

MÁRTONFFY MARCELL

„Cserépedényben őrzött kincs”

A KERESZTÉNY HAGYOMÁNY- ÉS KULTÚRAÉRTELMEZÉS
NÉHÁNY KÉRDÉSÉRŐL

1. Változó és maradandó

Ha a 20. század megújuló teológiai gondolkodása, a hitértelmezés műhelymunkája a vallásos hit közvetítésére hivatott közösségek, a történelmi egyházak kulturális arcukat vizsgálja és a világi kultúrával való párbeszédének esélyeit latolgatja, alighanem bonyolultabb helyzetben van, mint a laikus társadalomtudomány. A keresztény köztudat számára pár évtizede még kétségen felül állt, hogy a lélek előbbvaló a testnél, az aszkézis az öröm érzéki tapasztalatánál, az egység a sokféleségnél, az akarat és az értelem az érzésnél és az érzékelésnél, az örökkévalóság az időnél.

Az intézménnyé szilárduló egyház akkor kapta legsúlyosabb feladatát, amikor szembesült a múlt *idő* kérdésével. A keresztény hit eszkatologikus lendületét, a feszült várakozást, amely a közeli beteljesedésre irányult, már az első évszázadokban felváltotta a történelemmel való elkerülhetetlen együttmenetelés kényszerének felismerése és a hosszúra nyúló várakozás teológiai feldolgozásának szükségessége. Az egyház első nagy inkulturációs lépése, szövetsége a hellén kultúrával, máig uralja a kereszténységnek az időről és örökkévalóságról alkotott felfogását. A neoplatonizmus szellemi hatásának eredményeképpen az egyházszerkezet olyan piramidális formát öltött, amely alkalmasnak tűnt az örök igazságok átadására – a megvilágosult hierarchia felől a tanulatlan nép felé –, egyszersmind szándéka szerint az időben, a történelem viszontagságai között meg is jelenítette, ami örök és változhatatlan. E modell kockázata, hogy egy történelmi, az időnek alávetett mintát örökkévalónak nyilvánítson.¹ A hagyomány olvasatait folyamatosan felfrissítő, elsősorban pedig a jelenre és a jövőre összpontosító figyelem, a kinyilatkoztatott tanítás e hármas perspektívája könnyen felcserélhető a múlthoz való ragaszkodással. Ekképp a „kontrasztársadalom”² hivatását hordozó egyházban gyengülhet a kontraszthatás. A hagyomány dinamizmusa, a megőrző újjáteremtés, a Törvénnyel és a Prófétaikkal folytatott párbeszéd tipológiai lendülete jegyében jöttek létre az Újszövetség könyvei. E lendület megtorpanása a kinyilatkoztatás kulturális beágyazódásának kétértelmű kísérőjelensége. Mivel értékek egész sorát rögzíti, ill. teremti, kiegyensúlyozott kritikával csak nagy időtávlatból szemlélhető; ugyanakkor kétezer év történelmi tapasztalata nyomán legalábbis nagy vonalakban világosan kirajzolódik, hogy melyek azok a társadalmi szerepek, amelyek az *alapító elbeszélés*, az evangélium fényében a *polisz* kultúrájával történt találkozások felülvizsgálandó eredményeinek tekinthetők. A nemrég elhunyt kiváló protestáns teológus, Vályi Nagy Ervin szerint a premodern társadalmakban a vallás *legitimátor* funkciójának elfogadása jelentette azt a csapdát, amelyet keresztény egyházaknak nem sikerült elkerülniük, de ezzel analóg módon a modern társadalmak is felkínálják azt a csábító, mivel kétségkívül fontos részfeladatot rejtő szereplehetőséget, amely elhomályosíthatja az üzenet eszkatologikus lényegét: s ez az egyházak *animátor* funkciója,

a szociális gondok megoldásában való együttműködés, melynek ára esetenként a tanítás eszkatologikus mozzanatáról való megfélemlítés lehet.³ Az idő feltartóztatása vagy kritikátlan fejlődéshit – a vallás és a kultúrák valóban termékeny kölcsönösségét, a történelem teológiai kritikájának nézőpontjából, a jövőben ezek között a terelőutak között kell keresnünk.

