

Anca Manolescu

A világ két modellje*

„Egymás iránt érdeklődő ellenségek”

Plótinosz 243-ban csatlakozott III. Gordianus császár keleti hadjárata-hoz, mert „tapasztalatot kívánt szerezni a perzsák és az indiaiak bölcsességéről is”.¹ Ez az eset máris sokat elárul a késő ókor szellemi stílusáról, bölcsellete alkotóerejéről és terjedési módjáról.² Az ellenfél oldalán, Sábhur király mellett ugyanebben vagy egy későbbi háborúban ott találjuk Mánit, „a Fény követét” és azon egyetemes vallás prófétáját, amely egészen késői időkig közvetett befolyást gyakorol Európára. Henri-Charles Puech szerint megváltó küldetése hozta nyugatra és az a szándék, hogy kapcsolatba lépjen a görög gondolkodással, amelyet feltehetőleg be akart építeni saját tanításába és annak terjesztésébe: „Plótinosz és Máni véletlenül egyidejű jelenléte a két ellenséges hadtestben különös jelentőséggel bír: a nyugat keletre, kelet nyugatra megy mint egymás iránt érdeklődő ellenségek. A szellem (*nousz*), a görög Ész filozófusa szembeül egy misztikus Tudomány apostolával, mely szintén a *Nousz* »a Fény szellemének« emanációja.”³

Vallási szempontból ismerősnek tűnhet ez a kor: egy sokszínű, szellemi változatosságában eleven és tartalmas világ, ahol káprázatos a bölcselati utak és iskolák változatossága, a vallások terjedése, versengése, vitája, kölcsönhatása, szinkretizmusa, felbukkanása és alkalmazkodása. A hellenista *oikumené*, majd a Pax Romana egy vallásilag pluralista és kommunikatív társadalmat eredményezett. Alexandria kulcsfontosságú szerepet játszik ebben a tekintetben mint a szellemi találkozások és változások közege. A „féktelen platonizmus” éveiben, a 3. században Plótinosz itt talál mesterére Ammoniosz Szakkasz személyében, aki évekkel korábban mestere volt Órigenésznek, a

* Anca Manolescu: *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*. Polirom, Iași, 2005, 11–36.

¹ Porphüriosz: Plótinosz életéről és műveinek fosztásáról. In Plótinosz: *Az egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Európa Kiadó, Budapest, 1986, 351–386., 355.

² Akkor is sokatmondó, ha Andrei Cornea (Plotinus and the East. *Annals of the Sergiu Al-George Institute*, 1997–1999, VI–VIII., 119–136.) nyomán megengedjük, hogy Plótinoszt nem valódi filozófiai érdeklődés hajtotta, csupán kíváncsiság és tájékozódási vágy.

³ Henri-Charles Puech: *En quête de la gnose*. I. Gallimard, Paris, 1978, 60–63.

keresztény írásmagyarázat és bölcsélet meghatározó alakjának is.⁴ Mintegy két évszázaddal korábban ugyanitt magyarázta Philón az Ótestamentumot: a görög filozófia híve és a héber hagyomány örököse az Írások szimbolikus és kontemplatív olvasatát kínálta, amelyet nem annyira hittársai, mintsem a keresztény értelmezők hosszú sora vesz át.⁵ Főként a philóni kiindulópontnak köszönhetően sajátíthatta el és alkalmazhatta a görög bölcsességet saját igazsága feltárásának eszközeként a kereszténység. Néhány évtizeddel Philón után szintén a héber hagyománynak kell és sikerül is egy új helyzethez alkotó módon igazodnia: újra száműzetésben a Tórára és nem a Templomra összpontosítania szellemi logikáját. Ám a sokszínűség és a beolvasztási képesség leglátványosabb esete alighanem a gnózis: ez a változatossága ellenére annyira egyedi hangvételű szellemi irányzat keresztény, iráni, héber és görög témákból táplálkozik, illetve a nagy ókori hagyományokon és a korai kereszténységen alapul.⁶

