

XXIV. évf. 2016/3–4

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

A nagyváros

TÖRÖK CSABA • A város: az üdvösség helye

VERONIKA EUFINGER • Az elvesztett tér?
– MATTHIAS SELLMANN – A citypastoral mint az egyház városi
stratégiája

GWENNAËLLE D'ABOVILLE • „Mily szépek a városok...”
– Várostervezés Ferenc pápával

JAN LOFFELD • Városi cseppfolyósodások
– A város mint az élet és a vallás
jelenkori feltételeinek a paradigmája

JAVIER MARTÍNEZ • Túl a világi éssen

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYŐRFFY ANDREA,

KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,

RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,

SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ

TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, PAPNŐVELDE U. 7.

E-MAIL: saghym@ceu.hu

ISSN 1217-2456

KIADJA

A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA

NYOMDAI MUNKÁLATOK: MEGAGALAXIS KFT., BUDAPEST

A keresztények túlnyomó többsége nagyvárosban él, ott kell betöltenie, teljesítenie hivatását. A nagyvárosi környezet tele van éles, meredek kihívásokkal a hívó ember irányában. A XX. század történelmének egyik legjelentősebb földrajzi és demográfiai eseménye a nagyvárosok létrejötte. Amerika és Európa a legérintettebb, Afrika és Ázsia kevésbé, noha ezeken a földrészeken is vannak megapoliszok. A világ népességének 52 százaléka városlakó, az európaiaknál ez még több, 70 százalék. Még ha a városok peremén élnek is sokan, a város olyan fontos, hogy nem lehet vonzásától szabadulni, vonzásköréből kiszakadni. Az alvóvárosok tovább halmozzák a szociális problémákat, a paneltömbök az anonimitással teszik lelkibeteggé az ott élőket, vagy fordítva, igazi faluként működnek, ahol mindenki ismer mindenkit. Ilyen körülmények között a keresztény hivatást maradéktalanul betölteni, nagy találékonyságot követel. A várospasztorációs napok kampányszerűen erre keresték a választ. Azonban azt is szem előtt kell tartani, hogy a nagyváros hihetetlenül erős szimbolikával rendelkezik, és a kereszténység eredetileg városi (Jeruzsálem, Róma) vallás. A terek, embertömegek koncentrációja számtalan evangelizációs alkalmat is jelenthet a nagyváros erőtereit ismerő keresztények számára.

Ferenc pápa itt következő gondolatai távlatokat nyitnak meg hívó és hitetlen emberek előtt egyaránt: „Tekintettel a tér és az emberi viselkedés közötti kölcsönhatásra, azoknak, akik épületeket, városnegyedeket, közterületeket és városokat terveznek, szükségük van a különböző tudományágak segítségére, amelyek lehetővé teszik az emberi folyamatok, jelképvilág és viselkedésformák megértését. Nem elég a terv szépségére törekedni, mert még értékesebb egy másik szépség szolgálata: az emberek életminőségéé, környezethez való alkalmazkodásáé, egymással való találkozásáé és kölcsönös segítéseé. Ezért is olyan fontos, hogy a helybeliek szempontjai mindig kiegészítsék a várostervezők elemzését.

Törődni kell a közösen használt helyekkel, a vizuális keretekkel és a városok igazodási pontjaival, hogy azok fokozzák a közösséghez tartozás, a meg-

gyökeresedés érzését, hogy „otthonosan” érezzük magunkat a városban, amely befogad és összeköt bennünket. Fontos, hogy egy város különböző részei harmonikusan kapcsolódjanak egymáshoz és az emberek átlássák az egészet, ahelyett, hogy bezárkózzanak lakónegyedükbe és lemondjanak arról, hogy az egész várost a többiekkel megosztott saját terükként éljék meg. Bármilyen beavatkozásnak a városi vagy vidéki tájba figyelembe kellene vennie, hogy a hely különböző elemei hogyan alkotnak egységet, amelyet a maga gazdag jelentéstartalmával a lakosok koherens képként érzékelnek. Így a többiek már nem idegenek lesznek, és a „mi” részeinek érezzük őket, amelyet közösen építünk. Ugyanezen okból kifolyólag a városi és a vidéki környezetben is érdemes megőrizni bizonyos helyeket, ahol tartózkodnak az állandóan változtató emberi beavatkozásoktól.”

A Szerkesztőség

A város: az üdvösség helye

A város képéhez sokfajta értékítélet és (szimbolikus) megfontolás kapcsolódik korunk gondolkodásában. Van, aki egyenesen a bűnnel és az erőszakkal azonosítja azt a településformát, amelyben az emberiség egyre nagyobb hányada él. Mások épp ellenkezőleg látják: itt lehet kapcsolatokat kötni, „hálózatba lépni” s elérni az emberi létezés lehető legmagasabb minőségét. A vallásos emberek is állást foglalnak a városok kapcsán, kulcsszavaik pedig igen sokszínűek: elidegenedés, szekularizáció, liberalizmus – vagy talán közösség, szolidaritás, megosztás.

Mindeközben a vidék, a természet képe folyamatosan át- és felértékelődik. Van, aki úgy véli, az édeni életállapotok csakis a városokon kívül érhetőek el, az ember így tud megmenekülni a fenyegető elembertelenedéstől. Mások ellenben azon véleményüknek adnak hangot, hogy a városias élet, hogyha azt helyesen és „okosan” (innen a *smart cities*, az „okosvárosok” fogalma) szerkesztjük meg, még a környezetnek is javára válik (kisebb egy főre jutó energiafelhasználás, hatékonyabb elosztás, korlátozott és ellenőrzött ökológiai hatások).

Egy biztos: ott él bennünk a vidék (a természet) és a város (a nagyvilág) már-már archetipikus kétosztatúsága. Kevesen vannak, akik kodályi harmóniába tudják fogni ezt a két pólust (egyik lábam itt, a másik meg ott), a legtöbbben tézis–antitézis-szerű feszültséget látnak e viszonyban, s ehhez alkalmazott ideológiákat is gyártanak. Ezekben pedig a városból való menekülés, vagy a megváltásként értelmezett urbanizáció úgy jelenik meg, mint az üdvösség útja.

Az alábbiakban azt szeretnénk megvizsgálni, hogy mit mondhatunk a bibliai és keresztény hagyomány alapján erről a kettősségről, de legfőképpen arról az üdvösségről, amelyet Isten nekünk ajándékoz.

1. AZ ELVESZTETT ÉDEN TOPOSZA

A Szentírás az ideális létállapot leírásával kezdődik (Ter 2). Az ott szereplő Éden kertjének igézete szüntelenül kíséri (kísérti?) az embert: elveszítettünk valami szépet, csodálatosat, kíváncsatosat és jót. A természet és az ember ott még harmóniában élt, az élet nem volt azonos a túlélésért folytatott, szünni nem akaró s eleve kudarcra ítélt küzdelemmel. Az isteni „látta hogy jó” ebben a paradicsomi környezetben így jelent meg az ember előtt: „az élet jó”, „élni jó”. Az ősbűn tragédiája (Ter 3) ettől fosztott meg minket, hiszen megromtatta kapcsolatunkat Istennel, egymással s a világgal. „Átkozott lett a föld miattad” (Ter 3,17) – hallja az ember, akinek neve egybecseng a termőföldet jelölő szóval (*adam* – *adamah*). Az egyik romlása megrontja a másikat is.

Az első város, a Káin fiáról Hénochnak (a.m. „kezdet”) nevezett az első gyilkosság után alapul meg (Ter 4,17). Ez a gyilkosság az ősbűn gyümölcse volt, hiszen az elvesztett Éden azt jelentette, hogy a földművesek (Káin) és a pásztorok (Ábel) szüntelen csatározásra kényszerültek. Az új élethelyzetben a föld már nem adta meg könnyedén és békésen a termést, küzdeni kellett azért, adott esetben az embereknek egymás ellen is (ki és mire, hogyan használhatja a földet, a vizet, a nap erejét – vetésre s aratásra, vagy éppen legeltetésre s itatásra). Ilyen értelemben bűnös, testvérgyilkos emberek lakják be az első várost, akik már nem élnek harmóniában az Istentől adott terem-téssel.

Ezt a megközelítést tovább erősíti a babiloni (bábeli) toronyról szóló elbeszélés (Ter 11,1–9). Ekkorra már régen nem a közös hit, istenkapcsolat, emberi szolidáris, közelség a közösség szervező ereje, hanem két negatív tényező: az egyik a vízőzön utáni, természetesenek is mondható félelem, az élet (őnerőből történő) bebiztosításának a vágya. A másikat így írja le a szöveg: „Rajta, építsünk várost és tornyot, amelynek teteje az égig ér. Szerezzünk nevet magunknak, és ne szóródjunk szét a földön!” (Ter 11,4). Mi más ez, ha nem az ősbűn visszhangja a késői nemzedékekben? „Olyanok lesztek, mint az istenek” (Ter 3,5) – felértek az égig, s nevetek lesz, amely nem vész el. A vidéki élet a szétszórtság a földön: nem csak földrajzilag, de erő és alkotás tekintetében is. A város ellenben az erők összpontosításának a helye. Történetileg is igaz, hogy az emberi kultúra „szintugrása” összefügg az első rendezett, szervezett lakóközösségek létrejöttével, amelyekben a feladatok megfelelő, hierarchikusan vezérelt elosztása hozzájárult ahhoz, hogy sokkal nagyobb vívmányokat érjen el egy adott embercsoport (tudás, technológia, írás, műveltség stb.), mint hogyha kisközösségekben élne. Ez utóbbiak ugyanis egyfelől magukat az emberi erőforrásokat is szétszórják, másfelől ki

vannak téve a rendszeres pusztulásnak, ami szinte lehetetlenné teszi a nemzedékeken átívelő, „erőösszpontosító” fejlődést.¹ Mintha pontosan erre „érezne rá” az Úr, amikor így szól: „Nézzétek, egy népet alkotnak és egy nyelvet beszélnek. Ez csak a kezdete tevékenységüknek. Ezután semmi sem lesz nekik lehetetlen, aminek a megvalósítását elgondolják” (Ter 11,6). A városiasodás szó szerint és képletesen is olyan folyamat, amely előrehaladva mind inkább „az eget veri” – gondoljunk úgy a felhőkarcoló-építési tébolyra, amelynek legújabb csúcsai már az 1 kilométeres magasságot ostromolják, mint az „Istent megölő” ember újfajta önértelmezésére.

Mi a városiasodás eme látszólag feltartóztathatatlan diadalmenetének a gátja, az az isteni büntetés, amely révén az Úr elejét veszi annak, hogy a város megostromolja az eget? Az összezavarodás (Ter 11,7). A Biblia elsődlegesen nyelvi jelenségről beszél, de emögött ott rejlik a kulturális, vallási, erkölcsi, szemantikai, politikai, gazdasági, társadalmi pluralitás ténye. Furcsa képlet ez: minél nagyobbra nőnek a városok (azaz: minél több emberi erőforrást összpontosítanak), annál inkább össze is zavarodnak. A fizikai térkép szintjén mind átláthatatlanabb szövedékké válnak, amelynek pusztá önfenntartása is gigászi problémákat hoz magával (gondoljunk csak az ókori Róma vízvezeték-hálózatára, vagy a gabona- és olajbehozatal nehézségeire), azaz léte elemésztí az egybegyűjtött energiák javát. Eközben a lelki és szellemi térkép is egyre áttekinthetlenebb lesz: életstílusok, elgondolások, csoportok olyan sokfélesége jelenik meg a közösségen belül, amely egyre inkább kérdőjelessé teszi, van-e még bármiféle egységes konszenzus és identitás, vagy sokkal inkább szubkultúrák *patchwork*-jéről van itt szó, ahol

¹ A klasszikus elgondolás szerint először a földművelés és állattenyésztés fejlődésére volt szükség, majd amikor ez már képes volt annyi forrással ellátni a közösséget, hogy megjelenjenek újabb és újabb társadalmi, kulturális funkciók, akkor megindult a magasabb rendű társadalmi egységekbe szerveződés, a korai városiasodás, ami magával hozta az intézményesült vallás megjelenését is. Ugyanakkor a napjainkban Dél-Törökországban, a szír határ közelében, Göbekli Tepében végzett ásatások nyomán másfajta forgatókönyv kezd kibontakozni. A lelőhely Kr. e. 10 000 körülire datált épületmaradványokat őriz, amelyek minden valószínűség szerint kultikus célt szolgáltak. Ugyanakkor lakóépületeket, a klasszikus értelemben vett emberi életvitelre, földműves tevékenységre utaló romokat nem találtak. Ebből egyesek azt a következtetést vonják le, hogy a kultuszhelyet máshonnan látták el, vagyis a vallási tisztelet (s annak épített kifejeződése) igényelte a mind magasabb szintű társadalmi rendszerek létrejöttét. Nem a termelés forradalma hozta el az intézményes vallást, hanem a vallás forradalma tette szükségessé a földművelés és az állattenyésztés, a társadalmi ellátórendszerek mind fokozottabb kibontakozását. A kultuszhelyeken ugyanis annyi ember jött össze, olyan kultikus és kulturális élet jelent meg, ami megkövetelte a városiasodást kiváltó folyamatokat. Ezért nem véletlen, hogy a városok „szívét” nem csak topográfiailag, de bizonyos értelemben „kultúrantológiailag” is a szent helyek képezték (s olykor képezik még ma is).

„a” kultúra már nem egyéb, mint pusztá funkcionális vagy koordinációs keret (amely mind diszfunkcionálisabbnak és koordinálatlanabbnak mutatkozik).

Milyen messzire kerültünk az egykori Édentől, ahol még egyszerű viszonyok (Isten, ember, természet) között éltünk, mindenki ismert mindenkit, mindennek megvolt a maga neve, amin megszólítható volt (vö. Ter 2,19). Mit veszítettünk el! Vagy talán: mit nyertünk meg?

2. ÚJKORI NOSZTALGIA

Amikor a középkor felépítette városait, akkor tulajdonképpen a falusias, földműves kiszolgáltatott létezés meghaladásával olyan új közegeket teremtett meg, ahol a tudás, a javak és az emberi biztonság korábban elképzelhetetlen egybegyűjtése valósult meg (gondoljunk csak a tatárjárás tapasztalataira: a városban élés olykor egyenesen a túlélés garanciájává lett). Nem véletlen, hogy minden barbár nép a városok után vágyakozott: kinek Róma, kinek Bizánc lett a hön áhított cél (legyen szó kirablásról, vagy akár „megöröklésről”). Ugyanakkor a városok idővel megmutatták árnyoldalaikat is: innen indultak ki a járványok, ide összpontosultak a harcok, de itt tudtak a legjobban terjedni akár még az elhajló, eretnek gondolatok is. A város szó szerint fizikai és szellemi küzdőtérre vált. Mégis kitermelte azt a jólétet és alapot, amelyen állva egy újfajta emberi létfelfogás kibontakozhatott a humanizmus idején. Bocaccio *Dekameron*jának a szereplői a fenyegető betegség, pestisjárvány elől menekültek vidékre (íme, az új toposz: a városiak vidékre menekülése az „egészséges” élet reményében), ugyanakkor minden porcikájukban azt a kultúrát hirdetik, amely a városok nélkül elképzelhetetlen lett volna.

A reneszánsz szerzői így nyúlnak vissza a régi formákhoz s gondolatokhoz (idill és bukolika), s bár nem tudnának létezni a városiasság nélkül és értelmezhetetlenek lennének ezen a szövegösszefüggésen kívül, mégis álmodoznak valami ősiról, egyszerűről, természetesről és paradicsomiról. Ha a festményeket nézzük, hogyha olvassuk az irodalmi műveket, hallgatjuk a zenét, akkor látjuk, miként értékelődik fel a pásztori létezés, a „nemes” ártatlanság, a természethez való közelség gondolata. Így megjelenik az a szembeállítás, amely aztán végigkíséri az újkort, s aktualításra tesz szert a felvilágosodás idején is: a természet és kultúra kettősségéről van szó. Ez a dualitás egészen paradox, mert egyrészt a természettől eltávolodó kultúrában ott rejlik valami, ami sebzi, roncsolja az embert (nosztalgia), másrészt azonban

épp ez a távolodás, a tudomány, a technológia, az ipar forradalma ígér egy szebb jövőt (fejlődéshit).

A nagy XVIII. századi szerzők (akik rendkívüli hatást gyakoroltak a modern antropológia születésére) egyaránt érdeklődéssel fordultak a „vadak” felé, bennük egy olyan *prius ideale*-t, eszményített ősi állapotot véltek felfedezni, amely után a civilizált európai ember csak vágyakozhatott.² G. Vico (1668–1744) az első, aki kidolgoz egy összetett rendszert, amelyben a történelmet nem mint az isteni, előre rögzített terv megvalósulását, hanem mint az emberi kollektivitás termékét vizsgálja.³ Az erők, amelyek előre viszik a történelmet, az ember vágyakozásai és szükségletei, amelyek az ember-természet-történelem háromszögébe rendeződnek. Ebben a keretben a „vadak” úgy jelennek meg, mint valamiféle autentikus ősi állapot hordozói. Hasonló motívumra bukkanhatunk J.-J. Rousseau (1712–1778) *Társadalmi szerződés* című művében (1762), amelyben a *sauvagerie*-t egybekapcsolja valamiféle kezdeti tökéletes, harmonikus korszak ideáljával. Ugyanebben a korban J. F. Lafiteau (1681–1741) – rendkívüli mennyiségű forrásanyagot gyűjtve egybe – elsőként tett kísérletet arra, hogy összevesse az ókoriak, a korabeli európaiak és a vadak erkölceit,⁴ ezalatt természetesen nem csak a merőben etikai kérdéseket, de általánosságban az életvitelt, életmódot értve. Amiben minden szerző egyetértett: a vadak abban az állapotban vannak ma, amiben mi, nyugati emberek is voltunk, még mielőtt megkezdődött volna a városokkal, Bábelrel, vagy akár a tüzet lopó Prométheusszal megjelölt utunk.⁵ Így amikor őket szemléljük, valójában saját (lehetőség szerinti) valónkat látjuk: civilizációnk, városiasságunk nélkül mi is így élhetnénk. A kérdés már csak az, hogy ez jobb, vagy rosszabb lenne számunkra, mint mostani helyzetünk?

² A témához ld. PRANDI, C., *Antropologia culturale: origini, orientamenti, prospettive*, in BOF, G. (szerk.) *Antropologia culturale e antropologia teologica*, EDB, Bologna 1994, 41–62, különösen is 41skk; GLIOZZI, M. (szerk.), *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Principato, Milano 1971.

³ VICO, G., *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 2000⁸.

⁴ LAFITEAU, J.-F., *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris 1724.

⁵ A zsidó-keresztény felfogáshoz több elemében hasonlít a görög Prométheusz-elbeszélés. Eszerint a titán ellopja a tüzet az istenektől a sötétben, hidegben tengődő embereknek. Szimbolikus tette a kézművesség létrejöttét, az emberek magasabb szintű közösségbe rendeződését váltja ki. Mindkét hagyománykör az ember félelmét, kiszolgáltatottságát jelöli meg a társadalmi fejlődés egyik mozgatórugójaként, emellett a civilizálódás folyamatát összeköti az istenség(ek) ellenében való emberi emancipációval, az önállóság, a szabadság vágyával, ami felrúja az eleve adott természetes kereteket.

Egyesek, bár elismerték, hogy a vadak létállapotának van sok vonzó tulajdonsága (gondtalanság, „naivitás”, gyermekiség), mégis elmaradtak, hisz nélkülözik a fejlett kultúránk által kínált megannyi lehetőséget. Létezésük esendőbb, tudatuk, stílusuk, életvitelük bárdolatlan. Ezért a legnagyobb áldás, ami érheti őket, a „civilizáció” (ami alatt természetesen a nyugat-európai standardokat kell értenünk). Így hát a nagy európai népek általi gyarmatosítás s a kulturális „misszió” (akár erőszak árán is) ajándék a számukra. Ezt az álláspontot képviselte például Voltaire (1694–1778) és G. L. Buffon (1707–1788). Ez utóbbi – megelőlegezve a XIX. századi viktoriánus angol gyarmati hivatalnokok s az úttörő antropológusok látásmódját – úgy vélte, a vadak erkölcei tükröződnek testi felépítésükben. Ez pedig eléggé alacsony szinten áll, hiszen a szívük hideg, a tekintetük pedig zord és kegyetlen.⁶

Mások ellenben azt az álláspontot képviselték, hogy a nagy és erőltetett civilizációs (s ily módon: modern urbanizációs) kényszer, amelyet a gyarmatok révén az európaiak a bennszülöttekre gyakorolnak, ártalmas. Ezt azal indokolták, hogy a vadak életmódja, ha más is, mint a miénk, mégis autentikusabb és emberibb. Mindenképpen szólnunk kell J. B. Duterte atyáról, aki 1640-től 1658-ig folytatott missziót az Antillákon. Véleménye szerint az európaiak és az indiánok közötti egyetlen különbség a bőrszínben van. Az ún. primitívek természetes és egészséges életmódot folytatnak, amelyet az európaiak már rég elvesztettek, s ez magyarázza azt, hogy erkölceikben is hanyatlanak.⁷ A korszakban szintén nagy hatást váltott ki L. A. de Bougainville (1729–1811), aki utazásait egy alaposan kidolgozott beszámolóban tette közzé.⁸ Az ebben itt-ott leírt édeni képek megint csak felszították a városi, felvilágosult emberekben a természet utáni vágyakozást. Ez olyannyira így volt, hogy például D. Diderot (1713–1784), aki egyébként a „primitíveket” biológiailag alacsonyabb rendűnek tartotta, Bougainville-t olvasva kijelentette: a vadakat meg kellene hagyni a maguk szokásaiban, mert ők őszintébbek és tisztábbak, mint mi, európaiak.

A XIX. század, az összehasonlító tudományok megszületése, az új (kulturális) antropológiai érdeklődés és a meginduló kutatások sokban relativizálták az újkori elképzeléseket. Világossá vált, hogy a leegyszerűsítő séma (természet vs. civilizáció, vidék vs. város) fenntarthatatlan, az emberi kultúra sokkal inkább kusza szövedékre hasonlít. Ugyanakkor megmutatkozott egy új elem: a város lett a társadalmi feszültségek, a romlás és a bűn helye,

⁶ Ld. BUFFON, G. L., *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris 1749-től több kötetben.

⁷ DUTERTE, J. B., *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, Paris 1667.

⁸ BOUGAINVILLE, L. A. de, *Voyage autour du monde*, Paris 1771.

miközben a falu a romlatlan hagyomány, a tiszta forrás aranykódéba borult – olyan szemléletmód ez, amely a mai napig kísért.

3. A BŰNÖS VÁROS

A keresztény teológiában a vidék és a város viszonyának a megragadása során nem egyszer visszatér a teremtés kori jóság és a bűnbeesés utáni romlottság kettősségének a sémája. Ennek egyik legvilágosabb teológiai kifejtését Szt. Ágostonnál találjuk meg, akit valósággal csodálatba ejt a teremtés kori világ szépsége. „Az egyes dolgok ugyanis csupán jók voltak, de minden együtt jó, sőt felette jó volt”.⁹ Ennek a világnak minden egyes eleme pedig, éppen Istentől való léte okán, jóságot hordoz: „...minden valamiképpen létező jó. Attól van ugyanis, aki nem csupán van valamiképpen, hanem egyszerűen örökkön létezik”.¹⁰ Honnan van hát a rossz? Az ágostoni megközelítése szerint „a mindenség békéje a rend nyugalma”,¹¹ vagyis a teremtés kor kiszabott arányok, az életet szolgáló (teremtettségüknek fogva jó) eszközök helyes alkalmazása biztosítaná számunkra a jó életet. Amikor azonban eltérünk ettől, akkor romlásnak indul minden,¹² a földi város pedig hiába keresi a békét (jól létet), elhibázza azt.¹³ Így tehát máris kitapinthatóvá válik a kettősség: a teremtésnek van egy Istentől adott rendje, ami megszabja az élethez és boldogsághoz szükséges eszközök használatát (természetes állapot). Az ember azonban eltér ettől, s így megjelenik a rend felbomlása, a mérték elvesztése. Ez alapján elkülöníthető a két ágostoni város: az égi, mennyei (Isten városa), amely követi az Úr által kiszabott rendet, s a földi, amely eltér attól (az evilág városa). A keresztény irodalomban az elsőnek őstípusa lesz a mennyei Jeruzsálem, a másodiké ellenben a nagy Babilon, a népek cédája (mindkettő bibliai alapja a Jelenések könyvében táruul fel).

Nagyon érdekes szellemtörténeti folyamat, hogy a fenti szemlélet (a földi város negatív értékelése) hogyan gyökeresedett meg a gondolkodásunkban, s a kereszténység az elmúlt évszázadokban miként alakult át alapvetően városi vallásból egy (legalábbis implicit módon) városellenes, vagy legalábbis erőteljesen városkritikus vallássá. Hiszen a keresztény ókorban a *paganosz*

⁹ Conf. XIII, 28, 43. Vö. uo. 32,47: „Szemléljük ezeket a dolgokat s egyenkint jó minden, valamennyi pedig nagyon jó összevéve”.

¹⁰ Conf. XIII, 31, 46.

¹¹ De civ. Dei XIX, 13, 1.

¹² Ld. uo. XIX, 13, 2.

¹³ Uo. XIX, 17.

(vidéki) a régi hiten megmaradót, az új, városokból szétsugárzó hitet be nem fogadót jelölte (innen a kifejezés: pogány). Az egész egyházi élet a regionális központok köré szerveződött, s az egyházi struktúrák a mai napig radikálisan városközpontúak. Az egyháztörténelem során a városok később szenteket szültek és neveltek, a koldulórendek révén az érett középkorban pedig a vallási élet, a spiritualitás megújult gócpontjaivá is váltak.

A humanista szellem városai azonban már másmilyen közeget jelentettek: feszegették az emberi autonómia, a szabadság határait, egyre nyíltabban szembeszálltak a vallási hatalommal. A reformáció szintén városi jelenségeként tűnt fel, s ezekről a központi helyekről érte el a falvak világát. Még később, a legújabb szellemi irányzatok, világnézetek is a városi közegben csíráztak ki, az itteni szellemi központokban bontakoztak, s az egyre hatékonyabb médiumok révén innen terjedtek ki. Az ipari forradalom alatt és után pedig a hatalmasra nőtt, rengeteg problémát felvető városok¹⁴ apránként egyet jelentettek a kosszal, a korommal, az egészségtelen levegővel, a mindenféle nyavalyákkal, a falusi vagy kisvárosi közegekben korábban elképzelhetetlen embertelen nyomorral, az elképesztően komor tragédiákkal (munkahelyi balesetek, tűzvészek, erőszak, bűnözés stb.). A gyökereitől megfosztott, városba tódult vidéki embertömegek a mai napig olyan evilági poklokkal találkoznak a nagyvárosokban, amelyek szinte leírhatatlanok.

Ez a helyzet természetesen megannyi kérdést felvetett, amire ideológiák, politikai programok keresték a választ. A szocializmus–kommunizmus elválaszthatatlan a városi munkásosztálytól (és ezzel együtt a burzsoáziaellenességtől), az újkori ateizmus elhelyezhetetlen a városiasság szöveggörnyezetén kívül. Az Egyház természetesen maga is kereste a válaszokat az új életterekben felmerült új problémákra (keresztényszocializmus, társadalmi tanítás, a közjó etikája, újfajta szerzetesi és papi életformák, a világi hívek legeltérőbb jellegű szerveződései), ezzel együtt mégis mind gyakrabban került „vert helyzetbe” a városi közegekben. Hiszen minden, ami rossz, itt üti fel először a fejét, s innen kihatva fertőzi meg a vidéket is, ami önmagában érintetlen és ép maradhatna.¹⁵

¹⁴ Gondoljunk a városi élet sötét tónusainak lecsapódására a XIX. századi irodalomban, az angoloktól (Dickens) a franciákon át (Flaubert, Hugo) egészen az oroszokig (Dosztojevszkij). Ez a szál folytatódik a XX. század irodalmában is, idézzük csak fel a magyar szépíróknak a város poklait leíró műveit!

¹⁵ Ez az elképzelés persze erőteljesen leegyszerűsítő és a valósággal kellőképpen számot nem vető. Ezt mutatja az a tény is, hogy miközben hazánkban a falusi közeg tisztán hagyományörző vallásossága egyre látványosabban gyérül, gyengül, addig a nagyvárosi közegek a vallási mozgalmak és egyházi csoportok valódi burjánzását hozzák magukkal, ami megmutatkozik a papi és

Érdekes módon ez a szemlélet a nagy római történetírót, Tacitust idézi, aki éppen a kereszténység római felbukkanása kapcsán írta: „az egyelőre elfojtott vészes babonáság újból előtört, nemcsak Iudeában, e mételý szülöhazájában, hanem a Városban is, ahová mindenünnen minden szörnyű és szégyenletes dolog összefolyik, s hívekre talál”.¹⁶ Azaz a mai „bűnös város”-toposz pontosan azt az érzületet adja vissza, ami már kétezer éve is létezett, a különbség csak annyi, hogy a kereszténység időközben pozíciót váltott: míg korábban ő volt a város adottságait kihasználó, ott gyorsan terjedő mételý, ami aztán mindent megfertőzött; addig ma ő az, aki aggódik a városban terjengő rossz eszmék okán. Tömören: a kereszténység, mely egykor győzött a városokban, most mintha vesztesnek érezné magát ugyanott.

4. A KEGYELEM ÉS AZ ÜDVÖSSÉG VÁROSAI

A katolikus közbeszéden edződött ember (város = szekularizáció, bűn, erkölcsi szabadoosság, liberalizmus) akár meg is lepődhet, amikor Ferenc pápa szavait olvassa:

„Mily szépek azok a városok, amelyek legyőzik az egészségtelen bizalmatlanságot és integrálják a közömbösöket, és ezen integrációból a fejlődés új tényezőjét hozzák létre! Mily szépek azok a városok, amelyek még építészeti tervrajzaikban is tele vannak terekkel, amelyek összekötnek, kapcsolatokat hoznak létre, elősegítik a másik megismerését!” (*Evangelii gaudium*, nr. 210; a részt idézi még: *Laudato si*, nr. 152).

A fenti szövegrészlet ugyanabban látja a városok erejét és szépségét, mint amiről már a *Teremtés könyve* is beszélt: olyan helyek ezek, ahol az emberek egybegyűlnek, s így összpontosulnak nehézségeik, gondjaik, de energiáik és terveik is. Babel, Babilon, a bűnös város az így felgyűlemlő energiáit arra akarja felhasználni, hogy megostromolja az eget. Ezzel szemben az *Evangelii*

szerzetesi hivatások döntően városi eredetében, vagy a nagyobb hatást kiváltó egyházi kezdeményezések városokhoz való kapcsolódásában is. Bár a kérdéskört vallásszociológiai ígénnel még kevésbé vizsgálták Magyarországon, annyit mégis ki merünk jelteni: a városok vallási életereje nem pusztán a nagy számok törvényén alapul, hanem több olyan tényezőn, ami a városiasság sajátja (pl. hálózatosság, spontán önszerveződés, pluralitás, ingergazdagság), s adott esetben hiányzik a vidéki-kistéleplülési élet szövegekörnyezetéből.

¹⁶ TACITUS, *Tacitus össze művei*, vol. II, Magyar Helikon, Budapest 1970, a teljes szövegösszefüggés (Nero keresztényüldözése): 402–403.

gaudium „szép városa” másfajta útra hív meg: a bizalmatlanság legyőzése, a közömbösök integrálása (s ily módon „életre keltése”), a találkozás tereiből születő fejlődés révén az egybezárt emberek tömege valóban közösséggé válhat.

Nem kellene, hogy idegen legyen tőlünk ez a gondolat, hiszen az első keresztény századok során a birodalmi városok lakosságának körében az Egyház közösségei a szolidaritás, az áldozatos és tevékeny szeretet kovászai voltak (törődés az özvegyekkel, árvákkal és szegényekkel, a halottak eltemetése stb.), vagyis szünet nélkül hatottak a közegre, amelyben éltek, s kiváltották abban azokat a folyamatokat, amelyek a „szép városok” megszületéséhez szükségesek. Ugyanez igaz a középkorra is: az idegen, a vándor, a beteg, az idős, a kitaszított tudta, hogy az ispotályokban, a zárándokházakban, az egyházi intézményekben találhat segítséget, s a templomok, a kolostorok a helyi közösség életének valóban központjai voltak. Alapvetően határozták meg az identitást, miközben választ kínáltak az emberi létezés nagy kérdéseire, s a fennálló kultúra aktív szereplői, nem egyszer forrásai voltak.

Csakhogy napjainkban a nagy-, sőt óriásvárosokban „olyan új kultúrák születnek, ahol a keresztény ember már nem meghatározó előmozdítója vagy megteremtője az értelemnek. Ezekből a keresztény más nyelvezetet, szimbólumokat, üzeneteket és mintákat kap, amelyek az élet – a Jézus evangéliumával gyakran ellentétes – új irányait kínálják. Egy szokatlan kultúra kel életre és tervezi önmagát a városban” (*Evangelii gaudium*, nr. 73). Ez az átalakulás nem korlátozódik az urbanizált közegre: „A tömegtájékoztatási eszközök hatásának köszönhetően a vidéki környezet sem mentes ezektől a kulturális átalakulásoktól, melyek az ott élők életmódjában is jelentős változásokat hoznak” (uo.; vö. nr. 72). Egykor a városokból indult ki a kereszténység, s csak lassabb lépéssel érte el a vidéket. Most pedig a hit elhagyása, vagy egyenesen a hittel ellentétes kulturális alakzatok is a városokból indulnak ki, s érik el a modern média révén a távolabb eső területeket.¹⁷ Megint csak azt látjuk: a folyamat ugyanaz, mint régen – ám az Egyház szerepkört váltott.