A nehezen elmozduló platonikus modell érthetően kevésbé hatékony abban a társadalmi környezetben, ahol – régióként egyelőre különböző mértékben – a modernizáció végbement, s ahol a történelmi idő teológiai értékelése, azaz értéként való felemelése az üdvösségtörténetről való gondolkodásba immár elodázhatatlan. Hiszen a sokféleség magában az egyházban is végérvényesen megelőzni látszik az egységet, a hitértelmezésben az élő inspiráció a véglegesnek szánt megfogalmazásokat. A történeti-hermeneutikai interpretációk konfliktusa nélkül immár nem vethető fel sem igazság, sem az egyházi megújulás kérdése. A dialógus ténye értékesebbé vált az örök értékek monologikus hangoztatásánál, a megnevezés szabadsága és a látószögek sokasága, a teológia narratív kiindulópontja a statikus-ontológiai problémafelvetésnél. A mély és felelős önirónia, a formák s a reprezentáció belső kritikája pedig a történelmi előjogokra hivatkozó pátosznál.

Ugyanakkor az egyre tagoltabb felszín alatt változatlan feladat azoknak az ősi dichotómiáknak a tudatosítása és belső arányaik fontolgatása, amelyek kezdettől meghatározták vallásos kultúra és világi kultúra viszonyát. E kettősségek hagyományosan ekképp fogalmazhatók meg: melyek az örök és melyek a mulandó értékek, mi abszolút és mi relatív a kinyilatkoztatott hit hagyományában, mi az, ami az ember teremtményi mivoltához hozzátartozik, s mi az, ami e lényeggel ellenkezik, biblikus szóval a *bűn* következménye, mi az, ami a vallási gyakorlatban a profán kultúra hozadéka, és van-e, ami a kultúrában kultikus gyökerekre utal, egyáltalán: érvényes-e és hogyan a *sacrum* és a *profanum* különválasztása? S végül, maradt-e teendője a történelmi egyházaknak e kérdések tisztázásában? Netán az „elvadult szent” (le sacré sauvage) jelenségeiből kiindulva merőben új vallási formák születésétől kell tartanunk, vagy esetleg az a jó, ha ebben reménykedünk?

2. Azonosság vagy analógia?

A keresztény vallási kultúra és a világi kultúra maradandó szétválását a teológia-történet és a művelődéstörténet közös területeinek több művelője a középkorra vezeti vissza, nem utolsósorban arra a teológiai fordulatra, amelyet Aquinói Szent Tamás valósított meg a *Summa Theologiae*ben. Tamás iskolájának elítélése 1277-ben (Étienne Tempier párizsi püspök által, XXI. János pápa ösztönzésére) mintegy jelképes határvonalnak tekinthető. Az a teológiai rendszer, amelyet az Angyal Doktor a *Summá*ban felépít, különválasztja a racionális megismerést a hitbeli megismeréstől – egy méltatója szerint a „felvilágosodást” a „megvilágosodástól”. Tamás a Nyugat-Európában arab közvetítéssel újjáéledő arisztotelészi filozófiából kiindulva olyan gondolatformát rajzol elénk, amelynek távolabbi következménye nem csupán a tudományos módszer polgárjoga s később a tudományos vizsgálódás viszonylagos függetlenedése a vallásos világtól, hanem, egyebek közt, a „homo hierarchicus” és a „homo modernus” mindmáig összehághatatlansága (jóllehet, Tamás kizárólag szolgálni, s nem bírálni óhajtott a kora egyházat). Érdemes egy pillantást vetnünk Szent Tamás munkásságának két, egymástól szögesen eltérő megítélésére. Rövid összevetésüket azért is megkockáztathat-

juk, mert mindkét gondolatmenet a modernség égisze alatt és védelmében kíván igazságot tenni a skolasztikus fordulat kérdésében. Az egyik Paul Tillichről,⁴ századunk nagy evangélikus teológusától származik, a másik Ghislain Lafont-tól, a kortárs katolikus teológia egyik legjelentősebb képviselőjétől.⁵