A megváltás és a megismerés kusza útjai versengenek és futnak össze, próbálják kiszorítani egymást és folytatódnak az összhang előérzetében. Puech szerint olyan világ ez, „mely átalakulóban van, és amelyet süket áramlatok zaklatnak, hogy magyarázzák és megszállják egytől egyig”.⁷ Mindenekelőtt azonban meg akarják haladni. Hatalmas és sokszínű törekvés ez a transzcendenciára, melynek közepette a szellemi aktorok párbeszédet folytatnak, és kölcsönösen mozgósítják egymást akár kollegiális, akár polémikus indíttatásból.⁸

⁴ Órigenész „rendkívül fontos képviselője nemzedéke joggal »féltelenként« jellemzett platonizmusának”. Peter Brown: *Trupul și societatea*. Trad. Ioana Zirra. Rao, București, 2000, 189. A kifejezés használata A. H. Armstrongra megy vissza: *Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect*. *Augustinian Studies*, 1972, III. Vö. Brown: i. m. 543.

⁵ A román olvasók nyomon követhetik a philóni exegézis örökségét a Septuaginta kritikái kiadásának eddig megjelent kötetiben: Polirom, Iași, 2004. Sajtó alá rendezte Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu és Dan Slușanschi, Ioan-Florin Florescu atya közreműködésével. A kiadás előkészítői kiemelt figyelmet szenteltek az exegetikai jegyzetekben Philón értelmezéseinek.

⁶ Guy Stroumsa *Hidden Wisdom, Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (E. J. Brill, Leiden, 1996) című, igen szép könyvében tárja fel, hogy a korai keresztény hagyomány egészen a 3. századig milyen mértékben osztozott a (főként apokaliptikus) judaizmussal, a görög misztériumvallásokkal, Máni tanításaival és a tulajdonképpeni gnoszticizmussal egy olyan tudás iránti elkötelezettségében, amely titkossága mellett elsősorban az isteni misztérium ismerete volt: gnózis.

⁷ Puech: i. m. 60.

⁸ Hans von Campenhausen is megemlíti a korra jellemző természetes konvergenciát a filozofikus ideál és a kontemplatív keresztény ideál között: „A távolság, amely az utolsó pogány filozófusokat elválasztja az egyházatyáktól, valójában rendkívül rövid. Mindkét oldalon ugyanaz a bensőséges szellemisség és vallásos keresés uralkodik, ugyanaz a törekvés az erkölcsi tisztaságra és szentségre, ugyanaz a tiszteletteljes csodálat a kinyilatkoztatás, a kultúra és a megismerés kincsei iránt, a régi hagyományoknak ugyanaz a szent tárháza áll mindazoknak a rendelkezésére, akik megismerésre törekednek.” *Les Pères grecs*. Éditions de

Ebben az ösztönzésekkel teli légkörben fogalmazódik meg a keresztény tanítás első változata. A kinyilatkoztatott igazság hagyománnyá, teológiává és kontemplatív úttá kezd kibontakozni ebben a kozmopolita szellemi légkörben. Az első keresztény századok elképesztő alkotóereje a megtestesült Logosz gyökeres újszerűségéből táplálkozik, de a másikkal való találkozás izgalmas kihívásaiból is.⁹ Különben egészen a 4. századig, amikortól fogva a kereszténység az *oikumené* hivatalos vallása, számos keresztény gondolkodó a régi világ vallási és bölcséleti sokféleségében is felfedezni véli az isteni Logosz még nem kinyilatkoztatott, rejtőző jelenlétét: ez az emberiségben öröktől fogva jelenlévő „Logosz-magvak” tana.¹⁰

l'Orante, Paris, 1963, 169. Az 5. század elején Kürénéi Szünesziosz felvehette a kereszténységet és vállalhatta a püspökséget anélkül, hogy újplatonizmusát megtagadta volna.

Henri-Irénée Marrou a *Saint Augustin et la fin de la culture antique* 1949-es kiadásának *Retractatio* című zárófejezetében megjegyzi: „Rendkívül meglepődtem a saját elemzésem konvergenciáján Festugiére atyának az öt annyira lenyűgöző hermetikuskokról szóló párhuzamos elemzéseivel: náluk is a vallási kultúrának az ágostonihoz hasonló ideálját találjuk, amely mindent – elsősorban kíváncsiságot és tudományt – alárendel a megváltás és a lelki előrehaladás kérdésének, illetve amelyben az ima, a kegyelem és a hit fogalmai nyernek alapvető értéket.” *Sfintul Augustin și sfirșitul culturii antice*. Trad. Dragan Stoianovici – Lucia Wald. Humanitas, București, 1997, 514.

