirk vagy Dieric Bouts-tól (kb. 1415 Haarlem – 1475 Leuven) A Szentháromság című oltárt, amely 1464 és 1467 között készült, a leuveni Szent Péter templom rendelte meg; a szerződés a művészt kötelezte, hogy saját kezűleg kell megfestenie az oltárképeket két teológus irányításával.

⁷Max Imdahl: *Giotto. Arénafreskók. Ikonográfia, ikonológia, ikonika*. (Ford. Kerekes Amália.) Kijárát, Budapest, 2003, 9.

alárendelte művészi fejlődését, ez képessé tette őt — legalábbis a Szent Márk (kolostor) kontextusában — arra, hogy kivételes eredetiségű festészeti nyelven fogalmazzon meg és közvetítsen bizonyos vallási elképzeléseket és gyakorlatot, habár jórészt csak saját rendjének keretein belül.”⁵

Másrészt fontos tény az is, hogy Giotto és Fra Angelico is szakrális térben/terekben (kolostorban, illetve templombelsőben) szándékoltan olvasásra alkalmazhatóan alkotta meg műveit, és ez a kontextus azóta sem változott, mivel a művek — lévén freskók — elmozdíthatatlanok, nem múzeologizálhatók. Az is említésre érdemes ebben a kontextusban, hogy bizonyos egyházi — például oltárdíszítésre adott — megbízásoknál szerződésben rögzítették, hogy a festőnek műve készítése közben konzultálnia kell egy teológussal, hogy az ábrázolás teológiai szempontból is feddhetetlen legyen.⁶

A rövid kitérőt, illetve bevezetőt annak bizonyítására szántam, hogy az említett képi ábrázolásokat vizualizált szöveggént és teológiai igazság hordozójaként is komolyan vehetjük, és komolyan is kell vennünk. Nem csupán dekorációk (aminek hajlamosak lennénk venni őket a 21. században), hanem egyenértékűnek tekinthetjük őket — legalábbis az olvashatóság és az információ-közvetítés szempontjából — a korabeli szövegekkel. Max Imdahl az Aréna-freskóról szóló könyvében írja: „Giotto eseményképei a padovai Aréna kápolnában (1305) a művészettörténet leghíresebb eseményképei, és az eseményábrázolás új kezdetét jelzik. (...) Az üdv-történeti eseménykép egy már apriori ismert eseménnyel áll kapcsolatban, amely nyelvileg, nevezetesen egy narratív szöveg formájában hagyományozódott át. (...) A kép eseményreferenciája mindig szövegreferencia.”⁷

Ilyen esemény- és szövegreferencia értelmében vállalkozom arra, hogy a *Noli me tangere* téma képi ábrázolásait egy tágabb, a szeretet, igazság és proximitás témakörében kíséreljem meg elhelyezni.

Jézus és Mária Magdolna találkozásának eseményét több szinten is értelmezhetjük: ‘szó szerint’, amikor nem többet, mint csupán két ember, egy férfi és egy nő találkozását láthatjuk benne, ez lenne a ‘*vad befogadói*’ olvasat, amikor semmilyen háttérismeretünk nincsen a kép témájáról, s pusztán egy térdre rogyó nőalakot és egy mellette mintegy elsuhanó férfialakot látunk. Egy másik szinten, amikor tudjuk, hogy kik vannak a festményeken, és hol találjuk a téma eredetét, akkor a ‘*kulturális ismereti szint*’ is belejátszik értelmezésünkbe. Tudjuk, hogy a halottaiból feltámadt Jézus jelenik meg Mária Magdolnának, aki először nem ismeri fel őt, a kertészt véli látni benne, majd meglepetésében térdre esik, mintegy összeomlik — és ezt a pillanatot örökítik meg a festmények. Egy következő szinten, nevezzük ‘*szakrális szintnek*’, nemcsak tudjuk (nem csupán racionális szinten fogjuk fel), hanem hisszük is (‘a remélt dolgok valósága és a nem látottakról való meggyőződés’ értelmében), hogy ez a találkozás több mint véletlen, és eseménye üzenetet

⁸Ezeknek a szinteknek a megállapításánál részben követtem Órigenész értelmezését az *Énekek énekéről*, alkalmazva a *Noli me tangere* témájára. Vö. Órigenész: *Kommentár az Énekek énekéhez*. (Ford. Pesthy Monika.) Atlantisz, Budapest, 1993.

⁹Vö. például André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*. (Ford. Saly Noémi.) Osiris, Budapest, 1998, 199.

¹⁰Bár Heidegger elemzéséből tudjuk, hogy a szavaknak és kifejezéseknek görögből latinra történő átfordításánál sok csúsztatás és jelentésmódosulás történt. Vö. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. (Ford. Vajda Mihály.) Ikon, Budapest, 1995, 8. Heidegger ezen a helyen a *phüsziszt* elemzi, és ehhez kapcsolódóan állítja: „Ez nemcsak *ennek* a szónak a latin fordítására áll, hanem a görög filozófiai nyelvnek a rómaiba való minden átfordítására is. A görögből a rómaiba való fordításnak ez a folyamata nem tetszőleges és ártalmatlan...”

¹¹Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Berényi Gábor.) Gondolat, Budapest, 1991, 201–203.

hordoz személyes, egyéni hitbeli életünk szempontjából is: a feltámadás valóságáról és az újratálalkozás lehetőségéről ad hírt. A negyedik, *‘szimbolikus-spirituális szinten’* lép működésbe mindaz, ami leginkább eltávolít a konkrét képtől és írástól, melyek utalásszerűen tartalmazzák azt a szeretet-kapcsolatot, amely Isten és ember között megvalósulhat.⁸ Jézusnak erre utaló kézmozdulata, ez a distanciát és diszkréciót, ugyanakkor nagyfokú elfogadást is kifejező gesztusa az, ami kiindulópontul szolgálhat ahhoz, hogy mind a négy szintet magában foglalóan a szeretetről és igazságról lehessen beszélni a *Noli me tangere* témával kapcsolatban.

[vonzalom, ellenszenv, értelem, kötelesség]

Az igazság és a szeretet fogalmáról szóló beszéd a filozófiában és az erkölcsstanban hosszú történettel rendelkezik, így nem arra vállalkozom (hiszen nem is vállalkozhatom), hogy összes jelentésrétegük felfejtésével jussak el valamiféle összegzéshez, hanem csupán néhány megközelítésmódot szeretnék alkalmazni ahhoz, hogy megvilágíthassam szeretet és igazság, valamint a bennük megjelenő közelség-távolság lehetséges összefüggéseit, még inkább kapcsolódásait. Az etikák általában három szeretetfogalmat említenek: *erosz*, *filia* és *agapé*.⁹ Két utóbbi, a *filia* és az *agapé* (amelynek latin megfelelője a *caritas*)¹⁰ lehetséges értelmezésére, végiggondolására szeretnék kísérletet tenni.

Ahogy Pál apostol jellemzi a szeretetet, az *agapé* szót tág/abb értelemben használja, úgy, hogy az magába foglalja a filiát is, az emberbaráti szeretetet, amelyre az ember teremtményi mivoltából adódóan képes; ily módon ez „[a] szeretet türelmes, jóságos, nem féltékeny, nem gőgösködik, nem tapintatlan, nem keresi a maga hasznát, haragra nem gerjed, a rosszat föl nem rója, nem örül a gonoszságnak, de együtt örül az igazsággal” (1Kor 13,4–6).

Lehetőség van azonban az *agapé* szót szűkebben értelmezni, mint azt a szeretetet, amely megelőlegezett, önzetlen, feltétel nélküli, végtelen (azaz „*nem szűnik meg soha*” 1Kor 13,8): ez maga az isteni szeretet, és mivel tökéletes, így ilyen szeretetre csak Isten képes; ez által közli magát az emberrel, és ebben az értelemben beszél János apostol arról, hogy Isten szeretet/*agapé* (1Jn 4,16). Ez a szeretet az ember számára megmutatkozik, hiszen felismerheti és elfogadhatja ezt a szeretetet; de amiatt a szakadék miatt, ami ennek a szeretetnek a tökéletessége és az ember tökéletlensége között fennáll, nem számíthat parancsolatnak, hanem eszmény, vagy ahogy Kant nevezi: „*vallási és morális ábránd*”, ami az ember számára irányadó, megvilágosító lehet.¹¹ A felszólítás erejével, imperatívusként azonban a *filia* képes az emberhez fordulni, olyan parancsolatként („Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!”), amelynek megvalósítására képes lehet teremtményi mivoltából adódóan. Ily módon *agapé* a ‘látóhatár’ a *filia* (és persze *erosz*) számára (is),

amely „megtiltja, hogy önmaga rabjává váljék, hogy beérje önmagával, ami mindig arra készíti-kényszeríti, lépjen túl minden lehetséges tárgyon, minden lehetséges birtokláson, minden lehetséges előszereteten, a szellemnek vagy a létnek addig a zónájáig, ahol már semmi sem hiányzik, s ahol mindennek örülünk (...) s ami talán nem más, mint az a szeretet, amely bennünket hív, pontosan abban a mértékben, (...) amennyire mi hívjuk, mi szeretjük, amennyire olykor megéljük, ha nem is a jelenlétét, ami sosem bizonyos, de legalább a hiányát, az igényét, legalább a parancsát.”¹²

¹²André Comte-Sponville:
i. m. 342–343.

¹³Vö. Immanuel Kant:
Az erkölcsök metafizikája.
(Ford. Berényi Gábor.)
Gondolat, Budapest,
1991, 515.

¹⁴Immanuel Kant:
i. m. 567. 25§.

¹⁵Uo., 569. 27§.

¹⁶André Comte-Sponville:
i. m. 266. szerint „jókedvű
önkéntesség”.

¹⁷Immanuel Kant:
i. m. 567. 24§.

A szeretet fogalmát is tárgyaló etikák nagy része azonban, így a kant-i etika¹³ is felveti, hogy a szeretetet nem lehet megparancsolni, hiszen sokszor — még inkább legtöbbször — nem azt szeretjük, akit akarunk, hanem akihez valamilyen — általában racionálisan érthetetlen módon — vonzódunk, vagy akire vágyunk. „A szeretet az érzés, s nem az akarási ügye, és nem azért szeretek, mert szeretni akarok, még kevésbé azért, mert szeretnem kell (szeretetre kényszerítenek); képtelenség tehát a szeretet kötelességéről beszélni. (...) ha valamit kényszerből teszünk, az nem szeretetből történik.”¹⁴ E helyzet horizontját akkor tudjuk szélesíteni, ha a szeretet éreynen alapuló megvalósítását kíséreljük meg, vagyis ha elkülönítjük a szeretet érzését, amely vonzalmon, szenvedélyen, affektuson alapul, és a szeretetet mint a jóakarat maximáját. Hiszen bár az érzés, legyen az vonzalom vagy ellenézés/ellenszenv, nem előírható, de ha a szeretetet a jóakaratra és a tiszteletre alapozzuk, s ekként a cselekedetekre is kiterjesztjük, akkor megteremthetjük a megkövetelhetőség és előírhatóság alapját. „A jóakarat maximája (a gyakorlati emberszeretet) mindenkinek kötelessége a többi ember iránt, akár szeretetre méltónak találja őket a tökéletesség etikai törvénye alapján, akár nem...”¹⁵ A gyakorlati emberszeretet vagy a szeretet gyakorlása ezen az alapon tehető általános követelménnyé, válhat lehetőségessé és kötelességgé mindenki számára.

Felmerül azonban itt a kötelesség és a szeretet együttes megvalósításának paradoxona, hiszen a kötelességből származó cselekedet lehet kényszer, nehézség, még akár kedvetlenség is, míg a szeretet cselekedete önkéntes, belülről jövő, öröm kíséri, még akkor is, ha megvalósítása nem megy könnyen, vagy ha esetenként még szomorúsággal is vegyül. Maga a szeretetből kiinduló cselekedet is differenciált, hiszen lehet tett is, vagy a tettől való tartózkodás, valamiről való lemondás vagy visszavonódás (önmagunk visszavonása) is.¹⁶ Így „[a]mikor a kötelesség (és nem a természet) törvényeiről van szó, mégpedig az emberek külső viszonyában, akkor egy morális (intelligibilis) világban szemléljük magunkat, amelyben, a fizikai világ analógiájára, a (földi) eszes lények kapcsolatát a vonzás és taszítás idézi elő. A kölcsönös szeretet elve arra kényszeríti őket, hogy állandóan közeledjenek egymáshoz, a *tisztelet* pedig, amellyel egymásnak tartoznak, arra, hogy *távol tartsák* magukat egymástól.”¹⁷

A szeretetteljes és a szeretetben történő közeledés-távolodás (vagy közelség-távolság) a szeretet megvalósíthatóságának egyik

lényeges tulajdonsága. A *Noli me tangere* ekként és ennek alapján értelmezhető szeretetteljes közeledésként, valamint tiszteletet adó és kérő távolodásként, távolságtartásként, vagyis a proximitás hiteles megnyilvánulásaként. Jézus kézmozdulata és e szavai nagyon sűrített kifejezői ennek az összefonódó, egymásba forduló kettősségnek, amely a kölcsönös szeretet egyik jellemzője. Jelzi a távolságot (distanciát), amelyet fenntart a szenvedélyekkel is összekapcsolódó, affektusokkal telített, bár jó szándékú, tisztulni vágyó szeretet (melyet Mária Magdolna képvisel) és a valódi, tiszta, feltétel nélküli szeretet között (melyet a Föltámadott Jézus képvisel); egyben jól mutatja azt a közelséget is, amelyre szüksége van a szeretetnek ahhoz, hogy egyáltalán létrejöjjön, fennmaradjon és valódi mivoltának lehetősége legyen megmutatkozni. Ahogy Spinoza írja, „[a]z elme addig van alávetve az affektusoknak, amelyek a szenvedélyekhez tartoznak, amíg a test fennáll”.¹⁸ Ez a pusztán a szenvedélyekhez kötött test-állapot azonban kiegészíthető és meghaladható, hiszen az affektuson alapuló szeretet mellett az értelmi szeretet lehetősége is adott, és fennmarad az ember számára: „Az elmének Isten iránti szeretete maga Isten szeretete, amellyel Isten önmagát szereti, nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az emberi elmének az örökkévalóság szemszögéből tekintett lényege révén fejthető ki, azaz az elmének Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.”¹⁹

¹⁸Benedictus de Spinoza:
Etika. (Szemere Samu
fordítását átdolgozta
Boros János.) Osiris,
Budapest, 1997,
34. tétel, 383.

¹⁹Uo., 36. tétel, 385.

[ígéret, öröm, cselekvés, lemondás]

Jézus és Mária Magdolna találkozásának eseménye tehát szimbolikus értelmet kaphat, úgy, mint az értelmi szeretet és az affektuson alapuló szeretet különbségének megnyilvánulása és megmutatkozása.

