

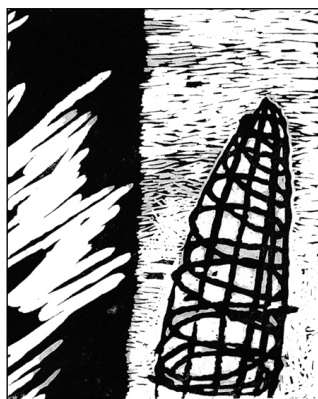
VIRGIL CIOMOS

PARADOXONBA REJTETT PARADOXON – MODERNITÁS ÉS ORTODOXIA

Kérdezett Horváth Andor és Rigán Lóránd

■ – *Az utóbbi húsz évben Romániában is a vallási fenoménnel kapcsolatos elméleti kutatások kibontakozásának lehetünk tanúi mind a voltaképeni teológia, mind a vallásfilozófia terén. Melyek Ön szerint ennek a fejleménynek a legfontosabb hozadékai?*

– A modernitásnak a vallási fenomén iránti elméleti érdeklődése általában véve nem csupán egyenetlen volt, hanem meglehetősen heterogén természetű is. A 19–20. század fordulója a katolikus Franciaországban például a pozitívizmus győzelmével és annak közvetlen következményével, a szekularizmussal esik egybe, míg a protestáns Németországban a nyugati kultúra és civilizáció vallási gyökereinek szentelt kutatások csaknem szervesen bontakoztak ki jóval a klasszikus német filozófia nagy korszaka után. A fenomenológia megalapítója, Husserl olyan vallásilag hitelesen elhivatott személyiségeket tudott maga köré vonzani, mint például Edith Stein, az eredetileg katolikus közegben nevelkedett Heidegger pedig a vallásfilozófia nagy protestáns hagyományát folytatja Kierkegaard után. A keresztény „onto-teo-lógiával” szemben megfogalmazott bírálatai ellenére a vallási fenoménnek szentelt (sajnos kevésbé ismert) előadásai megvilágító erejűek ebben az összefüggésben. Valamiképpen védeni próbálják a vallási (és a misztikus) tapasztalat valódi lényegét a kor keresztény teológiájának metafizikai előítéleteivel szemben. Ne feledjük azt sem, hogy Mircea Eliade kitartó tevékenysége és sikeres írásai szintén (egy „némileg” mégiscsak másféle) protestáns, illetve újprotestáns környezetben, az Egyesült Államok nagy egyetemlein (és nem csak ott) vezetnek



**Az ortodox egyház
demagóg és
nacionalista
beütéseihez egyes
politikaink etnicista
és felekezeti vonzalmai
társulnak.**

a vallásfilozófiai tanszékek soha nem látott felvirágzásához. Egyszóval a katolikus és a protestáns világ egy ideig két különböző tematikus irányban halad.

Hogy úgy mondjam, legalábbis „bonyolult” helyzet volt ez, melynek hatása nem kerülhette el a ’89 decembere utáni Romániát sem. Annál is inkább „bonyolult”, mert a második világháború után, mely a német egyetemi és szellemi élet folytonosságába mélyen belevágott, az Európa két „tüdeje” közötti viszony megfordulni látszott. Husserl és Heidegger, a Heidegger-tanítvány Karl Löwith, valamint Hans Blumenberg írásai vonták magukra a francia filozófusok és teológusok figyelmét, akik egy Németországban jelentősen meggyengült gondolati hagyományt siettek bepótolni. (Erre nézve szimptomatikus értékű, hogy Waldenfels fenomenológia tanszékét – az egyik utolsót a háború utáni Németországban – egy igen kiváló és különben éppen magyar nemzetiségű filozófus, Tengelyi László foglalta el.) Ezzel magyarázható, hogy olyan jeles francia gondolkodók, mint például (az eredetileg marxizáló beállítottságú) Michel Henry, újra felfedezik a keresztény meditációs hagyomány gazdag örökségét, és a (protestáns eredetű!) fenomenológia eszköztárát klasszikusnak számító katolikus teológiai témákon próbálgatják, mint amilyen a Logosz, a Megtestesülés vagy az ősszorongás stb. kérdésköre. Nem utolsósorban a katolikus egyetemi közegből származó Jean-Luc Marion – alkotó módon – átveszi a teljes német fenomenológiai hagyományt, végleg legyűrve a katolikus körök ellenállását kezdeti újtozizmusa meghaladásával szemben.