Tillich filozófiai háttere az egzisztencializmus, vallási-teológiai kiindulópontja viszont az az archaikus teológiai hagyomány, amely, a hit személyességét és az istenismeretre való kinyílás mindenkiben közös antropológiai adottságát hangsúlyozva, Szent Ágoston meggyőződéséből indul ki. E meggyőződés szerint, Ágostont idézve, „ahol megtaláltam az igazságot, ott Istenre találtam”. És fordítva is igaz: az Istent felfedező ember önmagára is rátalál. A lélek törekvése az, hogy meglegelje a mindenkiben közös Egyet; Isten az emberi megismerésnek nem tárgya, hanem alanya, tehát magának az Isten-kérdésnek is előfeltétele. Az Egy, az Igaz és – belőlük következően – a Jó azonosságának posztulálása kizárja a „kettős abszolútumot”, Isten és a teremtett lét ama különválását, amelyet Tamás későbbi eszmélődése véglegesít. Ágoston nyomán mondhatja Tamás kortársa, Szent Bonaventura és vele a ferences iskola, hogy „Isten kivált jelen van a lélekben és így kivált jelen van a megismerésben”. Ezért a kételynek sincs alátétele, legfeljebb a tudat háttérébe szorulhat. Mindig látjuk, de nem mindig figyelünk rá: ezt a rossz mint *privatio boni*, a jó hiánya okozza. A *sacrum* tehát oly módon rejlik a *profanumban*, hogy az ember a szívében őrzi szakrális lényegét. Ez a vallásfilozófia egyik – és Tillich szerint egyedül korrekt – típusa, az *ontológiai*, amely úgy közelít Istenhez, hogy legyőzni igyekszik az elidegenedést, megszüntetni a távolságot. Az ontológiai istenismeret alapozza meg azt a misztikus tradíciót, amely szerint „Isten és a Lélek között nincs idegenség, sem távolság” (Eckhart mester). Szent Tamás művét viszont a *kozmológiai* istenismeret útjának kijelölése határozza meg: Tamás azt az irányt követi, amelyet Szent Anzelm szabott megállapításával, hogy ti. Isten nem a minden megismerés mélyén működő Egyetlen, hanem a megismerendő létező közül a legfőbb és legvalódibb: *ens realissimum*. Tamás azzal, hogy különválasztja a bölcsességet (*sapientia*) a tudománytól (*scientia*), vagyis a hit általi, érzék feletti istenismeretet a teremtett világra irányuló és az érzékekből kiinduló tapasztalati ismeretekről és a belőlük levont racionális következtetésektől, Istent a megismerés tárgyává fokozza le, amely ráadásul nem is szükségképpen elérhető. Ő az okozataiban megnyilvánuló legfőbb Ok, kozmikus princípium, amelyre a látható világban vizsgálódó, saját törvényeinek engedelmeskedő ráció nem feltétlenül következett. Tillich a skolasztika utáni bölcsellettörténet főbb állomásait végigjárva arra a meggyőződésre jut, hogy az egzisztencializmus filozófiai tapasztalatára építő teológiának, amely egyben a kultúra teológiája is, helyre kell állítania az Ágoston és a középkori ferences iskola sugallta egységet. Isten ismeretére az emberhez ember voltánál fogva hozzátartozó *Inconditionné* (Feltétlenség) tudomásulvétele vezet el, amely nem azonos az Abszolútummal (akit hagyományosan Istennek nevezünk), hiszen az Abszolútum szó eloldottságot, különbözőséget, elkülönbözést jelöl, míg a Feltétlen a legmélyebb Azonosság szava. A véges létező végességének elemzése szükségképpen elvezet a végtelen és feltétlen adottság felismeréséig. A vallás *ontológiai* megközelítése itt egészülhet ki, immár helytálló módon, a *kozmológiaival*: a teljesség mint hiány, a szorongás, a gond, az értelmetlenség élménye negatív úton jelez az ember eredeti rendeltetéséről, mind mind kulturális, mind természeti környezetében, az *önmaguktól ismerős* elvek (principia per se nota) fényében, vagyis a Feltétlenségről tudomást szerezve kíván visszatérni az Egy, az Igaz és a Jó teremtetlen, isteni egységéhez. A *kozmológiai* megközelítés másik afirmatív útját a „teljesség”, az „életlendület”,

a „Gestalt” (alak) fogalmi szegélyezik: ami feltétlen, mindig valamilyen konkrét tapasztalatban nyilvánul meg, mintegy tetten érhető a létélmény totalitásának szimbolikus és művészi kifejezéseiben.

Tillich végkövetkeztetése kizárja azt a kultúrát, amely nem vallási eredetű és lényegű volna. A kultúra transzcendenciája a belső figyelem, az Egyetlenre irányuló szemlélődés számára mindenkor felismerhető.