Az ember számára, mivel olyannyira meghaladni látszik őt, zavarba ejtő lehet — ahogy Mária Magdolna számára is az — Istennek ez a szeretete és mindaz, ami ebből származik, vagyis hogy „Isten amennyiben önmagát szereti, az embereket szereti, s következképpen Istennek az emberek iránti szeretete és az elme Isten iránti értelmi szeretete egy és ugyanaz”.²⁰ Mindez kötelezettségre és felelősségre hívja az embert: ha viszonzni nem is tudja, de legalább elméjében valamilyen módon megéri és a saját határai között válaszolhat erre a szeretetre, akkor is, ha — felfogja és tudja, hogy — erre Isten szeretete nem kényszeríti őt, csak hívja és felajánlja lehetőségét. Egyszerűbb megfogalmazásban: Isten nem követeli (meg), hogy az ember szeresse őt, de az ember választhatja Isten szeretetét (azt, hogy szeresse Istent, és hogy megnyíljon Isten feléje irányuló szeretete számára). Ha nem érzi is ‘belülről’ ezt a késztetést, ezt a vonzalmat vagy vágyat, mégis meghaladhatja az affektusokon alapuló szeretetet azzal, ha értelmi döntést hoz arra vonatkozóan, hogy cselekedetein keresztül fogja követni a szeretetet, mégpedig úgy, hogy cselekedeteit a kötelelesség törvényével ala-

²⁰Uo.

pozza meg, ami lehetséges és — józan megfontolás alapján — szükséges is abban az esetben, ha életét hitelesen akarja élni.

Mindezt akkor teheti meg valóban emberhez méltó módon, ha a kötelességet és teljesítését szorosan összekapcsolja az igazsággal és az igazságossággal, amelynek eredendője az igaz-mondás, görög kifejezéssel *parrhészia*, a dolgokról való igaz módon szólás (vagy legalábbis ennek megkísérlése), és a megszólalásnak, a kimondott szónak megfelelő cselekedet. A szeretet az igaz-mondás és igaz cselekedet imperatívuszán alapuló kötelességre hagyatkozva képes és tud létmegtisztító hatással rendelkezni és az emberlétnek értéket adni. Az önmagunkhoz fűződő, igaz-mondáson alapuló kapcsolat szorosan összefügg a másoknak szóló és a mások között tett igaz-mondással, ami az önmagunk iránti szeretet és a felebaráti szeretet parancsát alapozza meg. A szeretet és az igazság összeegyeztetése nem csupán a kimondásra szorítkozik, hanem a cselekedetekre kiható megfeleltetésükre is. Ez a megfeleltetés pedig nem más, mint az ígéret és az ígéretnek megfelelő cselekedet, amely az őszinteség mellett a felebaráti szeretetbe tartozik. Az igaz-mondást és őszinteséget azonban a diszkréciónak kell kísérnie, mely az a különbségtétel, amely figyelembe veszi a másik ember határait, tudja meddig és hogyan mondhat ki igazságokat, úgy, hogy azok például ne bántást vagy sérülést okozzanak, hanem tovább folytatható együttléte. Ily módon tudja és veszi figyelembe az emberi kapcsolatokban működő közelséget és a távolságot, vagyis tud a proximitás folyamatosan változó dinamikájáról.

Az ígéretnek ebből a distanciát és diszkréciót igénylő interszubjektív jellegéből az is következik, hogy maga után vonja a számonkérhetőség követelményét, tehát magában hordozza a felelősség és a tisztaságra, egyértelműsége törekvő cselekedet igényét is. André Comte-Sponville így ír: „Ez a tisztaság nem örök lényeg, (hanem) megtisztulási munka eredménye (...), melynek révén önmagunktól megszabadulva eljön a szeretet: a test az olvasztótégely, a vágy a láng (...), s ami marad — ha marad valami —, ez olykor, s minden reménykedéstől megszabadulva a ‘tisztá és teljesen önzetlen szeretet cselekedete’. A tisztaság nem dolog, nem is a valóság egy tulajdonsága, hanem a szeretet egy bizonyos mikéntje vagy semmi. (...) Tisztaság van jelen minden olyan alkalommal, amikor a szeretet megszűnik ‘érdekkel keveredni’, vagy (mivel a tisztaság sohasem abszolút) csak annyiban van jelen, amennyiben a szeretet önzetlenségéről tanúskodik.”²¹

Tanúskodni, megmutatkozni pedig a tevékenységben, tettekben képes a szeretet, vagyis akkor, ha cselekvő szeretetként nyilvánulhat meg, amely lehet aktív vagy passzív. Az önzetlen szeretet olyan cselekedetre indít, amely érdektől és kényszertől mentes, és nem él vissza hatalmával, tehát önuralom jellemzi, amely a szenvedélyek, vonzalmak ellenőrzésének (az önreflexiónak) és határok között tartásának képessége. Ezt a görögök *szophroszüné*nek nevezték, és fő-

²¹André Comte-Sponville:
i. m. 220. Amint
jegyzeteiből kiderül,
Comte-Sponville itt
kétszer is Fénelont idézi.

²²Vö. Alasdair MacIntyre:
Az erény nyomában.
(Ford. Bíróné Kaszás
Éva.) Osiris, Budapest,
1999, 187.

ként női erénynek tartották, ezek között is a legelső helyre tették. Az önmérsékletet is e fogalom körébe értették, ami annak tudását jelentette, hogy egy adott alkalommal meddig lehet elmenni, és mikor kell visszavonulni.²² Ebben a visszavonásban, visszavonódásban ismerhetjük fel a szeretet tudatosan passzív cselekedetét, amikor a másik iránti tapintatból a szeretet a cselekvéstől és/vagy a beszéd-től való tartózkodást választja, mintegy visszahúzó, önmagát háttérben tartó szeretetként.

Mindezek mellett nem szabad elfelejtenünk, hogy a szeretet nemcsak kötelesség, parancs, önmérséklet, hanem együtt jár azzal az örömmel, amely inkább csendes mosolyhoz, mintsem harsány nevetéshez hasonlítható. Bár néha — mint ahogy már említettem — fájdalommal vagy szomorúsággal is vegyülhet, de gyökere és alapja abban a meggyőződésben van, hogy „[m]inél nagyobb valamely dolog tökéletessége, annál inkább cselekszik, s annál kevésbé szenved, s viszont minél többet cselekszik valamely dolog, annál tökéletesebb”.²³ Hozzátehetnénk: és minél inkább kiteszi magát a cselekvésnek, annál inkább megtapasztalhatja szeretete tökéletlenségét, ugyanakkor tökéletesedésének folyamatát is; és ez bizony a saját akaratról való lemondással összefonódó szenvedéssel jár, egészen addig, míg a tökéletesedése felé vezető úton egyre inkább a szeretetben való cselekvés egyben (az) öröm forrása is lesz. Az öröm Spinoza szerint a „nagyobb tökéletességre vagy realitásra való átmenet. Örülni annyi, mint még jobban létezni, érezni cselekvőképességünk növekedését, győzedelmesen kitartani a létben”.²⁴ Egészen addig, míg eljutunk a boldogsághoz, ami „nem az erény jutalma, hanem maga az erény, s nem azért örvendünk neki, mert vágyainkat megfékezzük, hanem megfordítva, mivel örvendünk neki, azért tudjuk megfékezni vágyainkat. (...) A boldogság az Isten iránti szeretetben áll (...), ez a szeretet pedig maga az erény. (...) Azután minél jobban örvend az elme ennek az isteni szeretetnek, vagyis a boldogságnak, annál többet ismer meg értelme által (...) azaz annál többre képes az affektusok ellenében, és annál kevésbé szenved rossz affektusoktól; az elmének tehát abból fakadóan, hogy örvend ennek az isteni szeretetnek, vagyis boldogságnak, hatalma van a vágyak megfékezésére. S mivel az ember képessége az affektusok megfékezésére egyedül az értelemben van, senki sem azért örvend a boldogságnak, mert megfékezte affektusait, hanem ellenkezőleg, a vágyak megfékezésére való hatalom magából a boldogságból ered.”²⁵

Ez a gondolatmenet valójában egy konverz, ellentétes megközelítést erősít meg, melynek lényege egy letisztultsághoz, őszinteséghez és hitelességhez eljutott erényesség, amely mintegy spontán forrásozik fel a boldogságból (nem pedig a tiszta isten- és emberszeretetből fog fakadni a boldogság).

A *Noli me tangere* képi ábrázolásaiban éppen ehhez a fajta szeretethez és boldogsághoz vezető út egy pillanata, részlete látható, amikor Mária Magdolna alakja az affektusoktól sem mentes, de a

²³Benedictus de Spinoza:
i. m. 40. tétel, 390.

²⁴Vö. André Comte-Sponville: i. m. 324. Itt a szerző Spinoza *conatus* (törekvés/átmenet) fogalmát is bevonja az öröm értelmezésébe (*Etika* III. megjegyzés a 11. tételhez. „Örömmön tehát azt a szenvedélyt értem, amely által az elme nagyobb tökéletes-ségre megy át.” i. m. 176.)

²⁵Benedictus de Spinoza:
i. m. 42. tétel, 392–393.

²⁶Ez egyébként legerősebben Correggio festményén jelenik meg, ahol Jézus egyértelműen az ég felé mutat bal kezével. Antonio da Correggio: *Noli*

me tangere (olaj, vászon,
130x103 cm, cc. 1524.
Prado, Madrid).

²⁷Vö. Rudolf Otto:
A szent. (Ford. Bendl
Júlia.) Osiris, Budapest,
2001. *A numinózus* című
fejezet: 15–17, illetve
A numinózus elemei I–VI
című alfejezetek: 18–62.

²⁸Bacsó Béla:
*Az igaz-mondás lehető-
ségéről.* Élet és Irodalom,
2010. július 23, 13.

filián alapuló szeretet gesztusait mutatja, Jézus alakja és mozdulata pedig az agapé kifejeződését jeleníti meg.²⁶ A festményeknek nagyon erős, a közelség és távolság dinamikájára építő intencionális struktúrája van, amennyiben Mária Magdolna az érintés/megérintés szándékát fejezi ki nemcsak kezével, hanem testének mozdulatával is, Jézus visszalépő, visszavonódó alakja pedig a kapcsolat egy másik szeretet-síkra helyezésének intencióját fejezi ki, és ezáltal a numinózus²⁷ jelenlétét és jelenvalóságát teszi nyilvánvalóvá az egész képfelületen. Mindezt — Giotto és Fra Angelico festményein — Jézus az emberi léthez való megértő viszonyulással teszi, fejezi ki a térdre ereszkedő Mária Magdolna előtt: vagyis semmi bántó vagy tapintatlan nincs mozdulatában. Azt a lehetőséget mutatja, amely során az ember a szeretet útján az igaz-mondással és az ígérettel egyező, a másakra figyelő cselekedettel vagy arról való lemondással együtt elérhet valami önmagánál többet, megélheti a létezés megtisztító erejét és felszabadító hatását.²⁸



Fra Angelico:
Noli me tangere
(Firenze, Szent Márk
kolostor, 1440–1441)

AZ OPUS PACISRÓL Grósz József békepolitikája és a Vatikán (a BM és az AEH dokumentumai tükrében)

A forradalom bukását követő konszolidáció során az Egyházügyi Hivatal (EH) egyre inkább magára talált, és gyakorolni kezdte új hatalmi pozícióját.

1957

Március 26-án az EH elnöke javaslatot tett Grósz érseknek új nyilatkozat kiadására az állam és az egyház javuló viszonyáról, és határozat készítésére az Országos Béketanács megszüntetett Katolikus Bizottságának újjászervezésre.

Április 10-én megjelent a püspöki kar nyilatkozata: „az egyházat és az államot érintő kérdések rendezésében — a kölcsönös megértésre törekvés szellemében — megbeszélések folynak. Egyes kérdések megoldást is nyertek, amiben mindkét fél zálogát látja annak, hogy a többi függőben levő kérdésben és a sérelmek orvoslásában is megtörténik a megegyezés.”

A határozat: „Áthatva az egyház békegondolatától, aggodalommal szemlélve az emberiség fölé tornyosuló veszedelmeket, Krisztus földi helytartójának útmutatását követve foglalunk állást az emberiség megkímélése és megmentése mellett. Kívánjuk, hogy a tömegpusztító és végpusztulást előidéző fegyverek legyenek véglegesen kitiltva és hatáson belátva. Elvárjuk, hogy egyházunk valamennyi papja magáévá tegye a béke gondolatát, és híveivel egyetemben azon elv mellé álljon, amely a problémák megoldását békés tárgyalások útján kezeli. Tárgyalásokat folytattunk az Országos Béketanáccsal (OB) is, és a következő megállapodásra jutottunk: A püspöki kar

1. az általános békefeladatok művelésére megalkítja az Országos Béketanács Katolikus Bizottságát (OBKB).

2. katolikus békemunkát egyházi keretekben, egy katolikus »békeműben,« az »Opus Pacis«-ban (OP) szervezi, amely hangot ad az OB, illetve az OBKB által felvetett békegondolatoknak.”

Május 27-én a püspökkari értekezlet fő témája a határozat véglegesítése és a katolikus béke-mozgalom megalapítása volt. Grósz érsek beszámolt arról, hogy a tervezetet az EH elé terjesztette. Többfordulós vita során az EH vezetői makacsul ragaszkodtak bizonyos személyi javaslataikhoz, elsősorban Beresztóczy Miklós és Mag Béla be-
választásához a KB elnökségbe.

Grósz érsek közölte, hogy nem vállalják ezeken a személyeknek a bevonását, amire Horváth János hangoztatta, hogy akkor fenntartják a ka-

tolikus papok korábbi szervezetét, és a békevédelmi törvények alapján járnak el azokkal a püspökökkel szemben, akik a papi békebizottság működését akadályozzák.

A következő tárgyaláson az EH-ban Grósz érseknek sikerült elérnie, hogy Halász György és Horváth Richárd személyét az EH is elvesse, de Beresztóczy Miklós, Mag Béla és Micháczy József kapcsán heves vita folyt. Ehhez az EH ragaszkodott, s miután ketten amúgyis tagjai voltak az OB-nak, Grósz érsek nem látta nehézségét, hogy mint papok csatlakozzanak a KB-hoz.

A konferencián Badalik Bertalan titkos szavazást javasolt Beresztóczy személyéről, amit elvetettek. Döntés nélkül áttértek az OP Szervező és Intéző Bizottságának tagjaira. Ezt azzal fogadták el, hogy Beresztóczy Miklós, Mag Béla és Micháczy József személyére visszatérnek. Elvetették azt a javaslatot, hogy a püspöki kar fogadja el a Katolikus Papok Országos Békebizottságának a funkciójáról való lemondását, s egyben vegye tudomásul tagjai bekapcsolódását a KB, illetve az OP munkájába. A püspöki kar kijelentette: „ezt nem vesszük tudomásul, ragaszkodunk ahhoz, hogy a papi békebizottság mondja ki a feloszlását”.