Mi zajlott le ezalatt Romániában? Egyrészt teológiai képzésünk több mint időszzerű *aggiornamentó*ja, melyet a nyugati katolikus és protestáns missziók nagylelkűen támogattak. Teológiai intézeteink könyvtárai érezhetően megújultak, törzskurzusaik a nyugati vendégtanárok jelenlétét élvezték, időközben a román és a magyar fiatalok nyugati doktorátusai is kezdtek előnyösen kihatni az egyetemi oktatásra. De még sok minden hátra van. Néhány évvel ezelőtt egy francia jezsuita főpap arra figyelmeztetett, hogy egy teológiai vagy filozófiai könyvtár újraalapozásához több mint egy évszázadra van szükség. Mit mondjunk akkor a birtokba vételéhez és értelmezéséhez szükséges időről? Továbbá ennek a bátortalan, de azért tagadhatatlanul beindult *aggiornamentó*nak a főbb érdeklődési központjai nemegyszer kívül esnek azon a körön, ahol egyébként működniük kellene. Az egyik igen fontos teológiai-filozófiai profilú kiadó, a *Deisis* is magánkezdeményezésre jött létre, ifj. Ioan Ică atya jóvoltából. A főleg a nyugati (és amellet a keleti) hagyomány alapszövegeinek kiadásában érdekelt *Deisis* kiadói programjában – többek között Michel Henry és Jean-Luc Marion főbb műveinek a megjelentetésével – előkelő helyet biztosított a keresztény fogantatású nyugati filozófiának. Az utóbbi filozófus irányítása alatt egyébként számos román hallgató folytatott és folytat jelenleg is doktori tanulmányokat. Egyesek közülük – mint például Anca Vasiliu – ragyogó kutatói karriert futottak be Nyugaton. Mások a párizsi egyetemeken megvédett friss doktorátusukkal a szerzetesi élet mellett döntöttek, hozzájárulván ezzel egyfajta nyugati ortodoxia kialakulásához (Franciaországban, Angliában és Olaszországban), melynek az ortodox Keletre gyakorolt befolyása, habár egyelőre kevésbé szemmel látható, hosszú távon bizonyosan jótékony lesz. A Marion munkásságának szentelt legutóbbi nemzetközi konferencia (a szerző jelenlétében és részvételével) a Francia Kulturális Intézet és a Budapesti Román Kulturális Intézet szervezésében jól tanúsította, hogy egy ilyenfajta, a fenomenológia és a teológia határterületén mozgó elméleti vizsgálódás mennyire meg tudja mozgatni a fiatal román, magyar, lengyel és cseh filozófusok és teológusok tudományos érdeklődését. Mint ilyen esetben mindig, a Kelet és a Nyugat közötti kapcsolatot most is egy kivételes közvetítő biztosította: Vető Miklós, a New York Egyetem, majd a Poitiers-i Egyetem magyar származású volt professzora.

A román kulturális vonzalmak is (főleg) a katolikus Franciaország (illetve Olaszország) és a protestáns Németország között oszlanak meg. A filozófusokat inkább az előbbi, a teológusokat az utóbbi vonzza, míg a szerzetesi körök, amint az természetes is, a katolikus (különösen a bencés és a ferences rend) kultúra iránt érdeklődnek. És viszont: alighanem nagyjából ugyanannyi nyugati katolikus szerzetes él Romániában, mint amennyi román ortodox szerzetes Nyugaton. Beleértendő ebbe néhány a Kárpátokban meghúzódó kolostor: egyéb kivételes személyiségek mellett egyikük lakója a francia karmelita rend volt főnöknője. Erről a „területről” azonban a legfontosabb dolgok nem szüremlenek be a tömegmédiába... A gazdagodás pedig kölcsönös. Egyrészt a nyugati katolikus teológiai intézetekben – amelyek nemrégiben még hallgatói hiánnyal küszködtek – egyre több kelet-európai fiatal tanul, és hasonló a helyzet a szerzetesi hivatás kapcsán is. Másrészt a Kelet egyre inkább úgy érzi, beleszólása van abba, hogy a zsidó-keresztény értékek milyen szerepet játszottak, illetve játszanak az eljövendő Európa tervének kialakításában és megvalósításában. Mint ismeretes, ezek a tagadhatatlan értékek csupán a világi Franciaország makacs ellenkezése miatt nem kerülhettek bele az Európai Alkotmánytervezetbe. Ugyanakkor a szóban forgó értékek elmélyültebb vizsgálata lehetővé tenné a kelet-közép-európai nemzetek számára, hogy jobban belássák az összefüggést a zsidó-keresztény értékek elégtelen bensővé tétele – ami a régió elégtelenül megvalósult keresztény hitre térésének többé-kevésbé közvetlen folyománya – és a nyugat-európai modernitás értékeinek elégtelen bensővé tétele között.