P. Brown szintén felhívja rá a figyelmet, hogy milyen magas fokú változatosság és kommunikáció uralkodott a kornak mind a keresztény, mind a nem keresztény filozófiai közegeiben: „A IV. századi Kis-Ázsiában számos, [Nüsszai] Gergelyhez hasonlóan szigorú filozófiai meggyőződéssekkel és önfegyelemmel bíró személyiség élt, akik mégsem osztották véleményét [a szüzességről – A. M.]. Szoszipatra, egy filozófus lánya, Makrina pogány megfelelője volt [...]. Mindazonáltal, amint megismerte Eusztathiosz diplomata-filozófust (ezt az igazi személyiséget, akivel talán még Nagy Vazul is váltott néhány udvarias szót, amilyen kicsi volt Kis-Ázsia értelmiségi világa), rögtön belement, hogy férjhez menjen hozzá.” I. m. 311.

⁹ Az első századok keresztény gondolkodói nem csupán az ókor profán kultúráját sajátították el, amint az természetes volt a hellenista világ bármely civilizált embere számára. Elméleti erőfeszítéseik során bőven felhasználták az antik tudáshagyomány témáit, keresztény szemszögből értékelve át azokat. Különben el is ismerték a kölcsönzést, de csak mint kisajátítást, tagadva bármiféle konvergenciát koruk többi megismerési módjával. Az egyiptomi bölcsesség Mózes általi elsajátítása (ApCsel 7,22) és az, hogy a zsidók az egyiptomi kivonuláskor magukkal viszik a helybéliektől kölcsönvett értéktárgyakat, az „egyiptomi arany” vagy „egyiptomi zsákmány” (Kiv 3,22 és 12,35–36), Órigenész, Jeromos, Nüsszai Gergely, Nagy Vazul és Ágoston szimbolikus értelmezésében az antik bölcsességnek a kereszténység általi legitím átvételére utal, amelyet mint alárendelt bölcsességet a keresztény gondolkodás „megtisztít” és kiigazít, hogy felhasználja az egyetlen tartalmas célra: a krisztusi üzenet elmélyítésére. Vö. Marrou: i. m. 321–322. és különösen Henri de Lubac: *Éxégése médiévale*. Cerf – Desclée de Brouwer, Paris, 1993, 294–295.

¹⁰ A kereszténységnek össze kell szednie és ki kell érlelnie a Logosz összes, más vallásokba elvetett magvát is (Jusztinosz 2. századi mártír és filozófus, a két *Apológiában*). Alexandriai Kelemen (*Sztrómateisz*, I. 28. 1. és I. 32. 4.) úgy véli, a filozófia ugyanazt a szerepet töltötte be a görögöknél, mint a Törvény a zsidóknál: „felkészítő tudomány” az „igazi filozófia”

De a késő ókor világa más szempontból is ismerős számunkra. Ez egy „globalizált” világ, amelyben az egyén tapasztalatai már nem a városállam kulturálisan homogén, jól körülhatárolt és emberi léptékű teréhez kötődnek elsődlegesen. A világ végtelenül kitágul: Arisztotelész „társas lényéből” (*ζῷον πολιτικόν*), a városállam emberéből Khrüszipposz „közösségi lénye” (*ζῷον κοινωνικόν*), a kozmosz polgára lesz.¹¹ Ugyanakkor a világ némileg idegenné válik és képtelenné gyökereket kínálni. Az egyén bizonyos mértékben magára marad, hogy immár szabadon választhassa meg ragaszkodása és hozzájárulása tárgyait, illetve hogy földi és szellemi identitást keressen önmaga számára. Konstantin, majd a nagy nyugati keresztény birodalmak által a kereszténység fokozatosan egy újfajta, egyetemes szerkezetet ad az európai világnak, mely szerkezet egészen a modernitás elejéig hatékony marad. Mára a keresztény gondolkodás által szolgáltatott keretek elhasználódtak, vagy csupán rejtetten, nyomaikban öröklődnek tovább. A keresztény intézmények már nem bírnak elegendő társadalmi és szellemi vonzerővel ahhoz, hogy a világot szervező pólus lehessenek.