Arra a kérdésre, hogy a KB-nak lesz-e megyei szervezete, Grósz érsek azt válaszolta, hogy „az EH-ban megmondták egyenesen, nem lesz megyei szervezet”. Az érsek kifejtette: „Az OP-ban nagyrészt püspökök vesznek részt, és a püspökök dolga, hogy jóváhagyják a KB munkáját. Ezért itt lesz a szerve a KB-nak. Itt tisztára tőlünk függ, hogy itt mit csinálunk. Az OP hangot ad az OB, illetve a KB által felvetett békegondolatoknak (és slussz).” Újabb rövid vita után Beresztóczy személyét is elfogadták, és megállapodtak abban, hogy a résztvevőkkel kiegészített nyilatkozatot elküldik az EH-ba.

A lehallgatott konferencia „jegyzőkönyvét” is tartalmazó BM-jelentés aggódva állapítja meg, hogy „az ellenforradalom alatt megszüntetett, majd újrászervezett EH-ban eluralkodott az a nézet, hogy a jövőben nincs létjogosultságuk. Az egyháznak pedig messzeszemő szabadságjogokat kell kapnia. A teljes bizonytalanság és perspektívátlanlanság látára — írja a jelentés — a püspöki kar már november 4-e után hamarosan megkezdte a haladó gondolkodású papok likvidálását. Az EH néhány erőtlen ellenlépése eredménytelen volt, annál is inkább, mivel a Katolikus Papok Békebizottságának a tevékenységét maga az EH állította le. Így az EH kezében nem volt meg az a fegyver, ami az egyház egységét megbontotta. Ilyen légkörben született meg az OP és a KB, amely távolról sem helyettesítheti a megszűnő Katolikus Papok Békebizottságát. Még kevésbé töltheti be azt a célt, sőt a helyé-

be állított OP-szal akarva-akaratlanul az egyház már megbontott egységét állítja helyre.”

„A megállapodás szerint — folytatja a jelentés — az új mozgalomnak csak vezetősége van, két-harmad részben püspökökből áll. A püspöki kar által felterjesztett és az EH-ban elfogadott két szervezetben az alábbi személyek szerepelnek:

Országos Békatanács Katolikus Bizottsága (OBKB): elnök: Hamvas Endre, tagjai: Kujáni Ferenc, Beresztóczy Miklós, Peisz Lajos, Mag Béla, Zemplén György, Miháczy József.

Opus Pacis (OP): elnök: Grósz József, tagjai: Hamvas Endre, Kovács Sándor, Papp Kálmán, Endrey Mihály, Radó Polikárp, Sík Sándor, Zemplén György. *Szervező és Intéző Bizottság:* Bády Ferenc, Beresztóczy Miklós, Kujáni Ferenc, Mag Béla, Miháczy József, Potyondi Imre, Rojkovich István.

Nincs tagsága, nincsenek helyi szervei, nem lesz helyisége, sajtója stb. Egyszóval semmi, ami betölthetné funkcióját, az egyház bomlasztását, a katolikus tömegek helyes irányba befolyásolását, a papok sorompóba állítását a szocializmus építése érdekében. A püspöki kar két konferenciája, amely ezt a témát tárgyalta, világosan mutatja, mit szánnak a mozgalomnak szerepül, és milyen perspektívának néz elébe.”

Egy másik BM-összefoglaló szerint azonban: „A püspökkari határozat közzétételének előfeltétele volt: a békepapi mozgalom önfelszámolása. A határozatot mind a napi sajtó, mind az Új Ember aktuális száma közölte, azonban a sajtóközlemény nem tartalmazta a nyomatékosan megjelölt feltételt, a békepapi szervezet megszüntetését. Ezt Grósz József azonnali tiltakozása követte, és időlegesen felfüggesztette az OP életbeléptetését.

Miközben a hivatalos egyházzal ilyen megállapodás jött létre — írja a jelentés —, súlyos ellentétek alakultak ki az EH és a papi békemozgalom vezetői között, [mert] nem védte meg őket az egyházi reakció támadásaitól. Állandó biztatást kaptak támogatásukról, a gyakorlatban azonban koncként odadobva látták magukat. Az EH vezetője ugyanis azt követelte tőlük, hogy: az Országos Választmány június 5-én tartandó ülésén a Katolikus Papok Békebizottsága mondja ki a feloszlását és gyakoroljanak önkritikát. A békemozgalom vezetői ezt megtagadták.

A feloszlás kimondását azért, mert mindezideig az volt a megállapodásuk, hogy beolvadnak az újonnan alakult mozgalomba. Az önkritikát azért, mert a vádakat, amiket a vatikáni dekrétum meghatároz, nemcsak az érintettek nem ismerik el igaznak. *Politikailag* nem tartják jónak a nagy bűnbánatozást sem, mert ezzel elismernék a rágalmat, hogy a papi béke-mozgalom a történelem lomtárába került.

Heves vitákban követelték a sajtó és a [Dezső utcai] helyiségek mindenáron való megtartását.

Ez — mint mondták — még az OP keretein belül is bizonyos mértékig biztosítana valamilyen szervezettséget, amivel a békemozgalmi papokat még mozgósítani lehet. Az EH azonban elutasította a kérésüket.”

Június 5-én — írja a jelentés — „a megszűnő békebizottság választmányi ülésén a kb. 80 fő borús hangulatban vette tudomásul a mozgalomuk feloszlását. A 21 hozzászóló lelkes taps mellett ígérte további munkálkodását a szocializmus érdekében. Nem közölték ugyanis velük, hogy az OP-nak nincsenek szervezetei, és így a hozzászólók lelkesen ajánlották fel hatéves tapasztalatukat. Az akali plébános azonban kijelentette: »Még egy ilyen győzelem és belepusztulunk.« A celldömölki plébános pedig felvetette egy párhuzamos mozgalom megalakításának kérdését. Az ilyen felszólalások nyílt tetszést arattak. Beresztóczy Miklós is, és Horváth Richárd is — a hozzászólásokra adott válaszában, meggyőződése ellenére ugyan — dicsérő kifejezéseket használt az OP-ra.”

A feloszlítás kimondása után ült össze az OP Szervező és Intéző Bizottsága Hamvas Endre püspök elnökletével, és megtárgyalta a programtervezetet, amely eleve egy alap- és két módosított változatban készült. Saád Béla, az Új Ember szerkesztője („Kövér” fedőnéven ügynök), és Michelics Vid, a Vigília munkatársa („Molnár Béla” fedőnéven ügynök) készítette a tervezetet az új békemozgalmi szervezet megalapítására. Ez elnevezést állítólag Endrey püspök javasolta. Hamvas püspök az EH által módosított tervezetet támogatta, mert az (akkor) még nem igényelte a koronákon (az esperesi gyűléseken) a békeprobléma kérdéseinek megtárgyalását. Hamvas püspök még a szocializmus szót is kihúzta a tervezetből.

A résztvevők neve, ismert előéletük, főként a név szerint kiközösítettek bevonása nyugtalan-ságot okozott a kispapok között, és felkeltette a seminaristák belső ellenállását az új szervezettel szemben, ami röviddel később külső ellenállásba ment át, és végső soron a Központi Papnevelő Intézet felrobbantásához vezetett.

A BM-jelentés szerint „az OP jövőjére vonatkozó szándékára rávilágít Grósz érseknek a Vatikánhoz intézett levele, amelyben kifejti: »az OP árán elértük a papi békemozgalom likvidálását«. Amikor az OB is felismerte a püspöki kar valódi szándékát, azonnal egy tervezetet készített az OP továbbfejlesztésére.”

Az elemző megállapítja: „Kétségtelen, hogy a papi békemozgalom önfelszámolása számunkra hátrányos volt, mert szilárdan mellettünk álltak, vállalták a nehézségeket és támadásokat a Vatikán és a magyar katolikus püspöki kar részéről. Az OP megalapítását mégis pozitívumként kell tekintenünk, mert az OP-ban a hivatalos egyház felső vezetése is részt vesz, és amennyiben a Vatikán

ezzel szemben lép fel, úgy az egész püspöki karal találja magát szemben. Az bizonyítja, hogy az OP megalapítása részünkre pozitív, hogy a Vatikántól azonnal támadás érte.”

Május 27-én a Congregatio Consistorialis — a Vatikán erősen, szinte ultrakonzervatív politikájának megfelelően — tárgyalta a magyar katolikus püspöki kar és a magyar állam között kialakult viszonyt. Az előterjesztés negatívan értékelte a püspöki kar szereplését Magyarországon.

Június 10–15. között a Szent Kongregáció Hivatala is napirendre tűzte a magyar püspöki kar helyzetét. Az első megállapítás az volt, hogy a Vatikán többszöri ellenzése dacára is megalapította az OP békemozgalmat, ezzel alárendelte a püspöki kart az államnak, és védelmébe vette azokat a békepapokat, akik évek óta együttműködtek a kommunista kormánnyal, akiket a Vatikán állandóan bírált és támadott. A második megállapítás az volt, hogy mindezekért Hamvas Endre csanádi püspök a felelős, aki évek óta kiszolgálja a kommunista kormányt. Az ülésen éles vita támadt a bíborosok és Tardini államtitkár között. A bíborosok keményen el akarták ítélni az egész püspöki kart. Az államtitkár pedig azt javasolta, hogy ne lépjenek fel keményen a püspöki kar ellen, és nyíltan a kommunista-barát papok ellen sem. Végül is a Szent Kongregáció Hivatala egyszerű levél formájában közölte az OP-ról és a püspökök politikai magatartásáról a véleményét. Ezt az enyhe intézkedést a BM az állam szempontjából rendkívül szerencsésnek tartotta, mert „ha az OP megfelelő szervezeti formákat kap, és a tevékenységét országosan ki tudja szélesíteni, igen hasznos lehet az állam részére”.

Július 9-i keltezéssel a Sacra Congregatio Consistorialis nevében Piazzá kardinális intézett levelet Grósz Józsefhez arról, hogy az OP-t egyházi szempontból helytelenítik: „A legutolsó időben néhány olyan tájékoztatás érkezett, amelyek — ha igazak — joggal okoznak aggodalmat a lelkekben. Bizonyára a nehéz kérdésekben az ottani püspökök más eljárást követtek, de az Apostoli Szentszék újólal megállapítja, hogy *nyílt gyűléseket tartanak*, amelyek tevékenysége beleesik az egyház által elítélt intézményekbe. Ezért a Szent Kongregáció, a szükségstől kényszerítve, a püspököket kitartoán arra inti, hogy az Apostoli Szentszéket részletesen és pontosan tudósítsák arról, ahogy ezek történetek, és ezek igazi indítékairól és súlyáról. Neked, aki a püspöki konferencia elnöki tisztét ideiglenesen töltöd be, azt a feladatot adom, hogy minél előbb és minél jobban végrehajtsd azt, amit veled ebben a levélben közöltem, és erről engem végrehajtás után értesíts.” A levelet a BM elkobozta, Grósz József később sem kapta kézhez.

Július 16-án a Sacra Congregatio Concilii prefektusa, Ciriaci kardinális írt levelet Grósz Józsefnek: „Minthogy a politikában való aktív részvétel

nem áll összhangban a papi személyekkel, az egyház ezt általában csak különleges körülmények között és meghatározott feltételek mellett engedélyezte, vagy megfelelő büntetéseket is kilátásba helyezve kifejezetten megtiltotta. Ha a magyar egyházi tartományban a dolgok ilyen jellegűek, ezért úgy rendelkezik, hogy az *egyházi személyeket a fenti országban minden politikai tevékenységtől büntetés terhe mellett eltiltja*. Ha pedig ezek — amiktől Isten óvjon — engedelmeskedni vonakodnának, magával a tettel ipso facto, a Szentszéknek különleges módon fenntartott kiközösítésbe esnek.” A levelet a BM elfogta és ideiglenesen visszatartotta.

A vatikáni dekrétumok hatását és következményeit egy újabb BM-jelentés így írja le: „Ezek az intézkedések az állam és a katolikus egyház, valamint a Vatikán és a magyar püspöki kar közötti viszonyban új helyzetet teremtettek. Miután mindkét vatikáni rendelkezés beavatkozást jelent a Magyar Népköztársaság belügyeibe, az Egyházügyi Hivatal, mint illetékes szerv, először szóban, majd írásban is közölte Grósz Józseffel, hogy mindenféle vatikáni rendelkezés kihirdetését megtiltja.” Erről a tilalomról Grósz érsek titkos levelet küldött a Vatikánba, amely fennakadt a BM szűrőjén.

Július 23-án az OP, röviddel a vatikáni figyelmeztetés után — amit ugyan a püspöki kar akkor még nem ismerhetett — többszáz egyházi személy részvételével gyűlést tartott a Béke Világtanács colombói értekezletének anyagairól. A gyűlésnek a sajtó — közte a katolikus is — és a rádió útján megfelelő nyilvánosságot biztosítottak.

A BM-jelentéséből tudjuk, hogy „az események egybeesése következtében a Vatikán és a püspöki kar között újabb feszültség és véleményeltérés keletkezett. Erre utal többek között Grósz érsek kifakadása is, aki a vatikáni intézkedések kézhezvétele után, bizalmas körben kijelentette: *»jöjjenek ide és csinálják jobban, mint mi, s ne onnan kiáltozzanak ránk«*. A rendelkezés a Sacra Congregatio Consistorialistól származik, ahová a püspökök fegyelmi ügyei is tartoznak.”

Augusztus 29-én a püspöki kar konferencián tárgyalta meg a vatikáni intézkedésre küldendő választ, amiben többek között a következőket írták: „A püspöki kar szerény véleménye szerint nem tett olyasmit, ami a Szentszék intézkedéseivel ellenkeznék, az egyház ügyének ártana, a hívek lelkiismeretét megzavarná, vagy éppenséggel az egyház által elítélt tanítások és intézkedések támogatására alkalmas lenne. Ellenkezőleg, mindent megtett és megtesz az egyház jogainak védelmére, érvényesítésére és a hívek lelkiismereti szabadságának biztosítására. Igaz, megalakítottuk az OBKB-t és az OP-t. Megtettük, hogy megszűnjék az az állapot, amely 6 éven át megosztotta a papságot, hogy a katolikus békemunka az Evangélium szellemében és Szentséges Atyánk útmutatása szerint történjék. Papjaink és

híveink megértéssel és megnyugvással fogadták ezt az intézkedésünket. Vannak, akik elégedetlenek velünk, de azok felelőtlen emberek. Kérjük, hogy a magyarországi ügyek intézését bízzák nyugodtan a püspöki karra. Rajta vagyunk, hogy lépésről lépésre javítsuk az egyház és az állam közötti egyre inkább normalizálódó viszonyt.” Ezt a szeptember 2-ai keltezésű levelet az EH csak október 15-én küldte el a Vatikánba.

A BM-nek a konferenciáról írt jelentése megállapítja: „Meg kell jegyezni, hogy a számunkra kedvezőnek mondható válasz ebben a formában nem tükrözi teljesen a püspöki kar valóságban sokkal negatívabb álláspontját, mert a válasz létrejöttében állami tényezők is közreműködtek.”