¹⁷ Ez nem egyszer látványos kettészakadást okoz egy adott ország városi és vidéki társadalmá között. Erre kiváló példával szolgál az Amerikai Egyesült Államok, ahol a keleti és a nyugati partvidék nagyvárosainak életmódja, kultúrája (amit mi, európaiak is megismerhetünk a filmek, tévésorozatok révén) teljességgel idegen az óceánpartok között elterülő hatalmas ország belső régióinak értékrendjétől, vallásos hitétől. Miközben a külföldiek a filmen látottakkal azonosítják „Amerikát”, az országban élők hatalmas tömegei érzik maguktól idegennek, elfogadhatatlannak azt a képet, ami így megjelenik hazájukról a médiában. A 2016-os amerikai elnökválasztások eredményei azért leptek meg sokakat, mert csak a „városi Amerikát” tartották szem előtt, elfelejtkezve a „másik országról”.

Ha ebben a helyzetben megelégszünk azzal, hogy elsiratjuk az egykor voltat és kárhozzátjuk a jelent, akkor nem sokat tettünk. A „bűnös város” sztereotípiájánál való megragadás eleve nem alkalmas a valóság pontos leírására (ahogy erre fentebb utaltunk), másfelől haszna sincsen, hiszen nem mutat utat a jövőbe. Mi Ferenc pápa megoldási javaslata? Az új helyzet „azt követeli, hogy megújító jelleggel képzeljük el az imádság és a közösség tereit, melyek vonzóbbak és jelentősegteljesebbek a városi lakosság számára” (*Evangelii gaudium*, nr. 73). A vízió teljesebb kibontása érdekében érdemes idéznünk az egész 74. pontot:

„Olyan evangelizáció válik szükségessé, mely megvilágítja az Istennel, a többiekkel és a környezettel való kapcsolat új módjait, s amely felszítja az alapvető értékeket. El kell jutni oda, ahol az új elméletek és paradigmák keletkeznek, Jézus szavával el kell érni a város lelkének legmélyebb magjáiig. Nem szabad megfeledkezni arról, hogy a város multikulturális környezet. A nagyvárosokban megfigyelhető egy olyan kapcsolati háló, amelyben eltérő személyek csoportjai egyformán álmodnak az életről, hasonló a képzeletviláguk, és új emberi szektorokat, kulturális térségeket, láthatatlan városokat hoznak létre. Tény, hogy a legkülönbözőbb kulturális formák élnek együtt, ám gyakran az elkülönülés és az erőszak gyakorlatát folytatják. Az Egyház arra hivatott, hogy ennek a nehéz párbeszédnek a szolgálatába álljon. Másrészt vannak olyan polgárok, akik rendelkeznek a személyes és családi élet gyarapodásához szükséges eszközökkel, de nagyon sok, a »nem polgár«, a »félpolgár«, a »városi maradék«. A város egyfajta állandó kétértelműséget hoz létre, mert miközben polgárainak végtelen lehetőségeket kínál, sokak életének teljes kibontakozásához számtalan nehézség társul. Ez az ellentmondás kínzó szenvedést okoz. A városok a világ számos részén tüntetések helyszínei, ahol tömegek követelnek szabadságot, részvételi lehetőséget, igazságosságot és egyéb igényeket, melyeket, ha nem értelmeznek megfelelően, akkor erőszakkal nem lehet elhallgattatni.”

Ahogy a fenti szövegből is megmutatkozik, a „bűnös város” képletének kialakulásában döntő szerepet játszik az elemi emberi kapcsolatok megromlása („az Istennel, a többiekkel és a környezettel”) – ahogyan ezt már a bibliai teremtés-elbeszélés és az őstörténet is leírta az első városok kapcsán. Emellett a másik fontos tényező a (kulturális, etnikai, nyelvi, vallási stb.) sokféleség. A Bábel-elbeszélésben ez isteni büntetés, azonban a Szentírás megmutatja az „anti-Bábel” modelljét is: Pünkösöd napját. A kezdeti, teremtéskori

harmónia összetöredezése, a bábeli nyelvzavarodás által kiváltott pluralizáció a pümkösi nyelvcsodában gyógyul, méghozzá nem azáltal, hogy az első egység újra helyreáll (uniformizálás), hanem azáltal, hogy a Szentlélek működése kibékíti az ellentéteket, s a sokféleség egy mélyegység alapján, a sokféleséget megőrizve teremti meg a közösséget a különbözőségben.¹⁸ Ezért képezi a pümkösi misztérium sok teológus számára a bábeli toronyépítés és nyelvösszezavarás elbeszélésének ellenpontját a Szentírásban: a Szentlélek csodás működésében a választ Istentől mindarra a szétöredezettségre, szétválásra, kapcsolatmegszakadásra, amit a világban tapasztalunk az emberek között.¹⁹ A Feldtkeller világosan rámutat, hogy Pümkösd „nem a nyelvek és kultúrák sokféleségének megszüntetése, hanem az Evangélium minden népek kultúrájába való inkulturációjának születési órája és teológiai megalapozása”.²⁰ A pümkösi Jeruzsálem városa pedig ennek az új emberiségnek a lakóhelye, a mennyi Jeruzsálemnek nem pusztán előképe, de valós elővételezése.²¹

Ily módon a mai nagyvárosokban az egyházi jelenlétnek szükségszerűen szentlelkesnek, pümkösdinek kell lennie – a keresztény közösségnek magának is létre kell hoznia a kapcsolatok hálójából szövődő „láthatatlan várost”,²² amelynek nyitottak a kapui, amely képes befogadni és integrálni. Az „imádság és közösség terei”, melyekről a pápa beszél, így szinte kézzel fogható valóságukban állnak élénk: elszórta a város megannyi pontján, a lehető legközelebb azokhoz a helyekhez, útvonalakhoz, amelyeken a mai emberek járnak, találkoznak, élnek. Építészeti kialakításuk nyitottságot és közelséget kell, hogy sugározzon, kerülve mindennemű elidegenedést, elidegenítés veszélyét.²³ A jelenlétünket minden dimenziójában egyfajta nyi-

¹⁸ Ld. WALDENFELS, H., *Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen*, in GORDAN, P. (szerk.), *Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung* (szerk.), Styria, Graz 1982, 303–350, 334–350.

¹⁹ Ld. GALLAGHER, M. P., *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1999, 151k.

²⁰ FELDTKELLER, A., *Inkulturation. II. Biblisch-theologisch*, in LThK³ 5, 505k.

²¹ Külön tanulmányt érne meg annak vizsgálata, hogy Róma, a népek Anyja, az örök Város miként hordozza tovább ezt a sajátos öntudatot, amely már pogány önértelmezésében jelen volt, de a keresztény hit felvételekor egészen új, sőt eszkatologikus távlatot is nyert.

²² Ne feledjük: a Szentlélek a *Vinculum caritatis*, a szeretet Köteléke, vagyis lényege szerint Ő a viszonyosság, a kapcsolódást és kapcsolatot létrehozó Isten.

²³ Ez a szempont szükségszerűen kihat az épületeink tömegének és anyagának a meghatározására, az alkalmazott építészeti s művészeti megoldások kiválasztására, a természetesség igényére (pl. megvilágítás és dekorativitás). Ezen felül nyilvánvalóvá teszi, hogy ma nem az a legnagyobb kihívás, mi van a templomon belül – hanem hogy milyen út vezet el odáig (templomkert, sétálóövezet, parkolóhely, fedetlen és fedett találkozási hely, szabadon átjárható külső-, illetve előterek

tott érzékenységgnek kell jellemeznie, amely kerüli az ítélezést és elutasítást, s minden helyzetben igyekszik megszólítani az embert: „A városi polgárság mindennapjait gyakran a túlélésért folytatott küzdelem teszi ki, s ebben a küzdelemben eltűnik a létezés mély értelme, amely általában mély vallásos értelmet is magában foglal. El kell gondolkodnunk ezen, hogy olyan párbeszédet folytathassunk, amelyet az Úr folytatott a samáriai asszonnyal a kútnál, ahol az a szomját akarta csillapítani (vö. Jn 4,7–26)” (*Evangelii gaudium*, nr. 72).

Az Egyház városi jelenléte tehát kút-szerű, megérintő, szelíd és csöndes. Annak az Úrnak a magatartásához hasonlít, aki az ajtónál áll és zörget (vö. Jel 3,20), s közben csöndesen, türelemmel figyel, milyen válaszra talál. A városi misszió meghívás, ajánlat, lehetőség felkínálása, amely olyan térben játszódik le, mely segíti a találkozást, az együttlétet, egymás megismerését (nem csak az Egyház egyoldalú, frontális megismertetését). Számot vet azzal, hogy a városi lét radikálisan a sokféleség és a vágyott, megkövetelt szabadság tere. Az új evangelizáció a városi közegben mindenestül a Szentlélekre alapozza magát, hiszen Ő rendkívüli módon tud képessé tenni minket az urbanizált közeg kihívásainak felvállalására. „A Lélek jele mindenekelőtt a szabadságban van, amely szeretetté teszi magát, a szeretetben, amely a szabadságban virágzik ki; ez a szabadság-szeretet csakis az anti-Bábelben uralkodik, az »Ecclesia ab Abel«-ben, amelyet az Lélek előkészít a történelem minden csapásában”.²⁴ A szabadság-szeretet dinamikája teszi lehetővé a mai kor városias, városi létbe inkulturált (s nem csupán kényszerből, topográfiai adottságként a városban létező) egyházi közösségének a megszületését, amelynek legfontosabb vonásait a Szentlélek alakítja ki: „A Lélek egyesít, de nem tesz tömeggé, felolvaszt, de nem kever össze [*fonde senza confondere*]; különbséget tesz, de nem választ el”.²⁵

Ezen az úton pedig az a leginkább bátorító tudat, hogy akármit tegyünk, tervezzünk, építsünk, az mindig csak a második lépés lesz – az elsőt már megtette Isten. Mielőtt mi fizikai, kapcsolati, érzelmi, társadalmi tereket alkotnánk, Ő már teret hozott létre önmagának a Szentlélek által megannyi emberi szívben, élethelyzetben, adottságban. Még mielőtt mi hatnánk a vá-

stb.). A középkori templomokat a szentélyeiktől indulva építették. Lehet, hogy ma a szentély felé tartva, kívülről indulva kell építkeznünk, hogy az új pozíciónkban ránk váró evangelizációs feladatot sikeresen tudjuk bevégezni.

²⁴ LAMBIASI, F., art. *Spirito Santo*, in LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. (szerk.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1168–1177, 1176.

²⁵ Uo. 1177.

rosra, Ő maga már kemény munkával feltörte annak a földjét, hogy előkészítse azt a mi munkálkodásunkra. Így megsejtjük, hogy a város, minden rossz és gond ellenére, ami onnan források, valóban az üdvösségnek, Isten jelenlétének a helye.²⁶ Ha mégannyira Bábelnek tűnik is, a Szentlélek antibabeli csodája révén a mennyei Jeruzsálem elővételezésének terévé válhat. Ez a bizonyosság ad erőt a mindig megújuló szolgálathoz, a ki nem apadó kezdeményezési kedvhez, a soha nem lankadó evangelizációs lendülethez.

„Az emberi élet egységes és teljes értelme, melyet az evangélium kínál, a legjobb gyógyszer a városok bajaira, jóllehet látnunk kell, hogy az evangelizáció uniformizált, merev programja és stílusa nem megfelelő a helyzet megoldására. Ha a maga mélységeivel együtt megéljük azt, ami emberi, s a tanúságtétel kovászaként lépünk be a kihívások szívébe, bármely kultúrában, bármely városban, akkor az jobbra teszi a keresztényt és megtermékenyíti a várost” (*Evangelii gaudium*, nr. 75).

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA (*1979) katolikus pap, egyetemi tanár, az Esztergomi Hittudományi Főiskola fundamentális teológia tanára.

²⁶ Ferenc pápa találóan írja: „Az új Jeruzsálem, a szent város (vö. Jel 21,2–4) az a cél, amely felé az egész emberiség vándorol. Érdekes, hogy a kinyilatkoztatás azt mondja, hogy az emberiség és a történelem beteljesedése egy városban valósul meg. A város megismeréséhez szemlélődő tekintettel, vagyis a hit szemével kell hozzáfognunk, mely felfedezi Istent, aki ennek a városnak a házaiban, utcáin, terein lakik. Isten jelenléte kíséri a személyek és csoportok őszinte törekvését arra, hogy megtalálják életük támaszát és értelmét. Isten ott él a polgárok között, és támogatja a szolidaritást, a testvériséget, a jóságot, az igazságot és az igazságosság iránti vágyat. Ezt a jelenléte nem mesterségesen kell létrehozni, hanem fel kell fedezni és fel kell tárni azt. Isten nem rejtőzik el azok elől, akik őszinte szívvel keresik őt – akkor sem, ha ezt tapogatózva, tétován és határozatlanul teszik” (*Evangelii gaudium*, nr. 71).

Az elveszített tér?

A citypastoral mint az egyház városi stratégiája

A vallás és a város történeti megközelítésben elválaszthatatlan egységet alkot. Globális kitekintésben ez a megállapítás túlnő a keresztény kultúra téren. A jeruzsálemi templomtól Angkor Vaton át az azték nagyvárosok vallási negyedeiig azt látjuk, hogy a szent kerületek elkülönítése része volt a normál városi létnek. Sok esetben pont valamilyen vallási építmény felépítése jelentette egy város megalapítását. Legendák számolnak be arról, hogy Mekka városának alapítására egy olyan helyen került sor, ahol már az iszlám előtt is pogány szentély állt, mely zarándoklatok célpontjául szolgált.

A városokat egykor tehát ezen maximának megfelelően alapították: óvják, táplálják és lássák el áldozati adományokkal a papokat, a templomszolgákat és a zarándokokat. Napjainkban az egyházi szereplők kapcsán kibontakozó diskurzus azonban mintha ellentétes irányba haladna. Az egyház városban betöltött szerepe diffúz. A vallás éppúgy elvesztette központi társadalmi jelentőségét, mint ahogyan a templomok sem állnak már a városok központjaiban – sem építészeti, sem szemantikai értelemben. Erre a tendenciára válaszolva bontakozott ki az egyház és a city [város] kapcsolatáról szóló vita. Ennek eredménye gyakran a következő: a városi térben speciális egyházi intézményekre van szükség. A jelen tanulmány keretei közepette arra teszünk kísérletet, hogy párbeszédbe hozzuk az egyházra és városra vonatkozó vallástudományi (külső) és teológiai (belső) távlatokat, hogy így szolgáljunk indításokkal a *citypastoral* [városi lelkipásztorkodás] kialakítása terén, amely az egyház városi stratégiájául szolgálhat.

I. VALLÁS ÉS VÁROS NEMZETKÖZI KITEKINTÉSBEN

Mindenekelőtt ki kell jelentenünk: a *citypastoral*, *city-egyház* és egyéb kulcsfogalmak messze nem állnak fontosságban az első helyen, amikor a vallásra és városra vonatkozó tudományos kutatásokat tematizálják. A tematikus súlypontok annak megfelelően változnak, hogy a vizsgálat tárgyául szolgáló valóság területileg hol található: az első helyen az Amerikai Egyesült Államok állnak, ahol a városi vallásosság már a '90-es évek eleje óta rendszeres kutatási témát képez. Chicago különösen gyakran tárgya a megfontolásoknak: már a '60-as években létrejött itt az *Interreligious Council on Urban Affairs* (IRCUA – a városi ügyek vallásközi tanácsa), amelyet az eltérő keresztény közösségek és a zsidó hitközség alapított válaszul a város társadalmi, etnikai és vallási válságára. Az IRCUA azóta gyakran vált a szellemtörténeti és teológiai elemzések tárgyává.¹

Az USA-ban a vallási tevékenység fókusza a városi térben leginkább a *Community Development*-en, illetve a *Community Organizing*-on (közösségi fejlesztés, szerveződés) van, ami nem más, mint a vallási cselekvő alanyok tevékenységének (közösségi-) politikai dimenziója. A szociális szükséghelyzetek, melyekkel az egyház találkozik, kiterjedésük és az állami gondoskodást nyújtó intézmények alacsony száma okán alig hasonlíthatók a németországi helyzethez. A várost legfőképpen karitatív kihívásnak tekintik, és megmutatkozik a félelem, hogy ha többé már nem a tulajdonképpeni egyházi funkció áll a középpontban, akkor az egyházat már csak „social service agency”-nek (szociális szolgáltató ügynökség) tekintik.² A következő megfogalmazás világosan rámutat erre a pontra: „Ismeretes, hogy számos küszködő városrészben az egyházak és az italboltok az egyetlen működőképes intézmények”.³

Az Egyesült Államokban kivételes érdeklődés övezi a vallás és az állam közötti alkufolyamatokat: a vallási közösségek és a városi intézmények közötti kapcsolat vissza-visszatérő terepét képezik például a szociális várostervezés érdekében tett egyházi lépések, valamint a népjóléti projektek kapcsán

¹ Erre példa: SATTER, B., „Our greatest moments of glory have been fighting the institutions we love the most”. *The Rise and Fall of Chicago's Interreligious Council of Urban Affairs, 1958–1969*, in *U.S. Catholic Historian* 22,2 (2004), 33–44.

² SCOTT MEYERS, E., *The Church in the City. Past, Present and Future*, in *Interpretation* 54 (2000), 23–35, itt: 33.

³ CROUCH, A., *A New Kind of Urban Ministry. Christians no longer want their communities fixed. They want them flourishing*, in *Christianity Today* (2011/november), 22–25, itt: 24.

fellépő hatásköri viták. Az egyházak képviselői aggályaiknak adnak hangot: az állami pénzek karitatív, egyháziilag szervezett tevékenységek finanszírozására való fordítása azt eredményezi, hogy az állami kontroll végül korlátozza az egyházak önállóságát.

Az egyház szerepére vonatkozó megfontolások során gyakran számításba veszik az amerikai társadalom (sajátos) viszonyulását az államhoz. „Mi van az amerikaiakban, ami gyanakvóvá, félelemmel teltté és ellenségessé tesz minket a várossal szemben: »Ó, adj nekem egy otthont, ahol a bőlény kószál, s nem felhős szüntelenül az ég«?»⁴ Az elővárosokba való menekülést párhuzamba állítják azokkal a viszonyokkal, amelyek az embereket az ottani vallási társadalmi alakzatokhoz kötik. Ez a diskurzus a város káoszában családias meghittséget kínáló kisebb közösségek és a nagy intézmények között zajlik, melyek intézményesülésük közben elvesztik társadalmi és érzelmi koherenciájukat. A *megachurch* gyakran úgy jelenik meg, mint a vallási szerveződésnek a városi s az elővárosi térben létező közösségek viszonylatában kiforrasztott, tipikusan amerikai opciója.

A városi szakrális építészeten a városi misszió eltérő fogalmainak és tartalmainak az eredménye nyilvánul meg, ez előbbieik sikerét tükrözi, és a felekezeti, valamint etnikai különbségek markeréül szolgál. Az egyházak kialakulása, illetve ezek társadalmi hálózatként és integrációs tényezőként birtokolt jelentősége úgy is olvasható, mint a bevándorlás története. Az egyházat pozitív társadalmi kihatásai helyzeti előnyhöz juttatják a várossal folytatott versenyében: „A városoknak valóban gondot kell fordítaniuk arra, hogy megőrizzék imázsukat mint a szolid, istenfélő emberek otthonai. Csak így tudnak tőkét és bevándorlókat vonzani, és a nyilvános vallási szertartásokat elég tudatosan erre célra használják fel”.⁵ A kölcsönhatási hálózatok sűrűsége, valamint a városok korlátozott térbeli forrásai a vallási közösségek konkurenciaharcához vezetnek, miáltal dinamikus és vitális vallási körkép, s ezzel együtt a szekularizációval szembeni trend bontakozik ki a városi térben.

Európában a reflexiók leginkább az angol államegyház szerepére és a *Church Urban Funds* [városi egyházi alapok] hatásaira vonatkoznak, mely utóbbit a nagy szegénységre válaszul alapítottak meg Anglia számos városi közegében. 1985-ben látott napvilágot a „Faith in the City” [Hit a városban] címet viselő jelentés. Az angol egyház ezzel kezdte meg a gyakorlati reflexiót

⁴ SPARKS, O. B., *From Eden to Jerusalem. The Church and the City*, in *Interpretation* 54 (2000), 45–54, itt: 45.

⁵ Forum, in *Religion and American Culture. A Journal of Interpretation* 6 (2000), 107–129, itt: 112.

arra vonatkozóan, hogy melyek a városi közegben folytatott egyházi tevékenységeknek az erősségei és gyöngéi. A teológiai reflexió értelmében eltérő feladatok állnak az egyház előtt a városokban, amelyeket el kell végeznie: ide tartozik a vallási „alapellátás” biztosítása az egész lakosság számára, vagyis annak lehetővé tétele, hogy mindenki részesülhessen a *rites de passage*-ban, s támogatást nyerjen az életválságok során, hogy így fel tudja dolgozni kontingencia-élményét. De ide tartozik még a más vallási hagyományok képviselőivel szembeni tisztelet, valamint a karitatív feladatok kompetens és tapasztalaton alapuló érzékelése.⁶

Dél-Amerikára és Afrikára vonatkozólag csak ritkán jelennek meg kutatási beszámolók. A vallás és a város kombinációját ezekben a térségekben leggyakrabban a konfliktusok forrásaként elemzik: amikor az eltérő hagyományok képviselői a közösségi tereket vallási gyakorlatokkal (körmenetek, imára hívások) önmaguk számára sajátítják ki, vagy amikor konkurenciaharcba kezdenek karitatív programjaik állami támogatásáért.⁷ Ezzel szemben (Dél-) Kelet-Ázsiában a városi vallásosság fejlődését gyakran a mindennapos és rendkívüli vallási gyakorlatok modern, funkcionális és kereskedelmi irányultságú nagyvárosok születéséhez való alkalmazkodásnak a sikertörténeteként írhatjuk le.⁸

2. A NÉMETORSZÁGI CITYPASTORAL JELLEMZŐI

Ahogy a fenti nemzetközi kitekintésből láthatjuk, a *citypastoral* az egyház és a város közötti kapcsolat kivételes formáját képezi. Az ebbe a körbe tartozó projektek sokfélesége azonban nehezé teszi a jelenség pontos meghatározását: olyan egyházi intézményekről, kezdeményezésekről van itt szó, amelyek a városokban találhatók – ugyanakkor leggyakrabban figyelmen kívül hagyják, hogy miként is lehet meghatározni ezt a városmagot, tekintettel a konkrét helyzetre és annak implikációira, mint a gyalogos zónák, a bevásárlóutcák stb. Az is nyitott kérdés, hogy mennyiben függ a *citypastoral* konkrét megfogalmazása a város nagyságától, illetve Németországon belüli helyzetétől.

⁶ Vö. GARNER, R., *Affirmind the Urban Church*, in *Theology* 103 (2000), 266–273.

⁷ Vö. WINKLER, T., *Super-Sizing Community Development Initiatives. The Case of Hillbrow's Faith Sector*, in *International Journal of Public Theology* 2 (2008), 47–69.

⁸ Vö. WILSON, A., *The Sacred Geography of Bangkok's Markets*, in *International Journal of Urban and Regional Research* 32 (2008), 631–642.

Az egyház előtt álló lehetőségek spektruma valójában igen tág: a súlypontot részben a városon belüli [egyházba való] újra belépési pontokra, részben pedig a karitatív és a közösség közéletét érintő feladatokra, vagy a vallásközi párbeszédben játszott szerepre helyezik. Viták folynak arról, hogy mennyire szolgáltatói vagy közösségszervezői az irányultság, mintha ez két egymást kizáró alternatíva lenne.⁹ Abban azonban egyet értenek, hogy a kínálatnak legalábbis részben gördülékenyebbnek, alacsonyabb elvárásokat támasztónak és kommunikatívabbnak kellene lennie.

Az átadás módjára vonatkozó megfontolások hatalmas terepet ölelnek fel: opcióként egy egyértelműbben „lekipásztori profilt” határoznak meg, amely kevésbé könnyű hozzáférést implicál; vagy ennek ellenpólusaként „közvetlen missziós jelenlétet” várnak el, akár a kulturális kínálat keretében. A *citypastoral* építészeti megvalósulása változatos: nyitott városi templomok, mobil installációk, kávézók, sajátosan berendezett egyházi központok és kevert alakzatok is épülnek. Csakis egyes konkrét esetekben vizsgálták meg szisztematikusan ezeket a térbeli konstellációkat, vagy elemezték ezek kölcsönhatását az átadandó üzenettel.

A *citypastoral* elkülönül a „rendes” területi alapú nagyvárosi közösségektől. Ez utóbbiak leginkább a hatósugarukban különböznek az előbbitől.¹⁰ Az álláspontok nem egységesek abban a kérdésben, hogy vajon a kétfajta egyházi társasági formának egymás mellett is fenn kell-e állnia,¹¹ vagy pedig a klasszikus közösségeknek maguknak is bele kell vágniuk a *citypastoral*-ba.¹² A belváros a teológiai megfontolások terén csak két szempontból játszik szerepet: olyan, elsődlegesen földrajzilag meghatározott hely ez, amelyet sok ember keres fel minden nap, és kiindulópontja egy olyan összetett ügyfélkörnek, amelyet konkrét millió-összetétele szempontjából vesznek számításba.

⁹ Ld. EBERTZ, M. N., *Für eine Citypastoral in Gemeinschaft und Dienstleistung. Eine Replik von Michael N. Ebertz auf Christian Hennecke*, in *Lebendiger Seelsorge* 61 (2010), 255–257.

¹⁰ Ld. BORCK, S., *Überlegungen zur Zukunft, nicht nur der Arbeitsstelle Kirche und Stadt*, in FRIEDMANN et alii (szerk.), *Kirche in der Stadt. Festschrift für Wolfgang Grünberg, um der Hoffnung willen*, vol. 10, Berlin 2010, 134–146.

¹¹ Ld. SCHERZ, F., *Stadtkulturen und kirchliche Raumstruktur. Ein geographischer Beitrag zur Zukunft der Citykirchen*, in *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 93 (2004), 468–481.

¹² Ld. SIEMANN, J., *Religiöses und kulturelles Lernen in der Citykirchenpastoral*, in *Lebendige Seelsorge* 52 (2001), 172–177.

A *citypastoral*-ról folytatott egyházon belüli diskurzus még messze áll attól, hogy kidolgozzon valamiféle általános meghatározást. Magától értetődő, hogy nem minden számít automatikusan *citypastoral*-nak, amit az egyház a városban tesz. Vagyis szükség van a tartalmi elkülönítésre is. Ugyanakkor számolni kell azzal is, hogy a kifejezési formáknak igen nagy a száma – ezek közül egyet sem szabad kizárnunk. Ezen az alapon a következő minimalista, munkánkat megkönnyítő meghatározással élhetünk: *a citypastoral olyan egyházi kifejezési forma, amely egyedi stratégiák képében ragadja meg a városiasságot. Ezek a stratégiák a vallásosság eltérő dimenzióra jellemző vonások sokféleségeként mutatkoznak meg.* Ez a tézis támaszkodik Pierre Bourdieu-nek a vallási mezőről alkotott elméletére, miszerint a vallás képviselőinek az a feladata, hogy megvalósítsák a kínálat és a kereslet összehangolását az úgynevezett üdvjavak terén.¹³ Míg Bordieu mindenekelőtt a népesség csoportjainak a tőkehelyzetét és habitusát tartotta szem előtt, addig a *citypastoral* stratégiái a személyek tulajdonságai mellett számot vetnek a tér tulajdonságaival is. Tézisünk ezen felül – a dimenziók fogalmával – hivatkozik még Charles Y. Glock vallásmodelljére, mely szerint a vallások szerepe az emberi életvalóságban nagy vonalakban felosztható öt szempontra.¹⁴

3. A VÁROSI TÉR ÁLTAL TÁMASZTOTT IGÉNYEK...

Ahhoz, hogy meghatározzuk a városi térre vonatkozó stratégiákat, s megtaláljuk ezek megfelelő átvezetéseit a vallásos életbe, teológiai szempontból arra van szükség, hogy választ találjunk egy sor kérdésre. Az alábbiakban röviden felvázolt három lehetséges tér az egyház környezeteként értett városi tér kihívásaiból adódik.

A programot és az önértelmezést alig lehet elválasztani egymástól, gondoljunk csak a fentebb már említett kérdésre: a szolgáltatásra vagy a közösségépítésre kell fektetni a hangsúlyt? Elvont szinten az egyház két sarkpont között mozoghat. Az egyik oldal a tulajdonképpen, sajátos feladatra korlátozódik, ami nem más, mint az átmeneti rítusok kiszolgáltatása és a segítségnyújtás az egyéni kontingencia-élmények feldolgozásában. A másik oldalon található az eltérő egyházi híd-funkciók kialakítása, például a kultúra,

¹³ Ld. BOURDIEU, P., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000.

¹⁴ Ld. GLOCK, Ch. Y., *On the Study of Religious Commitment*, in FAULKNER (szerk.), *Religion's Influence in Contemporary Society. Readings in the Sociology of Religion*, Ohio 1972, 38–56.

a szociális terület stb. irányában. Az egyház döntésének megfelelően az adott terület többi szolgáltatójával kerül párhuzamba: a kultúra terén például a múzeumok, a koncerttermek stb. számítnak releváns vonatkoztatási pontnak. A városi kereskedelmi szereplők és az „egyház” nevű piacosodott összcsomag mintájára a tartalom-előállítás terén különbséget lehet tenni a kommodifikáció és a konvencionalizáció, vagyis a saját szájíz szerinti, kézműves termékek gyártása között. Ezek a súlypontválasztások szolgáltatnak alapot az ügyfelek, látogatók, vendégek stb. megszólításáról alkotott elképzelésekhez, valamint az építészeti és a kommunikációs „csomagoláshoz”.

Az egyházi intézményesülés külső megjelenése és társadalmi alakzata kapcsán szem előtt kell tartanunk, hogy ezek mind tudatos választás tárgyát képezik. Az elővárosi *megachurch*-ök példája mutatja, hogy a vallásosság külső megjelenési formáit érzékenyen és rugalmasan lehet alakítani egy meghatározott célcsoport gyakorlati szükségleteinek megfelelően. A kérdés, hogy a közvetítő eszköznek mennyiben és milyen mértékig kell az üzenet részévé válnia, tudatos válaszadást követel. Az „egyház”-márka fejlődésének értelmében érdemes lenne meggondolni, hogy vajon szabad-e egy meghatározott kulturális kód segítségével kifejezésre juttatni az egyedülállóságot, vagy sem. A vallási épületek építészeti kialakítása nem természetből fakadó, s olyan jelrendszert visz át a vallás terére, amelynek tartalma tudatosan alkalmazható.

Az egyház a városban csupán egy szereplő a sok közül a kölcsönhatások sűrű, konkurenciaterhes terében. A *citypastoral* szerepének a kiforrasztása egy meghatározott szemléletet vetít ki a városra és a társadalomra – megannyi szekuláris politikai, gazdasági, vagy akár vallási „játékos” körében. Mindez azzal kezdődik, hogy a *citypastoral* a legtöbb esetben a vallás nyilvános, látható és hallható alakzata, s ily módon nyilvános, a plurális társadalom által is elfogadott térre van szüksége. Kétszer is át kellene gondolnunk, hogy vajon „falkavezérként” vagy túlzott szerénységgel kiléphetünk-e erre a porondra. Az egyház a városhoz való viszonyát úgy tekinti, mint a hiteles kontra kereskedelmi, vagy mélyen szántó kontra felszínes ellentétpárát? Esetleg arra használja a környezetét, hogy mintegy negatív felvételként segítse önmaga profiljának a kidomborításában? A városi környezet „magatartási formáival” és látásmódjával) szemben alkalmazkodunk vagy ellenállunk? A város vallási pluralizmusával, a bevándorolt vallási hagyományok mellett a kereszténység egyéb formáival, az új vallási mozgalmakkal (akik közé a felekezeten kívüliek is számítnak) szemközt az egyháznak is állást kell foglalnia. Eberhard Tiefensee találóan ragadja meg a rendelkezésre álló választási lehetőségeket: a) másság-modell, mely elfogadja a másságot, s nem

akar változtatni azon; b) elégtelenség-modell, mely szerint a másság probléma, olyan hiányosság, amit meg kell szüntetni.¹⁵ A konkurenciát nem szabad alapvetően problémának tekinteni, hiszen adott esetben az is a szekuláris trenddel szembemenő vallási újjáéledés jele lehet.

4. ...ÉS AZ EGYHÁZI STRATÉGIÁK

A fentebb bemutatott kérdések alapján felvázolhatjuk, melyek a *citypastoral* sikerének a feltételei, melyek által kiértékelhetjük a projektek formájában testet öltő, városokra vonatkozó egyházi stratégiákat. A meghozott döntések keresztülvitele kihathat a városi vallásos élet minden területére. Ezek a területek, valamint a városi stratégiák lehetséges eredményei a vallásosság Glock-féle öt dimenziójának megfelelően az alábbiak szerint megszerezhetők:

A (1) kognitív dimenzióhoz tartozik elsőként a hit. Az erre vonatkozó stratégia nagyjából azt jelentheti, hogy megvizsgáljuk: a keresztény dogmák mennyiben állnak összhangban a városi élet valóságával. A (2) második kognitív dimenzió a tudás: a *citypastoral* a mindennapok során az egyes célcsoportokhoz igazított képzési kínálatként, vagy soknyelvű és interkulturálisan érzékeny lelkipásztorkodásként jelenhet meg ezen a téren. A (3) vallásosság érzelmi dimenziója a tapasztalat. A szakrális terek miliőre érzékeny, konkrét érzések kiváltására alkalmas kialakítása, valamint az egyház sokirányú érzékenységet felmutató karakterisztikái jelenthetnék ezen a téren a megoldást. A (4) városi tér vallásgyakorlatát meg lehet szervezni egyénileg vagy közösségre, nyilvánosan vagy magánúton. Ebbe a kategóriába tartoznak a különböző városi célcsoportokra szabott rendezvényformátumok, az istentisztelet alternatív műfajai, valamint a hagyományos szertartások helyiértékére vonatkoztatott reflexió. Az (5) utolsó dimenzió az életvezetésre vonatkozó vallási normákból és morális elképzelésekből fakad. Az erre a területre alkalmazott stratégiák felölelhetnék mindazon kérdéseket, melyek az egyháznak a városi mindennapos élet etikájára gyakorolt befolyását vizsgálják, és kifejezésre juthatnak a közéleti döntésekben s a társadalmi alkuvitákban.