– *Története folyamán az egyház világi hivatását egyrészt a hagyomány megőrzése, másrészt a jelennel és a társadalommal folytatott párbeszéd által látta el. Hogyan jellemezné ebből a szempontból a Román Ortodox Egyház jelenlegi helyzetét?*

– Először is történeti-módszertani különbséget tennék az intézményként értelmezett ortodox egyház és a felekezethez közel álló szerzetesség között. Ezt a különbséget egyébként már azok a 4. századi sorsszerű események megelőlegezik, amelyek során egyrészt Nagy Constantinus lefekteti az általában vett keresztény egyház alapjait (még hozzá cezaropapista túlkapasainak alapjaival együtt), másrészt „Isten szótlán népe”, a Libia és Egyiptom pusztáiba visszavonuló szerzetesek körében egyfajta ellenmozgalom bontakozik ki. Márpedig, mint minden megállapodott intézmény, az egyház is a szerepek bizonyos hierarchiájához és az ezzel járó, felülről lefelé működtetett döntéshozatali eljáráshoz tartja magát. Teológiai szempontból ez egy alig leplezett, sőt igen erőteljes – és Nagy Constantinusnál a jelek szerint még mindig jelen lévő – ariánus, ha ugyan nem egyenesen újplatonista befolyást jelenít meg: a Fiú „alá van rendelve” az Atyának, és csupán az tünteti ki, hogy mind közül Ő az első teremtetett lény. Ugyanakkor a Szentháromság is „olimposzi” értelmezést nyer mint alapvetően hierarchikus, azaz (*avant la lettre*) „nem demokratikus” rendszer.

Másfelől a keleti szerzetesi tradíció kezdettől fogva valódi Hagymánynak, vagyis közvetítésnek bizonyult – a *traditio* szó etimológiai értelme szerint – a szerzetes atya és a tanítvány között; mégpedig olyasfajta közvetítésnek, amely valójában egy harmadik félre irányul – a Szentlélekre –, és ehhez képest mind a szerzetes atya, mind a tanítvány másodlagosak. A szerzetes atya névtelensége (*kenózia*, önküresítése) egyébként a közvetítés, avagy a tanítvány Szentlélekben való újjászületésének elengedhetetlen feltétele is. Szó sincs itt hierarchiáról – hiszen a közvetítés iránya bármikor megváltozhat; az atyaság kegyelmi ajándéka (ismételten) a névtelenség területére tartozik, ami egy egészen másfajta, személytelen, végső soron (*avant la lettre*) „modern” intézménytípust alapoz meg. Magától értetődő, hogy a keleti kereszténység kétféle változata között mindig is feszültségek voltak, sőt szakadások is bekövetkeztek. A keleti szerzetesek köréből származó egyes elsőrangú teológusok – mint például Hitvalló Szent Maximosz, a monotelizmus elleni harc hőse – szó szerint vértá-

núságra kényszerültek az intézményes egyház hatására. A Hitvalló egyedüli támogatói (ahogyan első fordítói is) a latin atyák voltak. Európa számára valósággal sorsszerű pillanatról van szó, mert az a dogma, amelyért Szent Maximosz a nyelvét és a jobb kezét áldozta, két, egymástól teljesen független akarat – egy emberi és egy isteni – létezését tételezte Jézus Krisztusban. Az emberi akarat egészen az isteni tagadásáig is elmegetett volna, ami máris körvonalazza a lehetőséget, hogy a keresztény vallás legyen az egyetlen, amely támogatni tudja az ateizmust (!). A kétféle akarat elválasztása egyenesen Jézus Krisztus személyében máris az egyház és az állam elválasztásának első – dogmatikus – formáját előlegezhette volna meg. Szokás szerint azonban a keresztény Kelet nagy elméleti felfedezései Nyugaton nyerik el gyakorlati beteljesülésüket...