„Grósz érsek titkos levelének a visszatartása ellenére is a Vatikánnak tudomása volt arról, hogy dekrétumainak a kihirdetését az állam megtiltotta, mivel ez a körülmény a Külügyminisztérium szövivője útján nyilvánosságra került. Természetesen a püspöki karra is értendő a dekrétum azon kitétele, hogy az egyházi személyeket a fenti országban minden politikai tevékenységtől büntetés terhe mellett eltiltja.”

„Nem szándékozunk eltúlozni — írja a jelentés — vagy túlértékelni ezt a véleménykülönbséget. Meg kell mondani, hogy értékelésünk szerint nincs meg a reális alapja annak, hogy Magyarországon a közeljövőben egyházszakadásról beszéljünk.”

December 30-án a Sacra Congregatio Consistorialis nevében Marcellus Mimmi kardinális válaszolt. „E szent kongregáció megkapta főtisztelendőséged folyó év szeptember 2-án E-134/1957. szám alatt kelt levelét, és az abban foglaltakat figyelmesen áttanulmányozva kötelességének véli az alábbiak közlését:

A Szentatya értesült arról, hogy az ottani egyházi vezetők milyen nehéz helyzetben vannak. Ő mégis erősen aggódik amiatt, ahogyan ily nehéz kérdésekben néhány püspök viselkedik. A Szentatya reményét helyezi a szent főpapok hitébe és odaadásukba, hogy nem estek kétségbe, ha kintről valamilyen balsors érte őket, és nem bátoratlanodtak el. Szilárdan kitartanak az egyház jogainak védelme mellett, állhatatosak a pásztori kötelezettségek teljesítésében. Minthogy pedig a pp-k közül néhányan állandóan akadályozva vannak, legyen gondja az ordináriusoknak, hogy *ne adjanak ki a magyar pp. kar nevében tett semmilyen nyilatkozatot*, ha csak nyilvánvalóan nincs szó a keresztény tanítás különleges érdekeiről, vagy a katolikus egyház jogáról. Végül a kegyelmes püspökök emlékezzenek arra, hogy *egyedül az Apostoli Szentszék jogosult az állam vezetőivel tárgyalásba bocsátkozni.*”

A levelet a BM elfogta, lefordíttatta és jelentést készített. Véleményünk szerint a Vatikán még azt a néhány nyilatkozatot is sokallja, amit a püspöki

kar az elmúlt év folyamán tett (a kormány iránti bizalomról, az ENSZ ötös bizottságának jelentéséről, a béke ügyéről és az államsegélyekről), ami lényegében az egyházpolitikában elért eredményeket jelentette, és az »akadályozott«, tehát a funkciójukból kimozdított püspökök miatt (Mindszenty József, Badalik Bertalan, Péteri József) feszíteni akarja a viszonyt az állam és az egyház között. Ismerve a magyar katolikus püspöki kar Vatikánhoz való hűségét, a nyilatkozatok adásában tanúsított készségét és őszinteségét, javasoljuk, hogy Grósz érsek a fenti levelet ne kapja meg. További utasításig azt visszatartottuk, és tájékoztatjuk az Egyházügyi Hivatal vezetőit.”

1958

Az állami vezetők szorgalmazták, hogy — Róma december 31-ei állásfoglalása és tilalma ellenére — az elmúlt év során tett püspökkari békemegnyilatkozások minél szélesebb körben nyilvánosságot kapjanak, és a lelkeskedő papság részéről kellő alátámasztást nyerjenek.

Az OP Szervező és Intéző Bizottságának január-februárban megszervezendő egyházmegyei békegyűlések megtartására tett javaslatot.

Grósz érsek levélben kérte fel az egyházmegyék ordináriusait, hogy a nemzetközi helyzetről, az egyház békeszolgálatáról és az atomenergia békés célú felhasználásáról tartsanak előadásokat az egyházmegyei papi gyűléseken. Grósz érsek azt is kérte, hogy a békegyűlések előkészítéséről és azok lefolyásáról — az ordináriusok — írásban tájékoztassák az OP ügyvezető igazgatóját.

A gyűlések helyét és időpontját az egyházmegyék főpásztorai határozták meg, és a békegyűlésekre minden papot meghívtak. Januárban 9 egyházmegye rendezte meg a gyűléseket, amelyek közel 2600 pap (45 százalék) és 300 kispap vett részt. Hat egyházmegye gyűléseit a főpásztorok nyitották meg. Hamvas Endre a volt papi békemozgalmal csanádi egyházmegyei vezetőjét bízta meg az elnöki teendők ellátásával.

Az Egyházügyi Hivatal jelentést készített a megyei kormánybiztosok beszámolóí alapján, amelyhez javaslatokat is csatoltak:

„1./ A KB ülése után az OB elnöksége tartson ülést, amelyen foglaljon állást a leszerelési világkongresszus támogatására, békemozgalmi lap megindítására, az OBKB és az OP vidéki szervezetének kiépítésére. Az OBKB javasolja, hogy az említett kérdésekben az OP is foglaljon állást. Az EH javasolja, hogy az OBKB tevékenységének megszervezésére tagjaiból válasszon titkárt (dr. Beresztóczy Miklóst ajánlja).

2./ Az OBKB javaslatai alapján az OP Szervező és Intéző Bizottsága üljön össze, fogadjanak el nyilatkozatot, amelyben támogatják a leszerelési világkongresszust, és kijelentik, hogy a magyar

rk. egyház delegációt küld ki a világkongresszusra. Egyben felhívják a külföldi katolikus szervezeteket a világkongresszus támogatására.

3./ A »béke és barátság hónap« rendezvényein az OBKB és az OP aktívan vegyen részt. Előtte célszerű volna országos katolikus békegyűlést összehívni.

4./ Az OP tevékenységébe aktívan be kell vonni a volt haladó gondolkodású békepapokat. E cél érdekében szükséges a haladó papok egyházi funkcióba állítása és a rehabilitáció folytatása. Rövid időn belül el kell érni, hogy a haladó papok pozitív tevékenységükkel befolyásolják az OP munkáját, és ebben a munkában ők vállalják az oroszlánrészt. Ennek érdekében a Béketanács és az EH erősítse és támogassa a haladó papokat.

5./ Az »Új Ember« című lapban és a »Vigília« című folyóiratban jelenjenek meg összefoglaló, értékelő cikkek az OP egyházmegyei gyűléseiről, és a cikkekben határozzák meg az OP tevékenységének további irányát."

Január 21-én az EH elnöke felvetette Horváth Richárd részvételének kérdését az OP indítandó lapjában. Néhány nappal később már konkrétan kifejezte azt az igényét, hogy Horváth Richárd tagja legyen a „Katolikus Szó” szerkesztőbizottságnak.

Február 12-én a budapesti EH kormánybiztos a havi beszámoló jelentésében feladatának érzi, hogy az OP-ból élő mozgalom legyen a párt és az állam célkitűzéseinek megvalósításához, illetve az OP-nak nemcsak országos, hanem egyházmegyei és megyei szervezetei, ügyvezetői is legyenek.

Március 12-én kelt havi jelentésében pedig már azt a célkitűzést lehet látni, hogy „az OP és az OBKB működését a volt békepapok részvételétől, aktivitásától tesszük függővé, s míg ezek teljes létszámban nincsenek ismét vezető beosztásban, addig eleve nem lehet jó ezek működése”.

Május 13-án a püspöki kar lehallgatott konferenciáján az aktuális napirendi pontok megtárgyalása után — a BM-jelentés szerint — Grósz József a következő bejelentést tette: „Na most kérem röstellkedve előterjesztem az OP március 26-i ülésének határozatát, amely szerint minden egyházmegyében alakíttassék meg az OP egyházmegyei bizottsága 5–6 taggal, akiket az ordinárius nevez ki. Azért terjesztem ezt röstellkedve elő, mert az előzetes tárgyalások alapján közel egy éven át hirdettem a püspöki karnak és az érdeklődő papoknak, hogy az OP-nak nem lesz sem megyei, sem egyházmegyei szervezete. A püspök urak és a jóra való papok is csak így barátkoztak meg valahogy az OP-szal. Én ezt ma sem tartom szükségesnek, hiszen a papoknak a békemunkában annyi segítőtje van, amennyi kell. A januári papi békegyűlést is megrendeztük egyházmegyei bizottság nélkül. Főképpen pedig nem tudom, hogy mi a szándéka, vagy a célja az EH-nak ezekkel a bizottságokkal,

mert hogy valami céljuk van vele, az bizonyos, és hogy szükség nincs rájuk, azt ők is tudják. Mindazonáltal *ha a püspöki kar célszerűnek látja és elhatározza ennek a megalakítását, nem ellenzem a következő feltételekkel:*

1./ A bizottság elnöke a püspök, és tagjait minden külső beavatkozás mentesen a püspök nevezi ki.

2./ Ha bárhol beavatkozás történik, és ezt az érdekelt püspök jelenti, a bizottság egy egyházmegyében sem alakul meg, illetve a már megalakult bizottságok is feloszlanak.

3./ A bizottság senki által és semmi más célra nem használható, és csak a püspök tudtával és beleegyezésével hívható össze.

Én — mondotta Grósz érsek — ezek mellett a feltételek mellett is félve mennék bele az egyházmegyei bizottságok megalakításába, mert a feltételeket ma talán tudomásul vesszük, de biztosan hamarosan megkezdődnének a mesterkedések, hogy a régi papi békebizottsági embereket nyomják a megyei bizottságokba."

A püspökök igen rövid ideig vitatkoztak ezen a kérdésen, Hamvas kivételével negatívan foglaltak állást — már akik közbeszóltak —, olyan javaslatok merültek fel, hogy „húzzuk el az ügyet, hallgassunk az érsek úrra” stb. Végül a püspöki kar úgy döntött, hogy nem hajlandó megalakítani az OP egyházmegyei bizottságait, hanem csak egy-egy összekötőt küldenek ki.

Október 17-én, ugyancsak püspökkari konferencián — a BM „jegyzőkönyve” szerint — Grósz érsek bejelentette: „Na most jönnek a papi békebizottságok! Az EH a megegyezést megszegve, a közelmúltban megalakította az OP-től függetlenül a katolikus papok megyei békebizottságát.” Grósz József elmondta, hogy megkérdezte az EH elnökét: mi köze az EH-nak a papi békebizottságok megalakulásához. Majd hozzátette: „az OB így akar az EH-n keresztül nyomást gyakorolni reánk”. Ezután felolvasta Horváth Richárdnak a „Katolikus Szó” harmadik számában megjelentetett cikkét, amelynek lényege, hogy a megyei papi békebizottságok az Országos Béketanács szervei, a Hazafias Népfront irányítása alatt működnek, semmi közük nincs az OP-hoz.

Grósz érsek kijelentette, hogy „ezek szerint a megyei papi békebizottságok a püspöki kar határozata ellenére jöttek létre. Ha tovább folyik a békebizottságok szervezése, nem marad más hátra mint az, hogy a püspöki kar feloszlattja az OP-t.”

Egyik püspök megjegyezte: „Tulajdonképpen ott vagyunk, hogy a régi papi békemozgalom újul meg.” Egy másik azt javasolta, hogy „Grósz érsek oszlassa fel az OP-t”. Grósz érsek válaszában hangsúlyozta, hogy „ezt ő nem vállalhatja fel, csak a püspöki kar határozata értelmében”. Javasolta, hogy a püspöki kar foglaljon állást: az OP mellett van-e szükség megyei papi békebizottságokra?

Titkos szavazásban állapodtak meg. A megyei békebizottság megszüntetésére szavaztak tizen, mellette foglalt állást egy, egy pedig tartózkodott a szavazástól. A kérdés lezárásaképpen Grósz érsek kijelentette, hogy „amennyiben a megyei bizottságok működnek, az OP-ra nincs szükség”.

Ezután ismét szavazásra tette fel a kérdést: az OP fennmaradjon-e, vagy nem? Közbeszólásra ismét titkos szavazást rendelt el: heten az OP feloszlata mellett szavaztak, öten pedig a fennmaradása mellett foglaltak állást. A szavazással mind a békebizottságok, mind az OP-szal kapcsolatos vitát lezárták. Grósz érsek megállapította, hogy „nem készültek fel az OP és a papi békebizottságokkal kapcsolatos határozatok meghozatalára”.

1959

Október 29-én az újra önálló Állami Egyházügyi Hivatal (ÁEH) országos értekezletet tartott, amelynek beszámolójában fontos megállapításként szerepel a Vatikán, a kompromisszumokra kész új pápa áthidaló megoldásokat kereső, a „modus vivendi” irányába forduló politikája. Ennek ellenére: tovább kell lazítani a Vatikán és a magyar római katolikus egyház közötti kapcsolatokat; fokozottabban támaszkodni kell az újjászervezett papi békebizottságokra, erősíteni kell a lojális papok mozgalmát, hogy jelentős hatással legyenek mind az alsópapságra, mind az OP-ra; fenn kell tartani az OP-t, mert ezzel a püspöki kar bizonyos elkötelezettséget vállalt a Vatikánnal szemben, azonban szerepe csak másodlagos legyen a Katolikus Papok Békebizottsága mellett; meg kell akadályozni (továbbra is) a püspöki kar római utazását; a párt Politikai Bizottsága fontosnak és szükségesnek tartja a Vatikán elleni harcnak a baráti országokkal közösen kialakítandó irányelveit.

Az ÁEH — a fenti irányelveknek megfelelően — értékelő összeállítást készített az OP-ról: Az OP és az OBKB több nyilatkozatot adott ki. Alulról jövő kezdeményezés alapján 1958 augusztusától közigazgatási megyénként megalakultak az OBKB megyei bizottságai, lényegében az 1956 előtti bizottságok formájában, azonban előnyösebb helyzetben vannak, mint az 1956 előttiéek voltak, mert az OBKB-ban ezidő szerint püspökök is részt vesznek, és az OP fedezi a jelenkori papi békemozgalmat. A megyei bizottságokba a békemozgalom legtekintélyesebb papi személyiségeit választották be. Ezek most így egyházi részről kevésbé támadhatók. A megyei papi bizottságok megalakulása ellen a püspöki kar 1958 októberében tiltakozott ugyan, hogy az OP és az OBKB megalakulásakor erről nem volt szó, és ők ezt „nem fedezik a tekintélyükkel”. Grósz érsek és a Hivatal elnöke fél évre elhalasztotta a OP és a OBKB feloszlatását. A félév ugyan régen letelt, azonban a püspöki kar részéről azóta sem jelentkeztek.

1961

Október 3-án Grósz érsek elhunyt. Politikai megfontolások alapján a püspöki kar Hamvas Endre csanádi püspököt választotta utódjául a püspöki kar elnökévé.