A kontingencia-tapasztalások feldolgozásának kettős jelentősége van az egyház számára: egyfelől olyan értelemkonstrukciókat kínál fel az embereknek, amelyek által értelmesként és szellemileg befoghatóként képesek meg-

¹⁵ Ld. TIEFENSEE, E., *Religiöse Indifferenz als Herausforderung und Chance. Zur konfessionellen Situation in den neuen Bundesländern Deutschlands*, in *Teologia I Moralnosc* 1 (2013), 87–102.

ragadni saját életük fordulópontjait. Másfelől pedig az egyház a kontingen-
ciák megnyitásának az intézménye: ezekben olyan lehetőségeket láttat meg,
amelyek alapján a dolgok másként is lehetnének, s az élet szempontjából
fontos, tudatos, értelemvezérelt döntések meghozatalát teszi lehetővé ezen
tapasztalások kapcsán.

5. AZ ELVESZÍTETT TÉR? LELKIPÁSZTORI TEOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK

Eddig tartott a sajátosan vallástudományos „külső nézet”. Nem minden ol-
vasónak van az ínyére, hogyha „az üdvjavak ökonómiájáról” beszélünk, me-
lyet az egyház meg szeretne valósítani a city-ben; vagy ha úgy modellezzük a
sokféleséget, mint a vallási piac kihívását; vagy hogyha a lelkipásztorkodást
látszólag gond nélkül kapcsoljuk össze a „siker” és a „stratégia” kritériumai-
val. Csakhogy ezen a területen nincs szó semmiféle „idillről”. Sokkal inkább
az válik nyilvánvalóvá, hogy a lelkipásztori teológia megfontolásai terén is
új kifejezési, megfogalmazási lehetőségek bukkannak fel, mint azt például
Glock öt dimenziójának az önmagunkra vonatkoztatása kapcsán látjuk,
vagy ha arra hivatkozunk, hogy a város és a templom között egykor a legele-
venebb kötelékek álltak fenn.

A jelen tanulmány kettős szemléletmódja révén bizonyos értelemben
pontosan azt tükrözi, ami az egyházzal a városban történik: külső tekintetek
keresztültüzébe kerül; s ennek a külső szemléletmódnak a kritériumai egyál-
talan nem olyanok, mint a sajátjai, amelyeket már megszokott. Ennek meg-
vannak a maga előnyei, amit egy rendszerelmélet szójátékkal így adhatunk
vissza: mások megfigyelése révén megláthatjuk, hogy nem látjuk azt, amit
nem látunk. Ezáltal a betekintéseinkből olyan relevanciák nőhetnek ki,
amelyekre magunktól biztos nem jutottunk volna el. Van azonban hátrány
is, amely alatt igencsak szenved a lelkipásztorkodás: a lényeg, ami mellett az
ember ki akar állni, látszólag egyáltalán nem az, amit a többiek relevánsnak
tekintenek. A mag, a lényeg az, amit a többiek nem látnak. Elevenen emlék-
szem egy igen lendületes vitára, amely lelkipásztori tervezők és városfejlesz-
tők között zajlott le. A közalkalmazottak végül arra jutottak, hogy ha nagy
egyházi épületek állnak a városok kiemelkedő helyein, akkor az erős felül-
értékelése az egyháznak. Amikor felmerült a kérdés, hogy akkor mi lehet
ebből a haszon, akkor csupa olyan érv merült fel, amely az egyházat mint
kívülről szemlélt épületet vette figyelembe: műemlékként, városmagként,
közlekedési csomópontként, kulturális térként, a piac kulisszájaként, az át-
menő forgalom generátoraként, az esti órákon a belső biztonságérzet érde-

kében békés üzenetet kínáló házként stb. Lelkipásztori „aktivistaként” kettős érzés fogja el az embert: meglepődik, mert soha nem is sejtette volna, hogy az egyháznak ilyen jelentősége is van; és megzavarodik, mert természetesen örült volna, ha olyasmit is hall, ami az egyház *bensőjével* kapcsolatos.

Az igényes lelkipásztorkodás s egy ehhez méltó, színvonalas lelkipásztori teológia pontosan ebből a kettősségből: külső és belső szemlélet, rendszer és környezet, meglepetés és megzavarodás kettőseiből fejlődhet ki. Minőségének forrása a külső és belső szemlélet, az empiria és a hagyomány, „az emberi tapasztalat és az evangélium fényének” feloldhatatlan feszültsége, ahogyan ez kifejezésre jut a GS 11-ben. Khalkedóni módra megfogalmazott teológiára van szükség, amely a „világot” és „Istent” egyszerre elválasztás, de keveredés nélkül szemléli.

Amikor elgondolkodunk az egyházzal és a várossal, akkor késznek kell lennünk arra, hogy elfogadjuk, ne pedig sietősen elmoszuk ezt a különbözőségekből fakadó feszültséget. Kevés olyan vitatéma van, ahol annyi intellektuális automatizmus és sematikus asszociációs láncolat hemzsegne, mint itt. Az egyoldalú diskurzus, legyen az szociológiai, vallástudományos vagy teológiai hátterű, gyorsan eljut odáig, hogy a modernség markerként, ismertető jegyeként azonosítsa be a várost – vagy még inkább: a *city*-t. Ha így rövidre zárjuk a kérdést, akkor a várossal szembeni egyházi viszonyulás azonnal átalakul a modernséggel szembeni magatartás kifejeződésévé vagy alapvetésévé. A *city*-től hamar eljutunk a modernségig – ekkor azonban az asszociációs hullámverés gyorsan átcsap a gátak fölött, összekapcsolódik az olyan tipikus modernség-főnevekkel, mint városiasság, technikaiság, medialitás, gyorsaság, végül pedig a szekularitás mindent magába fogadó szemantikai gyűjtőjébe érkezik. Innen visszakanyarodva a városhoz pedig olyan negatív töltetű harcias fogalmakat kezd el alkalmazni, mint a relativizmus, az átláthatatlanság, a tetszőlegesség vagy a névtelenség. A városi egyház tehát a modern kor egyháza is, vagyis a szekularizáció korának egyháza, vagyis egy átláthatatlanságban létező egyház, azaz: a [régiektől] megőrzésének az egyháza. Ily módon az egyház városi jelenlétének a projektje máris erőltetett karaktert nyer: a tisztességes, az igazi, az emberi önállóságává válik egy barátságatlan közegben. Ha tanulmányozzuk, hogy a német nyelvterület megannyi *citypastoral*-al foglalkozó helye miként írja le önmagát, akkor a következő alapsémával találkozunk: szeretnénk oázis, töltődést kínáló hely, menedék lenni.¹⁶

¹⁶ Ehhez ld. SELLMANN, M., „Der Stadtpfarrer muss die Stadt im Blut haben” (Peter Fox). Leitbilder für die citykirchliche Arbeit in pastoraltheologische Reflexion, in *Lebendige Seelsorge* 61 (2010), 295–301.

Szemantikai csapda ez. A katolikus fejében ez a hozzáállás a mentalitás-történetből adódóan a legnagyobb fokig meggyökerezett, épp ezért kellene rávilágítanunk viszonylagosságára. Az egyház és a szekularitás új viszony-meghatározására lenne szükség ahhoz, mégpedig teológiai okokból, hogy ezt a témát akár csak érinteni tudjuk. Ha képesek lennénk másképpen artikulálni a kérdést, akkor ténylegesen elevenebbé, színesebbé és megbékéltebbé válna a városban élő egyházi valóság önmegjelenítése.

Ezen a helyen nem tudjuk részleteiben kidolgozni ezt a programot, ám rámutathatunk arra, mekkora ennek a jelentősége. A lényege ebben áll: arról az alapvető fontosságú teológiai felismerésről van itt szó, miszerint a szekuláris fogalma egyáltalán *nem* ellentétes a vallásossal. A szekuláris csakis akkor mutatkozik valami eltérőnek és fenyegetőnek, hogyha a kezdet kezdetétől fogva úgy véljük, csakis a vallásos szöveggörnyezet képezhet tulajdonképpen és valódi életközeget. A vallás képviselői azok, akik úgy vélik, hogy valami gond van a szekuláris fogalmával, ennek pedig az az oka, hogy ez szerintük ellentmondásban áll a saját önértelmezésükkel. Hogyha tehát egy vallási téren elkötelezett ember szekuláris időkről beszél, akkor ahhoz a politikai aktivistához hasonlít, aki mindent a politikai kategóriákra szabott szemüvegén át néz – például mintha minden egyes embert aszerint osztályozna, hogy elmegy-e szavazni, vagy sem. Ahogyan az érintett vallásos emberek is úgy vélnék, alulbecsülik őket, hogyha kizárólag az alapján azonosítanák be őket, hogy nem mennek el szavazni, úgy azok a polgárok is drámaian alábecsültnek éreztetik magukat, akiket egyszerűen csak a „szekuláris” jelzővel jelölnek meg.¹⁷

Teológiai és lelkipásztori téren úgy tudunk kikeveredni ebből a csapdából, hogyha a „vallásos” kontra „szekuláris” nullszaldós párharcát meghaladva kigondolunk egy harmadik kategóriát is. Ez elvezet a „világ teológiájához”, ahogyan azt igen ösztönző módon mutatta be a frankfurti szisztematikus teológus, Knut Wenzel. Nem véletlen, hogy egy olyan kötetben dolgozta ki ezt az elgondolást, amely a városi lelkipásztorkodással foglalkozik.¹⁸

¹⁷ Részletesebben ld. LUHMANN, N., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000. Vö. SELL-MANN, M., *Säkularität. Die große Chance des Christseins*, in BUSS, G. – LUBER, M. (szerk.), *Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit*, Regensburg 2013, 123–143.

¹⁸ Ld. WENZEL, K., *Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität*, in UÓ. – SIEVERNICH, M. (szerk.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg i.Br. 2013, 330–389; vö. UÓ., *Säkularität und Sendung*, in BUSS – LUBER (szerk.), *Neue Räume*, 83–102.

Wenzel felvetése a lelkipásztori gyakorlat szempontjából az „udvarias” egyházra vonatkozó tézisében éri el a csúcspontját, amely elkötelezi magát arra, hogy kortársaival együtt biztosítsa azt a teret – udvart –, amely *mindenki* számára lehetővé teszi saját meggyőződésének a megtalálását, kialakítását és megjelenítését. A citypastoral tehát alapjainál fogva gondot fordítana a világiasságra, a plurális, kreatív, értelmes és figyelmes polgáriságra. A városi egyházban, akárcsak az egész modernségben, arról lenne tehát szó, hogy biztosítsuk a nyilvánosság védett tereit, ahol az kibontakozhat. Ezt a teret nem foghatjuk úgy fel, mint amely belőlünk fakad, s nem is tekinthetünk úgy erre, mint a saját cselekvési tervünk megvalósításának terepére. Sokkal inkább „a szekularitás szféráját”¹⁹ építenénk így fel és biztosítanánk, a többi civil társadalmi csoportosulással együtt. Olyat tér ez, amely „lehetővé teszi a találkozás, a fordítás és a közvetítés folyamatait”, mivel „minden meggyőződés hagyományától egyenlő távolságra állóként” képzeljük el. Egy egyház, amely felépíti és gondozza ezt a szférát, olyan egyház lenne, amely azáltal tér vissza önmagához, hogy kilép önmagából. Olyan városi lelkipásztori jelenlét lenne ez, amely pontosan azért nem akarja legyőzni, uralni vagy megváltoztatni a város világiasságát, mert abban egy olyan teremtésteológia megfogalmazódását látja, melynek értelmében az egy Isten épp azáltal teremti meg a világot, hogy visszavonja önmagát. A város olyan térként merül fel előttünk, melyet Isten épp azáltal tett szabaddá, hogy semmit sem kényszerített rá. A teremtés pedig ezek értelmében a sajátba való szabad belehelyezést jelenti. A városnak nem fáradtságos munkával kell kiharcolnia a maga jelentőségét, hanem a feltétel nélküli elismerés és az udvarias visszavonulás ingyenességéből él.²⁰

Ezzel a pár gondolattal még nem gyártottunk le semmiféle városi stratégiát, s nem írtuk meg a citypastoral kerettervét sem. Ennek ellenére jogosan reméljük, hogy egy udvarias, teret kínáló egyház gondolata épp a városban találhatja meg társait és párjait. És még többet is: olyan társakra és párokra lel, akik aztán már a templomépületek belseje iránti is érdeklődnek – mivel komolyan felmerül bennük a kérdés, honnan ered az erő, amely képesít az udvariasságra.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

¹⁹ WENZEL, K., *Gott in der Stadt*, 338 (az általunk közölt idézetek is innen valók).

²⁰ Ld. uo. 353–361.

ÉLETRAJZI ADATOK:

VERONIKA EUFINGER (*1984) vallástudós, a bochumi Ruhr Egyetem alkalmazott lelkipásztori kutatásokkal foglalkozó központjának tudományos munkatársa.

MATTHIAS SELLMANN (*1966) a pasztorálteológia professzora a bochumi Ruhr Egyetemen, az alkalmazott lelkipásztori kutatásokkal foglalkozó központ alapítója és igazgatója.

GWENNAËLLE D'ABOVILLE

„Mily szépek a városok...”

Várostervezés Ferenc pápával

„Öröm töltött el, amikor jelezték:
»Indulunk az Úr házába!«
Lábunk már átlépi kapuidat, Jeruzsálem!
Jeruzsálem, te nagyszerűen épült,
megerősített és (fallal) körülfalt város!
Oda vonulnak a törzsek, az Úr törzsei...”
(Zsolt 122)

1. A VÁROSTERVEZŐ HIVATÁSA A VÁLSÁG IDEJÉN ÉS FERENC PÁPA ERŐTELJES HANGJA

A civilizációk városokat építenek, ezek ragyogása által jelenítik meg önmagukat és mérik le erejüket. A várostervezés (urbanisztika) foglalkozása mégis újnak számít. Azokkal a gondolatokkal és tapasztalatokkal vette kezdetét, amelyek majdnem mind az ipari forradalom által kiváltott történeti töréssel vannak kapcsolatban. Az emberiség azóta sokszorosan elvárosiasodott. A városok nőnek és megsokszorozzák magukat, s e tendencia globális szinten erősödik tovább. A XX. század átélte a vidékről való elmenekülést, amely mind általánosabbá vált. A XXI. század megéli az óriásvárosi közegek születését, olyan városok emelkedését, amelyeknél az a benyomásunk, hogy szünet nélkül újabb embereket vonzanak magukhoz, s ennek a folyamatnak nincs felső határa. 150 éve gondolkodunk a városokról, s azon fáradozunk, hogy megszervezzük azokat. Ez a törekvés nem eredményezett egy önálló tudományt, ám lépésről lépésre életbe hívott egy meghatározott gyakorlatot vagy diszciplínát: az urbanisztikát. Az egyetemeken ugyan már évtizedek óta kiképeznek várostervezőket (urbanistákat), ám ez látszólag mégis olyan jelentéktelen hivatás, amelyet alig ismer valaki. Olyan hivatás, amely a hasonló foglalkozásokkal összehasonlítva, nehezen besorolható, és amely konkrét megvalósulásában igen eltérőnek mutatkozhat.

A várostervezés tehát még fiatal dolog, ám máris válságba jutott. Magát a létjogosultságát kérdőjelezi meg, Franciaországban talán még inkább, mint máshol. Azt is mondhatnánk, hogy „kitervezte magát”. Az előrejelzések

hamisnak bizonyultak, és a városi építési projektek java nélkülöz bármiféle koherens tervezettséget. Az utópiák ellenben túlélnek, de ma már tudjuk, mekkorát csalódhatunk, hogyha a valóság ellenében egy eszményi világban szeretnénk élni. Úgy tűnik, hogy a pénz magához ragadta a hatalmat – a város ugyanis gyakran nem egyéb, mint egy pénzügyi egyenlet, a nyilvánosság pedig teljesen eszköztelenül néz szembe ezzel a helyzettel. A várostervezők végül már maguk is kétségek között őrlődnek, mivel – részben a szociológiának köszönhetően – észreveszik, hogy csupán a várostervezési rendelvek keresztülvitele, tűnjenek azok önmagukban még oly jól kigondoltnak is, végül gyakran komoly következményekkel járnak, amelyek különösen a leggyengébbeket sújtják. Lehet, hogy a városok érdekében nem lenne szabad őket többé „megtervezni”? Felmerül a kérdés, a dolgok jelen állása, s magának az embernek az útonlevése nem alkalmasabb-e arra, hogy formálja a teret és erővel: hitelességgel és költészettel, röviden: otthonossággal töltsen meg azt? Mindezek okán nemzetközi tanácskozásokat szervezünk, hogy új lendülettel és büszkeséggel töltsük meg ezt a hivatást. Azon fáradozunk, hogy „újra kitaláljuk” Párizst! Mentegetőzünk azon fáradozásunk okán, hogy formáljuk a várost, és úgy teszünk, mintha vidéki területről, egy faluról, egy (lakott) erdőről vagy egy erődszegélyről lenne szó.

Ezen nehéz újraalapítási munka közben pedig hirtelen egy olyan hangot hallunk, amely legalább annyira erőteljes, mint amennyire váratlan: Ferenc pápa hangjáról van szó. Dél-Amerika nagyvárosaiban tett szert a tapasztalataira, amelyek nyomán már *Evangelii gaudium* (EG) kezdetű apostoli buzdításában arra tett kísérletet, hogy szembenézzen az élettérnek a közösen megélt életre tekintettel való felosztására irányuló kihívással. A *Laudato si* (LS) kezdetű enciklika ellenben megrendíti a várostervezőt, riadót fúj neki, már ha úgy dönt, hogy odafigyel rá. A dokumentum felszítja benne egy jobb világ felépítésének a vágyát. Megszólítja a szaktudását azon technikai problémák kapcsán, amelyek ennek a hivatásnak a sajátjai. Számot vet a komolyan veendő várostervezői gondolkodás szisztematikus jellegével: minden összetett vonatkozásban áll mindennel. A problémák láncolatot alkotnak és kölcsönösen, egyetlen tényezőt sem lehet elszigetelt módon kezelni. Ezért nem meglepő, hogy a *Laudato si* az ökológiáról gondolkodva folyton visszajut az urbanisztikához. Az enciklika egyetlen egy fejezet tömör kitérőjében megerősíti a városok előtt álló kihívás központi szerepét, illetve morális igényét. E szöveg olvasása közben az ember szédülni kezd, mivel az eléünk állított feladat hatalmas. Ugyanakkor örömkialtás tör ki belőle: Adjuk bele magunkat a világba! Fáradozunk azon, hogy megóvjuk közös házunkat, s mindenki számára lakhatóvá tegyük azt!

„Mily szépek azok a városok, amelyek legyőzik az egészségtelen bizalmatlanságot és integrálják a tőlük különbözőket, és ezen integrációból a fejlődés új tényezőjét hozzák létre! Mily szépek azok a városok, amelyek még építészeti tervrajzaikban is tele vannak terekkel, amelyek összekötnek, kapcsolatokat hoznak létre, elősegítik a másik megismerését!” (LS 152, illetve EG 210).

2. AZ UTÓPIÁTÓL A REMÉNYIG

Az első várostervezők annak reményében alkották meg modelljeiket, hogy így leküzdik majd a káoszt, amely a hemzseggő ipari városokban keletkezett. Ezek az utópisztikus városok meghatározott ideológiákból születtek meg, és olyan teljes s harmonikus kompozíciót jelenítettek meg, amely szembeszállt az anarchiával és a kontrollvesztéssel. A célból törekedtek ezekre az eszményekre, hogy ily módon nehézségeket oldjanak meg: az egészségi ártalmakat, az erkölcstelenséget, a helyszűkét, a gyűlölködést... A XIX. században Charles Fourier politikai, társadalmi és antropológiai gondolkodása elvezet Phalanstère tervéhez, ami nem más, mint egy korai szocialista, termelési és lakóközösségen alapuló fejlődési utópia. Az amerikai építész, Franck Lloyd Wrigth által az 1930-as években kidolgozott Broadacre-City egy eszményi település terve, amely szeretné visszaállítani azt a természethez fűződő kapcsolatot, melytől az ipari nagyvárosokban elidegenedtek az emberek. Ezt a modellt korlátozások nélkül lehet más szinteken is alkalmazni, és valamilyen kozmikus egészet képvisel, mivel minden eleme (ház, munkahelyi egység, kórházi szoba stb.) az egészhez kapcsolódik vissza, s könnyűszerrel elérhető. Emile Aillaud az 1960-as években Grigny-ben felépítette La Grande Borne nagy komplexumát, amely azt a célt szolgálta, hogy felszámolja Párizs barakktelepeit. A tér megformálása a gyermeki fantáziák szükségleteinek a szolgáltatában állt, mivel ő az emberi fejlődés lényegi elemeinek tartotta ezeket, különösen mert hátrányos helyzetű gyermekekről volt itt szó.

Sokkoló látni, hogy ezek a modellek mennyire ellene dolgoztak éppen azoknak az emberi adottságoknak, amelyeket a fenti gondolkodók szem előtt akartak tartani. *Charles Fourier*: „Barbár arányok, nem letisztult forma. Párizs, Rouen stb. belvárosai: szűk utcák, háztömbök légjázat és napfény nélkül, általános diszharmonia, mindenféle rendtől mentesen”. *Franck Lloyd Wrigth*: „A rendesen »városiasodott«, a hipnotizáló erejű hőségnek és a tömegekkel való elkerülhetetlen érintkezésnek kiszolgáltatott polgár s polgártársai sorsa káoszban nő és tapad össze. Erőszak és mesterséges zaj hasogatja elvárosiasodott fejét, tölti meg elvárosiasodott fülét – mint egykor tette

a madarak dala, a szél fák közötti susogása, az állatok, vagy azok hangja, akiket szeretett, s akik korábban betöltötték a szívét. Az ipari korszak beköszöntével a városok nagyvárosokká lesznek – ez azt jelenti: túl sok túl nagy várossá. A városok rendezettek, zártak és uralhatók voltak. A nagyváros olyan tömeg, amely erőinket meghaladó kihívás elé állít minket, s amely a XIX. századtól fogva a civilizációs patológia jelévé, menetekeljévé vált”. *Le Corbusier*: „Mostantól mondjuk hát: a nagyvárosokban immár száz éve meglep minket s kifordít magunkból a hirtelen lecsapó, nem egységes, erővel betört és nyomasztó áradat. Ez olyan feladat elé állított minket, amit mi nem kezeltünk. A káosz pedig magával hozta végzetes következményeit”. Összefüggést mutattak ki a városi nyugalanság és az emberi normakerülés között. Az utópiák ezért a térnek s az emberi integritásnak az újrateremtését javasolják úgy egyéni, mint közösségi szinten. Ebből a gondolatból fakadt egyfajta városellenesség: a város az ember veszte, a természet ellenben a menedéke, a harmónia és a teljes emberi kibontakozás helye. Paradox módon úgy tűnik, hogy az urbanizmus és a várostervezés egyaránt a város – pontosabban: a nagyváros – elutasításában gyökerezik, s feltétlenül arra törekszik, hogy teljes új módon gondolja el azt.

Jeruzsálem mint eszkatológia

A Biblia nem ismeri a város–vidék-kettősséget. A szentírási „összképben” váltakoznak a pusztát, a földművelést és a várost élénk állító képsorok. A városok alapítása, valamint azok bukása és újra felemelkedése a választott nép történetének központi elemei. A városok olyan menedékek, amelyeket maga Isten adott Izrael tizenkét törzsének. A földre vonatkozó ígélet beteljesülései (Józs 20). Építésük története az ember munkálkodását fejezi ki, s azt a sajátos, rá jellemző módot, ahogyan megáll Istene előtt. Hénok Káin általi alapításáról így számol be a Biblia: „Káin megismerte feleségét, az fogant, és Hénokot szülte. Várost épített, és azt fiáról Hénoknak [kezdet] nevezte” (Ter 4,17). Hasonló beszámolót hallunk Babilonról: „Rajta, építsünk várost és tornyot, amelynek teteje az égig ér. Szerezzünk nevet magunknak, és ne szóródjunk szét a földön!” (Ter 11,4). A városok a bukás, de a megváltás, a kegyelmi teljesség tárgyai is. Ninive, a „hatalmas város” (Jón 3,2) a „gonoszság” városa, ugyanakkor olyan város, amely kész a bűnbánatra. A városok az erkölcsi határhelyzetek ismertetőjeleiként vagy katalizátoraiként működnek.

A hely pedig, amelyen a városon belül vagy kívül elhelyezkedünk, kifejezésre juttathatja az Isten és a testvéreink iránti viszonyunkat. Ezt látjuk an-

nak az embernek az esetében, akit az irgalmas szamaritánus ápol: félholtan fekszik Jeruzsálem és Jerikó között. Ez a meghatározottság bukkan fel az emmauszi tanítványok történetében is: csalódottan menekülnek Jeruzsálemből, majd missziós hévvel térnek oda vissza. Maguk a városkapuk is lényegi funkcióval bírnak a Szentírásban. Ahogyan az ember közeledik a városhoz, vagy a kapu előtt áll, vagy éppen áthalad rajta – akár kifelé, akár befelé –, az kifejezi a szövetséghez való viszonyát is: benne állunk, vagyunk, vagy kivonjuk magunkat belőle. Isten felé megyünk, vagy elfordulunk tőle. Az egyén ugyanígy viszonyul a nép többi részéhez is (ld. a helyet, ahol Judit lakik, és azt, hogyan megy be a városba s jön ki onnan, hogy megmentse a népét). Mindezek okán úgy látszik, hogy nincs rögzített szimbolika a Biblia univerzumában, hanem sokkal inkább egy olyan képként áll elénk a város, amely az embernek Istennel szembeni kétértelmű magatartását írja le. A mód, ahogyan megépítjük városainkat s lakunk azokban, kifejezheti Isten utáni vágyunkat és arra irányuló készségünket, hogy felebarátunkat testvérünként ismerjük el.

Mindazonáltal Jeruzsálem mégiscsak kiemelkedik a városok közül. Hogyha a Bibliában Ninive a hatalmas város, mely elfeledkezett Istenről és felhívást kapott a megtérésre, akkor a szent város, a par excellence város maga Jeruzsálem. „Lábunk már átlépi kapuidat, Jeruzsálem” (Zsolt 122,2). Olyan város ez, mely életünk célja, üdvünk helye. Jeruzsálem nem nagyváros, falak övezik. Falainak örök kapui vannak, amelyektől azt reméljük, hogy majd feltáruhnak, amikor ideérkezünk az utolsó napon (vö. Zsolt 24,7). Jeruzsálemnek nem csak emberi, de lelki földrajza is van. Kifejezi mindazt, miféle értelmet is hordoz magában a város alakzata mind a Bibliában, mind az emberi utópiákban, melyek az urbanisztika alapját képezik: védelem, megpihenés, visszatérés a kozmikus rendhez, mindenki összegyűlése, annak lehetősége, hogy együtt legyünk – sőt, egyek legyünk –, harmónia. „Jeruzsálem, te nagyszerűen épült, megerősített és (fallal) körülfalazt város!” (Zsolt 122,2). „Mint anyja ölen a gyermek, mint a gyermek, úgy pihen bennem a lelkem” (Zsolt 131,2b).

A város úgy jelenik meg, mint egy oltalmazó és egybegyűjtő női¹ alak, aki helyreállítja az egységet. Ez a város pedig, amikor elérkezik beteljesülésének

¹ A város úgy áll elénk, mint egy menyasszony: „Amint a vőlegény feleségül veszi a leányt, úgy fog frigyre lépni veled fölépítőd; és amint a vőlegény örül a menyasszonynak, úgy leli örömét benned Istened. Falaidra, Jeruzsálem, öröket állítottam” (Iz 62,5k). De úgy is láthatjuk, mint egy anyát: „Örülj, Jeruzsálem, s ujjongjatok ti is mind, akik szeretitek! Örüljetek és vigadjatok, akik gyászoltatok miatta! Hogy tejével táplálkozzatok és jóllakjatok vigasztalása ölen, és elteltetek gyönyörrel dicsőségének emlőjén” (Iz 66,10k).

pillanata, lehívja a békét. Ebben az értelemben Jeruzsálem egyértelműen több, mint pusztán utópisztikus alak. Eszkatologikus alak. Ez a szent város az ország szimbóluma, amelyben a nekünk ajándékozott béke a Feltámadottból árad ki (Jn 20,19). Sion hegye a trón, Jeruzsálem Mária, ő hordozza a Golgota győzójét, Jézust, aki minden embert magához hív (Jn 12,32). Igen, Jeruzsálem, „népek jönnek világosságodhoz” (Iz 60,3).

Ferenc: az utópiától a reményig

Hogyha a város a beteljesült üdvösség képe, amely a Máriában egybegyűlt minden ember előtt nyitva áll, akkor a keresztény ember nem veheti félvállról a város kérdését. Nem elégedhet meg fejlődésének a támogatásával anélkül, hogy számításba venné az ott szövődött kapcsolatok természetét, s figyelemmel lenne az ott létesült helyek jelentőségére. Jeruzsálem fényében szemléli az emberi építményeket, s a szent Város által hordozott kép és ígért szerint szab irányt építési tevékenységének. A pápával együtt elmondhatjuk: „Mily szép a városok...”. Aki megkérdőjelezi saját utópiáit, annak Ferenc új reményt ad. Ez a remény, ez a bátorság pedig Jeruzsálem bibliai képén alapul.

Ez a keresztény olvasat azonban megköveteli, hogy távolságot vegyünk az utópiáktól, amelyek az urbanisztikából nőnek ki. Az utópiából fakadó elvárások szükségszerűen különböznek a reménykedő várakozásoktól. A keresztény várostervezés körültekintőbb és alázatosabb lehetne, mivel nem egy olyan eszménytől várjuk a segítségünket, amelynek megvalósítása érdekében „végre a saját kezünkbe vesszük a dolgokat”. Tudjuk, hogy reményünk egy „új ég és új földre” (Iz 65,17) vonatkozik, amit nem tudunk kezünk erőszakjával elhozni. Ezért cselekvésünkben mindig lesz valamilyen fokú bizonytalanság, amely szüntelenül elkísér bennünket; ugyanis tapogatózva keressük az emberi intézmények nagyobb fokú igazságosságának az útját.

3. A TECHNIKÁTÓL AZ ERKÖLCSIG

Még ha a várostervező hivatása az eszményi városról való elgondolkodásban gyökerezik is, munkája mégis szükségszerűen technikai természetű marad. A feladat sokáig abban állt, hogy térkompozíciókat, mennyiségeket és eszményi arányokat, viszonyokat keressünk. Le Corbusier (1887–1965), bár nem osztozott kultúrfilozófiájában, mégis sokszor idézte Camillo Sittét

(1843–1903), az építész s a legújabb kori városépítészet úttörőjét. Azon fáradozott, hogy kiszámítson egy standardizált és eszményi emberi „körvonalat”, amelyet a tér megmunkálása során forráskódként alkalmazhatna. Folytassuk a fentebb már idézett részt: „A káosz pedig magával hozta végzetes következményeit. A nagyváros, a mozgásban lévő erő jelensége napjainkban fenyegető katasztrófát jelent, mivel már egyáltalán nem tölti be a geometria szelleme”. Talán mivel így akarta tiszteletét kifejezni a modernitással szemben, Le Corbusier oly szintig elment a technika uralásában, hogy végül magát az embert is technikai szempontból vizsgálta. Az emberből így ember-típus lesz, amelyet az Athéni Charta² a következő funkciók alapján ír le: lakás, munka, közlekedés és a test és lélek ápolása.

A városépítészeti kérdéséről való gondolkodás mára már kiszabadult erről a technikai vágányról, mely elfeledkezett arról, hogy az élet, egy város élete, nem foglalható bele valamiféle egyenletbe vagy tervbe. Erről tanúskodik az a figyelem, amit napjainkban az építésre vonatkozó rendelkezések kapcsán a „szokásra”, vagyis a lakótérbe majdan beköltöző emberek tevékenységeire és magatartásmódjaira fordítanak. Mindeközben az egyre hatalmasabbá váló városok fejlődése elképesztő technikai nehézségekkel szembesít minket, amelyek megkövetelik energiánk és szaktudásunk latba vetését. Ferenc megismerte nem egy város rendkívüli növekedését, és enciklikájában megállapítja: „Ma például azt látjuk, hogy sok város mérhetetlenül és szabályozatlanul megnövekedett, egészségre ártalmassá és élhetetlenné vált, de nemcsak a károsanyag-kibocsátás okozta környezetszennyezés, hanem a városi káosz, a közlekedési problémák, a vizuális és zajszennyezés miatt is. Számos város nem hatékonyan működő nagy struktúra, amely sok felesleges energiát és vizet fogyaszt. Vannak városrészek, amelyek bár nemrég épültek, zsúfoltak és rendezetlenek, elegendő zöldterület nélkül” (LS 44). Ezzel világosan kijelöli a várostervező *roadmap*-jét [útvonaltervét].

Tény, hogy a nyolc számjegyű lakossággal bíró városok gondjai megoldhatatlannak tűnnek: biztosítani a közúti forgalmat s a vízellátást, valamint -elvezetést, a szemetgazdálkodást a lakóknak, kiküszöbölni az árvízveszélyt stb... Az új ökológiai adottságot új szaktudást követelnek meg: az energia-kontroll, különösen az épületek építésekor és a közlekedési eszközök kapcsán, pontosabb mérési lehetőséget s új rendszerek kiépítését igényli. Ezek-

² Az Athéni Chartát a IV. *Congrès International d'Architecture Moderne*-en [a modern építészet IV. nemzetközi kongresszusán] fogadták el 1933-ban, Athénban. A várostervezők és az építészek „A funkcionális város” címszó alatt folytattak vitát a modern településfejlesztés feladatairól.

kel a rendszerekkel szemben komoly elvárásokat támasztanak, egészen az újfajta utópiák szintjéig: gondoljunk a „zöld városra” vagy a „szuper technológiákon” alapuló városra, az „okosvárosra” [*smart city*]. Az „okosváros” önmagát szabályozva működik, vagyis képes arra, hogy mérje saját szükségleteit, termelését és hulladéktermelését, hogy megfelelő módon gazdálkodjon az erőforrás-szállítást szabályozó rendszerrel. Emögött az utópia mögött, mely még mindig csak ködös ábránd, az ellenőrzés reménye bújik meg. Képesek leszünk hát arra, hogy elérjünk egy olyan technológiai szintet, amelyen a több tucat milliónyi lakost számláló óriásvárosok működni tudnak?