Szerzőnk eszmefuttatása kísérlet a platonikus ihletű hagyomány összekapcsolására azzal a kultúrával, amely – szerinte – Tamás szellemi ténykedése nyomán szakadt el a vallásos gyökereitől, az ember isteni természetű középpontjától. Tillich nem megtéríteni akarja a kultúrát, hanem öntörvényűségén belül felismertetni kívánja egytörvényűségét, a sokrétűségében rejlő mély homogeneitást. Törekvésének kétségkívül elévülhetetlen érdeme, hogy nem szünteti meg az azonosság és a különbözőség dialektikáját, minden kulturált dialógus alapját. Eszmélődésének misztikus kiindulópontját viszont alig néhány évtized múltán is némiképp meghaladottnak érezhetjük. Végkövetkeztetését már nem: a kultúra hívó befogadójának alighanem örök feladata, hogy egységes és Isten-központú világgépébe beillessze az ember alkotta értékeket. Tillich középkori teológusai ugyanakkor egy olyan örökséget abszolutizálnak, amely nem csupán a keresztény hithagyomány első és jóformán kizárólagos kulturális beágyazódásából fakad, s nemcsak szellemi kincsekkel gazdagította a keresztény hitközvetítés múltját, hanem egészen ki nem merített tartaléka a jelenkor reflexiójának, hanem egyszerűen értékeivel együtt is terhes batyú. Hiszen az Egy megismerésére és a megvilágosodásra mint kiváltságos ismeretmódra alapozott gondolkodás létrehozta azt az egyházmodellt is, a közvetítésnek azt a rendszerét, amelynek érvénye a modernséggel folytatott párbeszéd szempontjából megkérdőjelezhető. Tillich még úgy látta, hogy a közvetlen istenismeret paradigmája a lélek és Isten kapcsolatának szolgálatába állítható, s így a protestantizmus eredeti törekvésével összhangban, kiküszöbölhető annak a bonyolult közvetítőrendszernek, vagyis az egyházi intézménynek a túlsúlya, amelyet szerinte Aquinói Szent Tamás meggyőződése csak tovább növelt. (A racionális megismerés és a hitbeli megismerés szétválasztása Tamásnál feltételezi a hitismeret értelmező és közvetítő egyházi tekintélyt). Tillich arra talán kevésbé gondolt, hogy Ágoston, de főként Bonaventura és a ferences iskola megvilágosodástana egy olyan egyházszerkezetet legitimált, amely mindenekelőtt a szentségi hierarchia többletblöccsességére vezet vissza tekintélyét, a teológiai tudományosság autonómiáját előszeretettel vonja kétségbe, s a világi kultúra isteni szikráira még Bonaventura után 700 esztendővel is gyanakodva tekint. Nem szólva arról, hogy épp az Egy vonzásának jegyében az egyház gondolatformái számára nemcsak hogy hosszú időre szólóan idegen maradt a Sokra, a Másra, magukra a Létezőkre csodálkozó, jelképesen „arisztotelészi” arculatúnak tekinthető laikus kultúra, hanem évszázadokra megszünt a dialógus lehetősége is.

Szent Tamás jelenkori olvasata azonban más irányba is terelheti figyelmünket, s e tekintetben sokat köszönhetünk annak a századunkban végbement tomista megújulásnak, amely a középkori teológus művét kiemelte a hivatali skolasztika szűkös keretei közül, s olyan katolikus gondolkodók kiindulópontjául szolgált, mint Karl Rahner és Marie-Dominique Chenu. Tamás ugyanis egyrészt nem az értelmi megismerés Istentől – egyébként csak ügyvel-bajjal – elszakadó autonómiáját követeli, hanem teológilag rögzíti a teremtés biblikus szemléletéből eleve adódó konzekvenciákat. Másrészt

magát a teológiát is az ésszerűségek területére sorolva távlatot nyit az egyház önreflexiója, önkritikája, öntisztulása számára. Ha ugyanis – mint vallja – a természetet és a kultúrát önállóságában is az Isten felé való törekvés, a vágyakozás, az Istenhez rendeltség jellemzi, akkor az is nyilvánvaló, hogy az isteni igazság közvetítésére szolgáló intézmény, az egyház a megismerhető, tehát az intellektus eszközeivel vizsgálható, felülvizsgálható valóság. Azaz kritikusan, járulékos – és mulandó – jegyeinek megújuló elkülönítésével értelmezhető. Amikor Tamás távolságot teremt kultusz és kultúra között, egyszersmind a kultusz kulturális összetevőire is ráirányítja figyelmünket.