December 20-án az OP és az OBKB közös ülést tartott. Az eseményről az ÁEH készítette a beszámoló jelentést: „Az ülésen megválasztották Hamvas Endrét, a püspöki kar és az OBKB elnökét az OP elnökévé is. A megüresedett helyekre egyhangúlag Kovács Vince c. püspök, váci apostoli kormányzót és Brezanóczy Pál egri apostoli kormányzót. Az OP új elnöke felkérte az egyházmegyéket vezetőit, hogy adjanak ki körlevelet, amelyben méltatják az elmúlt év eredményeit, és buzdítják, hogy a következő évben még jobban dolgozzanak. A jelentés megállapításai:

1./ Az ülés jó hangulatban folyt. Hamvas püspök megköszönte, hogy őt választották meg az OP elnökének, és megígérte, hogy törekszik azt továbbra is kiérdemelni. Fontosnak, hasznosnak és szükségesnek ítélte meg a papi békemunkát, és kérte a papi békemozgalom vezetőit (Beresztóczyt, Mag Bélát, Horváth Richárdot), hogy folytassák az eddig eredményesen végzett papi békemunkát.

2./ Ezen az ülésen is tapasztalható volt, hogy az OP-ban és az OBKB-ban a kezdeményezést és végrehajtást a szilárd békepapok tartják kezükben, akik megnyilatkozásaikkal befolyásolják a szervek munkáját. Az egyházon belüli reakció elleni harchoz jelentős segítséget ad mindkét szerv, amely az egyházon belül nagy tekintélyre tett szert és a *püspöki karral szemben rivalizáló testület lett.*

3./ Beresztóczy Miklós, az OBKB főtitkára beszámolójában kiemelte, hogy a nemzetközi és a belpolitikai események bizalommal kell, hogy eltöltsék a papságot és a híveket is. Hangsúlyozta Hamvas Endre püspök érdemeit az állam és az egyház jó viszonyának művelésében, és kijelentette, hogy a püspök törekvéseiben maga mögött tudja a józan katolikus papságot és a híveket.”



Ezzel, és a Vatikán gyökeresen változó keleti politikájával új szakasz kezdődött az OP történetében. Immár lényegesen különbözött a Grósz József kalocsai érsek által kiharcolt „békeműtől”, amely kísérletet tett az egyház aktív politizálásának minimálisra csökkentésére. A magyar katolikus egyháznak a Béketábor békepolitikájában való aktív részvétele ezután még közel 30 évig érseki/püspöki vezetéssel tovább folytatódott.

SZÉKELY TIBOR

Részletesebben és dokumentáltan lásd Székely Tibor: *Kisapplázadás, 1957–1961* című kötetében: www.mek.oszk.hu/09500/09579

MÍTOSZTALANÍTÁS ÉS ÖNMITIZÁLÁS KÖZÖTT Paul Ricoeur a halálról és az időről

Paul Ricoeur magyarul — mindössze négy évvel a francia kiadás után — *Egészen a halálig* címmel megjelent gondolat kísérletei vitathatatlanul nemcsak szándékaik és egyértelműen komoly problémafelvetéseik ellenére több szempontból is zavarba hozzák az olvasót: először is azért, mert a könyvben megfogalmazódó intuíció végül látványosan szembefordul önmagával, másodsorban a filozófiai és teológiai határterületen mozgó elemzések sajnálatos anakronizmusából fakadóan, végül pedig a fogalmi tisztázás szándékával fellépő szerző fogalmi téren megmaradó adósságainak következtében.

Természetesen elhibázott lenne szabatoságot, fogalmi precizitást és kimerítő koherenciát várni egy olyan szövegtől, amelyet két hosszabb esszé és összesen tíz töredék alkot. Az összefüggő szövegeket és a töredékeket ráadásul nyolc év választja el egymástól, és a szerző bevallottan gondolat kísérletekbe fog. Ebből fakad az, ami rokonszenvenessé teszi Ricoeur fejtegetéseit: az eleven és tapogatózó gondolkodás elemi ereje, a lépten-nyomon felvett és sokszor megválaszolatlanul hagyott kérdések, a befejezetlen és elvarratlan mondatok, egy szóval az a töredékesség, amely olyan jól illik az emberi megismerés alaphelyzetéhez. A vizsgált kérdések komolysága (a halál, a halál utáni élet valósága és vágya, az idő, a feltámadás, Jézus halálának értelme és nem utolsósorban a filozófus saját önértelmezése) és a töredékesség tehát a legkevésbé sem alkot kontrasztot az *Egészen a halálig* lapjain: a problémák nem ebből fakadnak.

A nehézségek részletezését azonban ugyanúgy problémássá teszi a szöveg keletkezésének alaphelyzete, mint a szerző rangja. A halállal és a meghalással kapcsolatos reflexiók ugyanis Ricoeur feleségének súlyos betegségével, majd évekkel később a filozófus saját erővesztésével párhuzamosan születtek, és a meghalásnak ez a közvetlen távlat olyan tiszteletet parancsol, amelynek talán inkább áthághatatlan határt kellene húznia mindennemű bírálat előtt. És hogy Ricoeur esetében hatalmas életművet alkotó és jelentős hatást kifejtő szerzőről van szó, az szintén nem könnyíti meg a problémás tényezők számbavételét. Ennek ellenére az alábbiak során mégis elsősorban ezek kapnak teret.

A kötet szándéka és tartalma amúgy viszonylag könnyen összefoglalható. Ricoeur a halál utáni életet objektív állapotként felfogó szemléletmód leépítésével párhuzamosan az élet súlyára

és a halál utáni léttől független értelmére kívánja helyezni a hangsúlyt, s a halál utáni élet képzetét az idő és az örökkévalóság viszonyának olyan értelmezésével akarja felváltani, amely szakít az ítéletről, a bűnről, az üdvösségről és a megváltásról szóló hagyományos teológiai elméletekkel.

A fogalmi téren jelentkező problémák főként az *Egészen a halálig: a gyászról és a vidámságról* szóló szövegben figyelhetők meg. Az esszét (akárcsak a többi szöveget) önmagában véve rendkívül pozitív tartalmi igény hatja át: bizonyos, a halált érintő képzetek megalapozatlanságát kimutatva egy végletes határhelyzet (a haldoklás) feldolgozásán keresztül olyan „vidámságig” kíván eljutni, amely — egyébként a korai monasztikus hagyományhoz kötődő keresztény kifejezést mozgósítva — gondtalanságként felfogott létszeretetet jelent. Ricoeur-nél éppúgy nincs nyoma a halált végpontból folyamatosan jelenlévő viszonyítási ponttá alakító Martin Heidegger pátoszának, mint a haldoklás terhére szellemes ironiával feldolgozó Odo Marquard komikumának, és ez a szélsőségektől tartózkodó józanság mindenképp üdítő eleme a szövegnek. Az esszé kiindulási pontja a halál utáni állapotról alkotott képzet hamis objektivációja ellen viselt „küzdelem” (39.), az efféle képzeleti formák Ricoeur szerint ugyanis elkerülhetetlenül a halállal szemben tanúsított szorongás forrásává válnak, jöllehet teljesen téves szemléletmódon alapulnak, hiszen azt feltételezik, hogy a halottak ideje valamiképpen párhuzamos az élők (a „túlélők”) idejével. A „terápiás” (32.) szándéktól sem mentes elemzések ezeket a hamis képzeletbeli „alakzatokat” igyekeznek lebontani. A már bekövetkezett halál vagy a haldoklás elővételezése helyett Ricoeur szerint két másik tényezőre kellene figyelmet fordítanunk. Egyrészt arra, hogy ha nem pusztán külső szemlélőként tekintünk a haldoklóra, hanem a meghalással küzdő élő iránt táplált részvét irányítja a tekintetünket, akkor felismerjük, hogy az élet „legmélyebb erőforrásai” (37.) nyílnak meg az agóniában. Másrészt, ezzel párhuzamosan, arra, hogy csak a halállal szemben válik lehetségessé a valódi „vallási tapasztalat” (39.), mert csak így „fedi fel” (31.) magát az az egyetemes „vallási elem”, az a „Lényeg”, amely konkrét vallásokba, vallási nyelvekbe van „kódolva” (38.). Az általános vallási elem és a (nagybetűvel írt) Lényeg kifejezések zavart támasztanak — ha csupán a vallási dimenzió egyetemessége és a konkrét vallások részlegessége közötti ellentétéről van szó, akkor csalódást keltő módon a hetvenes évek legerőtlenebb valláselméleteinek világában találjuk magunkat. Ha több-

ról, akkor a fogalmi homály („vallási elem”, „az alapvető”, „a Lényeg”) nem ad komolyabb felvilágosítást a szerző elgondolásáról.

Ugyanez a nem éppen szerencsés fogalmi probléma jelentkezik Ricoeur önértelmezési kísérleteinél. Annak a „keresztény filozófus” szópárnak az elutasításával szembesülünk, amelynek egyéb megfelelői („keresztény költő”, „keresztény zeneszerző”, „keresztény tudós”) már túlságosan gyakran merültek fel problémaként ahhoz (Magyarországon is), hogy ne várnánk joggal többet annál a „skizoid helyzetnél” (94.), amelyre Ricoeur hivatkozik. A keresztény filozófia kérdésének egyaránt vannak árnyalt (Isten és a filozófia érdekében a keresztény filozófiát lehetetlennek tartó Heidegger) és naivan primitív megoldásai: a keresztény „elköteleződés” (95.) és a filozófiai autonómia Ricoeur-féle szembeállítása egyikhez sem tartozik, inkább azt a tanácstalanságot tükrözi, amelyet az elmúlt száz év erőfeszítései után immár jótékony lenne magunk mögött tudnunk (a kötet előszava még ennél is kezdetlegesebb, azt sugallja ugyanis, hogy a kereszténység „akadályozhatná” [20.] a szabad gondolkodást).

A részvételi tekintettel párosuló „kísérés” (41.), a vele összefonódó „testvériség” (49.), az emlékezés és az elbeszélés (55.) jelenségeit Jorge Semprun és Primo Levi sorsán és írásain keresztül vizsgáló fejtegetések után kezdődik az *Egészen a haláláig* legkomolyabb része (67–81.), amelyben Ricoeur elsősorban hagyományos teológiai elméleteket igyekszik lebontani, lényegében ugyanúgy kommentárt fűzve Xavier Léon-Dufour egyik írásához, mint korábban Semprunéhoz. Hatalmas témaköröket fog át egy-egy sorban, kérlelhetetlenül negatív álláspontokat megfogalmazva: kívánatosnak tartja, hogy „radikális megtisztulásra” (70.) kerüljön sor bizonyos elméletekkel kapcsolatban, azaz „demitologizálni kell” (72.) meghatározott szemléleti formákat. Nagyszerű és elengedhetetlen igény mozgatja, hiszen az elmúlt évtizedekben bebizonyosodott, hogy radikális felülvizsgálatra szorul többek között az az egész második évezred szótériológiáját meghatározó anzelmi megváltástan, amely Ricoeur demitologizálási törekvéseinek elsődleges célpontja. De mindössze annyit megállapítani, hogy a megváltás nem terelhető „jogi síkra” (96.), hogy az ítélet nem lehet „jóvátétel” (74.), hogy a reményünk tárgyát nem alkothatja a Pálnál leírt üdvösség (70.), hogy helytelen Jézus halálának áldozati értelmezése (81.) és a krisztusi kenőzist le kell választanunk a húsvét utáni kontextusról (77.), az hallatlanul könnyelmű szemléletmódot tükröz, olyat, amellyel szemben felmerül annak a gyanúja, hogy még el sem jutott a szótériológia valódi problémáig. Nyers és otromba dolog lenne számon kérni Ricoeuron, hogy

nem vet számot azokkal a nagyszámú értelmezési törekvésekkel, amelyek az általa kommentált egyetlen könyv sugarán kívül esnek, de még így is sajnálatos anakronizmus jellemzi a fejtegetéseit: a megváltástan terén kifejtett demitologizálási kísérletei mintha mit sem tudnának a huszadik századról (arról a kinos tényről nem is szólva, hogy egy 2002-es könyv hatására kellett elveszítene a pátriárkákról szóló bibliai elbeszélések konkrét történetiségének „illúzióját”: 102.).

A teológiai számonkérés nem feltétlenül szerencsés gesztusánál azonban fontosabb megemlíteni, hogy a szóban forgó lapokon Ricoeur remek intuíciónál indul ki (csak éppen fogalmilag már nem tudja valóra váltani). A létezés értelmének olyan intuíciónál vázolja fel, amely a „tökéletes elszakadás” (67.) (a teljes függetlenség, az eckharti *Abgeschiedenheit*) erejével a jelenbe (a „pillanatba”: 72.) tömöríti és vertikálisan az örökkévalósággal hozza kapcsolatba az emberi lét értelmét. Az így értett indifferencia és az értelem megfeleltetése a legnagyobb elem az egész könyvnek. E helyütt is felbukkan a szöveg elején említett támadási cél, a halál utáni élet képzete, amely folyamatosan azon van, hogy „ravaszul” visszalopja magát (74., 75., 77.): Ricoeur az Isten gondoskodásába vetett bizalmat és az Isten emlékezetébe való beíródást helyezi szembe vele, amelynek folyománya a „nagylelkűség” (68.), az az elszakadás, amellyel az ember „átviszi az élet iránti szeretetét a másikra” (68.). Aki képes erre, az szabaddá válik a (korábbiakból már ismert) lényegre és alapvetőre, tudva, hogy élete „nyomot hagy” (69.) Istenben.

Nem az a probléma, hogy az így felfogott nagy-lelkűségnek lényegében nincs tárgya (eckharti perspektívában kár is lenne tárgyat keresni), hanem az a sajnálatos, hogy az önzetlen átvitel gesztusa a könyv végére levegőtlenységbe fullad. Ha valaki ennyire világosan látja a pillanatot, az értelem és az indifferencia összefüggését, hogyan korlátozhatja a saját „nyomát” az életművére, hogyan hasonlíthatja az életműve jelentőségét másokéhoz (Derrida: 113.) és hogyan vetheti fel azt az abszurd kérdést, hogy „talán” (!) még azok is különlegeseek („make a difference”: 113.) Istennek, akik nem hagynak írásos nyomot? Mivel mindent a továbbélőkben megmaradó emlékre korlátoz, a mítoszaltanításra törekvő Ricoeur végül mitizálja önmagát, a saját életművét, s ezzel nemcsak annak adja tanújelét, hogy nem értette meg Eckhartot, akire hivatkozik, de remek intuíciónál elárulva kudarcba fullasztja az egész szöveget. Sajnálatos módon még csak nem is nagyszabású, hanem esetben kudarcba. (*Egészen a haláláig. Törődékek.* Ford. Bende József; Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2011)

GÖRFÖL TIBOR

HÓNAPRÓL HÓNAPRA

AZ IMÁDSÁGRÓL

Érdemes még tervezetni? Már abban a korban vagyok, hogy minden új nap ajándék, s egyre szívesebben kalandozom a múltban, mint a jövőben. Alfred Cortot utolsó felvételeit hallgatom, s közben arra gondolok, mennyivel tisztultabb az a világ, amelyet 60 éve ő érzékeltetett Chopin vagy Schubert bemutatásával. Aztán jött az esztelen rohanás, a semmi borzongató érzése, egyfajta erkölcs híján lévő célképzet. Krisztus leültette az embereket, úgy beszélt nekik. A mai ember rohanni szeretne, hogy le ne maradjon valamiről, mert nem tudja, hogy az igazán fontosakat csak csendben, nyugalomban vehetjük észre.