A keleti kereszténység történetének kettéágazása azt eredményezte, hogy érdeklődése is kétféle irányult: a „Lelket hordozó” (*pneumatofor*) atyák hagyománya a protestantizmus pneumatológiai és közösségi érzékenységéhez, míg a Krisztus testeként értelmezett intézményes egyház hagyományai inkább a katolicizmus krisztológiai fogékonyságához közelíti az ortodoxiát. Paradox módon azonban éppen ott, ahol az ortodox szerzetesek pneumatológiája találkozik a keresztény Nyugattal – mármint a protestáns országokban –, nincsenek kolostorok, ott pedig, ahol a lényege szerint autokefál ortodox egyház krisztológiája találkozik ugyanezzel a Nyugattal – a katolikus országokban –, a pápai tévedhetetlenség dogmáját kényszerítik rá... A paradoxon következményei nagyon áldatlanok: a katolikus egyházzal ellentétben az ortodox nem megy át az ellenreformáción (azaz a katolikus reformáción), a protestáns egyházaktól eltérően pedig az ortodox szerzetesi élet teljesen el van zárva a közösségtől. Illetve, mint már említettem, az intézményes ortodox egyház (pápaellenessége folytán) a protestantizmushoz, míg az ortodox szerzetesség (közös eredetüknél fogva) a katolikus szerzetességhez áll közelebb. Paradoxonba rejtett paradoxon ez, melynek hatására az ortodox papokat (és nem csak őket) a kommunista rezsim javadalmazásban részesítette – mintha legalábbis valamiféle protestáns konkordia hatálya alá tartoznának –, a görög katolikusokat pedig éppenséggel üldözte.

Léteznek persze az egyensúly visszaállítására irányuló dicséretes kísérletek is, amelyek elméletét és gyakorlatát az ortodox egyházon belül ápolják, és ez nyilvánvalóan bizonyos érettségre utal. Egyes fiatal ortodox teológusok – mint például Radu Preda – kísérleteznek jelenleg azzal is, hogy megfogalmazzák és népszerűsítsék az ortodox egyház olyan régóta és sokak által hiányolt társadalmi tanítását, ami nemcsak a jelenlegi válságos időszakban roppant esedékes, hanem annál is inkább, mivel a „végső” krisztusi követelményt, a felebarát szeretetének parancsát fejezi ki.

– *Az ortodox egyházat számos bíráló érte hagyományosnak is tekintett eszközzé válása miatt a mindenkori politikai hatalom vonatkozásában, illetve a nemzettel való kvázi-azonosulása, „a vallás és a nacionalizmus igen fura ozmózisa” (Julia Kristeva) kapcsán. Ön hogyan látja az ortodoxiának ezt a kettős viszonyát a politikai hatalomhoz és a nemzethez?*

– Ha elfogadják az imént javasolt megkülönböztetést az intézményes ortodoxia és a körülötte kialakult szerzetesség között, úgy az ortodox egyháznak a politikai hatalomhoz fűződő viszonya az elsőnek említett történelmi alakzat meghatározottságai-ból ered. Ezt a viszonyt a protestantizmushoz való, már említett – elvi (tisztán formális) – „közelsége” és a hatalomhoz fűződő egyszerű és elvont cinkosság jellemzi, mely az ortodox egyház valódi (nem csupán elméletben kifejtett, hanem a gyakorlatban is érvényesülő) társadalmi üzenetének a hiányát igyekszik (tökéletlenül) pótolni. Egy a gyakorlatban a katolicizmus által befolyásolt egyházi világban, mely különösen a hierarchia és az alárendelődés elvén alapul, a modernizálás végső soron egyfajta (elvont) „reformációt” jelentett (konkrét) ellenreformáció nélkül; vagy – fordí-

tott irányból nézve – pápa nélküli cezaropapizmust. Gondoljunk csak arra, hogy a Nagy Péter cár által javasolt – és elvileg ugyancsak a protestáns (germán) világ által ihletett – reformok között szerepelt az is, hogy az ortodox papokat minden további nélkül katonai rangokkal lássák el... Az ortodox főpapok ezáltal állami hivatalnokok és – ha közvetve is – a világi politikai hatalom képviselői (hogy ne mondjam, *alattvalói*) lettek. Így a keleti ortodoxiában a protestáns típusú reformok ismét egyfajta fura cezaropapizmusba torkolltak.