Ferenc pápa erkölcsi elvárásokat támaszt velünk szemben...

Ferenc ismeri azon nehézségek technikai vetületét, amelyek elé a városok állítanak minket. Konkrét és átgondolt eljárásrendet javasol nekünk, amelyet nem lenne jó figyelmen kívül hagynunk a várostervező intézetekben. Csak egy példa: „A városi élet minősége szorosan kapcsolódik a közlekedéshez, amely gyakran jelentős szenvedést okoz az embereknek. [...] Sok szakértő egyetért abban, hogy elsőbbséget kell adni a tömegközlekedésnek. Ám a társadalom nem egykönnyen fogad majd békésen bizonyos szükséges intézkedéseket, ha nem javul jelentősen a tömegközlekedés” (LS 153). Hogy elkerüljük a félreértéseket, meg kell jegyeznünk, hogy Ferenc egyáltalán nem szeretne a mobilitásról folytatott vitában semmiféle módon állást foglalni. Sokkal inkább arra mutat rá, hogy az ökológia kérdéseiben, s itt konkrétan, a tömegközlekedés problémái terén újra az igazságosságot kell megtennünk elsőbbséget élvező erkölcsi alapelvnek. Ez az enciklika döntő fontosságú magja: a társadalmi igazságosság és a környezetvédelem alapvető kölcsönhatásban áll egymással. Mind a környezetvédelem, mind a várostervezés gyakorlata arra kap felhívást, hogy alávesse magát az őket meghaladó, ugyanakkor feladattal is ellátó erkölcsiség igényének.

Túl az ökológiai, gazdasági és társadalmi kérdések nyilvánvalóan rendszerszerű karakterén – amire a fenntarthatóság gondolata már régen rámutatott – Ferenc figyelmeztető jelzést is küld felénk, amelyben összefonódik a Föld és a szegények jajszava. Felrója, hogy a kirekesztés okait csak érintőlegesen, „függelékként” kezelik a viták során, s megjegyzi: társadalmi folyamataink, beleértve tereink szervezését is, elkerül mindennemű „fizikai érintkezést”, mindenfajta találkozást a kirekesztettek és „a szakemberek, a véleményformálók, a tömegtájékoztatási eszközök” között. Hát nem az igazságosságot érintő kérdés-e akkor, hogy ezt a két kiáltást sikerüljön egyetlen-

ként meghallanunk? „Ma azonban már nincs más lehetőségünk, mint annak elismerése, hogy egy igazi ökológiai megközelítés *mindig* szociális megközelítéssé is válik, be kell illesztenie az igazságosságot a környezetről folytatott tárgyalásokba, hogy *meghallja a föld kiáltását és a szegények kiáltását is*” (LS 49).

Ferenc utal még arra, hogy ha elfogadjuk az erkölcsiséget mint a város-tervezés alapvetését, akkor többé nem fogunk ugyanazokon az utakon járni, mintha egy tisztán technikai szempontokat figyelembe vevő gyakorlatot követnénk. A várostervező, aki elismeri, hogy az igazságosságra törekvés alapvető fontosságú a tevékenysége szempontjából, nem fogadhatja el, hogy a világot olyan területek szövik át, amelyek – figyelmen kívül hagyva a közjót – csak kevesek számára vannak fenntartva: „Van, ahol – vidéki és városi környezetben – a területek privatizációja miatt nehezzé vált, hogy minden polgár hozzáférjen a különösen szép részekhez. Máshol csak egy maréknyi ember számára hoznak létre »ökológiai« lakónegyedeket, ahol igyekeznek megakadályozni mások belépését, nehogy megzavarják a mesterséges nyugalmat. Gyakran találni jól gondozott zöldterületekkel teli, szép városokat »biztonságos« térségekben, nem így viszont a kevésbé szem előtt lévő helyeken, ahol a társadalom kiselejtezettjei élnek” (LS 45). Igen, „mily szépek azok a városok, amelyek legyőzik az egészségtelen bizalmatlanságot és integrálják a tőlük különbözőket” (LS 152). Az ilyen városok nem maguktól keletkeznek, s nem is technikai adottságokból lehet levezetni ezeket, ahogyan egy program felhasznál egy algoritmust. Ezek a városok az erkölcsiség által vezetett cselekvések gyümölcsei.

...mert a városnak közösségé kell lennie

Nem csodálkozhatunk azon, hogy Ferenc szüntelenül emlékeztet minket a szegényekről, a kirekesztettekről, a szó szerint a városok peremére szorítottakról való gondoskodásra. Krisztus nyomában járva az Egyház is kivételes szeretettel fordul a szegények, a kicsinyek, az idegenek felé. Mindemellett úgy véljük, hogy túl az általánosan alkalmazható (várostervezési és szaktudományos) elveken a város maga is elmond nekünk valamit arról a testről, amelyet alkotnunk kellene. A városnak magának is van valami mondanója arról a népről, amellyé válnunk kellene, s arról a helyről, amelyre itt a szegényeknek és a kirekesztetteknek szert kellene tenniük.

A Szentírásban, különösen is az Ószövetségben, a városok metonimikus képek, amelyek a népet jelölik. Ez megmutatkozik Izajás prófétánál, aki így

szólítja meg Jeruzsálemet: „Ó, te szegény, akit annyi vihar tépett, s akinek nincs vigasztalása” (Iz 54,11). Az Izajásnál egészen kivételes 60. fejezetben pedig ezt írja: a ragyogó, a fénylő, a megdicsőült. Az elbukott város, amely néptelenné vált s már csak állatok laknak benne: „az erős város pusztasággá lett, és elhagyatott, akár a sivatag. Borjú legelészik benne, s olykor elhever, majd lerágja gyér hajtásait” (Iz 27,10). A megváltott, megdicsőült és ujjongó város, amelyhez felmennek a nemzetek, hogy immár egyetlen népet alkotósanak: „Hordozd körül tekintetedet és lásd: mind egybegyűlnek és idejönnek hozzád” (Iz 60,4). „Kapuid mindig tárva lesznek, sem nappal, sem éjjel nem zárják be őket” (Iz 60,11). Úgy írja le a várost, mint a nép lelkiéletének tükörképét. Ám ennek a viszonynak az ellentettje is igaz: „Ezért oly szomorú a szívünk, ezért borítja könnyfátyol a szemünk. Mert elpusztult a Sion hegye, sakálok tanyáznak rajta” (Siral 5,17–18). A mód, ahogyan az üdvösségre vonatkozó kérdések itt kibontásra kerülnek, megmutatja, hogy történelmünk nem csak egyéni szinten játszódik le, hanem az idő és a tér keretei között megélt szolidaritásunknak életbe vágó fontossága van abban.

A Biblia világa azt is megtanítja nekünk, hogy az isteni cselekvés egy egészen kicsiny népből, egy szolganépből, egy parányi maradékból, egy természetlen és koros házaspárból, a város romjaiból kiindulva valósul meg. Innen kiindulva lesz urává a történelemnek, hogy végbevigye abban a csodáit. Nem kellene-e tehát az emberek által jelentett „képrejtvényt” a lehető legértékesebbnek tartanunk, olyan képeknek tekintenünk, amelyeken Isten népének a fennállása alapul? Ha pedig ez így van, akkor gondolataink nem korlátozódhatnak arra, milyen ültetési rendet alkalmazunk a közös étkezések során. A fentihez hasonló gondolatoknak kell ébredniük bennünk, amikor arról gondolkodunk el, hogy minek kellene lenniük a városoknak az emberi közösség vonatkozásában. Talán így megértjük, a pápa miért ragaszkodik ahhoz, hogy szépek a városok, tekintettel az ott megvalósulható testvériségre – még ha az általa említett városok olykor inkább a favellák képét hívják is elő bennünk. „Mindazonáltal szeretném továbbra is hangsúlyozni, hogy a szeretet erősebb. Sokan ilyen körülmények között is képesek az összetartozás és az együttélés kapcsolatait kiépíteni, amelyek a túlzásfolttságot közösségi tapasztalattá változtatják [...]. A közösségi megmenekülésnek ez a tapasztalata szokott olyan kreatív válaszokhoz vezetni, hogy megszépítenek egy épületet vagy egy lakónegyedét” (LS 149). Ferenc ezek mellett sikra szál amellest, hogy törődjünk „a közösen használt helyekkel, a vizuális keretekkel és a városok igazodási pontjaival, hogy azok fokozzák a közösséghez tartozás, a meggyökerezés érzését, hogy »otthonosan« érezzük magunkat a városban, amely befogad és összeköt bennünket”. Meghív arra, hogy

„az egész várost a többiekkel megosztott saját terünként éljük meg” (LS 151). Hogyha a város a közösség jele, hogyha láthatóvá teszi az egybegyűlésre irányuló hívást, hogyha a város emlékeztet arra, hogy a közösség minden ember hivatása, akkor mindez kötelezi a várostervezőt is. Csakis akkor cselekedhet helyesen, hogyha alázatosan aláveti magát ennek a távlatnak.

4. A TERVEZÉSTŐL AZ ALAKOT ÖLTÉSIG

Keresztény várostervezőként ragaszkodnunk kell a Jeruzsálem által jelképezett ország reményéhez. Emlékeznünk kell arra, hogy a város minden ember számára a közösség öle kell, hogy legyen – legelőször a leggyengébbek számára –, azt tűzve ki célul, hogy ott mindenki egybegyűljön. Ezek elég nehéz feladatok egy apró, fiatal hivatás számára, amelynek először még önmagára kell találnia, szemközt korunk óriásvárosainak a kihívásaival. Az alázatos válasz ez lenne: kevesebb időt fordítunk a tér és az épített tömeg tervezésére (építési köbtartalom-számítás: a várostervező eszközei közül ez a fétis), hogy így több időt áldozhassunk a városlakók megfigyelésére, meghallgatására, életterükkkel kapcsolatos gondolataik, elvárásaik és érzéseik befogadására. Az urbanisztika jelentős előrelépéseket tett a szociológiával, az antropológiával és az etnológiával való együttműködése révén. Megtanuljuk, hogyan szemléljük a városokat úgy, ahogyan ténylegesen vannak: a megtestesülés helyeiként, olyan helyekként, ahol az emberek megszületnek, élnek, meghalnak, dolgoznak, megélnék, megtapasztalnak különböző dolgokat. Ez az új szemléletmód, amely inkább az emberekre, semmint a tervekre irányul, nem pusztán üres póz. Valódi, szabályos módszertani áttörést jelent. Kihívás elé állít minket: tegyünk fel olyan kérdéseket, amilyeneket Ferenc megállás nélkül felvet, amikor a városokról beszél. Kiknek építjük a városokat? Mi a célunk? A lakókkal való találkozás kalandjára vállalkozó várostervezők számára komoly bátorítást jelent az enciklika:

„Tekintettel a tér és az emberi viselkedés közötti kölcsönhatásra, azoknak, akik épületeket, városnegyedeket, közterületeket és városokat terveznek, szükségük van a különböző tudományágak segítségére, amelyek lehetővé teszik az emberi folyamatok, jelképvilág és viselkedésformák megértését. Nem elég a terv szépségére törekedni, mert még értékesebb egy másik szépség szolgálata: az emberek életminőségéé, környezethez való alkalmazkodásáé, egymással való találkozásáé és kölcsönös segítségéé.

Ezért is olyan fontos, hogy a helybeliek szempontjai mindig kiegészítsék a várostervezők elemzését” (LS 150).

Szemlélni az arcokat s meghallani a szavakat

A tekintetnek ez az új irányultsága, vagy inkább a szemléletmód kitágítása megváltoztatja a módot, ahogyan a terekre tekintünk, s ennek megvannak a maga következményei a terek tervezésében. A párizsi „Les Halles” városrész területének a tervezése jól illusztrálja mindezt. A „Les Halles” tervezését elintézhettük a RER [helyi érdekű vasút] és a metró alagútjai kilométer-hosszának a kiszámításával, tekintettel Európa egyik legnagyobb vasúti pályaudvarának a kivételes utasszámaira, figyelembe véve az ezzel egybeépült bevásárlóközpont üzleteinek a számát – vagy emlékezve az egykori építészekre és építőkre. Ám mit tanulunk meg mindebből ennek a helynek, egy óriási agglomeráció szívének az implikációiról? Mit mond nekünk mindez arról az életről, amely ezen a sajátos helyen kibontakozik? Ha csak a technikai adottságokat vesszük figyelembe, akkor hogyan tűzhetünk ki magunk elé más célt, mint a személyátesztő-képesség javítását, vagy a négyzetméterenkénti nagyobb kifizetődőséget? Alternatív megközelítési módot jelentene, hogyha a felhasználókból és a városlakókból indulnánk ki. Az ott élő hajléktalanokat elkísérve például rájöhetnénk, ezek a helyek hogyan és miként válhatnak forrássá az ott csellengők számára, akiket rendszerint csak elüldöznek onnan. Megfigyelhetjük a Párizs egész körzetéből összejövő fiatal siketek és hallássérültek csoportjait is, akik a „Les Halles”-ban, ezen a központi helyen találkoznak, hogy onnan jussanak el a velük foglalkozó központokba. Vagy elkísérhetnénk Párizs egy távolabbi elővárosából a fiatalok egy csoportját, akik el akarnak menekülni a RER-rel legalább egy délután erejéig a saját negyedükből, hogy meglássák: mit kínálhat nekik a nagyváros, a sétálók tömege – névtelenül róhatják az utcákat, csókolózhatnak egy oszlop mögött... Ez a látásmód, amely a lakókhoz való közeledés révén szeretné megragadni egy adott hely jelentőségét, egyáltalán nem gátolja meg a technikai megközelítést sem. Mégis valamiképpen kiegészíti azt, és lehetővé tesz olyan várostervezői intézkedéseket, amelyek az embereket szolgálják és elősegítik az átfogóbb igazságosságot. Ferenc meghív erre a szemléletmódra, amely átfogóbban ragadja meg a valóságot: „Bármilyen beavatkozásnak a városi vagy vidéki tájba figyelembe kellene vennie, hogy a hely különböző elemei hogyan alkotnak egységet, amelyet a maga gazdag jelentéstartalmával a lakosok koherens képként érzékelnek” (LS 151).

Ha bevonjuk a városlakókat a városukról való elgondolkodásba, ez azt jelenti, hogy értelemre irányuló kérdéseket teszünk fel: Kinek és mi célból építjük a várost? Különösen is tanulságos lehet, ha megfigyeljük, a lakók milyen szavakat választanak az életterük vonatkozásában. Ez segít abban, hogy kitörjünk sztereotip fogalmi kategóriáinkból. Segít abban, hogy az embereket a maguk aktivitásaival és egyedi önképezéseikkel egyetemben ismerjük meg, amelyek az általunk vizsgált negyedben általánossá válnak. Ez a megfigyelés beavatkozásaink során éppen azokban a negyedekben lehet különösen hasznos számunkra, ahol nagy a népsűrűség, s amely városrészeket gyakran állítanak Franciaországban pellengérré, olyannyira, hogy a panelépítést és a „társadalmi hajléktalanságot” visszavonhatatlanul a város-tervezés kudarcával és a társadalmi diszfunkcionalitással kapcsolják össze.

A fenti kategóriák groteszk igazságtalanságát akkor értjük meg igazán, hogy eltöltünk bizonyos időt egy ilyen városnegyed lakóival, hogyha felfedezzük, micsoda sokfélesége van itt az alakzatoknak, az összefüggéseknek és a történeteknek. Ha jobban odafigyelünk, meglepődhetünk, mennyire precíz a lakók szókincse: ahol korábban csak rideg és személytelen tömeget láttunk, rácsodálkozunk a leírt érzelmi földrajznak, a tér szimbolikus töltetének az összetettségére. Hamar ráébredünk, hogy az emberek miként más-hol, úgy ezeken a telepeken is, ha jól érzik magukat, ezt mondják: „Ez olyan, mint egy falu, ahol mindenki ismer mindenkit”. A szomszédok megbecsülése, a békés és baráti együttlét a lakók helyhez való kötődésének a legfőbb tényezője. Így még a nagy lakókomplexumok is „az üdvösség közös megtapasztalásának” (LS 149) a helyei lehetnek. Talán nem is kell mindent megváltoztatni ezekben agglomerátumokban, ahogyan ezt első látásra gondoltuk volna. A lakók szavai, arcaik szemlélése, mindez azt követeli tőlünk, hogy sokkal érzékenyebbek legyünk a beavatkozásaink során, jobban ismerjük meg a szövegkörnyezetet, és még a technikai beavatkozásoknál is jobban értékeljük a kollektív kezdeményezéseket. Megtapsztaljuk, hogy a szemlézés egy meghatározott módja miként vezethet el a munkahelyi reflexek kiigazításához, a városok elgondolásának új megközelítéseihez, még-hozzá olyan célokat tűzve ki magunk elé, amelyekre más módon soha el nem jutottunk volna.

Ferenc pápa kihívása: gondolkodjunk folyamatokban

A látásmód helyzethez való alkalmazásának és az elemzés átfogóbbá tételéhez első lépést jelent, ha újra bevezetjük a szakmai gyakorlatba a személyes

találkozásokat. Ferenc azonban arra hív meg, hogy még ennél is tovább menjünk egy lépéssel: váljunk résztvevővé, osztozzunk. A *Laudato si* kezdetű enciklikában megannyiszor előbukkan a párbeszédre irányuló felhívás: „Közös otthonunk megvédésének sürgető kihívása magában foglalja azt az igyekezetet is, hogy az egész emberi családot egyesítsük a fenntartható és átfogó fejlődés keresésében [...] Sürgető felhívást teszek közzé: kezdjünk új párbeszédet arról, miként építsük bolygónk jövőjét” (LS 13k). Az ökológiai mozgalom egy az egész világra kiterjedő mozgalom kezdetét jelenti, amely újra a jövőjük alakításában cselekvő szereppel bíró alanyként állítja elénk a polgárokat. Az urbanizmus maga is hasznát hajtott ebből az örökségből: egyszerre jellemzik a harcias történetek (például küzdelem egy városnegyed, egy épület lebontása ellen) és a közösségi programszervezés kezdeményezései (például a közösségi kertek egy meghatározott lakóterületen). Napjainkra a törvények köteleznek a szavazásra, mielőtt bármiféle építkezésre sor kerülne. Ugyanakkor nem ritkán a lakókkal való szorosabb együttműködés, és nem a törvényes keretek merev követése mellett döntenek az érintettek. Korunk jellemzője, hogy a szavazás törvényerőre emelkedett, ez felel meg a polgárok, valamint a politikai beállítódások új elvárásainak. Ez azt is megköveteli, hogy a várostervezés szüntelenül újrapozícionálja magát. Ahol a várostervező korábban a diagnózis vagy a segélynyújtás terén jártas szakértőnek mutatkozott, ott napjainkban az az elvárás vele szemben, hogy figyeljen meg, hívjon párbeszédre és alakítsa ki a párbeszédhez szükséges feltételeket. Ferenc nyomatékosítja ezt az enciklikájában: „kell, hogy legyenek vitafórumok” (LS 135). „Mindig el kell érni a különböző társadalmi szereplők egyetértését, akik különféle nézőpontokkal, megoldásokkal és lehetőségekkel gazdagíthatják az eszmecserét. A tárgyalóasztalnál azonban kiváltságos helynek kell megilletnie a helyi lakosokat, akiket az a kérdés foglalkoztat, hogy mit akarnak önmaguknak és gyermekeiknek, és számításba tudják venni azokat a célokat is, amelyek túlmutatnak a közvetlen gazdasági érdeken” (LS 183).

A város mint „a testvér szentségének” a helye

Egy dolog újdonságot képez: a várostervezők városait napjainkban tényleg emberek lakják. Ez azt jelenti, hogy a városok kialakításakor megtanulunk velük együtt munkálkodni a célokon s a megoldási javaslatokon. Így talán elevenebb közösségekké építhetjük a városokat, szemben azokkal a városokkal, amelyeket csak raktározásra használnak, vagy ahová csak mellékesen

térnek ki. A városok meghívják a közös életre. Városi életmódunk azáltal egyedi és sajátos, a szó teljes értelmében városias, hogy szívélyesen nézünk szembe a különbözőségekkel, és megosztjuk a teret valaki olyannal, akit nem ismerünk, és aki nem ugyanolyan, mint mi. Az ilyen találkozások, amelyeket nem mi tervezünk be magunknak, mindig olyanok, mint egy csoda. Már az is csoda, ha a tömegközlekedési eszközökön békésen meg tudunk lenni egymás mellett. Hogyha pedig szomszédok együtt munkálkodnak környezetük jobbításán, az még nagyobb csoda, vagy ha sor kerül egy egészen valószínűtlen, mégis elevenítő találkozásra egy idegennel, akit meg sem szólítottam volna, hogyha nem ő kapta volna fel a földről a lerepült sapkám. A városban felfedezzük, hogy vannak testvéreink. Ráébredünk, hogy az idegen férfiak és nők testvéreivé kell válnunk, hisz velük osztozunk életünk közös terén. A város meghívás „a testvér, a felebarát szentségének” a megélésére. Munkába megyünk otthonról, s útközben találkozunk egy félholtal. Rátekintünk, s rádöbbenünk: szeretnünk kell őt. Miért? Mert a felebarátjai [szó szerint: a legközelebbijei] vagyunk: az adott pillanatban mi vagyunk hozzá a legközelebb. Ajándékozunk neki egy étkezési utalványt, s el irányítjuk őt egy segélyhelyre. Később újra elmegyünk oda, hogy érdeklődjünk a hogyléte felől, nem akarunk semmi többet. Ám így megtapasztaljuk, hogy minden ember a testvérünk, mivel a város egymás mellé állított minket, szó szerint egymáshoz súrolt minket. A nagyvárosok provokálnak, hogy összeérjünk, összedörzsölődjünk, függetlenül az életkortól, a származástól, a hittől, a kinézettől – legyen szó őslakos párizsiról vagy új jöttmenterről. A város, ahol együtt élünk, jele annak, hogy együtt kell élnünk, mivel abban a reményben élünk, hogy egy napon majd ugyanabban az országban gyűlünk egybe. A keresztények – a keresztény várostervezők – nem lehetnek a legutolsók, akik meghallják Krisztus jajkiáltását: „Jeruzsálem, Jeruzsálem! Megölöd a prófétákat és megkövezed azokat, akiket hozzád küldenek! Hányszor volt, hogy egybe akartam gyűjteni gyermekeidet, ahogy a tyúk szárnya alá gyűjti csibéit, de nem akartad” (Lk 13,34).

5. VÉGKÖVETKEZTETÉS: A VÁROS ÖRÖMRE SZÓLÓ MEGHÍVÁSA

Ferenc pápának külön adottsága van arra, hogy egyszerű nyelven szóljon, s így tanítson minket az örökkévalóságról. Az életről beszél, ami ismerős számunkra, és megmutatja, hogy ez az élet mennyiben bizonyul Isten útjának. Kegyelem a várostervező számára, hogyha felismeri a *Laudato si* szövegében az ország eljövetele érdekében való munkálkodásra szóló felhívást.

Így fogjuk ezután újból olvasni a Szentírást, követve Isten népe történetének a fonalát, meghalljuk a prófétai, allegorikus beszédet, s máris eszükbe jut a remény és az erkölcsi szempont: az országra való tekintettel kell közösségben élnünk. Városainkat áthatják ezek a kérdések, a közösen megosztott élet nem magától jön el. Ugyanakkor városaink egyszersmind jelek, amelyek meghívják minket a természetes testvériességre, amely már a természetfölötti testvériességet tartja a szemei előtt. Micsoda kihívás! A szakmánk által meghatározott munkaeszközeink elégtelenek ehhez, ennek tudatában vagyunk. Ám az enciklika megmutatja nekünk, hol van igazából a helyünk: „az idő a tér felett áll” (LS 178; vö. EG 222). Olyasmi ez, amit a teremtelbeszélésből is megtanulhatunk: „Legyenek világító testek az égbolton, s válasszák el a nappalt az éjszakától. Ezek határozzák meg az ünnepeket, a napokat és az éveket. Fényeskedjenek az égbolton, s világítsák meg a földet” (Ter 1,14–15). Legalább annyira be kellene laknunk az időt, mint a teret. Értékes figyelmeztetés ez nekünk, várostervezőknek, akik úgy véljük, már fel is mértük a világot, hogyha térképet készítettünk róla. Hogyan kell hát elgondolnunk az időt a városban? Hogyan kell válaszolnunk a nagyvárosok ritmusára vonatkozó sürgető kérdésre, a féktelen pulzálásra, amely mindent magával ragad, amely megittasít, kimerít és eltérít?

A városi ünnepek visszatérése választ jelenthet. Megtanulunk megállni, hogy közösen éljük meg a szabadidőnket: az ünnepi felvonulások, a „Fête de la musique” [a zene ünnepe], a szomszédok közös ünneplései, a nyári „párizsi plázsok” és minden egymással vetélkedő program. Szórakozás? Zaj, ami el akarja űzni az ürességet? Talán. Vagy pedig prófétai jel, egy eszkatologikus valóság csírája: a megszabadított város meghívást nyer az öröme. Az összes ember egybegyűlése, az üdvözítés műve a menyegzős öröme irányul: „Dalolj, Sion leánya, zengj éneket, Izrael! Örülj és ujjongj egész szívedből Jeruzsálem leánya!” (Szof 3,14). „Akiknek az Úr szabadulást szerzett, azok visszatérnek. Éneket zengve érnek a Sionra, s örök boldogságot tükröz az arcuk. Öröm és ujjongás jár a nyomukban, mert fájdalom és siralom nem lesz többé” (Iz 35,10).

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

GWENNAËLLE D'ABOVILLE (*1981) a „Ville Ouverte” ügynökség várostervezője, a Párizs I. Panthéon-Sorbonne egyetem oktatója.

JAN LOFFELD

Városi cseppfolyósodások

A város mint az élet és vallás jelenkori feltételeinek
a paradigmája

1. A VÁROS: EGY PAR EXCELLENCE SZOCIOKULTURÁLIS LABORATÓRIUM

Aki sétált már világunk nagy óriásvárosaiban, mint Kairó, Mexikóváros vagy São Paulo, megtapasztalhatta ezekben az olvasztótégelyekben a sokféleséget, valamint azokat a globalizációs és civilizációs kirekesztési folyamatokat, amelyek egyidejűleg jellemzik korunkat. Legfőképpen az átláthatatlanság és a decentralizáltság benyomása az uralkodó, melynek keretében az egyes földrajzi csomópontokat csakis az állandó átalakulások számításba vételével lehet meghatározni:¹ az óriásvárosok alig tudják még tovább fokozni a növekedésüket, s lakosaik maguk is elveszítették már a saját életterük fölötti átlátás képességét.²

Mindezekre tekintettel két számadat jelzi ennek a jelenkori teológiai kihívásnak a fontosságát, melynek értelmében a városi élet nem egyéb, mint a keresztény, illetve egyházi élet szeizmográfja: a statisztikusok előrejelzései szerint 2030-ban az emberiség közel 60%-a városi környezetben fog élni, s ez 5 milliárdos városlakó tömeget jelent.³ Emellett a katolikus egyház élén Ferenc pápa személyében első alkalommal áll olyanvalaki, aki élete javarészt egy nagyvárosi régióban töltötte el, s ezért bizonyosan nem a véletlennek tudható be, hogy a városi életkörülményekre jellemző témákat az egyházi

¹ A brazil *megacity*, São Paulo vonatkozásában a Dumont-útikönyv az „érdekes városrészek” címszó alatt a következőket írja: „São Paulo 96 kerületből áll, melyek szüntelenül változtatják vonásaikat, szokásaik és lakóik is mindig cserélődnek. Egyáltalán nem könnyű, hogy megjelöljük, melyik negyed a leginkább érdekes a látogatók számára”. *Dumont Reise-Handbuch Brasilien*, 2014², 167.

² Ehhez a legújabb publikációk közül ld. KRAAS, F. et alii, *Megacities: Our Global Future*, Dordrecht 2014.

³ Ld. a BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG honlapját: www.bpb.de (kutatás ideje: 2016.01.05.).

cselekvési program első helyein jegyzi: szegénység, gazdasági és globális igazságtalanság, környezetvédelmi kérdések, az értékteremtés és életcél-választás sokfélesége, s ezekkel együtt a jövőbeni szekuláris humanizmus feltételeire irányuló kérdések.

Ezek olyan lényegi tematikák, melyek a kereszténység városbeli lehetőségeire irányuló kortárs vitákat jellemzik. Az alábbiakban szereplő megfontolások kísérletet tesznek ezen vita történelmi helymeghatározására, hogy végül ezekkel kontrasztot képezve vázoljuk fel a mai városi-szekuláris jelenlétek más milyenségét. E célból a város-témakörhöz hozzá kell kapcsolnunk egy még tágabb összefüggérendszer is: a jelenkori életviszonyok cseppfolyóssá válásáról van szó. Ily módon a város par excellence laboratórium-má lesz, melyben a kortárs szociokulturális valóságok, valamint a teológiai megismerés forrásai is modellszerűen láthatóvá válnak.⁴

2. KERESZTÉNYSÉG ÉS VÁROS: TÖRTÉNELMI FÉNYCSÓVÁK

A kereszténység született városi vallás. A katolikus egyházmegyéket napjainkig a nem egyszer történelmi múltra visszatekintő püspöki székvárosok, és nem a területi kiterjedés szerint nevezik meg. A Jézus-mozgalom kiindulópontja azonban szó szerint faluhelyen volt:⁵ maga Jézus Krisztus a csendes kis Názaretből származik, igehirdetése során pedig előnyben részesíti a kisebb helységeket, mint például Kafarnaum, melynek neve etimológiailag ezt jelenti: „Náhumfalva” [szójáték a németben: Kaff des Nahum, Náhum porfészke – a ford. megj.]. Csak a húsvéti események nyomán fejlődik a Jézus-mozgalom missziós, s ily módon városi vallássá. Ennek messzemenően gyakorlati okai voltak: mindenekelőtt a Római Birodalom keleti városaiban, melyeket egykor Nagy Sándor meghódított, a *koiné* érvényesült általános hivatali nyelvként. A keresztény misszionáriusok vidéken, az igen erőteljes

⁴ Ehhez ld. SKALA, D., *Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken* Richard Sennetts, Paderborn 2015. A város mint téma aktualitásához és égető sürgősségéhez, különös tekintettel a megacities teológiai jelentőségére ld. SANDER, H.-J., *Sieben Fehlanzeigen – Oder: Wie man der gefährlichen Profession und kritischen Berufung ausweichen kann*, in BUCHER, R. – OXENKNECHT-WIETZSCG, R. (szerk.), *Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten*, Würzburg 2015, 89–96, különösen is 93k.

⁵ A következő megfontolásokhoz ld. EBNER, M., *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt*, vol. I, Göttingen 2012, 15–43. Ld. még KLAUCK, H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*; vol. I: *Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*; vol. II: *Herrscher und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart 1995/1996.

dialektusok miatt csak nehezen tudták volna megértetni magukat. Az istenségek városi mennyboltja azonban igen telített volt, ezért a konkurencia is jelentősnek bizonyult, bár ehhez az újonnan érkezettek irányában mutatott vallási tolerancia is társult. Konfliktusra tudvalevőleg akkor került sor, amikor nem tartották be a lojalitásból fakadó kötelezettségeket, mint például a városi istenségek tiszteletét. Az ezen a területen érvényesülő és működő társadalmi kontroll megmutatja, hogy az ókori városok mennyire „face-to-face-societies” [közvetlen személyes kapcsolaton alapuló társadalmi egységek] voltak, hiszen a keresztények távolmaradása az áldozati cselekményektől, ünnepektől, körmenetektől kellemetlen jelenséggént tűnhetett fel a többiek szemében.⁶ Ez az apró részlet is rávilágít, mennyire kevésbé lehet egyszerűen párhuzamba állítani a mai városi átláthatatlanságokat az ókeresztény viszonyokkal.

Az ókor vége után a városok legfőképpen az érett középkorban, e korszak sajátos, szegénységi, világi és szerzetesi lelkisége terén váltak jelentőssé a kereszténység számára. A tudás és az oktatás monopóliumai emancipálódtak, s áthelyeződtek az apátságokból a nyilvános egyetemekre. Ezek a jelenségek Raoul Manselli, Assisi Szt. Ferenc életrajzírója szerint egytől egyig „visszavezethetők egyetlen egy jelenségre, amely az 1000. év után mind inkább döntőnek bizonyult: a városok születéséről és növekvő jelentőségéről van szó”.⁷ A városokon belül az egyházi lét sokféle formája fejlődik ki: a központi városi plébániatemplom, meghatározott előjogokkal (pl. a húsvéti gyónás), a székesegyház mint a püspöki teljhatalom jele, s végül az új keletű rendek, a maguk ezerarcúságában. A városi lelkiség a maga részéről messze nem egységes, átfogó, hanem sokalakú.⁸ A plébániai területi beosztás és joghatóság tridenti kényszeréig fennmarad ez a plurális állapot.⁹

⁶ Ld. EBNER, M., *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*, 25.

⁷ Ld. MASELLI, R., *Franziskus. Der solidarische Bruder*, Freiburg i.Br. 1989, 23.

⁸ Ld. WENZEL, K., *Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität*, in Uő. – SIEVERNICH, M., *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg i.Br. 2013, 330–389, 333.

⁹ Ld. ARNOLD, F.-X., *Pastoraltheologische Ansätze in der Pastoral bis zum 18. Jahrhundert*, in Uő. et alii (szerk.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, vol. I, Freiburg i.Br. 1962, 31. Itt találunk forrásanyagot a korabeli konfliktusokhoz, valamint a világi és szerzetesi papság közötti *invidia clericalis* (papi irigység) témájához is.