Márai nagyon elgondolkodtatóan írt a csendről, a befelé hallgatásról, miközben Maeterlinck műveit olvasta. „Maeterlinck gazdag volt és gróf, s ugyanakkor költő volt. Valahogy nem vág ez össze. Megvolt a lehetősége reá, hogy az igazi költő életét élje — tehát tökéletesen alázas közelségben mindenhez, ami emberi, és tökéletes távolban mindentől, ami piaci, ahogy a költők, királyok, a szentek élnek —, de nem élt ezzel a lehetőséggel, mert gróf is volt, gazdag is volt” (Napló, 1957).

E pár sor a ferences szerzetest, Szedő Dénest juttatta eszembe. Összes művei első kötetét, fordításait adta közre Hidász Ferenc a Szent István Társulat gondozásában. 1959-től egyik napról a másikra élt, ahogy mondani szokták: „tisztas szegénységben”. Imádsággal, szemlélődéssel teltek napjai, s egyre többet fordított, megtalálta a rokon hangokat, kiszakadt az ellenséges, fenyegető világ lármájából, de kárpótlást talált a virtuális birodalomban, az áhítatot, békességet sugalló versek és prózai alkotások között.

Saját sorsára ismert a *Zsoltárok könyve*ben. Magányában erőt adott számára a biztos tudat, hogy az általa imádságokból, költeményekből, fordításokból felépített házat Isten segítségével emelte, ahogy a 127. *zsoltár* tolmácsolásában olvassuk: „Ha nem az Úristen építi a házat, / hiába vesződik vele bárki ember. / Ha nem az Úristen őrzi a várost, / az éji őrszem hasztalan őrzi.”

Szedő Dénes imádságos léleként azokban a korszakokban és műfajokban volt igazán otthonos, amelyeket az imádkozó ember hite szőtt át. Szívből fordított, átélte az eredetét, rezonált az ismert vagy ismeretlen költő szándékára. Elestésében is erőt merített abból a bizonyosságból, hogy Isten megsegíti. (A Szent István Könyvhétre jelent meg Hannelore Risch *Isten megvigasztal* című megrendítő könyve, amely ugyanezt az élet-

érzést sugallja.) Ezért érezzük olyan átéltnek, hitesebbnek a ferences szentek himnuszainak fordítását, de liturgikus himnuszfordításai között is akadnak maradandóak.

Hogy mi a ferences elkürettel történő fordítás, talán érdemes idéznünk az 55. *zsoltár* bevezetését. Előbb Szedő Dénes, majd Farkasfalvy Dénes tolmácsolásában. Szedő Dénes: „Könyörgésemet halld meg, Istenem / el ne zárkózzál esedklésem elől, / figyelmezz rám, és számra válaszolj, / feltört panaszom. // Ellenség zaja, latrok zivaja / zavarja és feldúlja békém. / Nyomorúságot hoznak énreám, / Vadul vádaskodva ellenem. Farkasfalvy Dénes: „Imám füledbe jussom, Istenem, / ne légy süket rimázkodó szavamra. / Figyelj reám, felelj nekem, / hajolj le, hallgass panaszomra. // Az ellenség haragjától rettegek, / a gonoszok szeme ha rám mered. / Mert hazug vádakot koholnak, egyre / dühödten szidnak szemtől szembe.”

A gondosan, ismételten átdolgozott második fordítás korrektebb, Szedő Dénesét pedig mintha a modern *zsoltáros* jajgatná el. Ízlés dolga, ki melyiket választja (s akkor még nem is szóltam Sík Sándor megoldásairól). Szedő Dénesnek — mint uraltam rá — vannak telitalálatai, s mint minden fordítónak, néha gyengébb megoldásai. Nem meggyőző például a híres „versenydarab”, *A vándor éji dala* átültetése, persze Tóth Árpád után elég nehéz még teljesebb változatát adni. Tény, hogy Szedő Dénes fordításainak nagy többsége fontos fejezete a magyar líra világirodalom felé történő nyitásának, megjelentetése nyeresége verskultúránknak, de imádságos életünknek is, hisz jó néhány imafordítás is olvasható benne, mégpedig olyan nyelvezettel, amellyel bizalommal és méltó módon könyöröghetünk Istenhez. (Nem mellékesen ilyen gyűjtemény a Kindelmann Győző válogatásában és szerkesztésében megjelent *A család imakönyve* is, szebbnél szebb imákkal és fohászokkal.)

Miért hiszek? Ez a kérdés, pontosabban a rá adandó válasz minden gondolkodó hívőben felerősül, s különféle válaszait olvashatjuk a Kairosz Kiadó sorozatában, amely azt bizonyítja, hogy nem feltétlenül igazságos korunkat elvállaltanodottnak nevezni. A lassacskán századik kötetéhez közeledő sorozat meghatározó fogalma az imádság. Térdre borulva, magányban, vagy éppen életünkkel, tetteinkkel, amelyekkel igyekszünk Isten szolgálatába állítva jobbá és embe-ribbé formálni a világot.

Ritoók Zsigmond *Homérosszal is Jézushoz ér. Az ókortudomány tudósa Simon Erikának vallott életéről, sorsáról, ihletőiről.* Ha ismerek szerény embert, Ritoók Zsigmond az. Szólhatott volna si-

kereiről, elismeréseiről, ő azonban ezek elérését a kegyelem segítségének tulajdonítja.

1956 után villámcsapásként ért bennünket, első éveseket a hír, hogy néhány hasonlóan gondolkodó és cselekvő társával egyetemben eltávolították az egyetemről. (Brusznai Árpád kegyelmi kérvényének aláírása volt a bűnük.) Nem számúztésnek fogta föl gimnáziumba helyezését, hanem isteni rendelésnek, s ott is azt folytatta, amit az egyetemen elkezdett: szépre, jóra és legfőképp az igazra nevelte növendékeit. Minden emberben megvan az adottság ezeknek az erényeknek gyakorlására, csak meg kell tanítani őket arra, miképp kamatoztassák. Ritoók tanár úr egész pályájának ez volt az egyik alapelve. A másik: sose elégedjünk meg azzal, aminél többre vagyunk képesek. A kapott talentumokat folyvást kamatoztatnunk kell, amíg erőnkből futja.

Istenszeretet és emberszeretet. A főparancsolatok meghatározzák életünket és tetteinket. Mindkettő megvalósításával teljesíthetjük küldetésünket. Jézus ezeket a parancsolatokat élte meg, s mutatott példát arra, hogyan élhetjük meg mi is. Idézem: „Jézus ezt a parancsolatot valósította meg a viszonylagosságok világában minden következményével együtt, a kereszthalálig menően: A 'felöltött' kereszténységet éppen ez jelentheti, ez a felelős éthosz, az isten- és emberszeretemben fogant, szeretet vezette felelősségvállalás etikája.”

— Kérem, álljanak fel! — mondta a kicsit sápadt, szemüvegű fiatalember, görögktanárunk. Magamban olyasmit morogtam, miféle középiskolai tempó ez.

— Egyperces némasággal adózzunk azoknak a kollégáinknak, akik a forradalom áldozatai lettek — folytatta.

Álltunk és tisztelettel vegyes szeretettel tekintettünk rá. Ilyen érzésekkel gondolok rá azóta is.

Első hallásra ostobán hangzik a kérdés: lehet-e hangos sikere az imádságnak? Pedig nem az! Amikor 1970-ben az Új Írásban Juhász Ferenc jóvoltából Erdélyi Zsuzsanna közreadott néhány archaikus népi imádságot, óriási volt a visszhangjuk. Bebizonyosodott, hogy a magyar néphagyományt nem a forradalmi gondolat hatotta át, hanem az őseinktől örökölt, századokon át bűvópataként tovább élő imádságos érzület. A közlés, majd az 1974-ben megjelent *Hegyet hágék, lőtőt lépek* egyszerre volt tudományos és lelkiéleti szenzáció, amelyet azok is méltányoltak, akiknek világnézetét megrendítette a gyűjtemény. A Szent István Társulat újdonsága (Erdélyi Zsuzsanna — Várhelyi Ilona: „... századokon át paptalanul...”) nemcsak — mint alcíme ígéri — „az archaikus népi imádságműfaj fogadtatástörténetét” dokumentálja, hanem bepillantást enged évtizedek mentalitástörténetébe is. Talán segíthet abban, hogy aki nem élte meg a hetvenes-nyolc-

vanás éveket, megérthesse, milyen elementáris igény lappangott a társadalomban a múlt hiteles megismerésére, s annak az imádságos hagyománynak feltérképezésére, amelyről már csak az idősebbeknek lehetett emléküik, s Erdélyi Zsuzsanna tevékenysége nélkül alighanem elfelejtődtek volna. A rejtett forrásra rátalálva, annak kivételes jelentőségét mindenekelőtt az akkori Új Ember ismerte föl, ismertetések és híradások mellett tanulmányokban méltatták kitűnő munkatársai az „eseményt”, és helyt adott a lap Erdélyi Zsuzsanna olyan jellegű kéréseinek is, amelyek gyűjteménye bővítésére vonatkoztak.

Hadd idézzem az akkori Új Ember egyik kitűnő, a néprajzban is otthonos írója, Sinkó Ferenc *Magyarok imádása* című cikkét, amelynek bevezető kérdésében („Van-e, volt-e valami sajátos a magyar imádságban?”) máris érezte a gyűjtésből adódó igen jelentős következményeket. „Csodálatosan szépek és jellemzőek imádságnak is. Semmi sincs bennük a farizeus oltár előtti dicsekvéséből, a vámos szűkszavú, lényegre szorítókozó áhítata és alázata fohászodik bennük. A lélek felemelkedését szolgálja bennük minden szó, hasonlat. Lírai képekkel kezdődnek, mint a népdalok, csakhogy ezek a képek természetfeletti. Önkéntelen a regöles és a sámán jut eszünkbe róluk, aki a világfán a természetesből, a hétköznapiból a természetfelettibe kapaszkodott fel.”

Márai Sándor számára alighanem az 56-os forradalmat és szabadságharcot követő évek voltak azok, amelyek újra meg újra önvizsgálatra és számvetésre készítették. Ezt bizonyítja *A teljes Napló 1957–1958* (Helikon). 1956 november 6-án a Szabad Európa rádió megbízásából Európába repült tudósítóként, s amikor ráébredt, nincs remény, a szovjet tankok eltaposták, a nyugati hatalmak elárulták a magyar forradalmat, az imában keresett vigasztalást. Michelangelo *Piétája* előtt elmondta a Miatyánkot, és miközben azért könyörgött, bocsássa meg vétkeinket az Úr, miképpen mi is megbocsájtunk az ellenünk vétkezőknek, úgy érezte: „Isten válaszolt.” Rádöbrent, hogy a világban tapasztalható rosszért nem lehet Istenre hárítani a felelősséget: „Én vagyok a felelős: én, te, ő!”

Részt vett XII. Piusz magánkihallgatásán. Elpanaszolta a pápának népe és az írók szenvedéseit. „Alessandro — mondta a pápa —, én tudom mindezt. Mindent megteszek, már két enciklikát adtam ki a magyar értelmiség érdekében.” A fogadás végén mindnyájukat megáldotta. Ekkor készült róluk az a fénykép, amelyet tűnődve szemlélte a pápa halálát követően. Mintha XII. Piusz szomorúan állt volna közöttük, mint aki tudja, hogy a világot átjárta a bűn, az emberen csak az imádság segíthet. Tudta ezt Márai is, s legkeserűbb pillanataiban maga is imát mondott. Tudta, nem szabad apró-cseprő

ügyeink elintézését is rábízni, meg kell hallanunk, amíg nem kezd „zengeni” a magány. Keserűen jegyezte föl: „Amerikában nem ’zeng’ a magány. Itt mindenki süketen magányos. Csak ott ’zeng’ a magány, ahol hallják a zengést.” Szent Ferenc hallotta, mert figyelt és figyelni tudott rá. Nem a hatalom közelségébe, hanem Istenébe akart férközni... Ezért lett költő, és megírta a *Naphimnusz*t.

Márai naplóit olvasva mindig csodálattal adózom félelmetes műveltségének, elképesztő olvasottsága lenyűgöz. Aztán rádöbbenek: ő is ember, vaskos tévedésekkel, amelyek egy részét a hazájától való távolsága magyarázza. Ilyen távolságban vagyunk mi is az ideális világrend teremtőjétől, de áttörhetjük az imával. Idő kell még? Erő? Nem is egyszer kérdezte az író, miközben tervezgetett. Szívszorító arra gondolni, hogy még több mint 30 éve adott, s élete végén teljesen magára maradt. Már ő sem hallotta a „zengést”.

Amíg látott, minden reggel Arany Jánost olvasta, és a Bibliát. Hű maradt nyelvéhez, és kereste a titkot, amely felé dadogva, esendően, botladozva indulunk napról napra.

RÓNAY LÁSZLÓ

JEREMY DRISCOLL: EZ TÖRTÉNIK A MISÉN

A szentmise misztériumának rövid és közérthető összefoglalása jelentős vállalkozás, jelentősebb, mint azt az ember elsőre gondolná. A szentmiséről minden vallásgyakorló katolikusnak van egyrészt hittanórán tanult iskolás fogalma, másrészt a „szokás” és folyamatosság révén önkéntelenül is megélt képe, aki pedig a vallásgyakorlat körén kívül van, egyszerűen csak el kell mennie a liturgiára, hogy lássa, mi történik benne. A tapasztalat azonban nyilván nem elég. A szentmise liturgiája nem értelmezi önmagát, ezért hasznos kézikönyvekre mindig szükség van, hogy általuk a hívó személy és a kereső ember egyaránt felfedezze a szimbólumok változatosságát, a mögöttük rejlő univerzális tartalmat, a precíz rituális szerkesztést, és semmiképp sem utolsósorban a szentmise liturgiájának az egyház hitében betöltött mély és megkérdőjelezhetetlen jelentőségét. A miséről írni, főként egy papnak, aki nap mint nap ünnepli azt, nem is olyan nehéz; de jól írni róla már sokkal nehezebb, úgy, hogy egyszerre ismerjük fel benne saját lelki és hitbeli élményüket azok, akik rendszeresen járnak misére, mindazonáltal felkeltse azoknak az érdeklődését is, akik bár hívőnek vallják magukat, mégsem érzik szükségét az eucharisztikus eseményen való értő és aktív részvételnek. A szentmiséről való elmélkedés túl könnyen lehet szubjektív, ha a szerző saját benyomásait írja le, teológiai szakkifejezésekkel támasztva alá érzéseit, azzal pedig túlságosan

(pontosabban lehetetlenül) magasra teheti a mércét, ha az objektivitásra való törekvéssel, egyoldalúan szentírási és tanítóhivatali utalásokkal írni körül a mise jelentését az egyház életében.

