Sapientiana 5 (2012/1) 48–62.

Patsch Ferenc SJ

Globalizáció és spiritualitás
Észrevételek a jelenkori vallásosság változó formáiról
(II. rész)

E dolgozat első részében (lásd *Sapientiana* 2011/2) a globalizáció sokarcú jelenségét tekintetem át, kiemelve azokat a hatásokat, amelyek a korunkra jellemző spiritualitás változásához vezettek (információs technikai/digitális forradalom, a gazdasági, politikai, valamint kulturális struktúrák átalakulása stb.). A továbbiakban közelebbről vizsgálom ezeknek a jelenségeknek a keresztényekre, valamint a szerzetesi életre gyakorolt hatását (mindenekelőtt a szerzetesi fogadalmakra, az ökumenikus, valamint az inkulturációs és a missziós teológiára vonatkozóan). Végkövetkeztetésem szerint a globalizáció kihívására a leghitelesebb válasz az *érett* keresztény spiritualitás, Jézus Krisztus lelkisége.

Új kihívások a szerzetességben: a szemlélődő élet végveszélyben?

Hadd vezessem be e tanulmány második részét is egy személyes történettel. A 2000-es évek elején doktori tanulmányokat folytattam az egyik római egyházi egyetemen. Még ma is jól emlékeszem az esetre: egy alkalommal az egyik neves szerzetes professzorunk – elismert teológus, egy nagy múltú kongregáció tagja – nyilvános előadás keretében a szerzetesség változó szerepéről és a rendek életformájában bekövetkezett változásokról beszélt, átalakuló világunk kontextusában. Szinte ma is magam előtt látom fanyar mosolyát, amint a változást ezzel a szemléletes mondattal dramatizálta: „Ötven évvel ezelőtt abban a kolostorban, ahol élek, a rendtársaim ostorozták magukat. Most pedig magánautóik vannak…"

A retorikus elemektől eltekintve a *bonmot* súlyos igazságelemet tartalmaz. Úgy tűnik, soha korábban nem látott kockázatokkal és veszélyekkel kell szembenéznie annak a fiatalnak, aki ma úgy határoz, hogy belép – például – egy monasztikus rendbe. Az elöljárók ritkán vannak tudatában annak, hogy milyen nehéz feladatra vállalkoznak, amikor a hagyományos rendi lelkiséget/spiritualitást igyekeznek át-

plántálni a növendékekbe (s legtöbbször azzal sem számolnak, hogy mindez a jelölttől milyen fokú érettséget követel). Egyszerűen az a tény, hogy a globális információs technológia „digitális forradalmának" időszakában élünk, számos következménnyel jár. Akár csak néhány évtizeddel ezelőtt is, egy monasztikus (például ciszterci vagy trappista) kolostorban, ha egy szerzetes este elmondta a közösségével együtt a kompletóriumot (a befejező imaórát), átélte, hogy a nap befejeződött. Kérte Istent, hogy vele virrasszon, egész éjszaka őrizze, óvja életét. A napirend a meditatív imádság ritmusára épült és a fiatal szerzetes vagy jelölt bizonyos lehetett abban, hogy élete egy sok száz éves hagyományba illeszkedik, amelybe lépésről-lépésre nyer bevezetést. Este, a közös imáról visszafelé jövet, a szobájába tartva még talán visszhangzott a fülében a himnusz dallama: „Teremtőnk, kérünk tégedet, légy kegyes és maradj velünk…" Aki így ment fel a szobájába, az reggelig az ima légkörében maradt. Ma talán ugyanígy végződik egy nap a kolostorban. A szerzetesek jámboran visszatérnek celláikba, az ima légkörével eltelve – csakhogy a fiatalabbak *mindegyike* szobájába érve még bekacsolja a számítógépét… Érdemes röviden reflektálnunk arra, vajon milyen hatással van ez a tény belső spirituális növekedésükre és a szemlélődő élet hagyományába való beágyazottságukra, ami vallási létünk lényegéhez tartozik.

A szerzetesi fogadalmak egy globális világban: átalakuló jelentés

A fentiekben még csak egy dolgot érintettem, mely talán már a dolog lényegét érinti, és általános nehézséget jelent. Hadd konkretizáljam most a helyzetet: a szegénység, tisztaság és engedelmesség hagyományos szerzetesi fogadalmainak jelentésváltozásain jól bemutathatók a globalizáció új kihívásai. Alkalom ez a szembenézésre is: csakugyan fel vagyunk készülve azokra a változásokra, amely az utóbbi években a szerzetesi életben végbementek?

Leghelyesebb talán a saját portánkon sepregetni. Körülbelül 50 évvel ezelőtt egy jezsuita szerzetesnek a *szegénység* megélése nem jelentett különösebb nehézséget, hiszen – hacsak rendi ökonómusként nem volt kifejezetten megbízva a pénzügyek kezelésével – egész életében nemigen akadt dolga pénzzel. Ma azonban, a globális gazdaság korában, az egyes rendi „művek" – egy multinacionális tőkés társaság leányvállalatához hasonlóan – külön gazdasági egységeknek is számítanak, nemegyszer többmilliós éves költségvetéssel. Rendszerint ezen egységek vezetőinek sokkal több pénzhez van hozzáférésük, mint az a rend történetében eddig szokásban volt, és az ezzel kapcsolatos döntéseik is autonómabbak, azaz kevésbé függenek a felsőbb rendi elöljárók engedélyétől. Mire költöm hát azt, amivel én

rendelkezem? – ez a kérdés az újszerűség erejével hat a legtöbb szerzetes számára, és talán a rendi kiképzésünk során sem lettünk elégségesen felkészítve ilyen helyzetekre. Persze a rendalkotmányon alapuló mindenkori szabályozás követése – azaz az átláthatóságra és az elszámoltathatóságra való törekvés – bizonyosan segít abban, hogy megtaláljuk a helyes hozzáállást és a legbecsületesebb eljárásmódot; azonban – amint azt mindnyájan tudjuk – az intézményes szabályozás sohasem terjed ki mindenre. A helytállás a szokatlan helyzetben minden korábbinál inkább spirituális érettség dolga lesz – s ez így marad az előre látható jövőben is.