Ez a felismerés vezérli másik teológusunkat, Ghislain Lafont-t, midőn a tamási analógia korszerű üzenetére összpontosít. Tamás természetfogalma elsősorban nem az ontológia helyettesítése valamiféle elidegenedett kozmológiával, nem is annyira absztrakt fogalom, mely felváltja az istenismeret bensőséges közvetlenségét, hanem „a valóság elgondolásának művészete”. Az a látásnál és szemlélésnél is erőteljesebb látomás, amely mindvégig megőrzi az azonosság és a különbözőség feszes dialektikáját, s amely az egységet kizárólag a teremtmény szabadsága, mivoltából következő mássága, a kölcsönösségben is megőrzött és méltóságát biztosító távolsága jegyében szemléli. Az a misztikus „visszatérés” és „felemelkedés”, amely a világ kultúrájában kizárólag az istenazonosság jelzéseire figyel, könnyen elvétí magát a létezőt, a különbözőt, azt, aki *visszatérni* hivatott. Márpedig Tamás szerint a teremtés olyan létezők létrehívásában áll, akik az isten hasonlóság mellett sajátos aktivitással rendelkeznek. Transzcendens céljukat és vágyukat a cselekvő értelem, az *intellectus agens* mindenkiben egyedi, személyes, megismételhetetlen formát öltő tevékenysége rajzolja ki, főként annak szemében, aki kinyilatkoztatott hit fényében közelít a teremtményekhez. Mivel a transzcendens ismeret nem szükségszerű, az ezzel rendelkezők a teremtmény jogát becsülik meg, amikor ezt az ismeretet nem kérik számon teremtménytársaikon. A szabadság ugyanis egyrészt magában hordozza a távolság áldását, amennyiben ez teszi lehetővé az Isten teremtette értelemnek a létezők felé való kibontakoztatását, másrészt az eltávolodás kockázatát, ami minden valóban személyes kapcsolat velejárója. Tamás értékeli az ember testi mivoltát: individuációját az anyag által, az érzékek *kronológiai* elsőbbségét és a szenvedélyek pozitív szerepét a megismerésben. Isten a *vágy* horizontján sejlik fel, ugyanakkor az értelem használata – a kinyilatkoztatás tényeivel való párbeszédben – közelebb vihet hozzá. A hitbeli ismeret nem fokozza le a racionális ismeretet. Ugyanakkor a megismerés legmagasabb foka, egyszersmind isteni oka és forrása a *szerelem*. A nyelvhasználat alaptörvénye, az *analógia* pedig lehetővé teszi, hogy a valóság legkülönbözőbb szintjeiről értelmesen beszéljünk. Lafont szerint Tamás a dialogikus szemlélet megalapozója: a közelségben a távolságra, a különbözőségben a kölcsönösségre ügyel és viszont.

3. A teremtés szabadsága a Bibliában

Tamás – jóllehet, fejtegetéseiben az allegorikus bibliamagyarázatokat a spekuláció lendülete vezérli, s az elsősorban újszövetségi idézeteket alárendeli a dogmatikai igyekezetnek – bennfoglaltnak a Teremtés könyvének ma is helytálló értelmezésére támaszkodik, amikor különbséget tesz az ismeretek területei és minőségei között.

A Genézis könyvében, az Isten teremtő munkáját hét napra tagoló első fejezet végén, himnikus költemény hangzik el. Kezdősorainak gondolatrítmusa kristálytisztán fogalmazza meg a bibliai teremtéshit apóriáját:

*Megteremtette Isten
az embert a maga képmására,
Isten képmására teremtette*

(Ter 1,27)

A korai keresztény századokban, a gnózzal vitatkozva az atyák elszántan védelmezték a teremtés *szabadságának* ortodox nézetét. A világ kezdetén a teremtő szeretet szabad gesztusa áll, nem az isteni lényeg szükségszerű emanációja. Az ember istenképmás-voltának lényeges eleme tehát épp a szabadság. Az ember nemcsak teremtett, hanem megszólított lény is. Szabadsága teszi hitelessé azt az igent, amelyet az ember istenképmás-mivoltában Teremtőjére és a Teremtő által jónak minősített világra válaszként kimondhat. A Biblia egyik legeredetibb kijelentése, hogy Isten *szóval* teremt, s az ember szavával válaszol. A szabad válasz lehetősége viszont a különbözős tényén alapul. A világ így természeténél – teremtettségénél – fogva dialogikus szerkezetű. A képmás attól képmás, hogy hasonló, abban hasonló, hogy szabad, azért szabad, mert különbözni képes, noha azért különbözik, hogy személyként válaszolhasson, s a párbeszédben kölcsönösségre lépjen. Az apória tehát végsősoron az, hogy az ember *különbözősége által hasonló*, ugyanakkor szabadsága a gyökeres elkülönülés, a bűn lehetőségét is magában foglalja. A Bibliából kiinduló teológiai reflexió ezért mindenkor szembesül a teremtmény e tulajdonságával, melyről kimondatott, hogy *jó*, akkor is, ha, vagy épp azért, mert a megszólítás visszautasításának kockázatát rejti. E kockázat, a Teremtő és a teremtmény közti kölcsönösség, az emberi kapcsolatok mintájára, magában foglalja a *tiltás* és az *engedély* mozzanatát. Az Istennek fenntartott paradicsomi terület, a jó és a rossz tudásának fája korántsem az embert legnemesebb törekvéseiben korlátozni kívánó isteni önkény jelképe, hanem ellenkezőleg, a kapcsolat és az ismeret szabadságának feltétele. A személyes kapcsolatok szférájában valamennyi ismeret e szimbolikus övezet tiszteletben tartásának, a Másikhoz való közelítés engedélyhez és tiltáshoz kötött lehetőségeinek és korlátainak függvénye. A Teremtés könyve szerint mind Istent, mind pedig képmását az a szabadság jellemzi, amely a kapcsolatot az önátadás és a személyi integritás, a közelség és a távolság, az engedély és a tiltás pólusai közé állítja. „A titkokat ne lesd meg”, halljuk József Attilát, ugyanakkor a titkok szabadon feltárhatók. A titoksértés után a szimbolikus szakítás, a mítosz nyelvén a paradicsomból való kiűzetés nem meglepő: a szabadsággal történt visszaélés következményének fájdalmasan ismerős tapasztalatát fogalmazza meg. Annál meglepőbb viszont a hűség és az áldás, amellyel a teremtő az áldatlan helyzetben is elkíséri teremtményét. Egymáshoz rendelt-ségük alapja továbbra is a szabad kölcsönösség marad, a másságban feltáruló hasonlóság, titok és megismerés komplementaritása.