3. RECEPT AZ ELSŐ ÁTLÁTHATATLANSÁGOK ELLEN: A FALUSIASSÁG MEGSOKSZOROZÁSA A VÁROSBAN

Az ipari korszak kezdetével megszűnik a városok átláthatósága:¹⁰ az iparosodás által kiváltott belső vándorlás maradandó változásokat idéz elő Közép-Európa településszerkezetében. Ezen jelenségek teológiai reflexiója csak a XX. század kezdetén indul meg. Heinrich Swoboda bécsi pasztorálteológus leírja a maga korában, hogy 1869 és 1910 között a katolikusok száma tekintélyesen, 127%-kal nőtt Bécs városában.¹¹ Ezzel egyidejűleg a plébániák száma csupán 15,2%-kal, a plébániákon szolgáló papság száma pedig 35,6%-kal emelkedett. A legnagyobb bécsi plébániának 70 000 katolikus volt, mire fel egy egyházmegyei bizottság az egy plébániához tartozó hívek számának felső határát 25 000 főben határozta meg. Ily módon „a plébániai elv győzelme érkezett el”, miből kifolyólag „a plébánia a lelkipásztorkodás szinte teljesen konkurenciamentes alanyává vált” – mint Erwin Gatz fogalmaz.¹² A városi átláthatatlanságra azzal reagáltak tehát, hogy szilárd struktúrákat hoztak létre, amelyek biztosították az átláthatóságot, a közelséget és az egyházi otthonosságot. Másként fogalmazva: a falusi logika sokszorozódott meg városi szinten.

Ez a folyamat közvetlenül a zsinat után érte el a csúcst, amikor a területi plébánia fogalmát az egyházi közösség teológiai víziójával töltötték meg.¹³ Ezáltal a plébánia mindent magába foglaló módon azonosult a zsinat Isten népe-gondolatával, az egyház szentségi mivolta pedig az elkötelezett plébániai közösségben öltött testet.¹⁴ Ám a közelségnek ezek a struktúrái legelő-

¹⁰ Ehhez ld. GATZ, E., *Katholische Großstadtseelsorge im 19./20. Jahrhundert. Grundzüge ihrer Entwicklung*, in *Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt*, Berlin 1990, 29–31.

¹¹ Ehhez ld. SWOBODA, H., *Großstadtsselsorge. Eine pastoraltheologische Studie*, Regensburg 1909.

¹² Ld. GATZ, E., *Katholische Großstadtseelsorge*, 30.

¹³ Ezen folyamatok kapcsán ld. a következő megvilágosító erejű tanulmányt: BUCHER, R., *Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeintheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche*, in SELLMANN, M., *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg i.Br. 2013, 19–54. A közösségi teológia és a városiasság témájához ld. még BUCHER, R., *Aufgebrochen durch Urbanität, Transformationen der Pastoralmacht*, in SIEVERNICH, M. – WENZEL, K., *Aufbruch in die Urbanität*, 215–250, különösen is 237k.

¹⁴ Ehhez ld. LOFFELD, J., *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral*, Würzburg 2011. Az Isten népe-fogalomnak, valamint az egyház szentségi lényegének a látható közösséggel való azonosításához a közösségi teológiában ld. uo. 100–119.

ször éppen a városokban zúzódnak össze,¹⁵ ahogyan ez megmutatkozik a városi lelkipásztori kínálat kreatív sokszínűsödésében, különösen azokban a kezdeményezésekben, amelyek hatékony s a konkrét helyzetre vonatkoztatott városi lelkipásztorkodást [Citypastoral] irányoznak elő.

4. A TELJESEN MÁSMILYEN JELENLÉT:

MEGVALÓSULT SZEKULARIZÁCIÓS FORMÁK ÉS URALKODÓ ELILLANÁSOK

Harvey Cox, a szekularizáció korai teoretikusa már a '60-as években a városiasodásban látja a szekuláris szféra növekvő kulturális erőfölényének a legfőbb okát.¹⁶ Szerinte a szekularizáció olyan vezető európai kulturális mozgás, amely előbb vagy utóbb ki fog hatni a teljes szociokulturális valóságra, s elsőként a városokban lesz nyilvánvalóvá. A város itt egyenesen a szekularizált együttélés paradigmája. Az újabb értelmezések, mint Knut Wenzel is, messzemenően elfogadják ezt az azonosítást. Wenzel azonban Charles Taylor nyomán változtat a klasszikus szekularitás-fogalmon, s ily módon távolságot vesz a vonalas szekularizáció tézistől.¹⁷ A város és a szekuláris civilizáció, illetve kultúra azonosítása jól alkalmazható a diskurzushermeneutika tekintetében, ám kiegészítésre szorul. A lengyel-angolszász társadalomfilozófus, Zygmunt Baumann hozta be a köztudatba az ezredforduló után a „cseppfolyós modernitás” fogalmát.¹⁸ Az a megfigyelés vezette erre, miszerint az erős és alapvető életstruktúrák, valamint az ezeknek megfelelő orien-

¹⁵ Vö. KÖCHER, R., *Religiös in einer säkularisierten Welt*, in UÖ. – NOELLE-NEUMANN, E. (szerk.), *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart 1987, 164–281, 175.

¹⁶ Ld. COX, H., *Stadt ohne Gott*, Stuttgart – Berlin 1965, 10.

¹⁷ Ld. WENZEL, K., *Gott in der Stadt*, 341, különösen is a 18. lábjegyzet. Ld. még p. 338: „A szekularizáció folyamata nem az ateizmus (agnoszticizmus, laicizmus) mint uralkodó ideológia megszilárdulásával teljesült be, hanem megteremtette a hit dolgaiban való, saját magunkkal szembeni felelősségen alapuló döntés lehetőségét, azaz szabad terét”. Vö. TAYLOR, Ch., *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009, 45k passim. Mindezek okán valóban nehéz egyetlen fogalommal megragadni a szekularizáció jelenségét, így hát helyesebb, ha „sokarcú szekularitásokról” beszélünk. Ehhez ld. WOHLRAB-SAHR, M. – BURCHARDT, M., *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen*, in *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 7 (2011), 53–71.

¹⁸ Amennyire ezt fel lehet mérni, a *liquid modernity* gondolatának városszociológiai recepciója még előttünk áll. Mindenesetre ebbe az irányba mutat a Ruhr kulturális fővárosságának évére (2010) megjelentetett kötet: BOHN, R. – WILHARN, H. (szerk.), *Inszenierung der Stadt. Urbanität als Ereignis*, Bielefeld 2012.

tációk, illetve biztonsági „architektúrák” cseppfolyósodásának a jelenségei legfőképpen a nagyvárosi régiókban mutatkoznak meg (kulcsszó: óriásváros), ám ezzel egyidejűleg a lokális terekben – mint például Közép-Európában – is felerősödnek. Szétfoszlik az, amit régóta tudni véltünk s biztosnak hittünk, s színre lép az, amit eddig másmilyennek, ezáltal idegennek, illetve teljesen tervezhetetlennek tartottunk: erre kivételes példát szolgáltatott a menekültkérdés 2015-ben. Ugyanakkor (s egyidejűleg) korábban szociokulturális szempontból paradoxnak tűnő elemek minden gond nélkül összekapcsolódnak egymással (persze egészen másmilyen formában): a vintage-trend [régi bútorokból, elemekből stb. építkező kortárs stílus] problémamentesen jár kéz a kézben a hipermodern digitalizáció s az ennek megfelelő technológiai színvonal igényeivel és előnyeivel. A fiatalok láthatóan ugyanolyan jól érzik magukat nagyszüleik bútorai között, mint egy stílusos „form-follows-function” [funkcionalista-minimalista] közegben. Ez áll a gazdaság terén is: a „24/7 Economy” [éjjel nappali, vasárnapi szünet nélküli nyitva tartás, üzemidő] megköveteli és támogatja a nem korlátozott munkaidőt és a nagyfokú munkaerő-piaci flexibilitást úgy az ügyfelek, mint az alkalmazottak részéről. A boltok meghosszabbított nyitvatartási ideje lehetővé teszi a nap szinte minden órájában a multiopcionális megélését. Hollandiában például 2015 karácsonyán az ünnep első napján 400 nagy bevásárlóközpont tartott nyitva, 200-zal több, mint az előző évben – ennek különösen a nagyvárosokban volt jelentősége, s a fiatalabb dolgozók üdvözltek ezt a változást.¹⁹ A modern társadalmak városiasodási tendenciájával párhuzamosan azonban megfigyelhetjük a városi élet és a stressz előli menekülés egyidejű jelenségét: fiatal, hipermodern digitális behálózottságú vezetők vonulnak vissza nap mint nap a maguk átlátható lakásaiba Hamburg határain kívül, hogy ott kommunikációs szempontból teljesen elérhetetlenné váljanak. Kézműves foglalkozásokra járnak, vagy éppen előszeretettel fogyasztanak vegán „slow-food”-ot [a gyorséttermi ételek ellentéte].²⁰ A „Revolverheld” nevezetű formáció erre a trendre utal „Menjünk!” című számával, amelyben a („város szűkösségétől ideges és stresszes”) városlakó megkönnyebbülés, egyszerűség és természet utáni vágya kerül leírásra.²¹ A nyilván-

¹⁹ Ld. www.nu.nl „Aantal geopende supermarkten op Eerste Kerstdag verdubbeld” (utoljára ellenőrizve: 2015.12.28.).

²⁰ Ld. FRIEDRICHS, J., *Die Welt ist mir zu viel. Und ich bin mir selbst genug. Warum viele Menschen sich heute vor allem für Stressabbau und Handarbeit interessieren – statt für die drängenden Fragen der Gegenwart*, in *Zeit Magazin* (2014/1), 18–26. Ezen kérdések kapcsán ld. még a következő, olvasásra érdemes kötetet: FLORIN, Ch., *Warum unsere Studenten so angepasst sind*, Hamburg 2014.

²¹ Vö. www.songtexte.com (2015.12.28.).

nosság magáévá teszi ezt az életérzést.²² „Szabadságot akarunk, ám még jobban akarjuk a biztonságot” – foglalja össze a 25 és 35 év közötti Y-generáció ambivalens életérzését a fiatal újságíró, Oliver Jeges.²³

Ezek a töredékes meglátások rámutatnak: a jelenkori életkörülmények cseppfolyóssá válása, valamint a más milyenség és az idegenség ehhez kapcsolódó igen erőteljes megtapasztalása lényegi mutató akkor, amikor a mai élet- és vallási körülményeket le akarjuk írni. „Az egyértelműség vége”²⁴ egyre nyilvánvalóbbá válik, ahogyan ezzel együtt mind fokozottabban merülnek fel az egyének és a modern társadalmak ambivalencia- és kétértelműség-kompetenciájának kérdései. Hogy mindez miként kapcsolódik a városok témájához, arra Zygmunt Baumann mutat rá.

A „cseppfolyós modern”: csakis az állandóan új viszonyba kerülés az állandó

Zygmunt Baumann a *liquid modernity* fogalmával egy olyan megfogalmazást kívánt találni, amely pontosan megragadja a poszt-, vagy késő, illetve második modern kor egyik vezérgondolatát: „Amit nem is olyan régen (tévesen) »posztmodernnek« fordítottak le, és amit én inkább, a lényegét jobban visszaadva, »cseppfolyós modernnek« nevezek, annak növekvő meggyőződése, hogy a változás az egyetlen maradandóság és a bizonytalanság az egyetlen bizonyosság”.²⁵ Baumann számára a cseppfolyósság „a modern kor jelen szakaszának a vezérmetaforája”.²⁶ A cseppfolyósság szerinte azt jelenti, hogy ha egyáltalán még fenn is állhat bármiféle rend, az csupán a részek viszonyaiban és azok kölcsönös elmozdíthatóságában lelhető fel.²⁷ A *liquid modernity* ezért a szükségletek, érdekek és kapcsolódások állandóan új viszonyba való lépésének a folyamatát jelöli. Ez azt is jelenti, hogy tartósabb állandóság vagy egy megfelelő cél már nem is elérhető. Ugyanakkor egy sajátos kellemetlen érzés is jellemzi ezt az állapotot, ami felébreszti a közösség

²² Érdekeséggként jegyezzük meg, hogy ez az uralkodó teológiai város-diskurzus előli visszavonulási trend a gyakorlati teológiában is tükröződik, ld. HOYER, B., *Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart 2011.

²³ Ld. JEGES, O., *Generation Maybe. Die Signatur einer Epoche*, Berlin 2014, 124.

²⁴ Ld. BAUMANN, Z., *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.

²⁵ BAUMANN, Z., *Liquid Modernity Revisted* (előszó a 2012-es előadáshoz), Cambridge 2012, viii.

²⁶ Ld. UÓ., *Liquid modernity*, Cambridge 2000, 2.

²⁷ Vö. JUNGE, M., *Zygmunt Baumann: Soziologie zwischen Moderne und Flüchtiger Moderne*, Wiesbaden 2006, 109.

utáni vágyakozást. Ennek forrása az érzés, hogy a szabadság túl nagy lehetőségei egy túlságosan alacsony fokú biztonsággal járnak együtt.²⁸ Ahol egykor az öreg modernség még támaszkodhatott a szilárd rendszerekre, ott ezek a cseppfolyós modernben már sem közép-, sem hosszútávon nem állnak rendelkezésre. Baumann 2000 óta azon fáradozik, hogy – tekintettel a jelenség empirikus súlyára – egyre részletesebben leírja a cseppfolyóságot mint szociokulturális vezérelvet. A legkülönbélebb életösszefüggések közepette találja fel ennek a helyét: a szerelemben, az életmodellekben, az identitás kérdéseiben és nem utolsósorban a szabadság és a biztonság feszültségében.²⁹

A cseppfolyóssá vált város: az idegen tere

A város témakörét már alapművében, a *Liquid modernity*-ben is körüljárja Baumann. Richard Sennett nyomán úgy határozza meg a várost, mint azt a kivételes helyet, ahol az ember az dolgok logikájából következően találkozik az idegennel: „Az idegenek találkozása olyan *esemény*, melynek nincs múltja. A legtöbb esetben ezen felül olyan *esemény*, amelynek nincs jövője [...], egyszeri alkalom, amelyet az embernek meg kell ragadnia, itt és most”.³⁰ Baumann három stratégiáját ismeri az idegennel szembeni városias magatartásnak: elsőként a kirekesztést, amely hosszútávon térbeli szegregációt, gettósodást, illetve területi felhasználási kontrollt is maga után von. Azután a másik asszimilálásának a lehetőségét, ahogyan erre a fogyasztás az egzisztenciális létminőség-növelés legeltérőbb módjain lehetőséget nyújt. A felületes kapcsolatokban valami paradoxonszerűre kerül sor, mivel itt egy messze nem elmélyült közösség- és biztonságérzet lép fel, mely mégis képes arra, hogy a közös részesedés révén lecsiszolja még a valós különbözőségeket is: „aki belép [a fogyasztás] e helyeire, az egyénként »jut szóhoz«, kihívással találja szemben magát, hogy felfüggeszse vagy megszakítsa minden kapcsolódását, feladja a lojalitását, vagy legalábbis takaréklángra állítsa azt”.³¹

²⁸ Ld. uo. 110.

²⁹ BAUMANN-tól ld. még: *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge 2003; *Identity*, Cambridge 2004; *Liquid life*, Cambridge 2005; *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Roma 2007; *The Art of Life*, Cambridge 2008; *Liquid Surveillance. A Conversation*, Cambridge 2013.

³⁰ Ld. Uő., *Füchtige Moderne*, Frankfurt 2003, 114.

³¹ Uo. 117.

E két – igen általános – stratégia mellett Baumann még szól az „üres terekről”, s egy személyes, népes dél-európai városban szerzett úti emléke segítségével világítja meg, miről is van itt szó. A reptérről a városközpont felé tartva két órát töltött a zsúfolt belvárosi utakon egy kolléganője autójában [aki kiment elé a reptérre]. Ezért Baumann – hogy ne terhelje meg túlzottan kolléganőjét – a visszaúton taxit rendelt. Ez az út alig 10 percig tartott, a taxisofőr pedig egy olyan útvonalon haladt, amely leromlott utcákat, nyomor-negyedeket, elszegényedett városrészeket érintett, ahol megannyi utcagyereket látott. Baumann szerint az volt az oka az eltérő útvonalválasztásnak, hogy kolléganője személyes világleképezésének a szellemi térképén egyáltalán nem szerepeltek azok az utcák és helyek, amelyeket a taxisofőr ismert. Ily módon az „üres terek” nyomban és tudattalanul eltűntetnek a látóterünkéből minden különbözőséget és relevanciát:

„Ezek a terek elsődlegesen jelentőségük szempontjából üresek. [...] Azért tűnnek üresnek (pontosabban szólva: észrevehetetleneknek), mert nincs jelentőségük a számunkra, mert el sem tudjuk képzelni, hogy bármikor is jelentőségre tehetnek szert. Az ilyesféle, jelentőséggel felruházhatatlan helyeken soha nem szembesülünk a problémával, hogy miként alkudjunk meg a különbözőségekkel: nincs ott senki, akivel bármiről is meg tudnánk alkudni. Az üres terek olyan radikálisan szólnak a különbözőség problémájáról, ahogyan azt soha nem tapasztalhatjuk meg a visszautasításnak vagy a különbségek ellágyításának a helyein”.³²

A különbözőségekkel szembeni ilyenén magatartásnak lényegi antropológiai haszna van: így válunk képessé arra, hogy tájékozódjunk a városok áttekinthetetlenségében. Minden városlakónak megvan a maga térképe, amelynek megvannak a maga üres terei. Ahhoz, hogy ez a térkép megszülessen, arra van szükség, hogy egyes városnegyedeket – mivelhogy értelmetlenek – kitakarjunk. Az ember ekként segít magán, hogy egy cseppfolyós korban is szert tegyen a maga egyéni „identitás-térképére”. Az idegen ezen csak egy jelentéktelen *terra incognita*.

³² Uo. 123.

5. VÁROSIASAN CSEPPFOLYÓSODOTT:
CSEPPFOLYÓS TRANZSCENDENCIA-ELKÉPZELÉSEK
ÉS SZEKULÁRIS TENDENCIÁK

A cseppfolyósság és az idegen tapasztalata teológiai szempontból alkalmazható szondául szolgálhat akkor, amik fel akarjuk fedezni a városi, illetve szekuláris életteret.³³ Egyfelől szembeszökő a vallási cseppfolyósság kérdése. Detlef Pollack és Rosta Gergely münsteri vallásszociológusok 2015-ben bemutattak egy nemzetközi összehasonlító tanulmányt, amely többek között megállapította, hogy Európában „cseppfolyóssá vált a transzcendencia-elképzelés”.³⁴ Ha helytálló a megítélésük, s ezt más empirikus kutatások is alátámasztják, mint például a növekvő európai *fuzzy-religiosity*,³⁵ akkor a fenti baumann-i folyamatok a vallásosság belső magvát is érintik. Ez azt jelenti, hogy számos kortársunk hitfelfogásában különösképpen a dogmatikus kijelentések válnak cseppfolyóssá. Ezzel együtt is kérdés, hogy a szilárd struktúrák felállítása, illetve biztosítása mennyire képes önmagában válaszolni a cseppfolyós-városi körülmények között a jövőben. Sokkal inkább a hit potenciális eseményszerűsége és ennek teológiai folyamányai képezhetnék a megfontolás tárgyát, s válhatnának jelentőssé.³⁶

Nem valószínűtlen, hogy a cseppfolyós transzcendencia-elképzelések a hit lopakodó jelentőségvesztésének a kísérő jelenségei.³⁷ A teológiai megfontolások – szemközt ezzel a helyzettel – azt vizsgálhatnák meg közelebbről, hogy mit is jelent egy városi és szekuláris kultúrában az egyháziasság vagy a kereszténység, melyek mind inkább „üres tereként” tűnnek fel. A keresztény várostörténet rövid *tour d’horizon*-ja nyilvánvalóvá tette, hogy a kereszténység városi szempontból minden korban jelentőségteljesnek

³³ Ezek és hasonló kihívások kapcsán ld. az essen-i püspök 2016. újévi szentbeszédét: <http://www.bistum-essen.de/bistum/bischof/texte-des-bischofs-zum-download.html> (2016.01.02.).

³⁴ POLLACK, D. – ROSTA, G., *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a.M. 2015, 475. A témához kapcsolódik még egy korábbi publikáció is: POLLACK, D., *Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, in UÖ. – WILLEMS, U. et alii, *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 293–329, 324.

³⁵ LD. STORM, I., *Halfway to Heaven. Four Types of Fuzzy Fidelity in Europe*, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2009), 702–718.

³⁶ A gyakorlati teológia szempontjából dolgozta fel a kérdést: SCHÜSSLER, M., *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013. A városiasság kérdésével összefüggésben: SELLMANN, M., *Touch and go. Das Bewährungsfeld der City-Pastoral*, in *Pastoralblatt* 59 (2007), 247–255.

³⁷ VÖ. VOAS, D., *The Continuing Secular Transition*, in POLLACK, D. et alii (szerk.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York 2008, 25–48.

mutatkozott – még hozzá mindannyiszor hatékony módon. Új jelenségnek mutatkozhat, hogy egy cseppfolyóssá vált, illetve szekuláris modern közegben a kereszténység már nem tartozik kortársaink élet-térképéhez, mivel ők már fel sem vetik a vallás jelentőségteljeségére vonatkozó kérdést, vagy mert egyszerűen csak eszükbe sem jut, hogy életük fő kérdéseit összekapcsolják a keresztény hit tartalmaival. Ezért a kereszténység jelenleg radikálisan lehetőségnek, opciónak tűnik,³⁸ a hit pedig (ahol relevánssá, jövőképpé válik) úgy mutatkozik meg, mint egy szabadon felhasználható *open source*, amely mind inkább eltávolodik a korábbi értelmezési fórumok tekintélyeitől. Ezek a tények elének állítják a radikális kérdést: a keresztény hittartalom mennyire relevánsak egzisztenciális szempontból? Ily módon a városi-szekuláris életterek a jövőre irányuló teológiai megismerés helyeivé válnak.³⁹ Mindebből adódik többek között a kérdés, hogy vajon nem egy opcionálisan rendelkezésre álló kereszténység képezi-e a legőszintébb megoldást, s nem ez-e a teremtményi autonómiának leginkább megfelelő következménye egy olyan hitnek, amely síkra akar szállni a szabadságból fakadó emberi döntések mellett?

6. A KERESZTÉNY HIVATÁS VALÓSÁGA A VÁROSIASSÁ VÁLÓ KULTÚRÁKBAN

A vallási cseppfolyósság, illetve közöny városi életmodellek keretei közt tapasztalható jelenségei legalábbis elbizonytalanítóak vagy irritálóak. Ezek tekintetbe vételével Hans-Joachim Höhn a jelenkori kultúra kereszténységet átforgató jelensége kapcsán két stratégiára mutat rá: az egyik az illuzionizmus, mely nem tudja elfogadni a saját életállapotára vonatkozó igazságot, s ezért a Vatikántól, „alulról” vagy a Szentlélektől reméli a megoldást; a másik pedig a defetizmus, amely alapjában tagadja, hogy a kereszténység bármiféle módon „jövőképes” lenne, s ebből kifolyólag végül (lelkipásztori) depresszióba vagy rezignációba torkollik. Mindezekkel szemben Höhn felveti a kérdést: a fentebb leírt jelenségek valóban „megkérdőjelezik a kereszténység mindennemű társadalmi létjogosultságát, kulturális jelentőségét és jö-

³⁸ Ehhez ld. JOAS, H., *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i.Br. 2012, különösen is 185–225; vö. TAYLOR, Ch., *Ein säkulares Zeitalter*, 14k.

³⁹ Az életterek ilyen irányú jelentőségéről a teológiában ld. FABER, E.-M. (szerk.), *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*, Fribourg 2012. Evangélikus részről ezzel a kérdéssel foglalkozik: BARTH, H.-M., *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christentum*, Gütersloh 2013.

vőre való képességét”?⁴⁰ Sokkal inkább azt várja, hogy egy „szakrofil szekularizáció” fog lejátszódni, a vallásosság is megérint majd: „Nyilvánvaló, hogy legalábbis néhány értelmiségi torkig van már a modernség durva szekularizmusával, ami a vallásosság elvetésével együtt elveti mindazt, amit a létezés vallásos hermeneutikája még befogadott. Mindeközben megfigyelhető, hogy nem kevés vallásmodernizálónak már szintén elege lett a vallásos hagyomány állandó »aggiornamento«-jából. Ha mindkét oldal szekuláris módon újra felfedezi a vallási hagyományba beengedett szekuláris bölcsességet, akkor az paradox módon talán kulcsul szolgálhat a sajátosan vallási igazságok újrafelfedezéséhez is”.⁴¹

Az ilyen irányú folyamatok teológiai és gyakorlati lehetővé tételéhez – kiépve az akadémiai viták köréből – utat vághatnak az alábbi gondolatok: A szekularizációt egyszer végre (követve Johann Baptist Metzét és Karl Rahnert)⁴² már nem kizárólag a kereszténység pusztulásának kellene tekintenünk. Épp ellenkezőleg: Ennek a folyamatnak az alapjait már a megtestesülés lefektette, és ezért Isten világra irányuló üdvtörténetének részét képezi. Egy ilyen teológiai-lelki tartás segítségével különösen sokat nyerhetnénk a lelkipásztori szövegkörnyezetekben. Emellett gyakorlatilag az „implicit vallás”-ként leírt valóság keretein belül nyílnának meg olyan terek és folyamatok, amelyek Franz-Xaver Kaufmann szerint „ellenhatásokat” váltanak ki: „Csakis akkor remélhetjük, hogy az adott társadalmi körülmények között valamiképpen áthagyományozhatjuk a kereszténységet, hogyha a kifejezetten keresztényi megőrzésével és továbbfejlesztésével megbízott egyházaknak sikerül ellenhatást kiváltani az implicit keresztény gyakorlatnak és kommunikációnak a köztes terekben fellelhető alakzataiban”.⁴³

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JAN LOFFELD (*1975) a teológia doktora, a Münsteri Egyetem dogmatikai és dogmatörténeti tanszékének a tudományos munkatársa. Habilitációs tanulmányait az Erfurti Egyetem gyakorlati teológiai tanszékén végzi.

⁴⁰ HÖHN, H.-J., *Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015, 143.

⁴¹ Uo. 144.

⁴² Ld. METZ, J. B., *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute*, in *GuL* 35 (1962), 165–184; valamint RAHNER, K., *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, Einsiedeln 1967 (vol. VIII), 637–666.

⁴³ KAUFMANN, F.-X., *Zwischenräume und Wechselwirkungen. Der Verlust der Zentralperspektive und das Christentum*, in *Theologie und Glaube* 96 (2006), 309–323, 321.

JAVIER MARTÍNEZ

Túl a világi észen¹

BEVEZETÉS

E dolgozat granadai megjelenése kapcsán az *Editorial Nuevo Inicio* többi kiadványaihoz hasonlóan szeretnék hozzájárulni ahhoz a vitához, melyet Egyházunknak sürgősen le kell folytatnia önmagán belül éppúgy, mint a világgal, vagy még pontosabban, a jelen spanyol társadalom által kijelölt összefüggésben. Az Egyház mai körülményei, s ennek következtében a világ, s különösen a keresztény világ helyzete méltán nevezhető súlyosnak. És mégis, éppen e nehézségek válhatnak annak lehetőségévé – mindenképp a *II. Vatikáni Zsinat* kulcsfontosságú megállapításainak fényében és a zsinatot megelőző pápák tanításával valamint napjaink mártírjai és szentjei által bemutatott tanúságtételekkel felvértezve –, hogy újra felfedezhessük a kereszténységet, s annak szinte már feledésbe merült lényegi elemei szerint éljünk.

Ugyanakkor nem gondolom úgy, hogy ez a helyzet alapvetően vagy kizárólag azért jött volna létre, mert az Egyházat külső támadások érik, jóllehet ilyesmire természetesen akad példa és Spanyolországban talán még inkább így van ez, mint egyebütt. Bárcsak ez lenne nehézségeink egyetlen vagy elvi problémája. Maga az Úr fogalmaz így: „Boldogok vagytok, ha miattam gyáláznak és üldöznek benneteket és hazudozva minden rosszat rátok fognak énmiattam. Örüljete és ujjongjatek, mert nagy lesz a mennyben a jutalmatok!” (Mt 5,11–12) Természetesen nem arról van szó, hogy az üldöztetés önmagában, hanem csak az elszenvedő Egyház miatt jó. Mivel előfordulhatna, ahogyan erre más számos példa akadt, még a *II. Vatikáni Zsinaton* is, hogy a kereszténység bizonyos elutasításainak fő oka éppen maguk a hívők, „amennyiben a hitre nevelés elhanyagolásával vagy a tanítás meghamisításával, esetleg vallási, erkölcsi és társadalmi életük fogytékos voltával inkább

¹ A fordításban értékes segítséget kaptam Bakos Gergelytől.

eltakarják, mint föltárják Isten és a vallás igazi arcát.” (Gaudium et Spes 19) Ebben az esetben az üldöztetés nem ok arra, hogy áldozatnak tüntessük fel magunkat, inkább lehetőség arra, hogy kérjük a megtérés kegyelmét. Hiszen tulajdonképpen az élet igazsága, s ami ezt megalapozza, a hit igazsága, lényegesek ahhoz, hogy [Krisztust] emberi nyelven közvetítve eljusson az emberekhez. Így például Szent Péter *Első levele* így kommentálja az Evangélium idézett szavait: „Urunkat, Krisztust szentül tiszteljétek szívetekben, legyetek mindig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljétek, aki csak kérdezi, mi az alapja reményeteknek... jó lelkiismerettel tegyétek, hogy akik Krisztusban való szép életetekért elhíresztelnek benneteket, a rágalmaikkal szégyenben maradjanak. Jobb ugyanis, hogy ha az Isten úgy akarja, akkor inkább a jótetteitekért szenvedjétek, mintsem gonoszságaitokért.” (1Pét 3,15–17)

Véleményem szerint körülményeinket nem az Egyházzal szemben kívülről támasztott nehézségek határozzák meg, hanem az, hogy általában a világgal és kultúrájával szemben, s ezen ellenségességgel szemben úgy tűnik, nincs egy olyan közösségi személy, aki képes lenne számot adni életéről és reményéről.

Valóban, túlságosan gyakran szinte az uralkodó kultúra fogalmai szerint ragadjuk meg önmagunkat, a kereszténységet és az Egyházat. Másképpen fogalmazva, életkörülményeinknek igen sok közülük van annak belső gyengeségeihez, ahogyan megéljük a kereszténységünket, és az Egyházhoz tartozásunkat, olyannyira, hogy ennek sokszor nem is vagyunk tudatában. Véleményem szerint számos jelenség egészen az aposztáziáig, és az azt kísérő ressentment-ig, melyek kétségkívül a helyzet fontos tényezői, bizonyos mértékben éppen e fogyatékokból születnek.

E gyengeségek alapvetően intellektuális s kulturális természetűek, vagyis mindenekelőtt az értelemhez köthetőek. Nyilvánvalóan közülük van a hithez, de ne feledjük, hogy a keresztény hagyomány a hit aktusát mindig értelmi aktusként értelmezte. Pontosabban ahhoz kapcsolódnak, ahogyan a keresztény eseményt értelmezzük, s ahogyan felfogjuk ezen esemény s az emberi élet s valóság viszonyát. Ahhoz kötődnek, ahogyan a keresztény tapasztalat – a találkozás az élő Krisztussal Testének közösségében, az Egyházban – befolyásolja, hogyan látjuk, s hogyan viszonyulunk a valósághoz, vagyis befolyásolja, mit értünk „én” és a valóság teljessége alatt. Befolyásolja a felfogóképesség működését, az ész, a szabadság s az érzelmek használatát. Nem hagyja érintetlenül a szépség, a jószág, és az igazság érzékelését sem. Nos, ha egyetlen mondatban kellene összefoglalnunk e gyengeségeket, vagy helyesebben, azt, amiből származnak, s amin alapszanak, egyszerűen úgy fogalmaznánk, hogy az Egyház (az Egyház minden rétegeből számos szegmens)

házasítása [domesticación] a modern, s különösen a felvilágosodás kultúrája által. Ez a „házasítás” hatással van vágyainkra, gondolatainkra s tetteinkre, mi több még vágyaink, gondolataink és tevékenységünk belső feltételeit (melyeknek valamelyest vagy egyáltalán nem vagyunk tudatában) sem hagyja érintetlenül. Mindannyiunkra hat, túl a jó szándékon és jóakaraton.

Ez utóbbi gondolatok azt is világossá teszik, hogy az említett gyengeségek, melyeket intellektuálisnak, s kulturálisnak neveztem, határozott erkölcsi következményekkel járnak, s számos a keresztény élet erkölcsi vonatkozásait illető téves gondolatnak adnak életet minden szinten s számos kérdésre vonatkozóan, kezdve a keresztény ember viszonyát saját testiségéhez, egészen az Egyház viszonyáig Pilátushoz, Heródeshez, s Kaifáshoz. Szeretném aláhúzni, ugyanakkor, hogy olyan természetű sebbel van dolgunk, melyre nem elégséges gyógyszer, ha pusztán a „követelményekhez”, s a keresztény hagyomány erkölcsi parancsaihoz (az evangéliumi parancsokhoz, ahogyan gyakrabban nevezik) ragaszkodunk. Szintén nem segít, ha azt hangoztatjuk, hogy vissza kell szerezni a „belső élet”-et, vagy a „spiritualitás”-t. A jelen helyzetben az sem elégséges, ha visszaállítjuk s támogatjuk a „formális ortodoxiát”, s megelégszünk azzal, hogy ebből kiindulva világosan azonosítjuk a keresztény hagyomány néhány lényeges eltérélyedését, melyre sor kerül körünkben. Ahogyan a *Nemzetközi Teológiai Bizottság* már 1973-ban megjegyezte, s amint ezt az akkor még Joseph Ratzinger kardinális megismételte a *Katolikus Keresztény Anyaszentegyház Katekizmusának Editio Typica* megjelenésekor (Róma, 1997. október 14-én): „A hit igazsága Ábrahámtól kezdve Krisztusig, s aztán Krisztustól a parúziáig egybefonódik saját történeti kibontakozásával [Isten népének történetével]. Ebből következően az ortodoxia nem egy rendszert illető bizonyosság, hanem részvétel a hit kibontakozásában, s ezért, az Egyház Én-jében, mely fennmarad az idő sodrában, s amely a *Credo* valódi tárgya.”