Ugyanez érvényes a második szerzetesi fogadalomra, a *tisztaságra* is. Jó fél évszázaddal ezelőtt egy jezsuita testvérnek igazán nem sok gondot okozott a cölibátus megtartása. Hiszen egész élete során – ha történetesen munkája a portához, a cipészműhelyhez, a kertészethez vagy az irattárhoz kötődött – gyakorlatilag alig kellett kimozdulnia a rendházból. *Intra muros* pedig magától értetődően biztosított volt, hogy ne találkozzék nőkkel. Az atyák ugyan eljártak népmissziókat tartani és gyakran adtak három napos prédikált lelkigyakorlatot (*triduum*ot) is, valamint sokan közülük népszerű lelkivezetők voltak, ám például a női kolostorokban erős vasrács választotta el a szerzetesnők számára fenntartott *klauzurá*t a kívülállók számára kijelölt élettértől; s akkor még nem is beszéltünk a társadalmi kontroll minden vasrácsnál erősebb korlátairól. Este 7-re pedig mindenki hazatért a munkájából, mert akkortájt fordult a kulcs a rendház ajtajában, s onnantól bizony se ki, se be, egészen reggelig.

Egy mai jezsuita ehhez képest majdnem elkerülhetetlenül este kezdi lelkipásztori munkáját, mind a csoportokkal, mind pedig a hozzá forduló egyes személyekkel, hiszen ekkor érnek rá az emberek. Így a papok és szerzetesek – különösen városi környezetben – bizony nem ritkán éjszakába nyúlóan dolgoznak. Aki például kollégiumi vagy egyetemi lelkészi munkát végez, gyakran reggeltől estig fiatalok – férfiak és nők – társaságában mozog. Igazán kiváló papnak és szerzetesnek kell tehát lennie, ha ilyen körülmények között is képes megtartani a cölibátust! A hagyományos szerepek és viselkedési formák lebomlásának mai fokán egészen más fokú érettséget – és szexuális integrációt – kíván meg tőle *ugyanaz* a lelkipásztori munka, mint elődeitől.

Végül nézzük az *engedelmesség* kérdését. Manapság sokan írnak a választási lehetőségek exponenciális növekedéséről, mint a legújabb kori modern életforma egyik legfőbb jellemzőjéről és mellékhatásáról.[37] Nyilvánvalóan nem ez volt mindig a helyzet – s ennek a ténynek is kihatásai vannak a szerzetesi életre. Né-

[37] Az ezzel kapcsolatos könyvek közül az egyik klasszikus PETER L. BERGER: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, New York, 1980.

hány évtizede még a jezsuiták július 31-én, Szent Ignác ünnepén kapták meg az úgynevezett „destinációt", új munkamegbízatásukat, teljesítendő küldetésüket. Hagyományosan az ünnepi ebéd alkalmával, a leveses tál alatt volt elhelyezve a boríték, amely az új feladatot tartalmazta. Ezért sokan már kora reggel összekészítették az útipoggyászt, hogy délután haladéktalanul elutazhassanak az új állomáshelyre, legyen az a világ bármely pontján. Jezsuitaként – mint Szent Ignác hűséges fiai – maradéktalanul készek akartak lenni arra, hogy elmenjenek „oda […], ahova [az elöljárók] hasznosabbnak ítélik" („akár az Indiákba is").[38] Csakhogy a dolgok kissé ezen a területen is megváltoztak. Talán ugyanez a szolgálatkészség fűti ma is a jezsuitákat, ám megjelölt feladataik többsége gyakran annyira specializálódott és olyan sajátos képzettséget követel, hogy a felkészülési idő évekig vagy akár évtizedekig is eltarthat. Ráadásul gyakran nem csupán a mindenkori elöljáró döntésétől függ, hogy valakit alkalmaznak-e; nemegyszer nem egyházi intézmények vezetői is döntési jogot kapnak a jelölt alkalmasságának mérlegelésében. A megkövetelt és megszerzett nagyobb kompetencia pedig leggyakrabban nagyobb önállósággal és autonómiával is együtt jár: a mai európai gyakorlat szerint leginkább házon kívül alvásra és külföldi utazásra szokás az elöljáró engedélyét kikérni. Így a kölcsönös bizalom a közös élet minden korábbinál elengedhetetlenebb feltételévé vált – csak az érettségünk is meglegyen hozzá!

A választási lehetőségek bővülése, avagy: „felszólítás az eretnekségre"?