A mi késő modern világunkban, mindenféle – a terepen is tapasztalható, ugyanakkor bőszes elméletgyártással megszilárdított és a kortárs tudatra kényszerített – pluralizmus és szétmorzsolódás „posztmodern” világában a vallás már csak egy hang a többi közt. A keresztény és a vallásos gondolkodásnak általában véve lesz azonban egy új meditációs témája vagy legalábbis egy olyan téma, amely a késő ókor óta nem merült fel ilyen sürgetően. Soha azóta nem volt a vallási sokféleség Európa ennnyire időszerű *belső problémája*, mint amennyire időszerű most.

Elsősorban terepprobléma. Mintegy a keresztény térítő fellépésre adott kései válaszként a volt gyarmati birodalmakból érkező bevándorlás számottevő más vallású, főleg muzulmán közösségeket hozott el nyugatra. Másrészt a keleti szellemiség iránti érdeklődés, főként a múlt század hatvanas évei óta, látható és az európaiak számára vonzó jelenlétté változtatta azt.¹² A jelen-

befogadására a megtestesült Logosztól. Az első keresztény apológéták hozzáállását mai vallásteológiai terminussal „inkluzivistának” nevezhetnénk: a többi vallás csak annyiban férhet ténylegesen hozzá az igazsághoz, amennyiben integrálható a keresztény horizontba. Még merészebben fogalmaz Ágoston a *Retractationes*-ben (I. 12. 3.): „A valósága annak, amit keresztény vallásnak nevezünk, megvolt a régieknél is. Nem hiányzott soha az emberiség kezdetétől Krisztus testi eljövételéig, amikor is az igaz vallást, amely már előbb is létezett, kereszténynek kezdték hívti.” Mintha egy olyan *philosophia perennis* gondolata visszhangozna ebben, amelyet időtlen lényegének módosulása nélkül neveznek át.

¹¹ Vö. Puech: i. m. 63.

¹² „A második világháború idején még nagyon is marginális buddhizmus mára a negyedik franciaországi vallás.” Jean Séguy: Navayāna ou «boudhismes d’Occident»? *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, 112., 49–63., 53. Nyugati változataiban a buddhizmus egy „új szekeret” vagy „új utat” (navajána) kíván nyújtani, mely, úgy tűnik, igen jól idomul a jelenlegi vallási elvárásokhoz. „Bizonyos értelemben ez az a »vallás«, amit a legkönnyebben lehet »à la carte« gyakorolni” (uo.), legalábbis ahogy új hívei értik.

legi vallási helyzet úgy írható le, mint „a hitek mozaikja” (R. Rémond).¹³ Ehhez járul még az új hitek és vallások robbanásszerű terjedése, amennyiben ezek szinkretikus hajlama végtelenül változatossá teszi a választási lehetőségeket és hitrecepteket. A *Newsweek* 1999. júliusi számának Karla Power által készített felmérése így összegzi, talán kissé túlzón is, a helyzetet: „Míg a fiatalok kedvük szerint keverik és egyeztetik hiteiket, Európa egyre inkább posztkeresztény társadalommá válik.”¹⁴