A II. vatikáni zsinat *Gaudium et Spes* című konstitúciója (*Az egyház a mai világban*) ugyancsak a teremtés és a szabadság pozitív tényének megerősítésével vezeti be a jelenkor emberéről és kultúrájáról szóló fejtegetéseit (GS 12). A kultúra autonómiája egyenesen következik a teremtés bibliai felfogásából. A különbözős általi hasonlóság ténye ugyanakkor minden időben kényes feladattá teszi az arányok mérlegelését, és mérőben ellentétes következtetésekre is alkalmat ad. A feszültség, szabadság és felelősség, különbözős és függőség feszültsége, amit a *képmás* szó önmagában is érzékeltet, nem feloldásra, hanem fenntartásra és elfogadásra vár.

Hosszasabban elidőztünk a skolasztika ama fordulópontjánál, amelyet indokoltabb *antropológiainak* neveznünk, semmint *kozmológiainak*. Céлом természetesen nem az egyházi gondolkodás skolasztikus stádiumának értékelése, miként illetékességem

sem terjed ki Szent Tamás művének tüzetesebb vizsgálatára. Csupán egy olyan gondolkodási modell őseire kívántam felhívni a figyelmet, amely kifinomult arányérzékével a jelen korban is felkínálja a közelség és távolság ama szintézisét, amely a vallási kultúra és a világi kultúra együttes elgondolásának alapja. Jelen töprengés nyilvánvaló hiánya a hagyományos vallási kultúrkinccs értékének hangoztatása, ez azonban evidenciák sorolását jelentené. Mindazonáltal a történelmi egyházak Európa-szerte hol keserűbben, hol bátrabb bizalommal tudomásul veszik: a vallásos kultúra hegemoniájáról évszázadok óta nem beszélhetünk, és befolyásáról a mindennapok kultúrájára is egyre kevésbé, az ún. népi vallásosság pedig részben terhes, értékeit tekintve pedig veszélyeztetett hagyományként, rezervátumba szorulva osztozik a folklór más megnyilvánulásainak sorsában. Megvallom, hogy határértékként elfogadhatónak tűnik számomra a radikális protestantizmus ama nézete, amely szerint a *vallás* szó a kereszténység szempontjából inkább negatív jelentésű. A kollektív, rituális formák megmerevedésére vonatkozik, szemben a hit döntést feltételező személyességével. „A vallás hitetlenség, tanította Barth, ami azonban nem értéktétel, csupán ténymegállapítás”.⁶ Mégsem kerülöm a *vallás* kifejezést, hiszen még e szigorú szemlélet sem azonosítja a *homo religiosus* sajátos tartalmaival. A kollektív megnyilvánulások résztvevőitől, ha nem akarunk a felületes általánosítás hibájába esni, éppoly nehezen vitatható el a legmélyebb individuális-hitbeli motiváció, mint amennyire a legszemélyesebb opcióktól a következetlenség és a kiürült szokások rögzülésének kísértése.