A tudásszociológusok számára közhely – és a kortárs tudat egyik legfőbb jellegzetessége –, hogy a modern embernek premodern elődeinél jóval több alkalma adódik dönteni.[39] Amikor bekapcsolom a számítógépem, azonnal számos lehetőség közül választhatok. Vajon dolgozni fogok rajta? Vagy talán csak a leveleimet akarom megválaszolni? Itt is egy további alternatíva adódik: a mun-

[38] *Jézus Társaságának Rendalkotmánya és Kiegészítő Szabályok*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest, 1997, 621. bekezdés, 177.

[39] „Robbanásszerűen megnőtt a szabad választás tere, legyen szó akár kábeles csatornákról, olcsó üzletekről vagy az interneten szerezhető barátokról. *(Freedom of choice has exploded, whether of cable channels, low-cost shopping outlets, or friends met on the Internet.)"* Francis Fukuyama: *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Profile Books, London, 1999, 4 (magyarul: *A nagy szétbomlás. Az emberi természet és a társadalmi rend újjászervezése*, Európa, Budapest, 2000, 16.).

kámmal kapcsolatos levelezést is intézhetem, de esetleg csak szabadidős tevékenységként a családommal és a barátaimmal akarom tartani a kapcsolatot. Lehet persze az is, hogy éppen a BBC híreit akarom meghallgatni. Ez esetben a személyi számítógépemet egyszerű rádiókészülékként fogom használni. Esetleg csak „szörfözni" akarok a világhálón, netán letölteni egy-két videót a *youtube*-ról? Vagy közösségi portálokat van kedvem meglátogatni – mondjuk „benézni" a *face-book* oldalamra? Nem is kell bizonygatni: adott esetben sokkal nagyobb kihívást jelent, hogy hűséges maradjak eredeti szándékomhoz (teszem azt, hogy dolgozzak a számítógéppel), mintha kevesebb választási lehetőségem volna. Mindez jóval magasabb fokú autonómiaszintet, önfegyelmet és ön-motivációs képességet feltételez. Az elszórakoztató, szétszóró tényezők nélkül talán szürkébb, ám bizonyos szempontból könnyebb lenne az élet. Vajon felkészültünk ezekre a kihívásokra?

Meglehet, hogy igen – ám történetileg biztosan nem vagyunk rájuk felkészítve. A lehetőségek ezen kavalkádja ugyanis nagy mértékben új jelenség az emberi történelemben. A modernitást megelőzően az emberek igen nagy mértékben a sorsszerűség világában éltek – és a glóbusz sok területén lényegében ez máig sem változott. Elődeink többé-kevésbé teljes mértékben ki voltak szolgáltatva a természetnek: függtek az időjárástól, a terméstől, és a vadászszerencsétől. Mivel technikailag nem voltak képesek manipulálni a körülményeiket, könnyen megadták magukat azoknak – és imádkoztak. Ezekben a premodern társadalmakban az emberek életét és gondolkozását nagyban determinálta az a tény is, hogy az intézményeket még jórészt „magától értetődőség" jellemezte. Az íratlan szabályokból világos volt, hogy „hogyan tesszük a dolgokat": így, és nem másként. Az emberek tudták, hogy „hogyan házasodunk" (és kivel), „hogyan neveljük a gyermekeinket", hogyan kell biztosítani a megélhetést, ki gyakorolja a hatalmat, és így tovább – „így kell tenni a dolgokat": így és nem másként. Szociológiailag ez annyit jelent, hogy – mivel az emberek nagyrészt abból merítették az identitásukat, amit csináltak – ez az intézményesített stabilitás meghatározta azt is, amik voltak. Az ember így nem válhatott senki és semmi mássá. Az elérhető identitás-repertoár még nagyon korlátozott volt.[40]

Ez a helyzet az utóbbi évtizedekben drámai átalakuláson esett át. Míg régente a hagyományos intézményeket és önazonosságokat magától értetődőnek vették, és azok majdnem ugyanolyan objektív hatállyal bírtak, mint a természet tényei, egy mai nyugati iskolázottságú személy nagyfokú társadalmi mobilitást élvez, minden valószínűség szerint tervezett családban él (házastársának kivá-

[40] Vö. PETER L. BERGER: *The Heretical Imperative*, i. m. 10–12.

lasztásakor nem ragaszkodik magától értetődően a saját etnikumához, vallásos vagy társadalmi osztályához stb.), ráadásul nemcsak a hajának színét képes megváltoztatni, hanem „szexuális életstílusát" is. És ezzel még nem is értük el a lehetőségek felsorolásának végét! Az utóbbi idők sebészeti technológiája olyan eredményekhez vetetett, melyek nyomán (poszt)modern világunk globális polgárai számára további, még radikálisabb választási lehetőségek nyílnak: ma egy nő már nemcsak férfiszerepet választhat magának, hanem férfitestet is – és fordítva. És ezek az előzmény nélküli, szélsőséges eshetőségek nyilvánvalóan hatással vannak a kortárs spiritualitásra is. Hogyan? Könnyen adódik a párhuzam: mintha csak egy mai szupermarketben válogatnánk szellemi téren is, a világnézetekkel, felekezetekkel és vallásokkal kapcsolatban is kézenfekvőnek tűnik, hogy személyes preferenciánkra, hangulatunkra és ízlésünkre – avagy éppen az aktuális divatra – hallgassunk. Ezzel kapcsolatban Berger így fogalmaz:

> „Ami korábban sorsszerű volt, mára választások sorozatává vált. Avagy: a végzet átalakult döntéssé. […] Történelmileg példa nélküli módon a modern egyén megtervezi a saját és családja életét, amiként a modern társadalom is megtervezi kollektív jövőjét. […] A premodern ember számára az eretnekség lehetőség volt – általában meglehetősen távoli; a modern ember számára az eretnekség jellemző módon szükségszerűséggé válik. Akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a modern kor olyan helyzetet teremt, amelyben a csipegetés és válogatás *(picking and choosing)* kötelező felszólítássá válik."[41]

Globalizálódó világunkban minden korábbinál több ember áll rendszeres kapcsolatban olyanokkal, akik számos dologban tőle különböző módon gondolkodnak – köztük a vallás kérdéseiről is. Nem mindenki válik „szükségképpen" eretnekké. De a „másként gondolkodás" kognitív disszonanciájával szembesülve sokan újra és újra szinte felszólítva érzik magukat, hogy igazolják meggyőződésüket. Ez pedig egy új típusú ökumenizmust vetít előre.

Az idők jelei: toleráns igazságfogalom és „új ökumenizmus"

Nem szabad alulértékelnünk a globalizációnak az átlagember spiritualitására gyakorolt hatását, különösen azokéra, akik „átlag világpolgárként" modern társa-

[41] I. m. 15, 18, 25.

dalmakban élnek és nyugati típusú iskolarendszerben tanultak. A világnézetek *de facto* létező pluralizmusa lépten-nyomon megtapasztalható s ez egyfajta fokozódó hitközi/vallásközi érzékenységet szül. Ennek eredménye, hogy mindinkább népszerűvé válik a közgondolkodásban a különböző vallások igazságának „közös nevezőre" hozása, az egyetértés erőltetett és irénikus keresése. A közös nevezőt leggyakrabban a művészetekben, az erkölcsben és a spiritualitásban vélik megtalálni. E nézet szerint nincs sok különbség a különböző vallási hagyományok között, hiszen minden vallás lényege leegyszerűsíthető a végső értelem keresésére. E feltételezés szerint a vallások között konvergencia áll fenn, amely az emberi lélek arra irányuló (antropológiai) tendenciáján alapul, hogy meghaladja önmagát, annak érdekében, hogy elérje a Transzcendenciát. Van egy rejtett igazság ezen álláspontban – a misztikában a vallások valóban konvergálnak –, azonban éretlen formájában ez a nézet a Berger által fent említett „csipegetéshez és válogatáshoz" vezet, amoly egyfajta *religiosité bricolet*-t (barkácsolt vallásosságot) eredményez. Egy interjúban Karen Armstrong, brit laikus teológusnő, aki még katolikus szerzetesnőként szerzett traumatikus élményei nyomán önmagát vallási tekintetben „lábadozóként" jellemzi,[42] így vall magáról:

> „Amikor az Egyesült Államokban vagyok, ahol a vallásosság valamelyest élőbb [mint Európában, különösen pedig Nagy Britanniában], sok időt töltök a Harvardon. Ilyenkor mindig elmegyek a Megemlékező Egyház *(Memorial Church)* szertartására. Ez egy hitközi *(interfaith)* közösség. Remek prédikációk vannak, gyönyörű zenével; érzékelhető a transzcendencia és a közösségi érzés […]. Minden reggel van egy rövid szertartás az egyik kisebb kápolnában, amely körülbelül 15 percig tart és valaki az egyik fakultásról 5 percet beszél. A kórus csodásan vezeti a himnuszokat, amiket éneklünk. A nap csodásan kezdődik így. De járok zsidó szertartásra és muszlim szertartásra is. Értem ugyan, amikor valaki arról beszél, hogy akkor is ugyanoda jutunk, ha megmaradunk egy vallásban, feltéve, ha tisztességgel gyakoroljuk azt. De én a magam sajátos vallási előtörténetével ezt még egyszerűen nem tudom megtenni."[43]

Néhány más teológus és laikus keresztény fő teológiai problémája, amely megakadályozza őket, hogy elfogadják a hagyományos egyházi tanítást, szóterio-

[42] A Karen Armstronggal készült interjú egészét lásd in MICK GORDON – CHRIS WILKINSON (eds.): *Conversations on Religion*, Continuum, London, 2008, 182–196; önjellemzéséről: 189.

[43] I. m. 190.

lógiai (megváltástani) természetű. Mélyen spirituális aggodalmaktól vezettetve, s mert hisznek egy szerető Istenben, ők egyszerűen képtelenek olyan álláspontot elfogadni, amely meg akarja fosztani felebarátaikat az örök üdvösség lehetőségétől. A mindennapi kapcsolat és a közös élet, amelyet gyakran kölcsönös megértésben, együttérzésben és egymással való barátságban élnek, arról győzi meg őket, hogy az a „kevés és felületes különbség", ami a vallási hagyományok között fennáll, s amely leginkább a narratívára korlátozódik, nem akadályozhatja meg, hogy követőik élete végül beteljesedjék. Ez az aggodalom visszhangzik Chester Gillis, amerikai teológus írásaiból, aki egy helyütt az Egyesült Államokban előadóként szerzett tapasztalatairól így ír:

> „…a Gerogetown University-n jelentős számban vannak olyan hindu és muszlim hallgatók, és náluk kisebb számban buddhisták is, akik együtt tanulnak és összebarátkoznak keresztény osztálytársaikkal. Egy jezsuita egyetemen, amelyen vannak kötelező teológiai kurzusok, az üdvösségre vezető utak természetének kérdése is felvetődik. A tanrend minden vallási hagyománnyal kapcsolatban tartalmaz kurzusokat, amelyek lehetővé teszik a nagyobb hagyományokhoz tartozó hallgatóknak, hogy kritikusan tanulmányozzák a saját hagyományukat, és egyúttal biztosítja a többségben lévő keresztények számára is, hogy tanulhassanak a többi hagyomány útjairól és nézeteiről. Ez a teológiai nevelés, valamint a személyes kapcsolat a sokféle vallási hagyományhoz tartozó hallgatókkal, egyre jobban megnehezítheti egy katolikus hallgatónak, hogy azt mondja hindu szobatársának: igaz ugyan, hogy jámbor és igaz hindu, az egyetlen esélye az üdvösségre (vagy *moksá*ra a hindu hagyomány szerint) mégis csak Jézus Krisztuson keresztül vezet."[44]

Teológiailag szólva ez egyike annak a három lehetséges válasznak, amely adható a *de facto* létező vallási pluralizmusra: az úgynevezett *pluralista* álláspont. A vallásteológiai pluralizmus azt tartja, hogy semmi normatív vagy felsőbbrendű nincs Jézus Krisztus személyében vagy a keresztény hitben, és hogy más üdvözítők is lehetnek, akik Jézussal megegyező vagy nála felsőbbrendű hatékonyságúak. Az az álláspont, mely a főbb vallási hagyományokat többé-kevésbé azonos mértékben üdvözítőnek tekinti és feltételezi, hogy ugyanazon igazságot fejezik ki és ugyanazon célhoz vezetnek, bár különböző utakon, demokratikus és toleráns álláspontnak hangzik. Ezzel szemben az *exkluzivista* álláspontot (mi-

[44] CHESTER GILLIS: *Pluralism: A New Paradigm for Theology*, Peeters Press, Leuvain, 1998, 25.

szerint csupán egy vallás vezet az üdvösségre) joggal ítélik arrogánsnak. Az *inkluzivista* nézetet pedig (miszerint az üdvösség más hagyományokban is lehetséges, de kizárólag azért, mert azok részesednek az egyetlen igaz vallási hagyomány értékeiből és erényeiből) gyakran imperialisztikusnak érzékelik. Azonban, mint arra sokan felhívják a figyelmet, egyrészt az inkluzivizmusnak nem kell szükségképpen vallási-intellektuális gyarmatosításhoz vezetnie pusztán azáltal, mert meg kívánja őrizni álláspontjának normatív igazságigényét;[45] ez szükséges ugyanis ahhoz, hogy alapot találjunk bármely lehetséges kritika számára. Továbbá – bármily sajnálatos is – önmagában a pluralista álláspont sem jelent automatikusan garanciát arra, hogy elkerüljük az önelégültség és büszkeség csapdáját, hiszen a szélsőséges toleranciát hirdető és a metafizikát elvető (posztmodern) álláspontok is univerzális (azaz metafizikai) igénnyel lépnek fel, ráadásul nemegyszer intoleráns módon.[46] Röviden: úgy tűnik, egyedül egy toleranciára hajló inkluzivista álláspont segítségével sikerülhet áthajóznunk az exkluzivista elitizmus Szküllája és a pluralista relativizmus Kharübdisze között. Ez biztosíthatja, hogy a szükséges mértékben elismerjük a másság létjogosultságát, ám ugyanakkor megőrizzük a kritika jogát is, a keresztény katolikus igények szerint.

A jogos kritika ellenére van tehát valami kétségkívül igaz, megfontolásra érdemes és sürgetően időszerű a posztmodern teológiai megközelítésben és spirituális mentalitásban – s ez a tolerancia igénye. A chicagói posztmodern teológus David Tracy,[47] mások mellett,[48] megkísérel kidolgozni egy új, toleráns és igazságigénnyel fellépő paradigmát annak érdekében, hogy képes legyen megküzdeni a pluraliz-

[45] Vö. JACQUES DUPUIS: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1997, 257–268.

[46] Vö. az alábbi kötet szerzői: GAVIN D'COSTA: *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1990; továbbá FERENC PATSCH: *Metafisica e religioni: Strutturazioni proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell'ermeneutica di Karl Rahner*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2011, 423–432.

[47] Lásd pl. DAVID TRACY: *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Peeters Press, Louvain, 1990.

[48] További példák erre a kísérletre lásd JOHN COBB: *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Chrisitianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia, 1982; PAUL F. KNITTER: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1985, különösen 217–223; ID.: *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2002; JACQUES DUPUIS: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism,* i. m. (A fenti szerzők besorolása gyakran nem egyértelmű.)

mussal. Egyik újabb könyvében Tracy újfajta ökumenizmusra hív meg, amelyet a globális világegyház tesz szükségessé. Ez a követelmény minden teológust egy kihívásokkal teli spirituális utazásra invitál „egy új ökumenizmus irányába, ahol a többi vallási hagyomány központi fontosságúvá válik a keresztény önmegértés szempontjából".[49] Tracy számára létezik egy szűk ösvény Isten egyedüli és kizárólagos igényű (exkluzivista) megközelítése (azaz, hogy nem fordítunk figyelmet más utakra és egyedül a kereszténység *Christendom* értelmében vett európai változatát részeltetjük előnyben), valamint a lusta (hasonlóan önközpontú)[50] pluralista kísérlet között. Az új ökumenizmus Tracy szerint egy harmadik utat képvisel:

> „…állhatunk az önbecsülés talaján, miközben változatlanul kitesszük önmagunkat más utak, más utazások, más hagyományok kihívásainak. Élete vége felé Thomas Merton zen gyakorlatokat végzett és magát egyre gyakrabban »ön-transzcendáló kereszténynek« nevezte. Ugyanez a *leitmotif* nyilvánul meg sok mai teológus vallások iránti érdeklődésében is, akik […] hisznek abban, hogy ahhoz, hogy valaki képes legyen a saját hagyományát megérteni, számos más hagyományt is értenie kell."[51]

Emiatt Tracy amellett kardoskodik, hogy ma egy vallásos embernek – egy teológusnak pedig kiváltképpen is – három, „általában külön kezelt erényt" kell egyesítenie.[52] Mindenekelőtt az *önbecsülés erényé*re, azaz saját méltóságunk komolyan vételére van szükség, amelyet elsősorban azok hangsúlyoznak, akik sohasem hagyják el tulajdon hagyományukat; másodszor a más és a miénktől különböző hagyományok iránti *radikális nyitottság erényé*t kell gyakorolnunk; végül pedig az *erkölcsi egyetemesség erényé*t, amely az igazságosság iránti érzéket jelenti. Az emberi közösség fenntartásához mindháromra egyként szükség van. Annak érdekében, hogy békésen tudjunk együtt élni egy globális világban, sürgeti Tracy, az önbecsülés erényéhez, valamint a különbségek és a másság iránti nyitottsághoz eszerint hozzá kell adnunk az „igaz és felszabadító erkölcsi egyetemesség" *(ethical universality of true and liberating justice)* etikai-metafizikai szempontját is.

[49] „[I]nto a new ecumenism where the other religious traditions become central to genuine Christian self-understanding". DAVID TRACY: *Dialogue with the Other*, i. m. 27.

[50] Vö. JOHN HICK: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent,* Yale University Press, New Haven, 1989.

[51] DAVID TRACY: *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1994, 138.

[52] *Ibidem.*

A teológia globális kontextusban való műveléséhez ma ezeket a tanácsokat érdemes meghallanunk és komolyan vennünk. Aki így tesz, nem létezhet többé a saját kulturális és vallási hagyományán belül *ugyanúgy*, ahogy korábban. A más kultúrákhoz fűződő kapcsolatai egyszer s mindenkorra megváltoznak. De hogyan?

Az inkulturáció mint globális teológiai követelmény

A tolerancia és a más vallások követőivel szembeni párbeszédkészség bizonyosan nem új hozzáállás a keresztény teológiában és gyakorlatban. A szentéletrajz-írás (a *hagiográfia*) és a teológiatörténet számos olyan nyitott szellemű emberről tud, akik pszichológiai értelemben is érett spiritualitásról[53] tettek tanúbizonyságot (s így érett módon viszonyultak a kulturális és vallási különbségekhez is), ami jelentős pontokon annyit jelent, hogy az üdvösség történetét az egész világtörténelemmel azonos kiterjedésűnek (globálisnak) tekintették.[54] E szemlélet – legalábbis helyenként és csírájában – kiolvasható a Szent Péter és Pál apostol, Szent Jusztinosz vértanú és Órigenész, Assisi Szent Ferenc és Klára, Rajmundusz Lullusz és Matteo Ricci, Charles de Foucauld és Teréz anya lelkiségéről ismertté vált dokumentumokból.[55] Olyan emberek voltak ők, akik *ante litteram* gyakorolták azt, amit a mai teológiában „inkulturációnak" nevezünk.

Az inkulturáció röviden szólva „kölcsönös interakció az evangélium és valamely nép – valamint annak sajátos kultúrája – között, amely [kapcsolat] által mindkét fél gazdagodik".[56] Az érintkezésbe lépés egész folyamata során mind az evangélium terjesztőjének, mind pedig befogadójának törekednie kell arra, hogy a

[53] Vö. Polly Young-Eisendrath – Melvin E. Miller (eds.): *The Psychology of Mature Spirituality: Integrity, Wisdom, Transcendence*, Routledge, London – Philadelphia, 2000; további szempontokhoz magyarul lásd Horváth Szabó Katalin: *Vallás és emberi magatartás*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, Piliscsaba, 2007.

[54] Vö. Karl Rahner: Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in *Schriften zur Theologie*, Band 5, Benziger, Ensiedeln, 1962, 115–135; Id.: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, Agapé, Szeged, 1998.

[55] Vö. Stephen B. Bevans – Roger P. Schroeder: *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2011, 69.

[56] Virginia Fabella: Inculturation, in *Dictionary of Third World Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2000, 104–106, itt: 104; mint „kontextualizáció" vö. T. D. Gener: Contextualization, in William A. Dyrness – Veli-Matti Kärkkäinen (eds.): *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, InterVarsity Press, Nottingham, 2008, 192–196.

spirituális és vallási életről szóló teológiai reflexió beilleszthető legyen az új kultúra történelmi, nyelvi és szociokulturális (politikai, gazdasági, vallási stb.) kontextusába. Ez a hozzáállás bizonyos mértékig mindig is létezett; a globalizáció korának színvonalán művelt teológiában azonban az inkulturáció olyan közösségi feladattá és követelménnyé vált, amely immár az *egész* Egyház *valamennyi* tagját érinti. Az evangélium hirdetésének belső mozzanatává kell válnia, ha az a célunk, hogy az örömhír valóban érthetővé, relevánssá és elfogadhatóvá váljon egy idegen kultúrában. Ebben az értelemben mondta VI. Pál pápa 1969-ben az afrikaiaknak, figyelemre méltó prófétai bátorságról és az evangélium melletti hiteles eltökéltségről tanúbizonyságot téve: „Lehet, és kell is, hogy kereszténységetek afrikai legyen."[57]