A kortárs liturgikus teológiában (talán épp ezért is) egyre nagyobb jelentőségre tesz szert az interszubjektivitás fogalma, amely egyszerre akarja megtartani és érzékelteni a liturgikus cselekmények szubjektív befogadásának feltételeit, meghaladva ezzel egyetlen szubjektum vagyis személy liturgiához való viszonyát — egy könyv esetében például magát a szerzőt (amelybe természetesen közrejátszik az illető hivatástudata, a hivatás kibontakozásának története, a liturgikus élményei életének különböző szakaszaiból, az átélt misék kulturális környezete vagy épp azok esetleges változásai stb.), másfelől viszont tudatában van annak is, hogy nem lehet a számos szubjektív befogadást egyetlen objektív liturgia-értelmezés alá sorolni, amelyben elvész a résztvevő ember (külvilágban megélt) személyessége. Az interszubjektivitás tisztában van azzal, hogy a szentségi történés szubjektív megközelítését nem szabad kizárni, elvégre Isten cselekvését az ember csak emberként tudja értelmezni, ugyanakkor a szubjektív megközelítés nem lehet kizárólagos és sokrétűségében megosztott sem. Meg kell találni a szubjektumok számára jelentést hordozó közös hitbeli jelentést, amely azonban mégsem egyértelműen objektív, mintegy isteni kinyilatkoztatás az ember feje (és szíve) fölött, vagy kötelező egyházi deklaráció.

Jeremy Driscoll bencés szerzetesnek, a római Szent Anzelm Egyetem amerikai tanárának a szentmise misztériumába bevezető könyve ebből a szempontból jelent különös értéket. Bár első olvasatra nem tartalmaz semmi újdonságot a mise jelképeinek, rituális formáinak és részeinek bemutatásában, egyértelműen nem is ez a célja. Nem akar olyat mondani a miséről, amit még nem tudunk, amire nem gondolt még senki, ezáltal új megvilágításba helyezhetné a szentmise elemeiről alkotott elképzeléseket (vagyis nem akar teológiai forrásmunka lenni), de nem szeretné a teológiai hagyomány összefoglalását sem nyújtani az általa (bölcse) meghatározott terjedelmi korlátok között. Szentírási utalásokat is csak annyiban alkalmaz, amennyiben az események, jelek és gesztusok mögött láttatni kívánja a Bibliával való kétségbevonhatatlan összefüggéseket. Munkája olvasmányosan vezeti végig az olvasót a szentmise részein pontról pontra, részletes magyarázattal szolgálva az egyes „betétek” formáit illetően, ugyanakkor igyekszik gondosan minden forma mögé is tekinteni, egyszerre mutatva rá arra, miért azt a konkrét formát választotta ki Isten, a mise valódi cselekvője, és miért éppen az lehet a legkifejezőbb a befogadó ember számára. Driscoll több alkalom-

mal is megjegyzi, hogy a szentmise liturgiája ket-tős irányultsággal rendelkezik. Jelen van benne Isten műve és általa a mennyei liturgia eszköztára, a dicsőség szelleme, amely hatása alá akarja vonni az ünneplő egyházi közösséget, másfelől viszont helyet kap benne az emberi érdeklődés, fogékonyság, keresés és az Istennel való találkozásból adódó természetes hálaadás (Eucharisztia) is a rítus formai elemeiben, szóban, énekben és gesztusban kifejezve. A misét az egyház, és az egyház minden egyes tagja interszubjektív ünnepének tekinti, sőt, még Istent is ebbe az interszubjektivitásba kapcsolja bele, aki az emberrel vállalt közösség jegyében személyesen és intím módon lépett be az emberi történelembe Krisztus által, s ennek mintegy következményeként „testközben” éli meg az emberrel együtt az Eucharisziát. S mindezt a szentháromságos értelmezés keretében, az egyes isteni személyek liturgikus szerepének bemutatásával, a miséhez kapcsolódó jelentősebb teológiai fogalmak (misztérium, szakramentum, áldozat) egyszerű és világos áttekintésével vázolja fel, teljes és hiteles képet közölve így az egyház Eucharisziára vonatkozó tanításáról is.

Driscoll tanulmánya tehát egyfajta interszubjektív vallomás, amelyben nem titkoltan jelen van a szerző személyes élményvilága könyvének tárgyát illetően, mégis arra törekszik, hogy ezt a világot minden egyes olvasója magáénak érezhesse. Ezáltal a könyv meghívás is a közös tapasztalat megszerzése felé a mise során, melynek szervezője, illetve a liturgia forgatókönyvének pontos összeállítója nem más, mint Isten. Ha néha akad is stílusbeli egyenetlenség a szövegben, hiszen a szerző teológus és monasztikus szerzetes egyszerre, s hol az egyike, hol a másikra jellemző megközelítés vagy nyelv tűnik dominánsnak, a végeredmény mégis egységes rátekintés a mise liturgiájára, egy könnyen követhető, minden lényeges pontot átfogó, mindenkinek címzett, impozánsan gondozott elmélkedés során. (Ford. Szopkó Márk és Fehérváry Jákó; *Bencés Kiadó*, Pannonhalma, 2010)

LISZKAI TAMÁS

ROBERT A. MARKUS: AZ ÓKORI KERESZTÉNYSÉG VÉGE

A közelmúltban (2010. december 8-án) elhunyt magyar származású neves szakembernek a hazai olvasóközönség számára most hozzáférhetővé vált — és lényegében a Nyugat (pontosabban szólva a latin kereszténység) 4–6. századi történetét felölelő — műve tulajdonképpen bevezetőt képez a korábban már megjelent *Nagy Szent Gergely és kora* (Kairosz, Budapest, 2004) című monográfiájához. A jelentősnek számító római püspök tevékenysé-

ge (590–604) alapjában véve egy korszakváltás határmezsgyéjén helyezkedik el. Robert A. Markus jelen történeti munkájában az ehhez vezető változási folyamatot igyekszik feltárni és bemutatni. Ez a korszak elsősorban azért fontos, mert ebben az időszakban alakultak ki és telítődtek tartalommal a későbbi keresztény világ formái.

Három évszázadnyi belső konfliktusokkal terhelt és időközönkénti, helyileg és időben többé-kevésbé jól körülhatárolható üldözésekkel tele-tűzdtelt időszak után Konstantinnal (313-ban) teljesen új korszak kezdődött a kereszténység történetében: megtűrtből elismert, majd a 4. század vége előtt hivatalos birodalmi vallás lett. Ennek előzményeként, a Gallienus császár hatalomra kerülésével (260-ban) beköszöntő béke és nyugalom időszakára a Krisztus-hit széles körben elterjedt, mind a Római Birodalom területén, mind pedig a társadalom különböző rétegeiben. Az egyházi intézményrendszer megszilárdult, a püspökök hatalma megerősödött, s a klérus láthatóan elkülönült a hívektől. Ennek tulajdonítható, hogy a Diocletianus által 303-ban kirobbantott keresztényüldözés csupán megtépázta, de nem rombolta szét az egyházat. A Konstantintól újonnan elnyert szabadság légkörében és a szélesre táruló társadalmi lehetőségek közepette azonban óhatatlanul szembeülni kellett egy égető kérdéssel: mit jelent kereszténynek lenni? Nagy Szent Gergelyig ez volt tulajdonképpen a nyugati kereszténység alapproblémája. Akkorra sikerült ugyanis a „szent”-nek teljesen magába olvasztania a „világi”-t; vagyis deszekularizálnia a kultúrát és a társadalmat, aminek következtében maga a kérdés is elvesztette jelentőségét. Ez a folyamat elsősorban azért következett be, mert a világi közigazgatás, oktatás és kultúra eltűnésével párhuzamosan a társadalomszervezési és irányítási feladatokat átvette az egyház, miközben megerősödött a bibliai alapú kultúra. Robert A. Markus szerint az általa tárgyalt időszakban nem csupán „a világ változott meg”, hanem maga „a gondolkodás kerete is” (35.); magáról a kereszténységről nem is beszélve.

A három részből álló mű tulajdonképpen ezeket a változásokat taglalja. A szerző elsőnek a keresztény identitás válságát veszi górcső alá. A megváltozott helyzetben ugyanis a közösségnek viszonyulnia kellett a saját múltjához, folyamatosan szemmel tartva egy teljesen újszerű jelen körülményeit. A helyes életforma kérdésében lényegében a tökéletességet megcélzó elitizmus (Pelagius) és a tömegek számára is hozzáférhetőbb „keresztény középút” (Ágoston) került szembe egymással. Ez a dinamizmus-gerjesztő feszültség azóta is a nyugati kereszténység egyik markáns jellemvonása.

A következő két részben egyrészt az időnek, másrészt pedig a térnek és a társadalomnak a ke-

reszténnyé tétele kerül bemutatásra. Ebben a folyamatban fontos szerepet játszott a vértanúk kultusza, a keresztény ünnepkörök kialakítása, egy keresztény topográfia (szent helyek hálózata) megteremtése és az aszketizmus térhódítása (a Pusztaság és a Város átfedte egymást).

Robert A. Markus műve azért is gondolatébresztő, mert rávilágít arra, hogy a kereszténységnek a késő antikvitásban miképpen sikerült hatékonyan újra meghatároznia önmagát egy mélyrehatóan átalakuló világban; valamint kitermelnie magából azokat a meghatározó egyéniségeket, akik képesek voltak előre vinni a kereszténységet a saját koruk támasztotta kihívások közepette. Gyakorlatilag ez napjaink alapproblémája is. Egy gyorsan változó és globalizálódó világban, illetve egy szekuláris és a vallási pluralizmus által meghatározott társadalmi környezetben „mit jelent kereszténynek lenni”?

Végezetül pedig mindenképpen köszönet illeti Heidl Györgyöt és Somos Róbertet, hogy az általuk szerkesztett magas szakmai színvonalú sorozatban a nemzetközi szakirodalomnak ismét egy jelentős alkotását publikálták, mintegy ezzel is segítve a késői antikvitás oktatását. A tartalmas szakirodalmi jegyzékkel és névmutatóval záruló kiadvány ugyanis mind tankönyvként, mind pedig oktatási segédeszközként egyaránt használható. (Ford. Nemes Krisztina; *Catena. Monográfiák, 11; Kairosz Kiadó, Budapest, 2010*)

JAKAB ATTILA

VARGA MÁTYÁS – SCHMAL ROZA: ASSISI SZENT FERENC

Ebben az esztendőben jelent meg a Bencés Kiadó mesesorozatának Assisi Szent Ferencről szóló darabja. A picike kötetben óriási lehetőségek rejlenek. Szentekről, cselekedeteikről, a hitbeli erőről ilyen formában ugyanis ritkán mesélnek a felnőttek. Talán azért, mert arról, amit nem tapasztalunk, amit elfelejtettünk, amihez látszattalálkozások kötnék, arról inkább hallgatni szoktunk. „Csak nagyszerű nevedet tudnám.”

Nevezhetnénk Istennek, Erőnek, Szeretetnek, Családnak, a magunkba és szeretteinkbe vetett Hitnek, Bizalomnak, Reménynek... Nevezhetnénk, de sokszor a világ változásai, a megállíthatatlannak látszó, összeomlás érzetét keltő hatásai nem ezeket a szavakat juttatják eszünkbe, s ha még él is bennünk mindez, inkább nem mondjuk ki hangosan, nehogy elveszítsük vagy elragadja tőlünk valami. Pedig lehet, hogy azzal, hogy nevén szólítanánk az érzést, csak felerősödne.

Ezért is fontos, hogy példát mutató, a történelmet felelevenítő, küzdeni akaró személyiségekről, így szentekről is meséljünk gyermekeinknek.

Hogy beléjük ivódjon a világ jobbá tételének, emberbarátaink megsegítésének természetessége.

A feladat előttünk áll, s a Bencés Kiadó felfedezte ezt a feladatot, sorozatban jelenteti meg kis köteteket. Az eddigi kiadványokban olvashatunk Szent Mártonról, Szent Istvánról, Árpád-házi Szent Erzsébetről, Szent Miklósról, Szent Benedekről, s a közeljövőben jelenik meg Szent Gellért és Árpád-házi Szent Margit legendája — rövidítve.

Az ötlet tehát kiváló. A kivitelezés a maga nemében szintén, bár a kis terjedelem az élettörténetek szükségszerű csönkítését eredményezte. A gyerekek számára így befogadható, mégis úgy gondolom, a mesehangulatot a szöveg- és a képanyag nem igazán teremti meg. A könyv alakja gyermekbarát, kicsi, könnyen elfér a kézben, egyszerűen rajzolt alakok találhatók benne, a szöveg és a képek elrendezése is a megszokott. De a sötét színek nem ragadják meg a figyelmüket, a környezetemben növekvő gyerekek azt kérdezték: minden képen este van?

A történet fordulatainak magyarázata is elmarad; a sorsfordító magyarázat mindössze ennyi: „*Ferenc ifjúsága is így telik. Tanul, szórja a pénzt, vidámsága és szellemessége miatt pedig gyakran áll a társasági élet központjában. Iszonyattal fordul el, valahányszor az emberi nyomorral találkozik. A gazdag posztókereskedő fia azonban egyszer csak elkezd megváltozni... Van egy barlang a városon kívül, oda jár imádkozni.*”

A gyerekek némelyikének az imádkozás szó jelentése sem egyértelmű. Már nem olyan szoros velejárója az átlagember életének, mint volt 50 évvel ezelőtt. Pedig az ilyen könyvnek épp az lehetne az egyik célja, hogy azokat a fogalmakat, melyeket már említettem, amelyek mindenkinek fontosak még kimondatlanul is, mert hiányoznak, ha éppen nincsenek velünk, azok a gyerekek is megérezzék, megismerkedjenek létezésükkel, akik nem keresztény családban nevelkednek.

A mesekönyv ugyanakkor éppen a magyarázatok, a folytonos logikai összeköttetés hiánya miatt többször engedi meg a kitekintést, a mesén kívüli mesét; a szöveg azt kívánja, hogy beszélgessünk csemetéinkkel, hogy válaszoljunk a kérdéseikre, tanulva tanítsuk őket. Ennek egyre inkább szükségét érzik a gyerekek, de sokszor sem ők, sem szüleik nem tudnak erről az igényről, a közeli hozzátartozók, a nevelők, tanárok hamarabb észreveszik.

Tehát szükség van a személyességre, a szeretetben kötődésre, s ha apropó kell a beszélgetéshez, akkor vegyünk elő egy mesekönyvet, ülünk a gyerekek mellé, s kápráztassuk el őket olyan történetekkel, melyeket ők is tovább fognak adni! Például Szent Ferenc történetével. (*Bencés Kiadó, Pannonthalma, 2011*)

PÉNTEK VIKTÓRIA

FRANCESCA RIGOTTI: TORKOSSÁG. A FALANKSÁG SZENVEDELYE

A bolognai Il Mulino *A hét főbűn (I sette vizi capitali)* című sorozatából három kötet (*Torkosság, Kevelység, Jóra való restség*) már magyarul is olvasható. A sorozat célja bemutatni, hogy a hét főbűn nem csupán egy vallási vagy kultúrtörténeti fogalom, illetve hogy érdemes és lehet ezekről a bűnökről, bűnforrásokról időszerűen, vallásos hagyománytól függetlenül is beszélni.