Egy sor okból persze a felsoroltak mindazonáltal mind elégtelenek. A modern kultúra fogalmai közül az erkölcsé egyike a legzavarosabbaknak. És ha csak nem sikerül ismét birtokba vennünk a keresztény hagyomány örökségét, s valóban Krisztus felé fordulnunk, aki minden emberi létezés kulcsa, mi keresztények egészen alámerülünk e zavarban. Nyelvünk, s az erkölcsi életünk érzékelése jóval kantianusabb és viktorianusabb mint keresztény; az a zsibbadt belenyugvás pedig, amellyel az erkölcsi életet azonosítjuk néhány értékkel (például a nevelés terén), s amellyel kényelmesen elfogadjuk a modern szubjektivitás értelmét, világosan árulkodik helyzetünk nyomorúságáról. A „belső világot” vagy a „spiritualitást” illetően – ahogyan ezek megjelennek az uralkodó keresztény diskurzus értelmezésében – már a „mo-

derm” kereszténységre jellemző módon, vagyis a keresztény tapasztalat szét-töredezettsége felől fogjuk fel, s így maguk is a probléma részei, és nem annyira annak megoldását jelentik. Végül nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy létezik az „ortodoxia” egy olyan értelmezése is, mely olyan erősen kötődik a modernitás és a kereszténység modern felfogásához (együtt az egyéni, választható, privát „hitekkel”, vagy mint olyan „ideológia” vagy „eszmeiség”, mely nem egy valós emberi tapasztalatból származik, s amely éppilyen kevésbé határozza meg a valós életet), hogy nehezen segíthet az Egyháznak abban, hogy kitörjön abból a kényszerzubbonyból, melybe e kötődés mindannyiunkat bekényszerített.

Kétségtelen, hogy a környezetünkben számos súlyos tévedés előfordul és ezek a keresztény élet s a teológia minden területét érintik. Feltétlenül szükséges s egyúttal javunkra való ezek pontos beazonosítása. Ez ugyanakkor korántsem elegendő, minthogy azzal sem érhetjük be, ha csupán megerősítjük e tévedések által megkérdőjelezett igazságokat, mondjuk mechanikusan ismételve őket, vagy felelevenítve egy hagyományosnak tartott nyelvet, ami azonban gyakran nem más, mint a hagyomány elfelejtésének utolsó előtti állomása. Ezt legalább a most következő két megfigyeléssel szeretném alátámasztani.

Először is lelkipásztori életem során nem kevés olyan személyt ismertem, akik formális értelemben ortodoxok voltak, s kétségtelenül a legnagyobb jó szándékkal szerették volna fenntartani az Egyház igazságát és ortodoxiáját, s mégis, valami módon kiütközött, hogy küzdelmük végeredménye nem keresztény, s nem tükrözi az Egyház hitét. A végeredmény nem az a közösség és Krisztus testének szenvedélyes szeretete, melyet az egyházatyák és a nagy szentek írásaiból ismerhetünk. Úgy tűnik, mintha minden megvolna, s végül még sincs meg semmi. Talán megvolna, ha a kereszténység nem lenne más, mint igazságok s elvont kijelentések együttese, melyeket valaki magának vallhatna úgy, hogy közben semmi lényeges nem történik az életében. Világos azonban, hogy ennek éppen az ellenkezője igaz. Mi több, hogy ha értelmünk mélyrehatóan elismerné e kijelentéseket, az valódi forradalmi változáshoz vezetne saját életünkben csakúgy, mint az egész világon. Azonban egy rejtélyes s rosszindulatú, kirekesztő mechanizmus miatt, noha látszólag minden megvan, a valóságban mégis nincstelenek vagyunk. Pontosan az hiányzik, ami ezt az egyveleget kereszténnyé teszi. Vagyis éppen az, amit nem lehet úgy elmagyarázni mint egy „eszmét”, vagy mint egy eszme vagy egy eszmerendszer elfogadását, alkalmazását, terjesztését, vagy „áruba bocsátását”, vagy még gyakrabban, mint egy olyan eszmét, vagy eszmerendszert, mely az ember érdekét szolgálja. Tehát pontosan az hiányzik, ami nem ma-

gyarázható meg úgy, ahogyan egy emberi alkotás, amit tehát csak annak jeleként értelmezhetünk, hogy Krisztus él, s az isteni jelen van az emberiben.

E kirekesztő mechanizmus ahhoz kapcsolódik, amiről második megfigyelésemben szót kívánok ejteni. Nagyon fontosnak tartom emlékeztetni Önöket, hogy az emberi szív alapvetően nem tévedésre született. Éppen ezért a tévedés többnyire az igazság arcát ölti fel, és sok esetben tartalmaz is valamely részigazságot. Éppen az igazságnak ez a része teszi kíváncssá a tévedést. Általában egy igazságról van szó, talán egy elfelejtett részéről, amely most kiszakadt abból az összességből, melynek korábban részét képezte (a keresztény hagyomány összességéből), vagy most másként hangszerelve, vagy egy olyan összefüggésben jelenik meg, mely elcsúfítja és egy más cél szolgálatába állítja, mint amelyik az eredeti összefüggésből következne. Ilyen körülmények között általában nem elég azonosítani s megnevezni, illetve kijavítani a tévedést (noha ez természetesen szükséges), vagy megvádolni azt, aki részesül benne, hanem pontosan arról lenne szó, hogy megértsük az okát, mélyen elemezzük, mitől vonzó, s újra megragadjuk a benne mindig megbújó eltorzított igazságot, s visszahelyezzük azt a hagyományban őt megillető helyre. E bonyolult s nehéz munka gyakran a hagyomány elmélyítéséhez s újra felfedezéséhez vezet, melynek következtében az felfrissül s azelőtt elképzelhetetlen mélységre tesz szert.

Valójában ez történt az arianizmussal s az ariánus vitával kapcsolatban is, ami nézetem szerint a legközelebbi történelmi párhuzam, amennyiben az arianizmus jelensége, több mint egy elszigetelt tévedés vagy tévedések sorozata (noha kétségtelenül az volt); mindenekelőtt egy sajátos logikát képviselt, a keresztény hit újrafogalmazását az uralkodó késő-hellén racionalitás kategóriái szerint. Noha ma egészen különböző az uralkodó kultúra racionalitása, a jelenség bizonyos szempontból hasonló és számos párhuzamos vonás fedezhető fel a tekintetben, milyen lelkülettel jár együtt s milyen viselkedést eredményez.

Amennyiben e hipotézis helyes, egy olyan veszélyt mint az arianizmus, nem fegyelmi úton lehet legyőzni. Mit sem használ itt, ha engedelmességet követelünk. Nem az akarat erőfeszítésével vagy az erkölcsi feszültség feloldásával tehetjük túl rajta magunkat. Rendkívül szigorú intellektuális munka szükséges, mely a középpont felé, a keresztény tapasztalat lényegi tényezőire irányul, hasonlóan ahhoz, amit Nisibe-i Szent Efrém végzett a szír, a kapadókiai atyák a görög, s Szent Ambrus a latin nyelvű Egyházért.

Elnézést, pontatlanul „intellektuális munkát” említettem. Már maga e kifejezés is tanúsítja a keresztény tapasztalat láthatatlan egységének széttöre-

dezettségét: a teológia elvált a keresztény élet egyéb szempontjaitól, s a hit intelligenciája kiszakadt e tapasztalat szívéből, mely nem más mint az isteni szeretet [caritas] történelmi megnyilvánulása. Az említett nagy nevek mögött mindenekelőtt s mindenekfölött nagy keresztényeket és kiemelkedő lelkipásztorokat találunk: tanúk s közben tanítók is, nevelők, s ugyanakkor gondolkodók is. Felelősségteljes gondolkodók felvértezve életük igazságával, azzal az Egyháztól kapott igazsággal, mely megtartotta őket tanúságtételükben és tanításukban.

E gondolatmenetet Szent Ágoston szavait kölcsönözve szeretném lezárni. A Szentháromságról [De Trinitate] szóló fejtegetéseinek elején ez olvasható: „Aki tehát ezeket olvassa, ha bizonyosságot érez, haladjon tovább velem együtt. Ha kételyei vannak, keresse a választ velem együtt. Ha felismeri saját tévedését, bízzék bennem, ha pedig az én tévedésemet veszi észre, vonjon felelősségre. Így majd együtt járjuk a szeretet útját, és afelé menetelünk, akiről írva van: *Keressétek tekintetét szüntelen* (Zsolt 105,4)” (De Trinitate I,3,5).

TÚL A VILÁGI ÉSZEN

Az egyházi életet s gondolkodást érő néhány jelenkori kihívásról, nyugati szemmel

Talán nem kell külön is kiemelnem, micsoda áldásként élem meg, hogy itt lehetek e konferencián, amely akár tizenöt évvel ezelőtt is egyenesen elképzelhetetlen lett volna. A „*Russia Cristiana*” Alapítvány, mely hosszú idő óta munkálkodik azon hagyomány szellemében, melynek célja a köztünk lévő, s Krisztus tanítványait jellemző barátság erősítése, valamint a *Moszkvai Patriarchátus Szinódusának Teológiai Osztálya* összehívott bennünket, orosz ortodoxokat és római katolikusokat, hogy együtt töprengjünk s hálát adjunk a találkozásért, mely annyi reménnyel kecsegteti az Egyházat és a világ életét, s amely a XX. század nagy nehézségei közepette a mi Urunk kegyelméből jöhetett létre.

Excellenciás Uram, külön öröm számomra, hogy személyén keresztül lehetőségem van leróni hálámat szeretett testvéregyházunk előtt, melynek hosszú évekig tartó szenvedését és csendes mártíromságát a körülmények miatt nekünk, spanyol keresztényeknek nem sikerült közvetlenül is megismernünk. De még így is, azon ismereteken keresztül, melyekre közvetve tehattünk szert – ami jobbára ikonjainak szent szépségére, s egynéhány iro-

dalmi szövegre, zeneműre korlátozódott mint *Az orosz zarándok*, Dosztojevszkij regényei vagy Rachmaninov *Vesperása* – gyermekkorunktól fogva Egyházának tiszteletére és szeretetére oktattak bennünket.

Gondolataim ma reggel ugyanakkor nem annyira a múltra, mint inkább a keresztények jelen és jövőbeli helyzetére vonatkoznak. Noha szükségképpen helyi, vagyis spanyol tapasztalataim felől közelítek a kérdéshez, egy olyan kérdést fogok tárgyalni, mely az egész nyugati kereszténységet mélyen érinti, s amelynek hatása már kétségtelenül az Orosz Egyházat is éppúgy elérte mint a diaszpórában élő keresztény oroszokat.

Saját tapasztalatomra, valamint az Egyháznak azon tapasztalatára támaszkodva, melyet hagyományként ismerünk, meggyőződésem, hogy bármilyen helyzetben is találjuk magunkat, legyenek bár fájdalmasak, az isteni *ökonómia* értelmében áthatja őket a megváltás szándéka. Az, hogy napjainkban megadatott annak lehetősége, hogy annyi idő után újból segítsünk egymásnak, s mint a Szentlélek tanítványai, tanuljunk egymás tapasztalataiból, hogy közösen megerősödjünk igyekeztünk megfogalmazni a legjobb kérdéseket s válaszokat, ahogyan az Úr mutatja nekünk, csodálatos jele Urunk kegyelmének, aki Egyházának fáradhatatlanul új és új alkalmat kínál arra, hogy növekedjék egységben s közösségben.

Különösen fontos megerősítenem e meggyőződést azon összetett jelenséget illetően, melyre ma reggel összpontosítani kívánok, ez ugyanis egyike azon legnagyobb kihívásoknak, mellyel a kereszténységnek az utóbbi húsz évszázad során szembe kellett néznie, s amely hatásában és veszélyességében csak a gnoszticizmus s az arianizmus okozta válsághoz hasonlítható. Amennyiben helyesen értékeljük e válságidőszakokat (és az azokat kísérő krisztológiai vitákat) vagyis éppen mint egyes fázisait ugyanannak a nehézségnek, jelesül hogy kifejezzük és megéljük a keresztény esemény újszerűségét a hellén racionalitás teljesen alkalmatlan összefüggésében, erősebb fényben látszanak a párhuzamok jelen helyzetünkkel. És mégis, mindezzel együtt e konfliktus hosszú időszaka alatt a kereszténység volt az, ami megmentette a hellenizmus s a görög kultúra legjavát. A mi helyzetünkben ez is egy jelentőségteljes szempont.

I. A liberalizmus vagy a világi ész

Engedjék meg, hogy minden köntörfalazás nélkül kimondjam, milyen kihívásra gondolok! Az egyik neve „liberalizmus”, s röviden szólva ez alatt azt értem, amit a filozófus Alasdair MacIntyre munkáiban, s különösen a *Whose*

Justice? Which Rationality?-ben² szintén „liberalizmusnak” nevezett. Ez (gazdasági megfelelőjével, a kapitalizmussal együtt) azon uralkodó hitek rendszere, politikai, gazdasági, s kulturális szinten, mely a kommunizmus bukásával (talán az iszlám országait kivéve) túlélőként fennmaradt a világban. Úgy vélem, hogy a hitek e rendszere elsőszámú veszély az Egyház szabadságát és a világ jövőjét illetően. Bizonyos értelemben olyan veszély, melyről bebizonyosodhat, hogy rémesebb a kommunizmusnál, mivel álarcot visel, s rejtve marad, s így nem késztet ellenállásra. Könnyen előfordulhat, hogy a liberalizmus tért hódít ott, ahol a kommunizmus elbukott, vagyis szétbomlasztja az Egyházat, a valós népet, melynek valódi kultúrája s hagyományai vannak, s megfosztja emberi tartalmától.

„Liberalizmus” helyett általánosságban ugyanarra a jelenségre utalva azt is mondhatnánk „felvilágosodás”, vagy „modernitás”. Ezek a nevek a világ egy olyan ideáljára vonatkoznak, mely teljesen emberi, amennyiben először megszelídíti, később elutasítja, és végül helyettesíti a keresztény világot. A felvilágosodás kultúrájáról maga MacIntyre is mint „előző kultúráról” beszélt, mely ma egyike az erkölcsi kutatás és a filozófia három vetélkedő változatának, de egyre inkább ez válik a hivatalos kultúra egyetlen nyelvévé. Valójában csak ennek háttérében érthetjük meg napjaink kultúráját, melyet leginkább nietzschei örökségként jellemezhetünk. MacIntyre azt is kimutatta, hogy noha az egyetemes észre hivatkozik, a felvilágosodás kultúrája csak egy újabb hagyomány, mely az európai kereszténység történetének sajátos körülményei között született: 1) elfedi, mindenekelőtt önmaga elől, tradicionális jellegét; 2) lényegéhez tartozik, hogy intoleráns, egyebek mellett, éppen mivel nincs tudatában annak, hogy a hagyományban gyökerezik; 3) a korábbi keresztény világban mindenhol megtalálható, s a hivatalos kultúra összes jellemzőjével rendelkezik, miközben mára egy intellektuálisan halott kultúra, mivel egy elidegenedett típusú emberiséget hoz világra. Így felbomlasztja magát és átalakul nihilizmussá. Győzelme tehát valójában egy a bukásával.³

² Ld. Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? What Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988. Ld. különösen XVII. fejezetet: „Liberalism Transformed into a Tradition”.

³ Alasdair MACINTYRE, *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány, ford. Biróné Kaszás Éva, Osiris, Budapest, 1999.* Az „előző kultúra” kifejezés a kötet IV. fejezetének címében szerepel „Az előző kultúra és a felvilágosodás programja a moralitás igazolására”. Az V. fejezetben MacIntyre kimutatja „Miért kellett kudarcot vallania a felvilágosodás programjának?” Ezután elmagyarázza e tévedés különböző következményeit, melyek felvilágosodás kultúráját elvezetik a Nietzsche-i ni-

MacIntyre természetesen nem az egyetlen komoly gondolkodó, aki komolyan eltöprengett a felvilágosodás sorsán, azon, ahogyan az diadalának pillanataiban nihilizmusná vedlik át. Még ha nem is számítjuk a felvilágosodás⁴ nagy keresztény kritikusaikat, vagy egy olyan őszinte felvilágosodott ember belátásait mint Alexis de Tocqueville a maga *De la démocratie en Amérique*⁵ (*Az amerikai demokrácia*) című könyvével, s más hangokat, gondolhatunk Hannah Arendt mukáira például, vagy Alain Finkielkraut írásaira. Egy egészen más szemszögből Max Horkheimer és Theodor Adorno már 1947-ben meggyőzően kimutatták a „felvilágosodás szüntelen önrombolását”.⁶

Az egyik olyan megnevezés, melyet különösen találónak érzek a kérdéses jelenségre vonatkozóan a „világi ész” [secular reason], mely ezen előadás címében is felbukkan és amelyet John Milbank szerintem fontos művének címéből kölcsönöztem: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*.⁷

hilizmushoz. E gondolatot MacIntyre más művében alaposabban is kidolgozta. Ld. *Three rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana, 1990. A liberalizmus hagyomány jellegéről mondottakról valamint arról, hogyan kell elkendőzni a hagyományban való megalapozottságát, ld. *Whose Justice? What Rationality?* (supra, note 1). Az elidegenedésről mint a liberalizmus által teremtett ember tulajdonságáról s annak meghatározásáról, ld. szintén MACINTYRE, „Marxist Mask and Romantic Face: Lukács on Thomas Mann”. Ez a szöveg először az Encounter című folyóiratban látott napvilágot *Encounter* (1965 április), s aztán könyv alakban is: *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*. Duckworth: London, 1971. Ld. különösen 66. o.

⁴ Például S. Kierkegaard vagy J. H. Newman, vagy olyan szerzők mint G. K. Chesterton, T. S. Eliott, vagy C. S. Lewis az angol nyelvterületen, vagy L. Bloy, Ch. Péguy és G. Bernanos Franciaországban, hogy ne is említsük a korai modernitás olyan keresztény bírálóit mint Gianbattista Vico, Johann Georg Hamman, Franz Heinrich Jacobi. Az oroszok között legalább F. M. Dosztojevszkijt, V. Szolovjevét és N. Bergyajevét említenünk kell. Dosztojevszkij Ördögök című regénye valóban az általam ismert leghatásosabb s lepróphetikusabb parabolája annak mi a szekuláris modernitás.

⁵ Ld. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, The Library of America, New York, 2004.

⁶ Ld. M. HORKHEIMER – Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, második kiadás. (Adorno's *Gesammelte Schriften* 3), Suhrkamp: Frankfurt a. Main, 1984, 11.o. E könyvre J. Ratzinger hívta fel a figyelmet: *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline: Cinisello Balsamo (Milano), 1992, 140.o. Ratzinger írja, hogy, „a felvilágosodás önmegsemmisítésére” Horkheimer és Adorno szerint ott került sor: „ahol a felvilágosodás egy sajátos pillanatban feltétel nélkül igenli magát és a számszerűsíthetőn kívül nem hajlandó elismerni a létezés más dimenzióját; ami nem sorolható ide, azt úgy magyarázza, hogy egyúttal tagadja létezését és képtelen másfépp megragadni mint a privát szférába száműzve. Másképpen fogalmazva: nincs jövője egy olyan társadalomnak, amelynek intézményes fiziognómiája agnosztikus és materialista alapra épült és csak azon feltétellel enged meg bármi ettől eltérő meggyőződést, hogy az megmarad annak határai között, ami a közérdekű és állampolgári szempontból releváns.” (uo. Saját ford. Sz. M.)

⁷ J. MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell: Oxford, 1990. No-ha nem fogadom el mindenben e könyv szerzőjének álláspontját, üdvözlöm fő tételét, teljesen egyetértek vele és a könyv legtöbb megállapításával.

A világi ész felöleli azt, amit MacIntyre „liberalizmusként” írt le, ugyanakkor tágabb értelemmel bír: azzal az előnnyel rendelkezik, hogy magába foglal számos olyan részleges álláspontot, amellyé a liberalizmus s a felvilágosodás terve széthullott. A szerző azt is hangsúlyozza, hogy ezek a felvilágosodást követő álláspontok számos alapvető előfeltevésükben osztoznak a hagyományos liberalizmussal. A fogalom másik előnye, hogy csupán két szóval megvilágítja: a „világi ész” nem egészen az „ész mint olyan”, hanem csak egy történelmileg befolyásolt és kontingens módja az „ész” felfogásának, egy kifejezetten korlátolt és reduktív módja. És éppen e reduktív jellege miatt a világi ész nem alapozhatja meg a társadalmi valóságot, egy valódi emberséget, s erőszakba torkollik.

Első megjegyzésem ezért lényegében igen egyszerű, nem is különösebben eredeti gondolat. A világi ész szellemi és erkölcsi értelemben egyaránt kimerült. Már lelepleződött mítikus jellege s megalapozatlansága. Minden hatalma megvan, de mása sincs mint hatalma, önmagától legyőzve már elvesztette a *racionalitás* perét, mint ahogyan vesztett azokban az esetekben is, melyekért a múltban kiállt, mint amilyen a szabadság, az élet élvezete s az evilág szeretete. Csak része az igazságnak, ha azt mondjuk, hogy ami a liberalizmus után jön, az a nihilizmus, mivel a „nihilizmus” fogalma a „poszt-modernitás” fogalmában, vagy bármilyen más filozófiai áruhában valamiféle tiszteletreméltó és professzoros megjelenést kölcsönöz a jelenségnek. Ami a liberalizmus után következik, amennyiben meghagyjuk saját önsorsrontó dinamizmusában, az a *polis* helyettesítése a barbársággal. Ez megtörténhet az anarchia köpönyege alatt, de a totalitarizmus olyan új formáját is magára öltheti, amelyet egyelőre még el sem tudunk képzelni. Ismét csak MacIntyre olyan „sötét korszakról” beszél, mely „már elért minket”.⁸

A nihilizmus ma nem egy filozófia, hanem mindenekelőtt gyakorlat, az öngyilkosság gyakorlata, még ha finom öngyilkosság is. Ez a kétségbeesett öngyilkossága. Ugyanakkor az erőszak gyakorlata is. A szekuláris társadalom a mindennapos erőszakban él, az erőszak valóságában. Ez az erőszak arról tanúskodik, hogy a nihilizmus nem felel meg létünknek, s ez nem is lehetséges. Ugyanakkor azt is mutatja, hogy egy nagyon is ténszerű formája annak, ahogyan a szekuláris társadalom elpusztítja önmagát, amikor újra-

⁸ Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, American edition, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana, 1981, p. 245. A „sötét korok” egy igen értékes leírással találkozhatunk G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* című könyvében (Gallimard, Paris, 1983.) [Mivel nem rendelkezem sajnos a könyv francia változatával, ezért a spanyol szövegre hivatkozom. Anagrama, Barcelona, 1986.]

teremti a számára legfélelmetesebb és leggyűlöletesebb szörnyeket: a fundamentalizmus és a terrorizmus ikerpárját. 2001. szeptember 11-e és 2004. március 14-e után mind egyértelműbb, hogy az iszlám terrorizmus és az iszlám fundamentalizmus minden muzulmán színezetével együtt, s miközben bizonytalanul kötődik a hagyományos muzulmán eszmékhez és szokásokhoz, nagyjából mégis a nyugati szekularista ideológiák teremtménye. Az iszlám a pragmatikus nihilizmust használja eszközül, nagyon hasonlóan ahhoz, ahogyan a megjelenő modern nemzetállamok alkalmazták saját politikai érdekükben az Egyház egyik intézményét, az inkvizíciót.⁹

II. A kereszténység sorsa a világi észen belül

El kell ismernünk, hogy általában, legalábbis Nyugaton az Egyháznak nem sikerült olyan álláspontot elfoglalnia, mely lehetővé tenné a világi ész stratégiának felismerését, hogy legyőzését már ne is említsük. Természetesen számos válasz született a liberalizmusra, a szekularizációra, a laicizmusra, stb. E válaszok nagy része ugyanakkor, intenzitásuktól függetlenül, olyannyira osztozik a szekuláris világszemlélettel előfeltevéseiben, hogy jelentős mértékben együttműködik a „világiság” meghonosításában, s képviselőik ennek csak a legritkábban vannak tudatában.¹⁰

Ez a legfőbb okom arra, hogy bizalmatlan vagyok azon vággyal szemben, mely ma bizonyos országokban azt ajánlja az Egyháznak mint Egyháznak, hogy lépjen be a politikai arénába, s küzdjön az olyan elképzelések ellen, melyek teljes mértékben megsértik az emberi élet keresztény felfogását (a ho-

⁹ Nem régebben három olyan könyv is megjelent, melyek szerint az iszlámhoz köthető terror valójában nyugati jelenség. Ld. Ian BURUMA and Avishai MARGALIT, *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*, The Penguin Press, New York, 2004; John GRAY, *Al-Qaeda and What It Means to Be Modern*, New Press, New York, 2003; Paul BERMAN, *Terror and Liberalism*, W. W. Norton & Co., New York/London, 2004.

¹⁰ Nem tudok ellenállni a kísértésnek, hogy idézzem itt MacIntyre csodálatos vallomását a *Marxism and Christianity* második kiadásához írt előszavában (Duckworth, London, 1995, xv.o.) Noha e gondolat egy másik szövegből származik, fontos az itt tárgyalt kérdés összefüggésében. A szerző ezt írja: „Az eddig megkérdőjelezetlen feltevések között találjuk azt a hitet, miszerint az egyetlen olyan politika, mely hatásosan felelhet a kapitalista gazdaságtan és társadalmi rend igazságtalanságára olyan politika, mely adottnak veszi a modern állam intézményes formáit, s amelynek célja az állami hatalom megszerzése, akár választások útján, akár egyéb formában. Eddig tehát még nem volt alkalmam annak kifejtésére, hogy akik az állami hatalom meghódítását tekintik céljuknak, a végén mindig meghódolnak előtte, s az állam eszközeivé válnak, s idővel maguk is a modern kapitalizmus számos változatának egyikét szolgálják.”

moszexuálisok úgynevezett házassága, a házasság elleni egyéb nyilvánvaló merényletek, emberi embriókkal folytatott kísérletek, az eutanázia és az abortusz „liberalizációja”). Nagyon óvatossá tesz, hogy e szörnyűségek támogatói a provokációban érdekeltek. Másrészről nem tudom olyannak képzelni az Egyházat mint amely a második s harmadik század idején, megpróbálja megdönteni s kereszténnyé tenni a Római Birodalmat, ahelyett, hogy megtérítené. Számunkra, keresztények számára ez a „csata” mindig csak elvonja a figyelmünket és csapdát jelent. Először is elfeledteti velünk, mennyiben járultunk hozzá s járulunk hozzá most is ahhoz a helyzethez, mely egyszerűben annyira terhessé vált mindannyiunk számára. Csak egy példával élnek: szexuális erkölcs és amit a fejlett kapitalista társadalmak bioetikának neveznek, egyértelműen kötődik bizonyos ágazatok gazdasági érdekéhez és számos módon függ tőlük, csakúgy mint a kapitalista gondolkodásmódot jellemző, az emberi élet értelmére vonatkozó alapvető előfeltevésektől. Nyomorúságos látni, ahogyan bizonyos keresztények megszaggatják ruháikat bizonyos a világi szférából származó, s a szexuális életre vonatkozó javaslatok miatt, miközben teljes mellszélességgel kiállnak a gazdaság vagy a modern politika erkölcsi függetlensége mellett.¹¹

¹¹ Annak erőteljes kifejezése, hogy az élet kapitalista fogalma elválaszthatatlan a „szexualitás” tisztán utilitarista értelmezésétől elsősorban Wendell Berry írásaiban található meg, akiről David Schindler úgy tartja, „az amerikaiak közül ő az egyik mély gondolatokkal s képzelettel leginkább megáldott író.” Ld. W. BERRY, *Sex, Economy, Freedom and Community*, Pantheon Books, Random House: New York, 1993. E felvetést nem cáfolja, hogy a házasság és a család intézményének szétzüllesztése sokkal erőteljesebb volt a kommunista vezetésű államokban. Ez nem ellenérv, mivel a kommunizmus, történetének nagy részében nem volt más mint az államkapitalizmus egy formája. Ha valaki ötvözi Wendell Berry gondolatát MacIntyre-nek *Az erkölcs nyomában* című könyv bevezetésében olvasható alapos elemzésével arról, hogy a modern korban az erkölcsi viták és elmentések nem jutnak nyugvópontra, valamint e helyzet okairól (ld. „The Nature of Moral disagreement Today and the Claims of Emotivism”, Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* című könyvének 2. fejezete, amerikai kiadás, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana, 1981, 6–21. o.), fontos következtetéseket vonhat le arról, hogy hogyan kell erkölcsi vitát folytatni napjainkban. Egyértelműen kitűnik ugyanis, hogy noha mindig szükséges, hogy amennyire csak lehet, világosan (és a lehető legpozitívabb s legértelmesebb módon) kifejtjük az Egyház erkölcsi álláspontját, a jelen helyzetben nem ezek az igazi vita színterei. E vita a különböző erkölcsi s politikai álláspontok mögött megbúvó antropológiai s ontológiai feltevések szintjén zajlik, s szükségképpen magába foglalja e feltevések s a belőlük levont érvek s következtetések fogalmi összeegyeztethetetlenségére vonatkozó reflexiót. Szempontunkból ez azt jelenti, hogy az igazi vita arról folyik, milyen jelentőséggel bír a keresztény hit az emberi sors, s ezért a valóság értelme számára, s arról, hogyan igazolható ezen állítások igazsága, ha a hit szükségképpen egy emberi aktus. Csak az ilyen szintű töprengések képesek megakadályozni, hogy az erkölcsi kijelentéseket, bármilyen erősen legyenek is megfogalmazva, a címzett (s talán a feladó is) egy „emotivista” keretben értelmezze, csupán a preferencia s az akarata kifejezéseiként. Csak az ilyen szintű reflexió akadályozhatja meg, hogy olyan álláspontot foglaljunk el, mely nyílt ellentétben áll

Ezért nem hiszem, hogy bármilyen stratégia, hogy hatalmat nyerjünk társadalmunkban, akármilyen értelemben az Egyház vagy a kereszténység javát szolgálná. Mint keresztények nem érezhetünk semmilyen nosztalgiát a múlt iránt, s még kevésbé sírhatjuk vissza azon körülményeket, melyek a kereszténység dekadens és korlátolt képére válaszul a világiság, a szekularizmus feltalálásához vezettek. A hatalmi befolyás keresésének stratégiája továbbra is elfedi a keresztények többsége elől, hogy a valódi „ellenség” valójában nem rajtunk kívül van, hanem belül, pontosan annak mértékében (s ez nem csekély mérték), ahogyan osztozunk azon előfeltevésekben, amelyek következményeit olyan élesen kritizáljuk némely politikus döntései kapcsán (általában csak néhányukét).

Ennek következtében e stratégia elvonja a figyelmünket a jelen helyzetben egyedül szükséges s egyetlen olyan „politikától”, mely valóban nyomot hagy a világon: a történelemnek e konkrét pillanatában Krisztus testeként a Szentlélekkel közösségben élni. Más szóval, a legszükségesebb „politika” a megtérés, hogy ismét felépíthessük az Egyházat, s az mint „a minden nemzetből összegyűlt nép” lobogóként hirdesse a nemzetek összetartozását. Ha elfeledkezünk e célról, annak egyik hatása, hogy a kereszténység által felszabadított hatalmas energiát eszközként politikai programok érdekében használják fel, melyek semmilyen módon nem képesek azonosulni az Úr által nekünk ajándékozott étellel. Ez az élet az Egyházban, s nem egy politikai pártban él, de még egy olyanban sem, amelyik esetleg azt állítja magáról, hogy a „keresztény értékeket” szolgálja. Rögvest bezárul a kör amint észrevesszük, hogy az Egyház instrumentalizációja egy politikai program érdekében önmagától – teljesen függetlenül e program tartalmától – korlátozza az Egyház szabadságát abban, hogy Jézus Krisztus világában higgyen.

Térjünk most vissza arra, mi történik az Egyházzal, amikor elfogadja, hogy a világi ész által kijelölt határok között értelmezze önmagát! John Milbank már említett könyvének (*Theology and Social Theory*) elején a szerző a teológiára vonatkozóan magával ragadó módon ad számot e helyzetről:

azon premisszákkal, amelyekből le kívánjuk vonni őket (amikor például a keresztény erkölcsöket kantianus vagy utilitarista premisszákból kívánjuk levezetni), vagy megint csak, ellentétesek az élet más területét jellemző hozzáállásunkkal (amikor például bizonyos természettörvényekre hivatkozunk a házasság kapcsán, miközben a profitmaximalizálás érdekében a vegytiszta kapitalizmus eszméire támaszkodunk, vagy utilitarista módon érvelünk, ha gazdaságról vagy politikáról van szó).