Nem csupán teológiai félreértésről van azonban szó, hanem politikairól is. Egy sokatmondó példa: habár az egyház és az állam elválasztására vonatkozó román törvényt – mely többek között a kolostori vagyonok államosítását is előírta – jó néhány évtizeddel a franciák előtt szavazták meg, alkalmazása máig is sok kívánnivalót hagy maga után. A kortárs ortodox szerzetesség jeles képviselője, Ilie Cleopa atya mesélte, hogy a kolostorban töltött mulatós hétvégék „egészséges” szokásában felnőtt „reformpárti” bojárifjak az említett (úgymond „tisztára modern”) törvény megszavazása után is személyesen tették tiszteletüket a törzshelyen, mintha mi sem történt volna, a szemmel láthatóan szkizoid viselkedésüket kellemetlen meglepetéssel tapasztaló szerzetesek pedig fölényes elutasítással kezelték őket. A válasz nem sokáig váratott magára: a modern Románia „mély” veszteség sújtotta (valóságos „pokoli kínoknak” kitett) „reformerei” felgyújtották a szerzeteslakokat... Több mint egy évszázaddal később a román felekezeti törvény által gerjesztett elméleti viták során, melyek a '89 utáni első demokratikus politikai rendszer keretében folytak, egy sereg „demokrata” értelmiségi (és jogász) szorgalmazta az ortodox egyház „nemzeti” jellegének a nyomatékosítását. Egyedül mi és a görögök álltunk így hozzá ehhez. Balkáni ortodox testvéreink még a felekezeti hovatartozásnak a személyi igazolványon való kötelező feltüntetését is fontolgatták, szerencsétlenségükre azonban az uniós egyezmény alatt már ott volt az aláírás, Görögországból pedig – kénytelen-kelletlen – EU-tagállam lett.

Az ortodox egyház demagóg és nacionalista beütéseihez egyes politikusaink etnicista és felekezeti vonzalmai társulnak. Kettős, egyaránt teológiai és politikai akadályról van szó. Ugyanakkor a páli levelek a keresztény hivatást mindenféle világi hivatás (*vocatio*) visszavonásával határozzák meg; ha úr vagy, viselkedjél úgy, mintha (*hósz mé*) nem az volnál, ha szolga vagy, viselkedjél úgy, mintha nem az volnál, ha boldog vagy, mintha nem volnál boldog, ha boldogtalan vagy, mintha nem volnál boldogtalan és így tovább. Csakis az előre meghatározott helyzetünkkel szembeni eltávolodás tehet képessé a jelenlegi világból való szabadulásra, és nyithat meg bennünket a másik világ felé. Nem azért, hogy az előbbit elhagyjuk az utóbbi kedvéért (a kereszténység nem gnoszticizmus!), hanem hogy úgy legyünk benne ebben a világban, mintha nem ebben a világban volnánk... Ez az a szabadság, amit Jézus Krisztus maga hozott el nekünk. Világi állapotunk alól felszabadultan azonban már nem lehetünk meghatározott lények: főnökök vagy munkások, tanárok vagy diákok, románok vagy magyarok stb. Ez a már felszabadult egyénre jellemző ontológiai meghatározatlanság alapvetően módosítja a keresztény hit önmeghatározását. Míg a hétköznapi (elsődleges) hit mindig is meghatározott – valamilyen (meghatározott) jó cselekedetet hajtok végre cserébe a saját (ugyancsak meghatározott) megváltásomért –, a keresztény hit azt feltételezi, hogy úgy higgy, mintha nem hinnél (valamilyen sajátos, meghatározott dologban). Sajnálatos módon nincs megfelelő román szó erre a második fajta „hitre”, amelyhez az első elvesztésén át vezet az út. Franciául *foi*-nak mondják (megkülönböztetvén azt a *croyance*-tól). Ha csupa jó cselekedetet hajtanék végre, és cserébe mindössze szenvedés lenne a jutalmam, (másodlagos) hitemnek akkor is rendületlenül ki kellene tartania, meg kellene maradnia minden emberi „evidencia” ellenére. A keresztény örömök éppen