4. A keresztény kultúra fogalmához

Az olyan terebélyes és rendkívül tagolt embercsoportok, mint a történelmi egyházak és a sokféle szempontból leírható laikus társadalmak kapcsolatát az értékátadás és az értékbefogadás nagy és szigorú játéka, a felelősség és a szabadság, az egyházak részéről a missziós tudat, és – elvben feltétlenül – a másság tisztelete jellemzi. A missziós tudat maga is sokrétű, s már az Újszövetség létrejötte idején legalább két típusa rajzolódik ki. Az egyik a világ üdvösségének gondját az igaz tanítás és az erkölcsi szabályok szigorú rendszerének kiépülése irányába terelő, s a tanítás és életmód mind egyetemesebb megismertetését célul kitűző teljességigény, amely – a különbözőség kisebb-nagyobb mértékű elfogadása mellett – az egyesítés jegyében munkálkodik. Ennek a törekvésnek volt közismert jelszava az „extra ecclesiam non est salus” (az egyházon kívül nincs üdvösség), s maga a szemlélet akkor is érvényben maradt, amikor az egyház szót már ökumenikusan, a szétvált felekezetek egyenrangúságának tudatában értelmezték; sőt talán az *ökuméné* (az egyetemesség) fogalmának kiterjesztése azokra, akik nem tartoznak ugyan szervezetenként valamely egyházhoz, de törekvéseikben a humanitás értékeinek tisztelete nyilvánul meg, e missziós gondolkodás korszerűbb változata szerint ugyancsak összeegyeztethető a *láthatatlan egyház* teológiai hipotézisével, az üdvösségre meghívottak határok nem ismerő, nagy gyülekezetével.

A másik, az egyházak fejlődéstörténete során némiképp elhalványult, ám Jézus Krisztus szavával és életével ugyancsak megalapozható modell a szolgálat ingyenessége, abszolútuma, vagyis eloldása mindenfajta érdektől – még az Isten szándékával megokolt érdekektől is. Ez a szemlélet a keresztények kisebbségi létének vállalásából indul ki, s a kisebbségi lét elfogadását nem csupán a nagyegház történelmi kudarcainak, relatív hatástalanságának, missziós bűneinek, a fizikai, kulturális vagy lelki erőszak megnyilvánulásainak tanulságaiba való beletörődés sugallja, hanem az a meggyőződés is,

hogy a Krisztus által meghirdetett szeretet alapvonása a szolgáló feltétlenség, s a „világ üdve” annyiban múlik az egyházon, amennyiben az kinek-kinek a saját, személyváltáshoz méltó emberi kiteljesedését, a teremtett világban történő boldogulását szolgálja. A „boldogok a szegények” jézusi mondása, az *evangélium szíve* olyan rejtett valóságot takar, amely Isten ingyenes adománya az Isten Országának szimbólumával kifejezett transzcendens valóságban, Isten Országát a földön viszont a szegényeknek szóval és tettel, a szeretet és a szolgálat megannyi leleményével hirdetett örömhír kommunikálja. Az evangélium nem határolja körül a szegények világát: érthető tehát a fogalom bővülése: a Lukács-evangélium *szegényekről*, a Máté-evangélium *lelki szegényekről* beszél. Jézus másik mondása tehát, hogy „szegények mindig lesznek köztetek”, nemcsak a gazdasági szempontból szegény rétegekre vonatkoztatható, hanem a mindenkori emberre, mint „hiánylényre” (A. Gehlen) is. A szolgálatnak ezért fontos, de nem kizárólagos színtere a hátrányos társadalmi helyzetűek világa. Ez azt is jelenti, hogy az emberi kultúra valamennyi területén van adnivalója az egyházaknak, amennyiben – hitük szerint – az emberi teljesség üzenetét és ígérését hordozzák. A szolgálat imperatívuszát szervesen egészíti ki a *kölcsönösség kultúrája*, amelynek emblematikus összefoglalója Szent Pál Rómaiakhoz írt levelének mondata: „Örvendeztetek az örvendezőkkel, a sírókkal pedig sírjatok” (12, 15). Az örvendezésben való részvétel a világ *saját* ünnepeinek elfogadását, az együtt-sírás a kereszténységnek a *tragikum* iránti érzékenységét, mindkettő pedig a tanítás mellett a *megértés* megkerülhetetlen etikai normáját jelenti. A részvétel, a megértés, a belőlük fakadó ítéletmentesség, a „jók és gonoszak” egyként elfogadó szeretet (amely ugyanakkor nem szűnik meg éles figyelemmel különböztetni jóság és gonoszság között: a keresztény hagyomány kezdeteitől fogva *diakrisis*nek, latin szóval *discretion*nak nevezik a különbségtevésnek ezt az ítélkezéstől pontosan elhatárolható, isteni ajándéknak tekintett képességét), a szolgálat ingyenessége, a feltétlen közösségvállalás minden teremtménnyel – mindezek olyan sarkpontjai a keresztény tanításnak, amelyek akár a hit sajátos *ellenkultúrájának* alakzatát is kirajzolhatják, amennyiben megvalósulásukhoz az a többlettartalom, az *egyenlőtlenek kölcsönössége* szükséges, amely az emberi együttélés társadalmi képleteinek egyikéből sem vezethető le, s amelyet a Biblia kegyelemnek hív. Az egyház jövője sokban múlik majd e kétféle missziós irány okos összebékítésén. Az evangélium hirdetése nemcsak az átadás gesztusát, hanem a világban, „a történelem átvértett szövetében” működő transzcendens szándék *kiolvasását* is jelenti. Ennyiben intő jel, hogy – többek között – Pilinszky költészete még nem vált a hazai egyházi köztudat fundamentumának egyik jelentékeny rétegévé.