Ma sok teológus egyetért ezzel a megállapítással, felekezeti hovatartozástól függetlenül. Az evangelikál missziológus David Hesselgrave így fogalmaz: „A kontextualizáció", ami az inkulturáció protestáns megfelelője, „[…] nem pusztán valami szép dolog. Inkább szükségszerűség."[58] A feladat fontosságával kapcsolatos mai általános egyetértés ellenére az inkulturáció központi helye az Egyház globális missziójának jelenlegi megértésében csak lépésről lépésre alakult ki. A folyamat leglényegesebb eleme abban állt, hogy a kortárs teológusok elkezdték értékelni a tapasztalat szerepét az emberi megismerésben, sőt az élet bármely területén. Amint vezető keresztény teológusok mindinkább elfogadták a hermeneutikai fordulatot, amely fokozatosan rányomta bélyegét a modern nyugati gondolkodásra, a tapasztalat szerepe is egyre inkább megnőtt a teológián belül. A hermeneutikai fordulat feltárta azt a tényt, hogy maga a szentírás és a szent hagyomány is nagymértékben olyan emberek befolyása alatt született, akik egy meghatározott korban, helyen és kulturális kontextusban éltek. A nyugati teológia, mint azt ma mind egyértelműbben felismerjük, maga is csak egy lehetséges és lényegében véve korlátozott, kulturális produktuma a nyelvileg és szociokulturálisan meghatározott tapasztalatok halmazának. Minden korszaknak és kultúrának a saját fogalmaival kell reflektálnia a hitre; annak megfogalmazása során állandóan tudatosítani hivatott, hogy csakis „kulturális szűrőinken" keresztül vagyunk képesek látni és ítélni,[59] amikor akár a szentírást, vagy

[57] Paul VI: The African Church Today, *The Pope Speaks* 14, no. 3 (1969) 219. A gyarmatosítást követő vitákban az álláspont még radikálisabb formában fogalmazódik meg, miszerint nem Afrika megkeresztelésére, hanem a kereszténység afrikanizálására van szükség, vö. Walbert Bühlmann: *The Missions on Trial*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1979, 50.

[58] David J. Hesselgrave: *Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1978, 85.

[59] Az ún. „kulturális szűrőről" *(cultural filter)* vallásteológiai kontextusban vö. Paul Knitter: *Introducing Theologies of Religion*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2002, 216–219.

akár az etikai gyakorlatokat és liturgikus szokásokat értelmezzük, s nemkülönben a jelenlegi vagy múltbeli doktrinális megfogalmazások interpretációjakor (diakronikusan éppúgy, mint szinkronikusan). Ma a múlt tapasztalata (amely mintegy „megalvadt" formában ránk maradt a szentírás normatív szövegében és továbbhagyományozódott a hagyományban), valamint a jelen tapasztalata (a lokális és globális kontextus) sokféle módon lép interakcióba egymással, s mindkét összetevőt jól vagy kevésbé jól azonosítható történelmi körülmények és szellemtörténeti (filozófiai és teológiai) meggyőződések befolyásolják. Az azonban, hogy a keresztény hit magyarázói és továbbadói nem kerülhetik el a tudatos számvetést ezen üzenet kontextusával, a globális teológia korában általánosan elfogadott nézetté vált.[60]

A globalizáció (mint a profán világban elkerülhetetlenül zajló folyamat) és a keresztény spiritualitás összekapcsolása ennek a tanulmánynak a címében arra utal, hogy létezik egyfajta természetes kapocs egyrészt az ember evilági egzisztenciája és gyökerei között (amelyek a tapasztalat kontextusát alkotják), valamint – másrészt – vallási életünk (mint erkölcsi és imádságos élet) között. Ez a kapcsolat elkerülhetetlennek látszik, hiszen a vallásos hitet és spiritualitást szükségképpen egyetlen konkrét környezeten belül éljük meg, azaz egy olyan helyi kultúrában, amely ma globális kontextusba ágyazódik, és attól határozódik meg. A spiritualitás és a vallás a maga sajátosan látható jeleivel és szimbólumaival mindig szimbiotikusan összefüggésben áll a dinamikusan változó globális kulturális mátrixszal. A keresztény teológia, mint kritikai reflexió a vallásos és spirituális tapasztalatra, ezért bensőleg összetartozik a globalizálódott kontextussal, amelyben ez a vallási és spirituális tapasztalat előfordul a mai környezetben. Másképpen kifejezve, a teológia elkerülhetetlenül kontextualizált, inkulturált, helyi, indigenizált és kulturálisan beágyazott.[61] Röviden: ma az olyan teológia, amely nem számol a globalizáció következményeivel, azt kockáztatja, hogy érdektelenségre ítéltetik.

[60] Lásd Stephen Bevans: *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2002, 3–15; Stephen B. Bevans – Roger P. Schroeder: *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y, 2011, 69–70.

[61] Vö. Peter C. Phan: Ethnicity, experience and theology: An Asian libteration Perspective, in Peter C. Phan (ed.): *Ethnicity, Nationality and Religious Experience*, The Annual Publication of the College Theology Society (vol. 37), University Press of America, Lanham, Maryland, 1991, 255.