azok, amelyek minden ellenérv dacára az utóbbi értelemben vett hit határai között ellenállásra bátorítanak. Ez egyenértékű azzal a belátással, hogy a valódi hit alapja valahol túl van minden emberi erőn, és hogy a valódi hit valahonnan egy olyan *toposzból* ered, amely a mi számunkra, emberileg tisztán névtelen marad. Éppen egy az embernél végtelenül magasabb rendű Törvény ilyen jellegű névtelensége áll a nyilvános intézmények és az irántuk táplált (modern) tisztelet alapjánál, amennyiben ezek az intézmények olyan létesítmények, amelyek senkit sem képviselnek egyénileg, sőt nem is az „összes” világpolgárt együttvéve képviselik, hanem mindannyiunk egyén feletti alapelvét jelenítik meg. A törvénynek szentelt protestáns szövegekben – gondolok itt például *A szellem fenomenológiája* eszről és erőről szóló remek fejezetére Hegelnél – az „erő” és a „törvény” fogalmi voltaképpen (és lényegük szerint) rokon értelműek. Mi sem valószínűtlenebb azonban ennél a mi ortodox világunkban. Romániában mindenki azon siránkozik, hogy itt nem tisztelik a törvényt, vagyis hogy a törvénynek nincs ereje. Nincs politikai akarat az érvényesítésére, szokták még mondani. Holott bármilyen valódi politikai hatalom pontosan azért van, hogy ezt az akaratot megtestesítí. Mi marad bármilyen – akár politikai – akaratból, ha éppen akaratától fosztják meg?

Úgy vélem, a minden világi hivatásunkat (foglalkozásunkat, nemünket, kulturális hagyományainkat, sőt még a pártállásunkat is) visszavonó keresztény hivatás elégtelen felvállalásának tulajdoníthatóan kellett modern társadalmunk – meghatározatlan – kötőanyagát a közösségi azonosulás olyan kereszténység előtti, premodern formáival „pótolni”, amelyek (sajátos) nemzeti és felekezeti meghatározottságaink körül csoportosulnak. De csupán variáció ez részemről a már jelzett témára: a hazai politikai élet elégtelenségei szorosan összefüggnek keresztény hivatásunk elégtelen felvállalásával.

– *A vallási kultuszok és gyakorlatok korlátlan szabadságának feltételei közepette élünk, de egy olyan társadalmi környezetben is, amelynek értékei a keresztény értékek világával gyakran szemben állnak. Mi a véleménye a szóban forgó dichotómia időbeli alakulásáról?*

– Andrei Scrima atya, a második világháború utáni ortodoxia talán legragyogóbb és legelmélyültebb alakjának egyik kedvenc mondása arra emlékeztet, hogy „senki más nem szegülhet szembe Istennel, csak Isten”. Ezért a vallási hermeneutika szempontjából mindig is célravezetőbb egy adott történelmi helyzet ellentmondásos jelenségei mögött azok rejtett, sőt profetikus értelmét vizsgálni. Scrima atya már az ötvenes évektől, pontosabban a magyar forradalomtól kezdődően (amikor el is hagyta Romániát) szüntelenül a kommunizmus világban való felbuklásának eszkatologikus értelmére figyelmeztette nyugati testvéreit (köztük sok olyan teológust, akik a marxizmussal, ha ugyan nem egyenesen a maoizmussal kacérokodtak). Hogy a 20. századnak ez a valódi csapása táptalajra lelt Kelet-Európában, pontosabban a cári Oroszországban, annak tudható be, hogy ebben az ortodox országban a társadalmi-gazdasági polarizáció és ennél fogva a népesség hatalmas részének a mindennapi nyomora olyannyira nagy volt, hogy ennek már szinte semmi (vagy éppenséggel semmi) köze nem volt a felebarát iránti keresztényi együttérzésből és önfeláldozásból adódó minimális társadalmi követelményekhez. A „baloldali” kereszténységnek ugyanis semmi köze a kommunizmushoz. Valójában éppen a fordítottja. Mi lehet – erkölcsileg és politikailag egyaránt – megtévesztőbb, mint Isten ellensége, aki Isten nyelvén beszél – a kizsákmányolás és a szegénység végleges felszámolásáról, a társadalmi mobilitás feltételeinek a felfüggesztéséről, a valóban egyetemes választójogról, a leghátrányosabb helyzetű osztályok érdekeinek politikai képviselétéről, politikai és kulturális sokféleségről stb. Európa nagy társadalmi konfliktusai – beleértve azokat is, amelyeket mindenhová (elsősorban gyarmataira) exportált – teljesen ké-