„A modern teológia *pátosza* hamis szerénységéből fakad. A teológia számára ez szükségképpen halálos betegség, mivel ha a teológia feladja azon igényét, hogy a viták fölötti diskurzus legyen, akkor már nem artikulálhatja az Isteni Teremtő szavát, hanem kényszerűen csak egy olyan véges bálvány orákulumává válik, mint a történelmi műveltség, a humanista pszichológia vagy a transzcendentális filozófia. Ha a teológia már nem akarja elhelyezni, minősíteni vagy megbírálni a diskurzusokat, mivel nem törölhető el a végső szervező logika szükségessége. Egy a világi ész által „helyre igazított” teológia két jellemző módon szenved a börtönétől. Vagy amiért bálványimádó módon összeköti Isten ismeretét a tudás valamely sajátos területével – „végső” kozmológiai okok vagy szubjektív és „végső” lelki szükségletek. Vagy másképpen arra korlátozódik, hogy sejtetni engedje a reprezentáción túli fenségességet, s ily módon arra szolgál, hogy negatív módon megerősítse egy olyan autonóm világi szféra kérdéses eszméjét, mely teljességgel átlátható a racionális megértés számára.”¹²

Milbank megfogalmazásában a fenti mondatok alanya a teológia, a kijelentések azonban éppolyan igazak lennének, ha az Egyházzal mondanánk ugyanezt. A világi ész határain belül az Egyház csak akkor képes a túlélésre, ha elfogadja a Milbank által említett két korlátozás egyikét. Az első behatárolt elképzelés szerint a „*ratio*” s „*fides*” metszéspont nélküli párhuzamosan futó vonalak, noha elfogadhatjuk, hogy egyik soha nem mond ellent a másiknak.¹³ Másfelől a „*ratio*” és „*fides*” különválasztása számos más különbség leképeződése, s végső soron Isten és a valóság különbsége tükröződik benne. Így az első korlát mindig elvezet a másodikhoz. Végül is csak a „*ratio*” létezik: a „*fides*” elveszik az emberi elme képzelgésesei között.

Tulajdonképpen csak egy behatároltságról van szó, amely két fázisra tagolható. Amint a vallási szféra, ahová a kereszténységet mint egészet elhelyezik, az emberi tevékenység egy sajátos szférájává válik a többi területhez képest (mint amilyen a filozófia, az erkölcs, a tudományok, s a művészetek, stb.), ezzel leválasztjuk minden más emberi valóságról. Amint így autonómmá válik, valóságosságát is elveszti. A valóság minden egyes részterületéhez

¹² MILBANK, *Theology and Social Theory*, 1. o.

¹³ Talán érdekes megjegyezni, hogy létezik egy spanyol teológiai folyóirat, melynek címe *Ész és hit* („*Razón y Fe*”), mely valószínűleg e kettő egységét hivatott kifejezni az I. Vatikáni Zsinat értelmében. Az ész azonban nem csak az egység, hanem az egymás mellé rendelés kifejezése is, s ez utóbbit a modern dualizmus keretei között kell értenünk s a „*fides*” korlátozását jelenti. A *Razón y Fe* ma Spanyolországban az Egyház belső szekularizációjának eszköze. Ebben az összefüggésben csak arra szeretnék emlékeztetni, hogy II. János Pál pápai enciklikájában fordított sorrendben szerepelnek a fogalmak (*Fides et ratio*) s ez csöppet sem véletlen.

hozzátartozik ugyanis az ismeretek megfelelő részterülete, amelyhez viszonyítva az adott részterület teljességgel átláthatóvá válik. E tény következménye, hogy a tudás különböző területeitől elvárják, hogy teljességgel uralják a valós világ megfelelő szeletét.¹⁴

A vallás számára nincs marginális valóság, ezért a vallás még egy bizonyos fajta tudás sem lehet, hanem az érzelmek és preferenciák teljesen egyéni és szubjektív területéhez kell tartoznia. Ha elismerjük, hogy tárgya valami „valóságos”, akkor az teljességgel egy másik világból való „valóság”. Mivel feltevésük szerint ez utóbbinak semmi kapcsolata sincs jelen világunkkal,

¹⁴ MacIntyre leírásából igen világos képet kaphatunk a liberális ideológia lényegi eleméről a ‘fogalmak szemléleti feldarabolásáról’ (compartmentalization). „A XIX. század burzsoá társadalmában olyan fogalmak s hitek által határozta meg magát, melyek, noha különböző elméleti formát öltöttek, mind a szekuláris liberalizmus eszköztárának részét képezték. A liberalizmus az az elméleti tükör, melyben a XIX. század megláthatta saját arcát; és ahogyan a XIX. század társadalmi rendszerei függnek az egységek felosztásától s a fogalmak szemléleti feldarabolásától [compartmentalization], úgy ehhez hasonlóan a liberális elmélet is kidolgoz egy olyan világszemléletet, melyben a világ felosztott s fogalmai tekintve szemléletileg feldarabolt. A liberalizmus számára legalapvetőbb s leginkább lényegéből fakadó különbségtétel a politika s a gazdaság szétválasztása. Ahogyan ez ma is társadalmi gyakorlat, a burzsoá célja tisztán negatív, jelesül, hogy az állam – melyet szűken úgy értelmez, mint ami megvédi a polgárokat a külső behatástól s a belső kaosztól, s fenntartja a szerződés szentségét – semmilyen szinten ne avatkozzon be a szabadpiaci gazdaságba, úgy a liberális politikai elmélet szerint elválasztható egymástól az ember politikai s gazdasági helyzete. Ezért a liberalizmus ötvözheti önmagában a politikai egyenlőség ideálja iránti ösztönt a gazdasági egyenlőtlenség aktuális támogatásával. És ahogyan a politikai elválasztott a gazdasági szférától, úgy az erkölcs is egyre inkább törekszik arra, hogy önálló területté váljon, egy olyan világgá, melyben személyes viszonyok uralkodnak. (Alasdair MACINTYRE, *Marxism and Christianity*, 2. kiadás, Duckworth, London, 1995, 132–133. o.)” Az idézethez két megjegyzést szeretnék hozzáfűzni. Először is, a felosztás s a fogalmak szemléleti feldarabolása iránti ösztön, noha a XIX. században teljesedett ki s vált a társadalmi élet tükörképévé, már sokkal korábban is, egészen a modernitás kezdeteitől (a késő XVI. s a korai XVII. században) meghatározó jelenségnek számított. A világi ész a felosztás s a fogalmak szemléleti feldarabolása iránti szenvedéllyel együtt született és ez egyik legjellemzőbb vonása. Tartalmazza azt a feltételezést, hogy a valóság, mikor végre elszakadt a vallástól s az erkölcsöktől, teljesen az emberi ismeret s hatalom kezébe kerül. Az ideológiailag átformált teológia a föld uralmát nem ritkán azzal igazolja, hogy az emberiség a Teremtés könyvében olvasható parancsot teljesíti, amikor uralma alá hajtja a földet. Persze, képmutatás itt a Teremtés könyvére utalni: ez nem más mint ürügy a föld korlátlan kifosztásának modern tervéhez; ez maradt a liberalizmusnak a keresztyén antropológiából, vagy még inkább annak eltérített töredékéből, mely beilleszkedik a liberális antropológiába. A második megjegyzés az, hogy jóllehet MacIntyre ebben a bekezdésben nem említi a vallást, a liberalizmusban a vallás, akárcsak az erkölcsök, egy meghatározott „terület”, egy sajátos szféra. Magát a „vallás” fogalmát is, ahogyan ebben az értelemben használják, fel kellett találni, s erre a modernség kezdetén került sor, amikor a vallást alárendelték az akkor megjelenő modern abszolutista államnak. Ld. William T. CAVANAUGH, „A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State”. *Modern Theology* 11 (1995), 397–420. o. Ld. még Uő., *Theopolitical Imagination*, T&T Clark, Edinburgh/New York, 2002, 20–42. o.

a képzelet teljesen szubjektív világán kívül semmilyen valóságossággal nem bír (ld. Feuerbach vallás-fogalmát). Ahogyan Henri de Lubac hosszú évekkel ezelőtt megjegyezte, és amint ez a következőkből is kitűnik, a „másik világ” éppen mivel a hívő személy képzetében *kell megszülessék*, igazából nem lehet „természetfölötti”. Ehhez az élethez nem is járulhat hozzá semmilyen újdonsággal. Nem lehet más e világ pusztá másolatánál annak készítetéseivel s társadalmi viszonyaival. Nem lehet más, csak egy teljességgel konzervatív emberi intézmény (ld. Durkheim vallás-fogalma).

Noha többé-kevésbé minden keresztény hagyományban sor került arra, hogy a világi ész behatárolja a kereszténységet, ez más-más formában történt meg. A katolicizmuson belül e behatároltságot a „természetes” és „természetfölötti” fogalmának szükségszerű elkeseredett megkülönböztetése jelölte ki, melynek értelmében azok a „valóság” két teljesen különböző rendjét képviselik. De Lubac kikelt e dualista álláspont ellen, mely a Katolikus Egyházon belül a „modern teológiának egy jelentős szeletében” uralkodóvá vált. Noha mára már (legalábbis klasszikus változatának) megkopott a hitele, a teológiai iskolákban azért továbbra is erősen formálja s nagy mértékben meghatározza a katolikus gondolkodásmódot s gyakorlati életet. 1965-ben de Lubac valami olyasmit látott e dualizmusban mint Milbank a korlátozottság két formájában. Először is a természetfölötti a kategóriákba sorolása révén elveszíti saját természetfölötti jellegét. E veszteség ténye a Katolikus Egyházon belül a felvilágosodás s az istentagadás legmélyebb oka. Az előbbi kérdés kapcsán de Lubac a következők írja:

„A katolikus teológia e számottevő szegmense úgy tekint a természetesre s a természetfölöttire mint két egymás melletti dimenzióra, amelyek – minden ellentétes értelmű szándékaik ellenére – ugyanahhoz a nemhez tartoznak, s annak a két alfaját képzik. Olyanok mint két befejezett organizmus; elég tökéletesen szétválva ahhoz, hogy valóban különbözzenek, s egymással párhuzamosan fejlődtek ki fatálisan hasonló típusokká. Ilyen körülmények között a természetfölötti tulajdonképpen már nem alkot másik rendet, nem jelent valami előzmények nélkül, magával ragadót s átlényegítőt: nem más, mint egy „felsőbb természet” [super-nature], ahogyan az egész klasszikus teológiának ellentmondva szokta nevezni; egy „felsőbb természet”, mely „magasabb” szinten minden olyan sajátságot újratermel, ami a természetet magát jellemzi.”¹⁵

¹⁵ Henri DE LUBAC, *Le mystère du Surnaturel* (Théologie, 64), Aubier: Paris, 1965, 61. o.

Másutt még hozzáteszi:

„Ezért a természetfölötti rend elveszti egyedi ragyogását; és (...) egy olyan logika következtében, melynek nem tudunk gátat szabni, s megállíthatatlanul halad tovább, sokszor úgy végzi, hogy pusztá árnyékává válik annak, amiről feltételezzük, hogy természetes.”¹⁶

Felismerhető a közelség az „árnyék fenti sajátos fajtája”, valamint a vallás eredetére vonatkozó feuerbach-i s durkheimi tézisek között. De Lubac érve segít annak felismerésében, milyen igazság lakozik kijelentéseikben és a vallás ezt követő kritikáiban. Noha nincs okunk azt gondolni, hogy ezek a vallásra vonatkozó teljes igazság letéteményesei, azért ahogyan MacIntyre a vallás marxista bírálatát illetően megjegyzi, „számos vallásra, különösen a XIX. század vallásaira vonatkozóan találóak.”¹⁷ Ahogyan már korábban idéztük, de Lubac e dualizmusban véli felfedezni az ateizmus egyik okát.

Egyfelől a dualista, vagy még inkább a különválasztást szorgalmazó tétel már befejezte pályafutását (a teológiai iskolákban), keserű gyümölcsseit azonban még csak most hozta meg. Noha a professzionális teológia gyorsan eltávolodik tőle, a gyakorlati életben csak még szélesebb körben terjed. Miközben igyekeztek megóvni a természetfölöttit attól, hogy folt essen rajta, teljes egészében száműzték mind a szellemi, mind a társadalmi életből, hogy aztán a szabadon hagyott terület egészét a szekularizáció foglalhassa el. E világi gondolkodás mára saját pályáját követve már a keresztények elméjében is gyökeret vert. Ők is megpróbálják megtalálni az összhangot minden dologgal a természet olyan eszméjének alapján, melyet éppúgy elfogadhat egy teista mint egy ateista: olyan végtelenül háttérbe szorítanak mindent, ami Krisztustól származik, s mindent ami hozzá kell vezessen, hogy úgy tűnik, az örökre odavész. A kereszténység fejlődésének utolsó lépcsőfokát, s felnőtté válását látszólag tehát a teljes szekularizáció jelenti, mely nem csak a társadalmi életből száműzi Istent, hanem a kultúrából s a személyes viszonyból is.¹⁸

De Lubac e szavai profetikusként bizonyultak, s a huszadik századi katolicizmus főbb irányvonalait tekintve beteljesedtek, legyen szó akár a „progresszív” szárnyról, mely mind inkább hajlott arra, hogy a természet és a történelem megértésének eszközeiként elfogadjon bizonyos marxista elveket,

¹⁶ Ibid. 60. o.

¹⁷ Alasdair MACINTYRE, *Marxism and Christianity* (2. kiadás), Duckworth, London, 1995, 108. o.

¹⁸ Henri DE LUBAC, *Le mystère du Surnaturel*, 15. o.

akár a konzervatív oldalról, mely (ellentmondásos módon) a „liberalizmust”¹⁹ s a liberális ideológiát alkalmazza, ugyanúgy, ahogyan a „progresszív” katolikusok s teológusok a marxizmust használták: a valóság értelmezésének szükségszerű eszközeként. Ez egyszerűen előfeltételezi, hogy a keresztény hitnek semmi köze „ehhez a világhoz”, s ezért erre a feladatra nem is alkalmas.

Mindez egyértelműen s elkerülhetetlenül azt a kérdést veti fel: Mi érdekünk fűződhet egy olyan hithez, mely képtelen arra, hogy értelmet adjon a valóságnak, s csak egy már fennálló filozófiai-társadalmi, erkölcsi és politikai rendszer eszközéül szolgálhat? E kérdés felvetése élesen rávilágít mind a „progresszív” mind a „konzervatív” álláspont implicit (noha nem teljesen rejtett) ateizmusára. Arról is lerántja a leplet, hogy a két álláspont képviselői alapvetően közös alapra építkeznek, még akkor is, ha a XX. század nagy részében sokszor elkeseredettségig fajuló vitákat folytattak.

Ezért a dualizmus, vagy a más formák alá történő modern besorolás ötvözése a természetfölöttinek a már említett lényegi átalakításával a jelen világ egy „másolatává”, két fő jelenséget okoz:

Az első az Egyház eltűnése, melyet immár nem úgy fognak fel mint 'Krisztus testét' s ezért mint az Ő „szentségét”, azt az emberi s testi helyet, ahol találkozhatunk Vele; ehelyett olyan emberek gyülekezőhelyévé válik, akik többé kevésbé ugyanazokat a „hiteket” és ugyanazokat az „értékeket” vallják (ahol is az értékek fogalma általában kantianus és relativista értelemben veendő).²⁰ Az Egyház egyszerre veszti el az ontológiát s a misztikát. Ami a valóság e két aspektusából mégis megmarad (ami nem tűnik el, az főként elszigetelt és összefüggéstelen töredékek) az beépül a liberális etika üres té-

¹⁹ Érdekes, hogy a liberalizmus fogalma, mely az angolszász világban a keresztény dogmát s a hagyományt illetően langyos vagy megvető hozzáállásra utal, s ezért a felvilágosodás lelki s szellemi megközelítését jellemzi a kereszténységgel kapcsolatban, a mindennapi spanyol nyelvben inkább „konzervatív” álláspotot takar, mivel a fogalmat a marxizmushoz képest határozzák meg. Természetesen e tény, ahogyan később látni fogjuk, eltakarja a konzervatív katolikus liberálisok elől, hogy mennyire kiveszett a katolikus hagyomány s világlátása a keresztény hit s keresztény gyakorlat általuk ajánlott értelmezéséből.

²⁰ Egy rendkívül szigorú leírását olvashatjuk egy drámai összefüggésben az Egyház eltűnésének s e jelenség okainak William T. CAVANAUGH munkájában: *Torture and Eucharist. Theology, Politics and the body of Christ* (Challenges in Contemporary Theology), Blackwell, Oxford, 1998. Ld. különösen 3. Fejezetet, „The Ecclesiology of a Disappearing Church” (121–150. o.), és a 4. fejezetet, arról milyen hatással volt a „szintek megkülönböztetése” Maritain gondolatvilágában az Egyház eltűnésére. (151–202. o.). A „szintek megkülönböztetése” persze nem csak Maritain ügye: a klerikális „integrista” katolikus álláspontra válaszul e pontot Yves Congar is hasonlóképpen hangsúlyozza. Ld. J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, 207. o.

mái közé. Szorosan kapcsolódik eme átalakuláshoz, hogy a szakramentális logikát, mely a keresztény *logosz*-t a valósággal való viszonyát illetően jellemezte, felváltotta az olyan típusú formális, instrumentális és üzleti logika, mely a késő kapitalizmus sajátja. Ez tölt meg számos „lekipásztori tervet” és az egyházkerületi központok s püspöki konferenciák által kiadott számos dokumentumot. A szent liturgia természetesen megmarad, de főként úgy marad meg mint egy letűnt világ furcsa s inkább értelmetlen töredéke. Nos, az így felfogott s így élő Egyház úgyszólván csak „úgy létezik” mint valami üledék, s visszamaradt töredék. Nem csak arról van szó, hogy nem kapcsolódik élő folytonossággal a történeti kereszténységhez, hanem arról, hogy már nem is létezik. Mivel a közösség s hagyomány mindenhol a racionalitás s az erkölcs egyetlen tere, hosszú távon sem a keresztény hit, sem a keresztény erkölcs nem éli túl az ilyen helyzetet.

A második jelenség az első következménye: a kereszténység teljes azonosítása a világi gondolkodásmóddal, oly módon, hogy a keresztény-lét jelentőségét veszti, s semmilyen különbséget nem hordoz immár a valós életre vonatkozóan. David L. Schindler a következő módon fogalmazta meg, milyen formában jelenik meg mindez Amerikában:

„A keresztényekre vonatkozóan azt állítom, hogy a szekularizáció problémája igen jelentős értelemben a (protestáns és katolikus) Egyházakon, teológiájukon s vallási gyakorlatukon belülről ered. Valamivel élesebben, s véleményem szerint találóbban úgy fogalmazhatunk: Isten eltűnése, s valóban, halála nem egy olyan jelenség, mely Amerika lakosságának 5%-ánál fordul elő, azoknál, akik nem vallják meg Isten-hitüket, hanem a többi hívő 95%-nál, s elsősorban náluk.”²¹

A Schindler által itt említett jelenség nem sajátosan amerikai nehézség. Noha a hívők százalékos aránya Amerikában és Spanyolországban (vagy más európai országban) eltérhet egymástól, a Schindler által leírt valóság egész pontosan ugyanaz mint a spanyol katolikusok többségénél, vagy csak csekély mértékben különbözik attól. Ez azzal magyarázható, hogy a fent megragadott aggasztó jelenség egy olyan Egyház problémája, mely elfogadta, hogy a liberalizmus, vagy ami ugyanaz, a világi ész által kijelölt keretek között értelmezve magát eltűnjön.

²¹ Ld. David L. SCHINDLER, „Religion and Secularity in a Culture of Abstraction: On the Integrity of Space, Time, Matter and Motion”, in Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (szerk.), *The Strange New Word of the Gospel. Re-Evangelizing in the Postmodern World*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002, 32–54. o. Az idézet szöveg a 33–34. oldalon található.

Végül az Egyház helyzetét jellemző paradoxon a szekuláris társadalomban ugyanaz, amit sok évvel ezelőtt a (protestáns) teológia dilemmájaként megint csak MacIntyre fogalmazott meg a következőképpen:

„Láthatjuk a kegyetlen dilemmát, mellyel egy önmagát kortársnak feltüntetni igyekvő teológiának kellene szembenéznie: (1) Az egyik teológus az ortodoxiával kezdi, de egy olyan ortodoxiával, melyet Kierkegaardtól s Barth-tól sajátított el, így könnyen olyan körbe zárja magát, melyben a hívő csak a hívővel beszél, s amelyben minden emberi tartalmat továbbra is sűrű fátyol fed. (2) Elfordulva ettől a száraz, s belterjes teológiától, az érzékenyebb teológusok megpróbálják lefordítani mondanivalójukat, hogy az a vallástalan világ számára is megközelíthetővé váljék. Vállalkozásuk azonban mindenképpen kudarcra ítéltetett. Vagy, mert fordítási kísérletük sikeres: ebben az esetben ők maguk is azt találják, hogy mondanivalójuk hallgatóik ateizmusává vedlett át; vagy (b) már a fordítási kísérletben elbuknak: ebben az esetben mondanivalójukra rajtuk kívül senki sem kíváncsi.”²²

Ez nem csak a kortárs protestáns teológia végzete. Mindenütt találkozunk a keresztény kommunikációs eszközök, a keresztény erkölcs, a keresztény oktatás, s nevelés dilemmáival. Ez a jelen világban a keresztény jelenlét dilemmája.²³

Minden kritika ellenére és bármilyen halálos következményekkel járjon is az Egyház számára, ha fenntartások nélkül elfogadja a világi észet, mely persze csak egy a többi hagyomány között, érvelésünknek e pontján a félreértések elkerülése végett fontos rámutatnom, hogy annak legalább egy aspektusa közvetlen keresztény örökség. A ragaszkodás az észhez mint olyanhoz (és a szabadsághoz vagy az emberi méltósághoz mint olyanhoz) ugyanis olyannyira jellemző a kereszténységre s a keresztény hagyományra, hogy csak a kereszténység képes elfogadni bármilyen igazságot, noha az a vallás

²² A. MACINTYRE, „God and the Theologians”, megjelent az *Against the Self-Images of the Age* című kötetben, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana, 1978, 12–26. o. Az idézetet a 19–20. oldalon található.

²³ Az amerikai metodista teológus, Stanley Hauerwas szintén felfigyelt e dilemmára (olyannyira, hogy szerintem egész teológiai vállalkozásának egyik fő mottója, hogy megpróbáljon segíteni az Egyháznak abban, hogy választ találjon e dilemmára, s azt számos formában ki is fejtette. Egy helyütt például így fogalmaz: „A keresztények, amennyiben igyekeznek továbbra is politikai szereplők maradni, kénytelenek lefordítani meggyőződéseiket egy nem teológiai nyelvre. Amint azonban ezt sikeresen elvégzik, roppant módon elhomályosodik, ugyan mire jó egyáltalán a teológiai nyelv.” (Stanley HAUERWAS, „On Keeping Theological Ethics Theological”, in Stanley Hauerwas és Alasdair MacIntyre (szerk.), *Revisions*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana, 1983, 16–42. o., ld. 30. o.

„szekuláris” kritikájába illeszkedik. Valóban, a vallás világi bírálata, legyen szó Feuerbachról, Marxról, Durkheimről vagy Nietzsche-ről, csak keresztény talajból serkenhetett ki, s csak így virágozhatott.

III. Visszatérés a középponthoz

Nem tudjuk megkülönböztetni a sivatagot, kivéve, ha máshonnan jövünk. Nem bírálhatunk ésszerűen egy álláspontot s észlelhetjük annak határait, hacsak nem láttunk már valami tőle eltérőt. Világos, hogy láttunk már mást is! Láttuk a mártírokat és szenteket. Szemünk előtt ragyog emberségük, és ez két igazság ismeretét jelenti: először is, hogy ha a szentek ilyen gyülekezete létre jön, az nem alapulhat hamisságon, s másodszor, hogy Krisztus ígérete: „veletek vagyok mindennap, a világ végéig” (Mt 28, 20) bizonyosság. Felidézhetjük itt Newman híres „Biglietto-beszédét”, melyben erős hangon szólt arról, milyen veszélyt rejt magában a vallásra nézve a liberalizmus, vagyis az az ellenség, aki ellen egész életében ádázul küzdött.

A kereszténység olyan gyakran élt át halálos veszélynek tűnő helyzeteket, hogy immár minden újabb próbától joggal rettegünk. Ez eddig bizonyos; az azonban már bizonytalan, ami tehát e nagy összeütközések során jobbra megjósolhatatlan, s ami ezért nagy meglepetéssel jár, amikor csak tanúi lehetünk: az a sajátos mód, ahogyan a Gondviselés megmenti s megóvjá választott örökségét. Ellenségünk sokszor barátunkká válik, sokszor elveszíti a rossznak azt a különös fertőzőképességét, mely annyira fenyegetően hatott; néha csak annyit tesz, amennyi előnyünkre válik és aztán eltűntetik. Általában az Egyháznak nincs is más dolga, minthogy békében és bizalommal továbbra is ellássa a feladatait; csendben kell figyelnie, miként hat az isteni megváltás. *Mansueti hereditabunt terram. Et delectabuntur in multitudine pacis.*²⁴

Ez egy csodálatos tanúságtétel a krisztusi ígéletbe vetett hitről és bizalomról. „Az Egyháznak nincs is más dolga, minthogy békében és bizalom-

²⁴ Az úgynevezett „Biglietto-beszéd” egy nagyon rövid szöveg, melyet a szerző azon a napon olvasott fel, amikor XIII. Leó pápa kardinálissá nevezte ki, s amely másnap 1879. május 12-én megjelent a *The Times*-ban, s aztán olasz fordításban az *Osservatore Romano* című lapban. E szöveg igen szintetikus módon határozza meg, mit jelent a „liberalizmus a vallásban”. Noha egy kritikai megközelítésben nyilvánvalóan nem tekinthetjük további pontosítások nélkül azonosnak azt, amit Newman „vallási liberalizmusnak” nevez a politikai s gazdasági liberalizmussal, hasonló naivitásra vallana azon összefüggések figyelmen kívül hagyása, melyek összekapcsolják a különféle „liberalizmusokat”.

mal továbbra is ellássa a feladatait”. Napjainkra azonban a „vallási liberalizmus” addig merészkedett a keresztény elmék megtévesztésében, hogy még „saját feladatait” is, a szentbeszédtől a szentségek kiszolgáltatásáig is a világi ész keretei között értelmezi (vagy méginkább félreértelmezi). Látva e veszélyt, ugyanebben a beszédben maga Newman így fogalmazott: „A Szentegyháznak soha nem volt olyan sürgős szüksége a védelmezőkre ezzel [a veszéllyel] szemben mint most, amikor egy hiba immár, jaj, úgy elborította az egész földet mint a rosszindulat.” Newman tudta, hogy a liberalizmus (vagy a világi ész) nem csak a vallást illetően rendelkezik azon képességgel, hogy elfedje s elmaszkírozza magát, s úgy jelenjen meg mint a „természetes út”, ahogyan a dolgok mindig is történtek és történniük is kell. Ezért szellemi s erkölcsi szinten egyaránt nagy erőfeszítés kell ahhoz, hogy kimutassuk ideologikus természetét, egyszerre az Egyházon kívül s belül, s visszatérjünk a szent hagyományhoz, hogy megszabadítva a bénító, szorosan átfogó béklyóktól újra, minden frissességével feltárhassuk a mai ember előtt azt.

A liberalizmus legtöbb kritikájával szemben az a kifogás merül fel – ahogyan erre már utaltam –, hogy a marxizmus nevében íródtak (a marxista szempontok részleges alkalmazásával). Ez maga után vonta a marxizmus s a liberalizmus közös hitelveinek elfogadását (mivel a marxizmus, ahogyan MacIntyre megjegyzi, „első felbuzdulását tekintve a liberalizmus és a tőkés társadalom s egy kritikája annak sajátos fogalmiságán belül”²⁵), s annak kifejezett vagy bújtatott állítását, hogy a kereszténység haszontalan s alkalmatlan „e világ dolgait” illetően.²⁶ Ezért a liberalizmus legtöbb bírálója hosszú távon részt vállalt ugyanannak a világi kultúrának a kialakításában, mely megalapozta mind a liberalizmust, mind annak kritikáit.

A liberális társadalom marxista kritikája ettől függetlenül számos tekintetben igaz, de a marxizmus tévedése a kapitalizmus jövőbeli válságának előrejelzéseit s saját gazdasági és erkölcsi teljesítményét illetően, más ideológ-

²⁵ Alasdair MACINTYRE, *Marxism and Christianity* (2. kiadás), Duckworth, London, 1995, 133. o. A kiemelés tőlem van.

²⁶ Ez volt a latin-amerikai „főlszabadító teológia” legnagyobb tévedése. Túl sok a liberalizmusból s a modern világi eszmékből átvett, az életre vonatkozó föltevés akadt abban, ahogyan felfogták a szabadságot, az állam szerepét, s a főlszabadítást. A keresztény szókészlet ezért az ideológia eszközüvé vált. Ld. Stanley HAUERWAS, „Some Theological Reflections on Gutierrez’s Use of ‘Liberation’ as a Theological Concept”, *Modern Theology* 3 (1986), 67–76. o.; Uő., *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*. A szerző előszavával, Abingdon Press, Nashville, Tennessee, 1999, 50–58. o.; John Milbank, *Theology and Social Theory*, 207–209. o., 232–252; Daniel M. BELL, Jr., *Liberation Theology After the End of History. The Refusal to Cease Suffering* (Radical Orthodoxy Series), Routledge, London és New York, 2001, 42–84. o.

giai alternatíva híján, a liberalizmus karjaiba taszította a világot. Ahogyan erre MacIntyre is felfigyel, napjaink szellemi s erkölcsi vitái (amennyiben a szellemi és erkölcsi értékek politikai rendszere kapcsán, a politikai sarlatánságot és merő nihilista fogyasztásörületet meghaladóan beszélhetünk még egyáltalán valódi vitáról) pusztán a liberalizmus megvitatására korlátozódnak.

„A liberalizmus (...) a kortárs vitákban számos álarcban tűnik fel, s így, újrafogalmazva az ellentéteket s a viszályokat a liberalizmussal sikeresen kiüresíti a vitákat, hogy olyan színben tűnjenek fel, mintha csak a liberalizmuson belüli viták lennének, megkérdőjelezve az ilyen vagy olyan attitűdök vagy politikai elvek egy-egy csoportját, de érintetlenül hagyva a liberalizmusnak az egyénekre és a preferenciák kifejezésére vonatkozó alapvető elveit. Az úgynevezett konzervativizmus s az úgynevezett radikalizmus e kortárs álruhákban általában inkább csak ürügyül szolgálnak a liberalizmushoz: a modern politikai rendszerek jelenkori vitája szinte kizárólag csak konzervatív liberálisok, liberális liberálisok és radikális liberálisok között folyik.”²⁷

Nos, ha a liberalizmus mindenhol sikeres (még ha maga a győzelme az általa vallott ideálok bukását jelenti is), és ha nagy – még hozzá nagyobb részt rejtett és azonosítatlan – veszélyt jelent is a katolikus Egyháza, ugyan mit tehetünk? Véleményem szerint a választ Hans Urs von Balthasar 1969-ben írt kis könyvecskéjének francia címe adja meg: *visszatérés a középponthoz*.²⁸ A szerző számára a közép nem középponton van jobb és bal között mint a politikában, hanem az a középpont, melyből a kereszténység egész újdonsága fakad. E „közpon” Krisztus, az az ajándék, Aki által a Szentháromság egy Isten odaajándékozza magát a teremtésben és a megváltásban. Ez az Adomány, melyet ma az Egyház közösségében szolgáltatnak ki, alkotja minden valóság tulajdonképpeni értelmét oly módon, hogy Jézus Krisztust elismeri a „valóság szívének”.²⁹

Valóban, legalábbis Nyugaton, a XIX. és XX. század legjobb s olyan teológiai kísérleteit, melyek egyedülként túléltek az idő pusztítását, olyan törekvésekként írhatjuk le, melyek megpróbálták visszaállítani a keresztény

²⁷ Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988, 392. o.

²⁸ Hans Urs VON BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen der christlicher Einigung*, Kösel Verlag, München, 1969. A francia fordítás 1971-ben jelent meg a Desclée de Brouwer kiadónál, Párizsban, *Retour au Centre* címmel. Noha e könyv nem egészen az itt tárgyalt kérdéssel foglalkozik, ahhoz számos ponton mégis egyértelműen kapcsolódik.

²⁹ Ld. Hans Urs VON BALTHASAR, *Heart of the World*, Ignatius Press: San Francisco, California, 1979.

hagyományt, s visszaperelték annak értelmét az emberi élet számára, túl a dualista vagy más módon töredékes torzulásokon, melyeket a világi ész és a kereszténység világi átértelmezéseinek számos változata hozott létre. Más szóval, e kísérletek megpróbálják visszaállítani a hagyományt, elkerülve a MacIntyre által fentebb jelzett csapdát: a hagyományt feladva igyekeznek értelmet nyerni, vagyis azt mondatják a hagyománnyal, amit már a világi ész is hirdet, anélkül, hogy szüksége lenne a hitre.

IV. Az út a középpont felé: tájak és útjelzők

Előadásomnak e befejező részében szeretném felhívni a figyelmet a középpont felé vezető ösvény útjelzőire. Noha nagyrészt megmaradok a teológia területén, ahogyan ez e konferencia szellemisége miatt elvárható, szeretném megemlíteni, hogy a „középpont” „visszafoglalása” magába foglal három olyan szempontot, melyek egy bizonyos *perikhorészis*ben egyesülnek egymással. Ez biztosítja egymáshoz tartozásukat, s hogy a kereszténység teljességéhez egy egyedülálló formában szükségük legyen egymásra. Az Egyház középpontjához való odatartozásának e három szempontja az Egyház Tanítóhivatalának tanítása, a teológia feladata és Isten népének karizmatikus élete. Természetesen Krisztus testének életéhez fűződő e három szempontból az apostoli szolgálatnak megvan az a különleges küldetése, melyet az Úr adott és biztosított számára, hogy megőrizze s továbbadja a hagyományt. Mindazonáltal a három közül egyetlen szempontot sem választhatunk le, anélkül, hogy ezzel szét ne rombolnánk, vagy legalábbis komoly kárt ne okoznánk a Krisztusi Test egészének. Ez érvényes például akkor is, amikor a Tanítóhivatal az Egyház életének lényeges pontjaként ragaszkodik az Egyház társadalmi tanításához. Ha a keresztény emberek többsége saját életét a világi ész keretei között értelmezi, az Egyház társadalmi tanítása absztrakt és elméleti gondolatmenetnek tűnik számára. Csak kevesen veszik komolyan, s a többség egyszerűen tudomást sem vesz róla. Ha az az eset állna fenn, hogy a pásztorok tanítása nem volna valóban „teológikus”, hanem a teológiai s a lelkipásztori gondoskodás modern és halálos elválasztásán alapulna, akkor a keresztény emberek útmutatás nélkül maradnának. Mi több, a keresztény hit elkülönülne az észtól, s ezért hamarosan feloldódna a világban, valószínűleg valamilyen keresztény színezetű vallásban. Megfordítva pedig, amikor a teológia nem jeleníti meg az Egyház tapasztalatának rendszeres reflexióját és nem fordít elég figyelmet a hagyomány és a Tanítóhivatal tekintélyére, elkerülhetetlenül az ideológia és evilági hatalmak eszközévé válik.