Misszionáriusi spiritualitás egy globális világban

A korábbi időkkel összehasonlítva számos XX. századi missziológus jelentős elmozdulást diagnosztizál a katolikus teológián belül a hithirdetés és hitterjesztés spiritualitását illetően. Hosszú ideig, talán egészen a II. Vatikáni Zsinatig, a misszionáriusok azzal az öntudattal mentek a missziós országokba, hogy fejlett technológiát visznek az alulfejlettek, magasabb rendű kultúrát a civilizálatlan barbárok, igaz vallást a bálványimádók számára. Ennek eszköze – gondolták sokáig –, hogy közöljük a kinyilatkoztatott igazságok adott halmazát a felvilágosulatlanokkal, akik nem részesültek ezekből az igazságokból. Ez a hozzáállás azonban – mint sokan megállapítják[62] – jelentős mértékben változóban van. Még 50–60 évvel ezelőtt is, amikor a fiatal misszionáriusok hajóra ültek, hogy valamely távoli világrészbe szóló destinációjukat elfoglalják, legtöbbször annak tudatában indultak, hogy sohasem térnek többet vissza szülőföldjükre. Többékevésbé biztosak voltak abban, hogy sohasem látják viszont szeretteiket, családjukat, s hogy idegen földön fogják őket eltemetni. A világ azonban ebből a szempontból is drámai mértékben megváltozott – s ez bizony a misszionáriusi spiritualitást is jelentősen befolyásolta.

A földrészek közötti utazás forradalmi fejlődésének köszönhetően a mai gyakorlat értelmében a misszionáriusok – vallási kongregációk tanuló rendtagjait is beleértve – átlagosan két-három évenként hazautazhatnak. A (poszt)modern misszionáriusok szerepe is átalakult: fokozatosan vallásuk globális nagyköveteivé váltak, akiknek elsődleges hivatásuk, hogy hidat képezzenek a kontinensek, kultúrák és vallások között a mai sokkultúrájú globális világ kontextusában. A növekvő mértékben demokratizált mátrixon belül, ahol a tekintély jelentése radikális változáson esett át (nyugaton pedig komoly krízisben van), a misszionáriusok többé nem játszhatják el a „nagyhatalmú főnök" szerepét, aki „mindent jobban tud", mint vendéglátói. Ehelyett – mint Anthony Gittings, amerikai misszológus hangsúlyozza – a mai misszionáriusoknak sokkal inkább úgy kell új állomáshelyükre menniük, mint akik elsősorban idegenek és vendégek. *Idegenként* számolniuk kell azzal, hogy vendéglátóik számára „külföldi", „furcsa", időnként „abnormális" látogatóknak tűnnek; *vendégként* pedig meg kell tanulniuk, hogy vendéglátóik nagylelkűségére és befogadási készségére szorulnak. Tiszteletben kell tartaniuk és

[62] Vö. Cesare Baldi: The Mission of the Church: To Gather into One the Scattered Children of God, in Karl Josef Beccker – Ilaria Morali (eds.): *Catholic Engagement with world Religions. A Comprehensive Study*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y, 2010, 280–302; Giuseppe Buono: *Missiology: Theology and Praxis,* Paulines, Nairobi, 2009[3] stb.

követniük kell új környezetük szabályait, és csak akkor változtathatják meg a hely életmódját, ha erre megkérik őket, vagy azt megengedik nekik. Ugyanígy, míg korábban a rátermett misszionáriussal szemben támasztott fő követelmény az volt, hogy mindenekelőtt tudjon bárki mástól függetlenül élni és önmagára támaszkodni, valamint vállalja a kockázatokat; manapság olyan tulajdonságok, mint az együttérzés és az empátia, a sebezhetőség és a hiteles integritás (az önmagunkkal való azonosság), a kölcsönösségre és az együttműködésre való készség, valamint a bizalom képessége sokkal fontosabb (és magasabbra értékelt) kívánalmakká váltak.[63] Ezek pedig jelentős pontokon egybeesnek a pszichológiai értelemben vett *érettség* jellegzetességeivel.

Azt is mondhatnánk, kissé pontatlanul, hogy míg a stílus megváltozott, a lényeg megmaradt. Ami továbbra is elengedhetetlen: a nagylelkű szív és a jóakarat, a szegények legszegényebbjei iránti önzetlen szolgálatkészség, valamint a nem szeretettek (és nem szeretetreméltók) iránti együtt érző tevékeny segítőkészség gyakorlása. Ezek az *érett lelkiségű* misszionáriusi tulajdonságok sohasem mennek ki a divatból, és egyre nagyobb szükség lesz rájuk globalizált világunkban. Ezt röviden akár Jézus Krisztus spiritualitásának is nevezhetnénk.

[63] Az ajándékadás és elfogadás mint a missziológia alapdinamikájának mélyen empatikus leírásához vö. ANTHONY GITTINGS: *Gifts and Strangers: Meeting the Challenge of Inculturation*, Paulist Press, New York, 1989, 84–109; 111–138, itt: 132, valamint ID.: *Ministry at the Margins: Strategy and Spirituality for Mission*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2002, 107–120. Lásd még FERENC PATSCH: Acceptable Guests: A Plea for an Empathetic Missiology, *Hekima Review*, No. 45 (December 2011) 8–23.