zenfekvően értelmezhetőek a keresztény eszkatologikus séma alapján. Bizonyos fokra a kommunizmus is csupán a keresztény felszabadulás értékeivel „versenyzett”, melyekhez még a keresztények által is nehezen megmagyarázható „eszkatologikus” irigységgel viszonyult. Ugyanígy nehéz volt a zsidók – Isten választott népe – számára is egy másik, önmagát az emberiség „valóban magasabb rendű fajának” kikiáltó nép „rokon” igényeit megérteni. Nyilvánvaló tehát, hogy a kortárs konfliktusoknak – melyeket a politológusok egyre gyakrabban vallásközieseknek tekintenek – valamiképpen az eszkatologikushoz van közük.

Ha pedig ez a helyzet, akkor szerintem a papi intézmény és a szerzetesség közötti szakadék további mélyülésére lehet számítani, amennyiben az intézményes egyházat egyre inkább érinteni fogják a társadalmi és politikai beilleszkedésnek a hívek többségét érintő kihívásai, melyeket a szintén egyre integráltabb állam maga szorgalmaz. A mindinkább erkölcsi válságba jutó (Nyugaton hivatási válsággal is sújtott) papi intézmény eróziójának folytatódására számíthatunk tehát. Az ehhez a válsághoz kapcsolódó jelenlegi sajtóbotrányok túlságosan ismertek ahhoz, hogy külön kiértek rájuk. Ugyanakkor a szerzetesi hivatás terén bizonyos felélénekülés tapasztalható. Még a világiságára és papságellenességére olyannyira büszke Franciaországban is a katolikus kolostorok egyedül Provence-ban több száz remetét számlálnak (nagy részt nőket!). Ami Romániát illeti, a forradalom után épült újabb kolostorok megsohasodása egyelőre inkább mennyiségi fenoménnek tűnik. Igencsak hiányt szenvedünk a *pneumatofor* szerzetes atyákban, akik közül sokan nyugodtabb helyekre vonultak vissza. Az olyan sajnálatos esetek, mint a tanacui,^{*} tovább árnyalják ezt a bizonytalan helyzetet: nem csupán a gyóntatóatyák lélekgondozói felkészítésének hiányosságaira mutatnak rá, hanem a gyóntatóatyaság mint egészen különleges hivatás szentesítéséhez elengedhetetlen, minimális pszichiátriai kompetencia hiányára is. Az „isteni elhivatást” ugyanis változatlanul a pszichiátriai betegségek áldatlan spektruma övezi, melyen a pszichózisok foglalják el a legszélesebb és legveszélyesebb sávot. Példa erre a skizofréniásként diagnosztizált román nő esete, aki a taizéi Roger testvér gyilkosa lett.^{**}

Az egyedüli járható út ezen a téren az intézményes egyház – elméleti és főleg gyakorlati – felmentése a modern intézményekre mindközönségesen érvényes kritériumok, különösen a reprezentativitás alapkritériuma alól. Aközött, hogy – az egyház liturgikus szellemétől és így a hiteles lelkeségtől amúgy is egyre távolabb sodródó – híveihez mért homályos reprezentativitását megőrizze, vagy hogy stratégiaileg zárja a sorait éppen ezen örökség érintetlen megőrzése végett, a keresztény egyháznak habozás nélkül az utóbbi mellett kellene döntenie. Némileg most is a hatvanas évek Európájára jellemző helyzetben vagyunk, amikor is a híres diáktüntetések nyomán (jelszó: „Tilos tiltani!”), melyek a nyugati (és nem csupán a nyugati) mentalitás tartós ficamát idézték elő, egyes katolikus szerzetesek szeretőt fogadtak, a misék pedig amolyan bibliai hermeneutikai szemináriumokká alakultak át, melyeken a résztvevők bármikor megszakíthatták a szertartást, akárhányszor valamilyen „egyéni” gondolatuk támadt... A keresztény egyház azonban ekkor képes volt szilárdan a minőség javára dönteni a mennyiség helyett. Egyetlen Isten előtt igaz ember, mint tudjuk, képes megmenteni számos felebarátját. Ebben a tekintetben a még élő ortodox hagyomány nagy meglepetéseket tartogathat. Mint ugyancsak Scrima atya mondta egykor, az ortodox szerzetesség „kivonulása a történelemből” – ami többek között az Athos-hegy mint a hagyomány kitüntetett helyének felavatásával esik egybe – nem csupán az egyház és az állam különválásánál még mélyebb szakítást jelent, hanem