Kezdjük a teológiával! A fent már idézett Hans Urs von Balthasar és Henri de Lubac – akiket egyébként a XX. század kimagaslóan nagy katolikus teológusainak tartok – munkáit egyértelműen azon nyomasztó gondok összefüggésében kell olvasnunk, amelyekről előadásom kezdetén szoltam. Von Balthasar művében például az „esztétikai teológia” átalakulása „teológiai esztétikává” nagyon hitelesen tanúsít egy bizonyos gondolatmenetet, mely szerint a teológia nem fogadja el a korlátozást, s ezért nem hagyja, hogy az ismeret más területeinek eszközévé váljon, vagy más területek határozzák meg álláspontjait. Sokkal inkább mindegyiket áthatja s aláveti ítéletének. Ugyanez a mozgás, melyet itt a szépség kapcsán figyelhetünk meg, olyan más „transzcendentálék” esetén is jellemző, s az is kell legyen mint az igazság s a jóság.³⁰ Ugyanez történik a teológia és a tudás viszonyában, a teológia s az etika között, csakúgy mint a teológia s az úgynevezett „társadalomtudományok” között mint amilyen a gazdaságtan, a politika, vagy az emberi tevékenység bármilyen más területe.³¹

Ami Henri de Lubacot illeti, egy feljegyzésében, mely műveinek készülő olasz összkiadásában fog megjelenni, azt írja a munkájáról: „Alapvetően ez volt a feladatom ... segíteni abban, hogy jobban megismerjük, és ezért jobban megérthessük, és jobban szerethessük a keresztény hagyomány kincseit – és örömmel teszem még hozzá – néhány nagy közhelyét, melyet sokan félreértenek, s még azok közül is csak kevesen ismernek igazából, akiknek őszinte szándéka, hogy megmentsék s megvédjék őket.”³² Első könyvében,

³⁰ Ld. Hans Urs VON BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika. I. kötet: Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004. A bevezetésben a 6. fejezet (75–110. o.) ezt a címet viseli: „Az esztétikai teológiától a teológiai esztétikáig”. Balthasar teológiájáról ld. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico*, Jaca Book, Milano, 1991.

³¹ Ezt a gondolati munkát maga von Balthasar is sok szempontból elvégezte *Theodramatiká*-ban és *Theologiká*-ban, nagy teológiai vállalkozásának másik két darabjában, s néhány más munkában, mint amilyen *A szeretet egyedül* hiteles (Ford. Adamik Lajos.) In: *A szeretetről*. Vigilia, Budapest, 1987, 309–401). Más szempontból, vagyis a katolikustól eltérő szellemben Stanley Hauerwas is hasonló tematikát dolgozott ki etika és politika viszonyának kapcsán, noha ez utóbbi terület persze nem tartozott szorosan von Balthasar közvetlen érdeklődési körébe. Ld. különösen, Hauerwas számos műve közül a következőket: *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1992; *In Good Company: The Church as Polis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1995; *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*. With a New Preface by the Author. Abingdon Press, Nashville, Tennessee, 1999; *A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*, Brazos Press, Grand Rapids, Michigan, 2000.

³² Cf. Henri DE LUBAC, *La Posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. I. Dagli Spirituali a Schelling* (Opera omnia, vol. 27), Jaca Book, Milano, 1981, 10. o.

mely 1938-ban jelent meg *Catholicisme* címmel, a dogma társadalmi vetületét szerette volna előtérbe állítani, ahogyan az a keresztény hagyományban kifejezésre talált. De Lubac ezt írta: „feltárva az Atyát s Átala feltárulva Krisztus egészen feltárja az embert az embernek.”³³ A Második Vatikáni Zsinat ezt a gondolatot szinte szó szerint beemelte a *Gaudium et spes* egyik bekezdésébe, mely mára elhíresült, mivel II. János Pál pápa gyakran idézte. Úgy vélem, hogy e mondat kulcsot ad a pápai tanítás és misztérium megértéséhez: „Krisztus... az Atya és az ő szeretete misztériumának kinyilatkoztatásában teljesen föltárja az embert az embernek, és megmutatja magasztos hivatását.”³⁴ Nos, ez minden szempontból pontosan az, amit a hagyomány mindig is mondott Krisztusról és az emberiségről, s amit már az Újszövetségben s a Nikaiai hitvallásban is olvashatunk. Ebből az idézetből azonban azt kell kiemelnünk, hogy ha komolyan vesszük, egy katolikus számára lehetetlenné teszi a liberális álláspont elfogadását, s meghalad minden világi dualizmust vagy töredékességet: Krisztus maga az ember meghatározásához tartozik oly módon, hogy aki Krisztus nélkül gondol az emberre, képtelen annak fogalmát teljesen megérteni. Pontosán azt felejteti el, ami a legfontosabb, beleértve a *polis*z felépítését is, jelesül az emberiség hivatását, hogy részesüljön az Istenfiú isteni életében. Azt mondhatjuk, hogy de Lubac munkáinak végső jelentősége abban érhető tetten, hogy megpróbálta feltámasztani a hagyományt, megszabadítva azt a világi ész béklyóitól.

Sem von Balthasar, sem de Lubac nem az egyetlen olyan nyugati teológus, aki megpróbálta felszabadítani a keresztények tapasztalatát és nyelvét a világi ész alkotta korlátoktól s annak redukciós kísérleteitől. Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy nem sok olyan teológus akad, aki a krisztusi esemény „középpontját” összekötve a különböző antropológiai kérdésekkel, vagy a keresztény erkölcsi élettel, nem esik bele a MacIntyre említette csapdába. Kevesen vannak tisztában a szekularista liberalizmus útvesztőivel, amikor összekötik a keresztény üzenetet az emberi tapasztalattal, ahogyan az megjelenik a tudás s tevékenység különféle dimenzióiban. A legtöbb olyan teológus, aki tudatában van ennek, a Balthasar-i és de Lubac-i hagyományban gyökerezik.³⁵

³³ Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (7. kiadás), Les Éditions Du Cerf: Paris, 1983, 295. o.

³⁴ II. Vatikáni Zsinat, Zsinati Dokumentumok, *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója, n. 22.

³⁵ David L. Schindler és A. Scola a katolikus hagyományon belül két olyan név, melyet e kérdés kapcsán említenünk kell. Az élet különböző területein dolgozva mindketten igyekeztek

Meglehet, nem ez a legmegfelelőbb pillanat, mégis rá kell mutatnunk a Második Vatikáni Zsinat tanításának mély jelentőségére. A zsinat üzenetének megértéséhez pontosan az adja a kulcsot a kezünkbe, ha végiggondoljuk, hogyan igyekezett visszacsalogatni a Szent Hagymányt arról a holdbéli tájról, ahová a liberalizmus félig tudatos elfogadása száműzte. Ugyanez mondható el a zsinat utáni pápák tanításáról, különösen II. János Pálról, már első apostoli levelének kezdő mondatától számítva: „Az embert megváltó Jézus Krisztus a világmindenség és a történelem középpontja”.³⁶ A pápai tanítás a testről s a hitvesi szeretetről, a keresztény antropológia értelmének egy új tudatosításán alapszik, csakúgy mint a pápa ragaszkodása az Egyház társadalmi tanításához. Ez csak két döntő szempont ahhoz, hogyan mutat utat s vezet az Egyház „túl a világi észen”.

Meg kell említenem itt egy a közelmúltban indult és számos (von Balthasar s de Lubac hatásától nem teljesen független) anglikán, protestáns s katolikus teológust magába foglaló teológiai mozgalmat; az alapítói által radikális ortodoxia névre keresztelt kezdeményezésre gondolok. Bármilyen legyen is az érdemük, vagy maga a mozgalom jövője, legalábbis ami céljaikat illeti, fontosak az itt tárgyalt szempontból.

A *Radical Orthodoxy* című gyűjteményes kötetet bevezető tanulmányában a három szerkesztő, J. Milbank, C. Pickstock és G. Ward megjegyzi, hogy „a felvilágosodás nagy keresztény kritikusai különbözőképpen ugyan, de látták, hogy a szekularizáció által leginkább támadott s tagadott eszmék pontosan ugyanazok voltak, amelyeket látszólag dicsfényvel övezett: a megtestesült élet, az önkifejezés, a szexualitás, az esztétikai tapasztalat, és az emberi politikai közösség. Az egész kötet azon gondolatnak igyekszik érvényt szerezni, hogy csak az a transzcendencia, mely «megszünteti» e dolgokat abban az értelemben, hogy eltörli érvényességüket, egy másik értelemben megőrzi őket, amennyiben fenntartja viszonylagos értéküket „szemben az

összekötni az Egyház üzenetét az emberi tapasztalattal, miközben tudatában voltak a világi ész csapdáinak és elkerülték azokat. Ld. különösen David L. SCHINDLER, *Heart of the World, Center of the Church. "Communio" Ecclesiology, Liberalism and Liberation*, T&T Clark/Eerdmans, Edinburgh/Grand Rapids, Michigan, 1996; A. Scola, *Il mistero nuziale* (2 vols): I. *Uomo-Donna*; II. *Matrimonio-Famiglia*, Pontificia Università Lateranense, 1998, 2000.

³⁶ II. János Pál *Redemptor Hominis* kezdetű lelkipásztori konstitúciója (1979. március 4.) n. l. Ez a szöveg – amennyiben intellektuális őszinteséggel olvassuk, s komolyan vesszük – szintén meghaladja a „világi ész” és világossá teszi, hogy a katolikus hit mélyen összeegyeztethetetlen a liberális gondolkodásmóddal. Ld. ugyanennek a lelkipásztori konstitúciónak a 10. pontját.

ürességgel”.³⁷ Másrészt, felismerve, hogy „a felvilágosodás valóban azon dekadencia kritikájaként értelmezhető, mely a modernitás kezdetén jellemezte a kereszténységet”, s közben „követve az angol irodalom nagy látókait, William Shakespeare-t és Thomas Nashe-t”, akik szerint ezen kor visszaélései s tévedései „az igazi kereszténység elutasításának eredményei”, a „radikális ortodoxia” „egy olyan kereszténységet szeretne megjeleníteni”, mely közelebb van a megtestesüléshez, a részesüléshez, esztétikusabb, erotikusabb, szociálisabb, mi több «platonikusabb» is.”³⁸ Amikor elfogad egy olyan teológiai nézőpontot, mely a „részesülés” fogalmára összpontosít, ismét csak a hagyomány, valamint a „fides et ratio” tagolt egysége mellett tesz hitet, mégpedig abban az értelemben, hogy szerinte a „fides” az, ami megmentheti a „ratio”-t, s a teológia az, ami a filozófiát s a szellemi életet kimenekítheti a felületesség karmaiból. Csupán ha visszafordulunk a tradícióhoz – a hitvallás kereszténységéhez és a patrisztikus tartalmak példaértékű útmutatásaihoz – akkor tárulhat fel előttünk a modernitás eszmei talajából kisarjadt „lelketlen, agresszív, nemtörődöm s nihilista materializmus” egy igaz alternatívája. A három szerző így fogalmaz:

„A részesülés teológiai nézőpontja menti meg a jelenségeket, éppen azért, hogy meghaladja őket. Felismeri, hogy a materializmus és a spiritualizmus egyaránt hamis alternatívák, mivel ha csak a véges anyag létezik, akkor igazából még maga ez sem létezik, ahhoz ugyanis, hogy a jelenségek létezzenek, a létezésen kívül valami mást is tenniük kell. Ezért amikor a testek, a művészet, a nyelv, szexuális és politikai egyesülésük örök forrására utalunk, nem valamiféle éteri módon képzeljük el anyagsűrűségüket. Ellenkezőleg, ragaszkodunk ahhoz, hogy a létezés e sűrűsége mögött egy még sűrűbb valóság áll – túl a sűrű s a ritka minden ellentétén (csakúgy mint a meghatározottság és határtalanság minden ellentétén is). Ezzel csak azt akarjuk mondani, hogy mindaz, ami létezik, azért létezik, mert több mint ami. (...) E sajátos nézőpont úgy tűnik, sok szempontból enyhítheti a liberális és a kon-

³⁷ J. MILBANK – C. PICKSTOCK – G. WARD (szerk.), *Radical Orthodoxy. A new Theology*, Routledge, London/New York, 1999, 1–20. o., ld. még 3. o. Bevezető esszejük első bekezdésében a három szerkesztő megjegyzi, hogy „ma a szekularizáció logikája felrobban” és hangsúlyozzák, hogy az itt olvasható esszékötet szeretné ismét visszahelyezni jogaiba a világot, amikor teológiai keretösszefüggésbe helyezi gondjait és tevékenységét. Anélkül, hogy egyszerűen nosztalgiával tekintene vissza a premodern időkre, megvizsgálja azokat a helyeket, ahol a laicizmus jelentős teret hódított magának – az esztétikát, a politikát, a szexualitást, a testet, a személyiséget, a láthatót, a teret –, s megpróbálja ezeket egy keresztény szempontból újra elhelyezni, vagyis: a Szentháromság, a Krisztológia, az Egyház és az Eucharisztia fogalmaihoz képest. (1. o.)

³⁸ Uo.

zervatív teológusok közötti ellentétet. Az előbbieket hajlanak rá, hogy nagyra értékeljék azt, ami szerintük végességünk modern elfogadása – mint amilyen a nyelv s az erotikusan vagy esztétikailag gyönyört keltő testek, stb. miközben a konzervatívok, úgy tűnik, bizonyos fajta nominalista és éteri távolságtartással s bizonyos megvetéssel viszonyulnak e valóságelemekhez. A radikális ortodoxia ellenben a fentebb felsoroltak ünneplésének történelmi gyökerét egy a részesedést hirdető filozófiában s a megtestesülés teológiájában véli felfedezni, még ha képviselői persze elismerik is, hogy a modernitás előtti hagyomány soha nem ment elég messze ezek ünneplésében. Arról, ahogyan a modernitás látszólag keblére öleli a végességet, az elmélyült vizsgálat kimutathatja, hogy illuzórikus, mivel ahhoz, hogy megállítsa a véges eltűnését, a modernitásnak úgy kell megszerkesztenie mint egy tágas épületet, melyet világos törvények, szabályok s rácsok határolnak. Ha másfelől, elfogadva a posztmodern alternatívákat, elismeri a dolgok folyamát, az egy üres folyam, mely egyszerre elrejti s feltárja a véges ürességet. Így a modernitás a (szexuális vagy másfajta) puritanizmus és a teljesen perverz eroticizmus között ingázott, mely szerelmes a halálba, s ezért az erotikának is a halálát akarja, és képtelen azt egy örök beteljesedésig megőrizni. Elég bizzarr módon úgy tűnik, hogy a modernitás nem akarja azt, amiről azt hiszi, hogy akarja; másrésről persze ahhoz, hogy megszerezze, amiről azt hiszi, hogy szeretné, vissza kellene állítania a teológiai nézőpontot. Így persze azt is felismerné, hogy az, amit szeretne, meglehetősen különbözik attól, amilyeneknek képzelte.”³⁹

A teológia így módon menti majd meg az ész (ha nem is a világi formájában) és a modernitás eszméit. A *Radical Orthodoxy* című kötetben található tanulmányok ezért az egyes kulturális területeket újra teológiai szempontból akarják szemügyre venni, mivel szerintük ez az egyetlen nem-nihilista perspektíva, s az egyetlen olyan nézőpont, mely még a véges valóság érvényességét is képes elismerni.⁴⁰

Nincs szükség arra, s (magam nem is tudnám elvégezni ezt a munkát) hogy a *Radical Orthodoxy*, vagy az azt követő sorozat köteteiben olvasható tanulmányok érdemeit megvitassam. Egyes írások gyors és *műkedvelő* átolvasása után úgy érzem, nem értenék egyet minden érveléssel, mi több, egyes esetekben ugyanazon premisszákból meglehetősen más következtetések von-

³⁹ *Radical Orthodoxy*, 4.

⁴⁰ Uo.

nek le.⁴¹ Mindazonáltal, a megismert gondolkodói stílus arra enged következtetni, hogy az egyes pontokat illető vita is baráti fogadtatásra talál. Egészében véve pedig teljesen magaménak érzem az idézett tényleges kijelentéseket, s úgy tűnik számomra, figyelemreméltó, milyen találóan fogalmazták meg a korunk kereszténysége előtt tornyosuló feladatokat s kihívásokat.

Az eddig említett „tájképek” mind teológiai természetűek. A világi észen túlra vezető utazást azonban nem egyedül a teológia hatja végre, s alapvetően nem is teológiai nehézséggel állunk szemben. A teológia ugyanis az Egyház tapasztalatának rendszeres szellemi kifejtése, s csak e tapasztalatra alapozva gyakorolható. Amikor nem áll rendelkezésre ilyen tapasztalat, vagy annak formája zavaros, a gondolkodás szükségképpen zavarossá válik és a teológia pontosan a világi ész egy változatává, az éppen uralkodó kultúra kifejeződéssé vedlik át. Önmagában véve és egyedül még az Egyházzal szóló tanítás sem elegendő. Mivel a „rosszindulat immár az egész földet elborította”⁴² oly módon, hogy az Egyház tanítását az esetek döntő többségében – még olyan személyek is, akiknek jóindulatát ismerjük és nem kételkedhetünk benne, a világi ész szűrőin keresztül fogadják be s úgy olvassák: vagy pietizmussá vagy „liberális értékekre” s erkölcsre redukálva azt.

Véleményem szerint olyan nagy a kihívás, hogy mindnyájunkat érinti, minden egyes egyszerű keresztényt, minden keresztény családot, s minden keresztény közösséget, bárhol élünk is, bármilyen múltba tekintünk is vissza, s bármilyen sebeket is szereztünk egymásnak a történelem folyamán. Csak akkor felelhetünk e kihívásra, ha egyúttal nyitottak vagyunk arra is, hogy tanuljunk egymástól, hogy tanuljunk mind kudarcainkból, mind sikereinkből és másodszor, ha segítünk egymásnak azzal a szeretettel, mely illik Krisztus egyetlen Testének (szenvedő s sebekkel borított) tagjaihoz. A keresztény tapasztalat első széttöredezéséhez megosztottságunk, az Egyházat megosztó első törés (a világi ész megjelenése iránti első fogékonyság) vezetett, amikor egyszer csak már nem úgy tekintettünk egymásra mint Krisztus egyetlen Testének tagjaira.

Az egyik olyan igazság, mely a MacIntyre munkáival folytatott párbeszéd nyomán világosodott meg számomra, az, hogy az élet (vagy a történelem) szemlélete nem eszmék alkalmazása; a gyakorlat s az elmélet viszonyát min-

⁴¹ A következő kötet mind a *Radical Orthodoxy* című manifestumnak szánt kötetről, mind a teológiai mozgalomról katolikus szempontból kiváló bevezető jellegű értékelét ad. Ld. Laurence Paul Hemming (szerk.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Ashgate, Aldershot, UK, 2000.

⁴² A szerző itt visszautal Newman Biglietto-beszédére. (A ford. megjegyzése Sz. M.)

dig nagyon szoros (politikai és gazdaságtani, családi, nevelési, művészeti s kulturális) együttműködés és kölcsönös függőség jellemzi. A gyakorlat testi formát kölcsönöz az elméletnek – ezért a legkisebb emberi gesztus is egész ontológiát foglal magába. Másfelől a gyakorlat megteremti s módosítja is az elméletet, ahogyan másfelől az elmélet is gyakran igazolja, módosítja vagy megteremti a gyakorlatot. Ez az egyik olyan lényeges kérdés, mely csírájában MacIntyre egész munkásságában jelen van.⁴³ A közösség a hagyományhoz képest elsődleges, s ez a tradíció otthona. A racionalitás is itt bukkan fel (mind gyakorlati mind elméleti értelemben) és ezért a szellemi s erkölcsi életnek is a közösség az élettere. Ide tartozik az „individuum” is, s éppen ide tartozva válik teljes emberré, hisz innen nyeri önazonosságát, s identitását a világ számára. Ha ez igaz, s úgy hiszem az, akkor az előadásomban vázolt kihívás következményei nagyon fontosak. E nehézség ugyanis nem oldható meg azzal, hogy változtatunk eszméinken, s a nyelvi kifejezés valamely as-

⁴³ Már a *Marxism: An Interpretation* (SCM Press: London, 1953 című művében is volt egy a filozófiáról s gyakorlatról szóló fejezet, melyet az 1968-as kiadásból kihagyott. A *Marxism and Christianity* 1995-ös újabb kiadásához írt előszavában MacIntyre megjegyzi: „Ez a fejezet eredetileg szerepelt a könyvben, mert igyekeztem kifejtetni azt, amit helyesen alapvető problémaként ismertem fel. Később mégis kihagytam, mivel rá kellett jönnöm, hogy nemhogy megoldani, még megfelelően felvázolnom sem sikerült a kérdést.” Mindkét említett nehézséget s a gyakorlat s hit viszonyának makacs problémáját is jól példázzák az 1964-ben tartott *Riddell Memorial Lectures*, melyek aztán 1967-ben jelentek meg az Oxford University Press gondozásában *Secularization and Moral Change* címmel. MacIntyre harmadik előadásban azt az „ismerős tételt” vitatta meg, miszerint az erkölcsi változások (e gondolat terjesztői sokszor erkölcsi hanyatlást emlegetnek) elsődleges oka a vallási hitek leáldozása, míg a vallási hitek alkonyát a szellemi szkepticizmus okozza.” Ehelyett a szerző azt állítja, „az angol társadalom erkölcsi története, ha egyáltalán, akkor inkább a szekularizáció oka mint hatása.” (*Secularization and Moral Change*, 37. o.) 1995-ben még mindig a gyakorlat rendkívüli fontosságát hangsúlyozza még a teológia számára is. Miután leírja, miként bontakozott ki gondolkodása, miután újra felfedezte „Arisztotelész nézeteit a társadalmi s erkölcsi elméletéről és gyakorlatról”, hozzáteszi: e felfedezés által „kizártam azon filozófiai feltevéseket, melyek megalapozták nehézségeimet a lényegi keresztény ortodoxiával szemben”, mely „csak egy, noha szükségszerű lépés volt a felé, hogy elismerjem a Katolikus Egyház bibliai kereszténységének igazságát.” MacIntyre ehhez hozzáfűzi még: „Nem csak azt értettem meg jobban, mint korábban, ami a marxizmus hivatalos keresztény elutasításában helyes volt, hanem azt is, ami téves, s ami olyan reakciós szociális beállítódásokból fakadt, melyek képesek az elmét elhomályosítani. Az egyik fontos gondolat, amit a katolikus – és még általánosabban a keresztény teológusok – nem emeltek ki kellőképpen, az volt, hogy mind Marx, mind a marxisták nagyon lényegesnek tartották elmélet s gyakorlat szoros viszonyát, s azt, ahogyan minden elmélet, beleértve minden teológiát is, a gyakorlat valamilyen formája. Ahogyan a tudományos elmélet állításait sem a tudományos kutatás gyakorlatától elvonatkoztatva kell értenünk vagy értékelnünk, úgy más kijelentések csoportjával is ez a helyzet. Amennyiben bármilyen elméletalkotást kiszakítunk annak gyakorlati összefüggéséből, mely tényleges otthona, legyen akár tudományos, teológiai vagy politikai és egy szabadon lebegő testté tesszük, nagyon könnyen az ideológiák árába sodródhat.” (Alasdair MACINTYRE, *Marxism and Christianity*, 2. kiadás, Duckworth, London, 1995, XXVIII–XXIX. o.)

pektusán. Mivel nem csak a teológiának mint a hit tagolt kifejezésének sorsa, hanem maga a hit sorsa forog kockán. Vagy pontosabban az Egyház, mint a Szentháromság egy Isten által teremtettséget és a hit mint e tény elismerése a tét.

Mindennek fényében talán jobban megérthetjük MacIntyre *Az erény nyomában* című könyvének utolsó s már fentebb idézett gondolatát. Korunkat a Római Birodalom széthullásához hasonlította: „Ebben a stádiumban az a dolgunk, hogy olyan helyi közösségi formákat alakítsunk ki, amelyekben a civilizáció, valamint az intellektuális és az erkölcsi lét megőrizhető a sötétség új korszakában, mely már a nyakunkon van.”⁴⁴ A feladat John Milbank számára sem az, hogy egy önkényes döntéssel szellemi fordulatot hajtsunk végre, hanem egy bizonyos közösség – egy új s egyedülálló közösség, melynek neve Egyház –, felépítése s visszaállítása. Milbank szerint egy közösség intézményei révén *már* mindig is szükségképpen más emberi társadalmak „értelmezése”.⁴⁵

Létezik tehát egy olyan teológia, létezik az Egyház pásztorainak egy olyan tanítása, mint ahogyan léteznek olyan személyek, olyan családok, templomi közösségek s kolostorok is, amelyekhez eljutott a Szent Hagymány és az Egyház tanítása, s a mag jó földbe hullott, s termést hozott. Jól beazonosítják a veszélyt, megszenvedik s képesek tántoríthatatlan szeretettel felismerni annak végtelen jeleit, ahogyan Krisztus jelen van a világban. Tudatában vannak Isten irántuk tanúsított hatalmas szeretetének, s maguk is egész szívvel imádják Őt. Számos alkalommal találkoztam velük. Gyakran magukra hagytak, s még tető sincs a fejük fölött. Ők a keresztény nép elveszett maradéka, az emberi valóság legszebb része, ami valaha csak feltűnt e földön. Szükségük van az Egyház segítségére; szükségük van arra, hogy a többiek is felismerjék, ők otthon vannak benne.

Ezért akadnak olyan tapasztalatok, melyeket az Úr növeszt bennünk, egy kicsit mindenütt, a plébániákon, az oktatási s kulturális központokban, ahol csak akadnak hívő emberek, akik összegyűlnek „Jézus Krisztus nevében”, hogy Krisztust helyezték gondolkodásuk s tevékenységük középpontjába, mivel ez „az élet legszebb ajándéka”. Sok esetben, ’mozgalomnak’ hívják őket, s bizonyos értelemben új monasztikus formáknak tarthatóak. Olyan valóságok, melyek azzal a frissességgel újítják meg az Egyház-léte-

⁴⁴ Alasdair MACINTYRE, *Az erény nyomában*. Ford.: Bíróné Kaszás Éva. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 351. o.

⁴⁵ J. MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 380. o.

sének tapasztalatát – egy testtel rendelkező Egyházét, ami örömmel s reménnyel tölti meg az életet. Ezekben, noha néha a megszokottól eltérő formában, növekszik a keresztény racionalitás, s összevetheti magát más élet- és gondolkodásformákkal. Újra feltűnik egy átadható hagyomány, s a teológia ismét virágzásnak indul.

Végezetül szeretném felsorolni az Egyház eme újrafelfedezésének néhány jellemzőjét. Vagy talán helyesebb itt új nyitottságról, vagy „kinyilatkoztatásról” beszélni, mivel az Atya, a Feltámadott Úr és a Szentlélek azok, akik a történelem során folytonosan újratерemtik s meggyógyítják az Egyházat s látni engedik, amiről írva van: „sok próféta és király akarta látni, amit ti láttok, s nem látta, hallani, amit ti hallotok, s nem hallotta.” (Lk 10, 24) A most következő tulajdonságok nagyrészt visszavezethetők a fentebb vázoltakra.

1. Az Egyháznak szüksége van arra, hogy ismét minden szintjén a „tanítás és közösség háza legyen”, ahogyan erre II. János Pál emlékeztetett.⁴⁶ Az Egyháznak közösségi életté kell válnia, bizonyos értelemben „egy család életévé”, és „egy test” életévé. Vissza kell nyernie a „szociális” valóságát, s nem létezhet valamiféle gettóként; valódi családi életet kell élnie, mindig nyitottan az életre s a társadalomra. „Család”, „anya”, „otthon”, „nemzet”, „test” nem csak az Egyház nevei, hanem egyben olyan társadalmi valóságok is, melyek lényegesek a keresztény hagyomány életében. Az Egyház olyan társaság, mely az életet szolgálja, s mindent, ami az életben csak adódik. Más szóval, meg kell menteni az Egyházat az üzleti logika száraz s embertelen hatalmától, s vissza kell térnie ahhoz, ami valóban sajátja: a szentségi logikához.
2. Az Egyház a liturgiát s különösen az Eucharisziát középpontba állító közösségi élet. Az Eucharisztia, annak minden dimenziójában (anélkül, hogy pietista vagy individualista módon visszavezetnénk valami másra) az Egyház gyakorlata, így iskola is: a közösségi élet iskolája, egy olyan iskola, mely egyedülálló módon segít annak megértésében, hogy ki Isten, ki Krisztus, kik vagyunk mi, kik vagyunk mi Isten számára, kik vagyunk egymás számára, s mi a világ számunkra. Az Eucharisztia az egyetlen olyan hely, mely ellenállást tanúsít az emberi sze-

⁴⁶ II. JÁNOS PÁL *Novo Millennio Ineunte* kezdetű lelkipásztori konstitúciója (2001, január 6.) n. 43.

mély megsemmisítésével szemben. Az Eucharisztia az a hely is, ahol megtanulhatjuk s megtapasztalhatjuk a valós egyetemességet, szemben a modernitás elvonatkoztatott s hamis univerzalitásával, mely tagadni kényszerül minden meghatározott helyhez tartozó létformát, önazonosságot és beteljesülést.⁴⁷

3. E közösségben, a szív mozgása (az enyém s másoké) a keresztény hagyomány újrafelfedezésének irányába mutató mozgás, e tradíció minden gazdagságával, s sokféleségével, és nem attól menekülve. Számunkra, keresztények számára a különbségek nem gátat jelentenek, hanem kincset, akárhányszor e különbségeket a krisztusi test szakramentális logikájának fényében éljük meg s értelmezzük. Még az evangéliumok száma is négy, s Isten is Atya, Fiú, Szentlélek közössége.
4. Az Egyház közösségi életének tapasztalata emberi tapasztalat is, mivel Krisztus megtapasztalása átalakul az egész valóság szemléletévé, vagyis ez válik a racionalitás forrásává, s kihat az emberi tapasztalat és emberi gyakorlat (a megismerés, a művészet s az emberi viszonyok minden osztálya, beleértve a politikákat vagy a gazdaságtant) minden dimenziójára.

Természetesen mindennek megvalósulása nem a mi kezünkben van. Még a pusztá vágyunk is a kegyelemből fakad. Az Egyház nem a miénk, hanem az Úré, noha tudjuk, hogy az Úr azt szeretné, hogy Egyháza ragyogjon az éjszakában. Nekünk nem marad más, minthogy először is hálát adjunk mindenért, amink csak van. Valóban már mindenünk megvan, hiszen velünk van Krisztus s a Szentlélek. Hálát adunk a kegyelemért, mellyel az Úr nem szűnik meg elárasztani bennünket olyan kegyelmekkel, mint e mai találkozás is. Aztán arra vágyakozhatunk, s azért imádkozhatunk, hogy mindannyian növekedjünk, „amíg mindnyájan el nem jutunk az Isten Fia hitének és megismerésének egységére, és meglelt emberré nem leszünk, elérve Krisztus teljessége életkorának mértékére.” (Ef 4,13)

FORDÍTOTTA: SZALAY MÁTYÁS

⁴⁷ Ld. William T. Cavanaugh, "The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization", *Modern Theology* 15 (1999), 181–196. o.

ÉLETRAJZI ADATOK:

MONS. JAVIER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ 1947-ben született Madridban. 1972-ben szentelték pappá. Német és jeruzsálemi ösztöndíjak után hosszabb időt tölt a *Catholic University of America*-n Washington D.C.-ben, először doktoranduszként, majd tanárként. Doktori értekezése a keleti egyházak apokalipszis-képét tárgyalja az iszlám elterjedésekor. II. János Pál pápa 1985-ben madridi segédpüspökké nevezte ki. 1996-tól 2003-ig Cordoba püspöke, majd 2003-tól napjainkig Granada érseke. Pasztorációs teendői mellett sem szakadt ki az akadémiai világból, előadóként és tudományszervezőként is tevékeny szerepet vállal. Ha ideje engedi, Szír Szent Efrém egyháztanító szövegeinek fordításain dolgozik. A *Comunione et Liberazione* (CL) egyházi mozgalom tagja.

A COMMUNIO FOLYÓIRAT
MAGYARORSZÁGI ÁRA ÉS ELŐFIZETÉSI DÍJA 2017-BEN

Egy példány ára: 1200 Ft.

Egyéves előfizetési díj 2200 Ft (1100 Ft/szám).
Az éves előfizetési díj magában foglalja a postaköltséget is.

A COMMUNIO FOLYÓIRAT
KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSI DÍJA 2017-BEN

Európában: 8 EUR/év + postaköltség,
Európán kívül: 10 USD/év + postaköltség.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017–0468) – David L. Schindler–Nicolas J. Healy III–D.C. Schindler–Adrian J. Walker (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires)

BRAZIL: *Revista Internacional Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – Prokop Broz (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahl-laan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Serge Landes (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale) – Anton Štrukelj (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
TÖRÖK CSABA: A város az üdvösség helye	3
VERONIKA EUFINGER – MATTHIAS SELLMANN: Az elveszített tér? – A citypastoral mint az egyház városi stratégiája	17
GWENNAËLLE D'ABOVILLE: „Mily szépek a városok...” – Várostervezés Ferenc pápával	30
JAN LOFFELD: Városi cseppfolyósodások – A város mint az élet és vallás jelenkori feltételeinek a paradigmája	46
JAVIER MARTÍNEZ: Túl a világi észen	58