Másodsorban mentalitásproblémával van dolgunk. Fontos változás észlelhető ugyanis a vallási sokféleséggel szembeni hozzáállásban. Egyre nő azok száma, akik készek elismerni a sajátjuktól különböző vallásformák és hagyományok legitimitását és konzisztenciáját. Ez az álláspont lassan uralkodóvá válik Nyugaton. „Senki sem hunyhat szemet a más világnézetek létezése fölött. Senki sem tekintheti már csak a saját hagyományát igaznak”, nyilatkozta Tomka Miklós katolikus teológus a *Concilium* című folyóiratnak abban a lapszámában, amely a katolikus egyház helyzetét vizsgálja a szétmorzsolódott posztmodern világban.¹⁵ Értelmezhető mindez a vallási *relativizmus* olyan fokú térhódításaként, mely egyenesen uralkodóvá tette, amint azt például J.-P. Willaime szociológus magától értetődőnek tekinti?¹⁶ Eldöntendő kérdés, hogy annak elfogadása: „más vallásoknak is megvan a maguk igaza”, maga után vonja-e annak az Igazságnak a viszonylagosságát, amelyet minden vallás hirdetni és elérni kíván. Mindenesetre, mint Willaime ugyanott megjegyzi, „a vallási pluralizmus elismerése most már nemcsak intézményes szinten, hanem a kultúrák és a mentalitások szintjén is megvalósul”. Az európai államok mindeddig képesek voltak kezelni az olyan vallási közösségek együttlétezését, amelyek belül homogének tudtak maradni, és kívülről aránylag szilárd határokkal bírtak. Most azonban „a vallás kulturális pluralizálódásával” szembesülünk, mely Willaime szerint a kortárs vallási érzés fontos mutációja. Immár a vallások mindegyike kilépett annak a csoportnak a köréből, ahol gyakorolták, és – kulturális vagy szellemi értelemben – hozzáférhetővé, elfogadottá, hirdethetővé lett a tágabb társadalom közös nyilvános terében.

¹³ René Rémond – Jacques Le Goff (eds.): *Histoire de la France religieuse* IV. Seuil, Paris, 1992, 439.

¹⁴ Másrészt egyre erősebb azoknak a konfliktusoknak a nyomása, amelyek nem vallásosak ugyan, ám üzemanyagként, szlogenként vagy emblémaként használják a vallást. Ilyen a 2001. szeptember 11-i támadás, az izraeli–palesztín konfliktus, az iraki háború és az utána következő hosszas válság. Bár területileg nem érintik Európát, a médiában való jelenlétük és az általuk képviselt geopolitikai veszély tudata kemény és látványos figyelmeztetéseké avatja őket a vallási sokféleség és a különböző vallású kultúrák találkozásának sürgős újragondolására.

¹⁵ Tomka Miklós: Le morcellement du monde empirique moderne. *Concilium*, 1997, 271., 15–28., 24.

¹⁶ Jean-Paul Willaime: Les religions et l’unification européenne. In Gracie Davie – Danièle Hervieu-Léger (eds.): *Identités religieuses en Europe*. La Découverte, Paris, 1996, 294.

Egyre erősödik továbbá az érzés, hogy mindenekelőtt az egyén maga felelős vallási elkötelezettségéért, és gyengül a kötődés bármely *ekklézia* nagyobb szellemi közösségéhez. Fennmaradnak persze ezek is, de megfigyelések szerint a mai vallásos ember hajlamos a „rugalmas viselkedésre” és a vallási megoldások *à la carte* alkalmazására pusztán azon elv alapján, hogy „a boldogtalanság botrány”, amitől a vallás dolga az embert megszabadítani.¹⁷ Végül a vallás individualista felfogása mellett¹⁸ elmozdulás történik a vallási elkötelezettség irányából a vallások és a szellemi hagyományok iránti *kulturális* érdeklődés felé.¹⁹

Íme tehát, nagyjából milyen is a *mi* vallási sokféleségünk: virul, de meglehetősen felszínes valami, amit az „őslakosok” individualistán vagy kulturálisan értelmeznek, míg a nagy Európán kívüli hagyományok (különösen az iszlám) inkább fundamentalista szélsőségeikben éreztetik a hatásukat, amint durván fellebbeznek a modern laikus szellemmel, de nem így annak előnyeivel szemben. A sokféleség problémája mindenesetre túlságosan is nyilvánvaló ahhoz, hogy megkerülhető legyen. A II. Vatikáni Zsinat utáni néhány évtizedben a katolikus teológia látványos átélést lépett előre egy vallásközi teológia irányába,²⁰ az ökumenikus mozgalmak aktívák, és a vallásközi találkozáshoz kapcsolódó események és nyilatkozatok sorát valósítják meg. Ennek ellenére a kereszténység még nem heverte ki a más vallásokkal való együttélésből származó „dogmatikus sokkot”. Mi lesz a vallás *egyetemességével, abszolút igazságigényével* ekkora változatosság közepette, ha ennyi társa (és vetélytársa) veszi körül? – kérdik a teológusok. A nyitottság, a nagylelkűség és a reflexió mellett jellemző bizonyos elméleti zavar, megrökönyödés, amelyhez hozzájárul a vallás marginalizálódása a kortárs társadalmakban.²¹