Az adakozó befogadás, amely a világ autonóm kultúrája iránti érzékenységet – a különbözőségeken alapuló egység kommunikációs mintája szerint – összehangolja az evangélium alapesztusainak ellenkultúrájával, az egyházi közösség esztétikai megjelenítésében is döntő szerepet játszhat. Nemcsak azáltal, hogy az egyház határozottabban mondhat igent a művészi minőségre – szemben a giccskultúrával, templomon belül és kívül –, valamint a „késő újkori” kultúra játékos megnyilvánulásaira, a kísérletező szabadságra, s azokra a fokozatokra, amelyek korunk emberét oly változatos távolságban és közelségben láttatják a szorosán vett egyházi közösséghez képest.⁷ Hanem azáltal is, hogy liturgiájába, a kultúráktól függő kultuszba bebocsátja társadalmi környezetének élményvilágát, nyelvét, képi-szimbolikus kifejezésformáit. Meggyőződésem szerint az evangélium, noha feloldotta „szent” és „profán” térbeli határait, különbségüket nem szüntette meg. *Szent ott van, ahol a feltétlen szeretet, valamint az adakozás egyszerű formái találkoznak és kölcsönösségre lépnek a világ kultúrájának gazdagságával.* És fordítva is:

a kinyilatkoztatott tanítás gazdagsága a szegények – és szegénységünk – mélyvilágával. E gazdag szegénység a hit felől nézve a teljesség vágyának kifejeződése, utópisztikus természetű, vagy legalábbis *heteronóm*: valami másra, a Másikra utal, várakozik, átéli a dialógus idődimenzióját, amelyben nem csupán válaszok léteznek, hanem ígélet is.⁸ A kereszténység *alapító elbeszélése* az ígélet mindenkor új megközelítést, értelmező megtisztítást igénylő szimbólumaival járulhat hozzá leginkább az így kiterjesztett, nagy párbeszédhez. A fentiek alapján talán kijelölhető a vallásos (közelebbről a keresztény) kultúra négy tartóoszlopa: az *értelmi megismerés* autonómiájának tisztelete; a liturgikus *közösség*, amely megújuló formákra ösztönző ősi szimbolikájában egyre inkább testvéri arculatot ölt, imádságos figyelemmel fogja fel, a másság és azonosság dialektikájával és rokonszenvével építi magába a világ és az „idők” jeleit; a közösségnek és a közösség által a világnak nyújtott szeretetteljes *szolgálat*; és az eszkatologikus *várakozás*, amely a jelenbe köszöntő jövőre irányul, és a dialógust a bizalom idejeként éli meg.

JEGYZETEK

- 1 A platonikus vagy „újplatonizáló” egyházképről l.: Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Paris 1994. A szerző felismerései jelen gondolatmenet egyik vezérfonalát alkotják.
- 2 G. Lohfink kifejezése, l. a szerző művét: *Milyennek akarta Jézus a közösséget?* Egyházforum-könyvek, Zürich 1992.
- 3 Vö.: Vályi Nagy Ervin: *Vallás a teológiában – vallás a közéletben*, in: Minden idők peremén. Válogatott írások, Basel/Budapest 1993. 210–218. o.
- 4 Paul Tillich, *Théologie de la culture*, Paris 1959, 19–39. o.
- 5 Ghislain Lafont, i. m. 176–184. o.
- 6 Idézi Vályi Nagy Ervin, i. m. 211. o.
- 7 A posztmodern keresztény értékeléséhez értékes szempontokkal szolgál Elmar Salmann filozófus, bencés szerzetes (Pontificio Ateneo S. Anselmo) előadása: *Röntgenaufnahme unseres postkonziliaren Seelenzustandes – Kirche und Moderne* (Róma 1994., kézirat).
- 8 A kultúra heteronómiájához és az újabb teológia válaszlehetőségeihez l.: Ghislain Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1986.