* Daniel Corogeanu, a tanacui Szentháromság kolostor volt papja irányításával a skizofréniában szenvedő Irina Cornici apácát ördögűzés címén 2005-ben halálra kínozták. (A szerk.)

** Roger testvért, a taizéi közösség alapítóját a közös imádság közben Luminița Solcan gyilkolta meg késsel 2005-ben. (A szerk.)

egy történelmi alakzat függőleges elmozdulását is, melynek végső értelme és nyitottsága alighanem csupán a történelem végén nyilvánul meg számunkra.

Való igaz, mindinkább műveletlen és saját eredete iránt egyre közömbösebb világban élünk. Zsidó-keresztény civilizációnk vitathatlannak vélt posztulátumait manapság megkérdőjelezzik. Újabb, „napirendre hozott” és a nyugatiakhoz (egészen pontosan a kanadaihoz) igazított büntetőjogi törvénykönyvünk többek között a vérfertőzés főbenjáró bűnének tilalmát is feloldja, „dekriminalizálja” az incesztust. De vajon a „szabad beleegyezés” szükséges és elégséges feltétele lehet bármilyen tett dekriminalizálásának? Általában véve csakugyan szabadok lehetnek-e az emberek, ha abba egyeznek bele, hogy közösen hágják át a törvényt? Egyáltalán milyen státusa van magának a törvénynek, ha a törvény nélküliséget tekintik szabadságnak? Szép számmal akadnak persze kortársaink – a „posztmodern” (és „felvilágosult”) európaiak – között olyanok, akik folyamatosan megkérdőjelezzik az állítólag csupán „kulturális különbözőséget” tükröző gyakorlatok nyugati megítélésének a „monopóliumát”. Olyasmik is szerepelnek ezek között a gyakorlatok között, mint a kannibalizmus (néhány éve egy „szabad beleegyezés” eset kavart nagy port Németországban), a tortúra (a „jó cél” érdekében, mint amilyen a terrorizmus elleni harc) stb. Mindazok pechére, akik ilyen „érvekre” próbálnak hivatkozni, az antropológia – tudomásunk szerint – még mindig nem fedezett fel egyetlen olyan, mégoly primitív népet sem, mely a vérfertőzés tilalmát ne számította volna alaptörvényei közé. Éspedig nem mintha a vérfertőzés lehetetlen volna – több ezer éves emberi nyomorúságunk sajnos éppen az ellenkezőjét tanúsítja –, hanem mert – törvényhozóink nagy meglepetésére – ez a különleges tilalom saját transzcendens eredetünk tiszteletét fejezi ki. Az, hogy – a kiazmus által – bármely (emberi) teremtmény a neki megfelelő Teremtetlenre utal – legyen ez egy „Atya”, akitől minden ered –, test szerinti szülőnk hasonló tiszteletét alapozza meg. „Amint a mennyben, úgy a földön is!” Ennek a különleges tiltásnak a tisztelete közvetve az Atya Igéje, azaz éppenséggel a Logosz, bármely valódi törvény elve iránti tiszteletünket fejezi ki.

A saját transzcendens eredetünk iránti tisztelet hiányában azonban semmi sem vethet gátat a mindennapi erőszaknak, melyet szüntelenül magunk körül látunk. Semmi más, hacsak nem a még nagyobb erőszak. Társadalmunk a maga szimbolikus eredetétől mindinkább távolodó egyéni szabadság paradoxona felé közelít, melyet az egyre hatékonyabb és tolatódóbb felügyelet, vagyis „szabadságjogaink” növekvő korlátozása kísér.

R. L. fordítása