¹⁷ Françoise Champion: Spirit religios difuz, ecletism și sincretism. In J. Delumeau (ed.): *Religiunile lumii*. Humanitas, București, 1996, 700–708. Eredeti kiadás: *Le fait religieux*. Arthème Fayard, Paris, 1993.

¹⁸ Tény, hogy Nyugaton a vallás egyre inkább a magánszférába tartozik. Ugyanakkor a kommunizmus erőszakkal „modernizálta” a román társadalom vallási magatartását is. A vallásgyakorlás mintegy illegálitásba szorult (mely kvázi-illegalitást a rendszer teremtett meg, a vallást gyakorlók pedig elfogadtak), mert bizonyos kockázattal járhatott a társadalmi érvényesülésre nézve. A vallási nevelést, utalásokat, vitákat kiiktatták a nyilvánosságból. Az ortodox hagyományt és még inkább az ortodoxia identitásadó szerepét övező általános (és néma) tisztelettől eltekintve a vallás Keleten is teljesen személyes üggyé vált, vagy kisebb baráti csoportokra szorítkozott, még ha teljesen más okokból is, mint Nyugaton.

¹⁹ „Az európaiak talán már nem hajolnak az Írások fölé, de mohón olvasnak a vallásról szóló írásokat. Franciaországban a kétkötetes *Világ vallásainak enciklopédiája* sikerkönyv volt 1997-ben, az írek és a németek a kelta katolicizmusról szóló könyveket vásárolnak, az olaszok pedig nemrég fedezték fel a buddhizmus iránti vonzalmukat” – állapítja meg a már idézett *Névszék*-felmérés.

²⁰ Vö. Claude Geffré: *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI-e siècle?* Albin Michel, Paris, 1999, 286.; uő: *Croire et interpréter le tournant héménéutique de la théologie*. Cerf, Paris, 2001, IV., VI–VII. fejezetek.

²¹ Joseph Moingt beszélt a három monoteista vallás jelenlegi próbálkozásairól, hogy visszanyerjék jelenléti jogukat a nyugati nyilvános szférában. Jogkövetelésüket éppen a „nyitott”

A szellemi keresés hívei számára azonban egyetlen helyzet vagy kor sem mentes a metafizikai kifejezőerőtől. A vallásilag problémás vagy hanyatló korok sem hordozzák kevésbé magukban a végső Igazság alakzatait, mint a kezdetiek vagy a szellemileg virágzók. Hindu megfogalmazásban azt mondhatnánk, az Elv „sívai” („romboló”) megnyilvánulásai kiegészítik a „visnui” („alkotó”) megnyilvánulásokat, és csak együttes hatásuk és váltakozásuk révén lehetséges a világ megmutatkozása mint *fátyla*, de *kijfejtődése* is az Elvnek. Minden egyes történeti és kulturális tájék (hagyományosan szólva: a ciklus bármely pillanata) sajátosan tükrözi a világon túli realitást, amely mindig megcélozható, akár egy hegytető, az előttünk álló adottságokból kiindulva, bármik is legyenek azok. Így a jelenlegi vallási sokféleség is fontos témája kell hogy legyen a vallásos és általában a hagyományos gondolkodásnak.²² Sőt, ha már a sokféleség ennyire nyilvánvaló lett, sürgető felelősséget ruház a vallásos gondolkodásra: hogy a saját vallása végső vonatkozási pontjából ítélje meg azt. Más vallások megvetése vagy alábecsülése valójában a végső vonatkozás *egyetemességét* veszi semmibe annak kockázatával, hogy ferdén és renyhén szituáljon a saját hitében. Egy 1985. februári előadásában André Scrima az „elégséges bizonyosságaink belsejében *keriziszt* szító Lélekről” beszélt, „amely mindig is rajtahagyja nyomát Isten összes keresésén, minden megnevezésén, hogy beteljesítse azokat”.²³ A vallási sokféleség maga is „válság” mint feszültségteli, problematikus állapot, amely figyelmet és ítélőképességet követel korunk azon válságaként, amelyet a Lélek szít, és amelyet annak horizontjában kell megközelíteni.²⁴