Francesca Rigotti 1995-ben az Egyesült Államokban járva leginkább a rengeteg kövér emberen csodálkozott, s mostanság ugyanazt tapasztalja az óceán innenső partján is. A kövérség világméretű járványa valóban megtapasztalható, miközben a világméretű éhezés szintén korunk igen nagy problémája. Csakugyan tanulni lehetünk a „*globális gömbölyödésnek*”, hiszen a főbűnök közül ez az egy, a torkosság az, ami nemcsak a lélek bűne, hanem a testé is, ez az, ami kívülről is meglátszik az emberen. Arra a tényre is rögtön felhívja a figyelmet a szerző, hogy miközben egyre nő a falánkok, a túlsúlyosak száma, egyre inkább felmentik őket a bűnük alól, betegségnek, vagy megörökölt tulajdonságnak tekintve a kövérséget. Érdekes az az ellentmondás is, hogy míg a középkorban a torkosság a gazdagok kiváltsága volt, addig mára ez már nem a kiváltságosság, a tehetőség jele. Az anyagi jólét sokkal inkább időt és pénzt nem kímélő egészséges életmódban, kiegyensúlyozott táplálkozásban mutatkozik meg.

Francesca Rigotti mintegy kaleidoszkópba helyezve sokoldalúan és számos irányba szerteágazva mutatja be a témát, arra téve kísérletet, hogy beláthassuk, miként változott át az idők folyamán a torkosság bűnből betegséggé, a torkos ember bűnösből áldozattá. Az egyszerű, szinte társalgási stílusban megírt könyvben erről a főbűnről társadalmi és egyházi alapon, filozófiai, lélektani, kultúrtörténeti, természettudományos vonatkozásban egyaránt olvashatunk. A nem elmélyült, de gazdag információáradatban először a jelenlegi helyzetet tekinti át, megemlítve a pukkadásig evés ellentétét is, a koplalás bűnét, amit a múltban csodás önmegtartóztatásként, manapság anorexiaként tartanak számon. Több fejezetben is előkerül a bűn mint olyan: antik elméletekben, különböző vallásokban a bűnök és vétkek rendszerezése, a bűnök rendszerén belül a torkosság elhelyezése, illetve más bűnökkel való kapcsolata. Esmefuttatását a szerző filozófiai és egyházi idézetekkel, irodalmi példákkal is erősíti: Platónnak és Aquinói Szent Tamásnak éppúgy jut hely, mint Dante *Isteni színjátékának* és Rabelais *Gargantua és Pantagruelfjének*, vagy mitológiai hősök-

nek és Roald Dahl *Karcsi és a csokoládégyár* című művének. A nagyevők, a falánkok nemcsak az irodalomnak adtak témát, hanem a képzőművészetnek, a filmes világnak is, a kötet képmellékleteiben ebből is kapunk ízelítőt festmények, illusztrációk, filmjelenetek, reklámok révén. Érdekes kultúrtörténeti adalék a középkori kolostori étkezés ismertetése a férfi és női táplálkozási sajátosságok alapján. Tanulságos az evés és a beszéd kapcsolatának bemutatása is, a platóni dialógus szerint a szakács és a rétor ugyanúgy a mértékletesség ellen vétenek: túlzásba viszik azt, ami a szájba bejut, vagy azt, ami onnan kijön. A pogány istenek világának Homérosz vagy Ovidius műveiből ismert hírhedt lakomái mellett az emberi világ híressé vált traktáiról is, valós történelmi személyekről, így Stuart Annáról és IV. Györgyről is szó esik. Külön alfejezet foglalkozik az előítéletekkel, míg az ókori görögök közt Boiótia lakói, úgy mára a franciák érdemelték ki a torkosság, a falánkság sztereotípiáját. Az irodalmi, történelmi vonatkozások után a mai világba jutunk újra vissza. Többek között megtudhatjuk, hogy a szórakoztatva művelés révén hogyan vált a szakács tévésztárrá, hogy a gyorséttermek milyen módszerrel vezetik át az embert az étvágy állapotából a jóllakottság állapotába, ízelítőt kapunk a különböző gasztronómiai kalauzok és internetes konyhaművészeti oldalak bőségéből. Végül szóba kerül az is, ha már áldozatként, s nem anynyira bűnösnek súlyfeleleslegre tettünk szert, „*hogy emésszük meg azt, amit befaltunk*” diéták és tornatermek segítségével.

A könnyed összeállítás fogyatékoságaként kell azonban megemlíteni a logikus rendezettség hiányát, az ide-oda csapongást, s több esetben a forráshelyek beazonosíthatatlanságát. Ez a fajta hiányosság a magyar fordításra is igaz, számos idézetnél hiányzik például, hogy kinek a tolmácsolásában olvasható a citált szerző. Emellett a fordítónak érdemes lett volna utánanéznie az egyházi szerzők nevének a magyar terminológiában bevett használatának, így nem maradt volna benne a szövegben például a szerző által olaszul használt Giovanni Climaco a kora keresztény görög Klimakosz Szent János helyett. Zavaró a görög és latin nevek következtelen, olykor téves átírása is, így a görög üpszilon hol y-ként, hol ü-ként jelenik meg, de bántó a techné, avagy a Vergílius forma is.

Végeredményben azonban egy érdekes témájú könyvet vehet kezébe az olvasó, ami a szórakoztatva informálás segítségével mégiscsak felelevenít, körüljár egy, a mai világban új értelmet nyert fogalmat és jelenséget. (Ford. Ecsedy Sarolta; Typotex, Budapest, 2010)

ZARÁND KINGA

PER OLOV ENQUIST: EGY MÁSIK ÉLET

A svéd Per Olov Enquist a jelenkor egyik legnagyobb, világszerte ismert és elismert írója, több műfajban — regény, dráma, forgatókönyv, esszé, történelmi monográfia — is kimagasló műveket alkotott. Az Európa Kiadó a tavasszal — amikor Enquist a Budapesti Nemzetközi Könyvfesztivál díszvendége volt — megjelentette az író *Egy másik élet* című önéletrajzi regényét.

Az 1934-ben egy észak-svédországi faluban született Per Olov Enquist nincs még egyeztetendő, amikor rakodómunkásként és favágóként dolgozó édesapja meghal. Ettől kezdve tanítónő édesanyja egyedül neveli fel, szigorúan vallásos szellemenben, de nagy szeretetben. A gyermek Enquist lelkébe és szellemébe belevésődik a kereszténység és a Biblia világa, alapos ismerete. Később eltávolodik a hittől, meggyőződéses szociáldemokrata lesz, Istent azonban soha nem tagadja meg.

Per Olov Enquist ifjúkorában versenyszerűen sportol, magasugró szeretne lenni, nem is tehetetlen, de a két méteres magasságot soha nem képes átugrani, így pedig csak a lemaradók között lehetne a legjobb, ahogy az egyik sportlap írja róla. A mindig maximalizmusra törekvő ifjúnak ez nem elég, ezért felhagy a versenyszerű sportolással, bár a sporttól nem szakad el teljesen, ír ilyen témájú regényt, az 1972-es müncheni olimpián pedig — amilyen palesztin terroristák megöltek több izraeli sportolót — tudósítóként vesz részt.

Az irodalom iránti rendkívüli tehetsége már igen korán megmutatkozik. Tizenöt éves, amikor édesanyja, aki soha nem dicséri, nehogy elbízsa magát, ez egyszer kivételt tesz és bevallja neki, tanítónői pályafutása alatt soha nem találkozott még diákkal, aki olyan jól tudna fogalmazni, mint Per Olov. Mélyen hívő édesanyja azt szeretné, hogy egyetlen gyermeke ígéhirdető legyen, mutassa meg Krisztust a hétköznapiakban. Az ifjú Per Olovot azonban belső, lelki szükségletei más irányba terelik, az uppsalai egyetemen szerez bölcsészdiplomát. Önéletírásában Enquist keresi a választ arra, hogy miért éppen őt ragadta el az írás szenvedélye, hiszen családjában több nemzedéken keresztül parasztok, favágók, dolgos, becsületes emberek voltak. Am ez csak a felszín volt, mert például édesanyja írt rövid szövegeket, egyik alakját önmagáról mintázta, aki „*hitét Megváltójába vetve, dacolva a nélkülözéssel és a rémülettel, végigélte küzdelmes életét*”. Emellett Enquist édesapja titokban verseket írt, anyai nagyanyja pedig rendszeresen publikált a helyi lapban.

Enquist önéletrajzában legdrámaibb része az, amikor leírja, hogyan küzdött a nyolcvanas években az alkoholizmussal, tíz esztendőn keresztül. Ge-

netikai okok is előidézhették ezt az állapotot, a kötetben van utalás arra, hogy korán elhunyt édesapja nem vetette meg az italt. Több családtag is bízott abban, hogy a kis Per Olov felnőttként nem lesz az ital rabja, ezt ő maga is többször megígérte az édesanyjának, sőt, kisgyermekként tagja lett a kék szalag mozgalom ifjúsági tagozatának, a Remény Seregének, s élethosszig tartó józanságot fogadott. Az ötvenhez közeledő Enquistnek látszólag minden rendben volt az életében, írói pályája töretlenül ívelt felfelé, regényeit tucatnyi nyelvre lefordították, darabjait világszerte játszották, ennek ellenére mély depresszióba zuhant, s ezt az alkohollal próbálta kompenzálni. Enquist nem maradt magára ebben a kritikus időszakában, mellette állt a családja, a barátai, az intézményes gyógykezelésnek is alávetette magát, mindhiába. Végso elkeseredésében már az öngyilkosságra gondolt. S bár szívében nehezteléssel a Teremtő iránt, de hosszú idő után ismét megszólítja Isten: „*Felül az ágyban, összekulcsolja kezét, és néma szemrehányással Istenhez fordul, és azt mondja, mindent megpróbáltam, sokat küzdöttem, de köszönetképpen alkohollmérgezést kaptam tőled, igen, te adtad nekem, te nyomorúságos Isten. Miért kell, Jóbbhoz hasonlóan, ilyen könyörtelenül megbüntetned? Édes jó Istenem, te, aki, most jutsz eszembe, létezel, nem tudnád levenni a vállamról ezt a keresztet?*” S Enquist állítása szerint Isten válaszolt neki: *A muzsikuskok kivomulása* című regényére emlékeztette, amelynek alakjai a legmélyebbre süllyednek, mégis, mintha azt mondanák egymásnak: „*Mindig van valami, ami jobb a halálnál.*”

Enquist 1990. február 6-án tette le végleg a poharat, amikor a maga számára is meglepetésként ismerte fel, hogy tud még írni. Regényt tervezett, *Nemo kapitány könyvtára* címmel, amit aztán meg is írt. Ez a könyv a feltámadásról szól. A svéd író egy újabb látomásban írja le, hogy megjelent előtte a Megváltó, egy idősebb népiskolai tanítónő alakjában — korábban, még ifjú sportolóként Enquist már találkozott vele egyszer —, s megígérte: „*Hát akkor imádkozni fogok érted, és a könyvedért, hogy jó legyen.*”

Az alkoholizmus tízéves rabságától megszabaduló Per Olov Enquist vallja, hogy az elmúlt húsz esztendő egy másik élet, azóta valóban újjászületett. S talán még az előző korszakánál is jelentősebb műveket hozott létre, melyek közül magyarul is olvasható többek között a *Levi útja*, a *Hamsun*, az *udvari orvos látogatása*. Az ember és alkotóerejét gyilkoló démonait végül sikeresen legyőző Enquist hatalmas küzdelem után eljutott a soha nem szabad feladni szemléletéhez, amit így fogalmaz meg: „*Az ember mindig valami csodában reménykedik. Ha nem reménykedik, nem is ember. Márpedig valamilyen módon mégiscsak az.*” (Ford. Kúnos László; Európa, Budapest, 2011)

BODNÁR DÁNIEL

SOMMAIRE*Intellectuels chrétiens*

CSABA LÁSZLÓ

GÁSPÁR: Les intellectuels

ÖZSÉB HORÁNYI: Mes réponses à mes questions

GYÖRGY HEIDL: Les intellectuels catholiques

BALÁZS MEZEI: Les dimensions de la responsabilité

ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Dialogue avec un partenaire incontournable

■ Essais de László Bartusz-Dobosi, Tamás Halmai et Béla Pomogáts

ANDREA MÁTHÉ: Amour, justice, proximité

■ Entretien avec István Kemény, poète

INHALT*Christliche Intellektuelle*

CSABA LÁSZLÓ

GÁSPÁR: Die Intellektuellen

ÖZSÉB HORÁNYI: Meine Antworten auf die eigenen Fragen

GYÖRGY HEIDL: Die katholischen Intellektuellen

BALÁZS MEZEI: Dimensionen der Verantwortung

ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Dialog mit einem nicht beliebigen Partner

■ Essays von László Bartusz-Dobosi, Tamás Halmai und Béla Pomogáts

ANDREA MÁTHÉ: Liebe, Gerechtigkeit, Proximität

■ Gespräch mit dem Dichter István Kemény

CONTENTS*Christian Intellectuals*

CSABA LÁSZLÓ

GÁSPÁR: The Intellectuals

ÖZSÉB HORÁNYI: My Answers to my Questions

GYÖRGY HEIDL: The Catholic Intellectuals

BALÁZS MEZEI: Dimensions of Responsibility

ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Dialogue with a Non-optional Partner

■ Essays by László Bartusz-Dobosi, Tamás Halmai and Béla Pomogáts

ANDREA MÁTHÉ: Love, Justice, Intimacy

■ Interview with the Poet István Kemény

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

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

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAV LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Gyomai Kner Nyomda Zrt. Felelős vezető: Fazekas Péter vezérigazgató

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364

Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadó-

hivatala. Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP.

VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 2011. évre 4.800,- Ft, fél évre 2.400,- Ft, negyed évre 1.200,- Ft. Előfizethető külföldön a

KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 15.000,- Ft/év vagy 95,- USD illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 480 Ft

VIGILIA

SZEMLE

■
JEREMY DRISCOLL
ROBERT A. MARKUS
VARGA MÁTYÁS –
SCHMAL RÓZA
FRANCESCA RIGOTTI
PER OLOV ENQUIST

Hónapról hónapra
Ez történik a misén
Az ókori kereszténység vége

Assisi Szent Ferenc
Torkosság. A falánkság szenvedélye
Egy másik élet

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Bodnár Dániel, Jakab Attila,
Liszka Tamás, Péntek Viktória,
Rónay László és Zaránd Kinga

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A vallás helyzete
- Pilinszky János emlékezete
- Vallás és tudomány
- Cs. Varga István, Diósi Dávid,
Hafner Zoltán, Lencsés Ákos,
Máté-Tóth András, Rosta Gergely tanulmánya
- Csarnai Attila, Dobai Lili,
Fűrjes Gabriella, Halmai Tamás,
Türjei Zoltán és Vasadi Péter írása

A folyóirat megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap támogatja

nka
Nemzeti Kulturális Alap



9 770042 602005 11009