laikusság elvére hagyatkozva próbálják érvényesíteni, mely biztosítja bármilyen, a polgári törvényeket tiszteletben tartó szellemi opció nyilvános kifejezési szabadságát: „[...] anélkül hogy az államnak ellenszegülnének, ez a három vallás készen áll többé-kevésbé hangosan követelni identitása megjelenítési jogát a nyilvános szférában és, jóllehet diszkréten, kölcsönösen támogatni egymást ennek érdekében.” *Le Livre et l'Événement. Études*, 2004. 4. 255–264. 255. sk.

²² A „hagyományos” itt nem a hagyományos–modern ellentétpár tagjaként használom. Egy olyan gondolkodásmódra utalok, amely aktuális kontextusban vagy azon kívül a dolgokat egy általa vállalt szellemi és metafizikai hagyomány horizontjában ítéli meg. Ami a vallásilag fogyatékos vagy dekadens korok (Guénon hagyományos nyelvén szólva a „ciklusvégek”) kifejezőerejét illeti, azt mondják, hogy az ilyenek újra felmutatják a lezáruló ciklus összes lehetőségeit: ez az egész ciklus összefoglalása. A manapság tapasztalt vallási változottság is ehhez a jelenséghez társítható. Tudomást szerezhetünk olyan hagyományokról, hitekről és vallásokról, amelyek nagyban különböznek koruk, földrajzi eredetük, terjeszkedési területük és az általuk alakított kulturális világok szempontjából. A jelenlegi kort a benne élők is ciklusvéggként értelmezik, amint erre a „posztmodern” terminus rávilágít: még mindig a modernitáshoz viszonyulunk, lassan már ki is merítettük ezt a vonatkozást, de még nem rendelkezünk új identitással, és így nem találjuk a megfelelő szót egy új „ciklusra”.

²³ André Scrima: *Religiū ale mintuirii Ńi mintuire īn Cristos*. In *uő: Teme ecumenice*. Szerk. és előszó: Anca Manolescu. Ford. Anca Manolescu – Irina Vainovski-Mihai. Humanitas, BucureŃti, 2004, 86.

²⁴ Seyyed H. Nasr (Guénon és Schuon nyomán) beszélt a felelősségről, melyet ez a téma követel: „[...] ha egy egyén vallási kultúrájának egyenmőségét megbontották a modern

Egy rendkívül változatos, de egysíkú világ

A késő ókor vizsgálata már a messi kezdetektől fogva rámutat, hogy a valási sokféleség mennyire termékeny. Mások mellett Nyikolaj Bergyajev is felfigyelt a viszonylagos párhuzamra annak a kornak a hangulata és a miénk között (bár *Az új középkor* közel nyolcvan éve íródott, Bergyajevnek megvolt az érzékenysége rá, hogy felismerje az idők jeleit): „Ma nem egy új világ kezdetét éljük, hanem egy régi világ végét [...]. Korunk szelleme emlékeztet a görög világ egyetemességére és szinkretizmusára. Roppant nosztalgia hatja át az emberiség legnagyobb részét.”²⁵ Hasonlóképpen remélhetjük tehát, hogy a *mi* sokféleségünk sem marad terméketlen, hanem lényegi kihívásokat tartogat a vallásos gondolkodás számára.

A „roppant nosztalgia”, amelyről Bergyajev beszél, nem is annyira statisztikai léptékben nézve érdekes (mint láttuk, kortársaink nagy része megelégszik az aránylag szerény színvonalú szellemi megoldásokkal). Nagysága inkább vertikálisan mérhető: ha kulturálisan olyannyira különböző világainkban a szentség közös tapasztalata elsorvadt, éppen ez a hiány keltheti fel újra – ha eléggé élesen tudatosul – az abszolútum iránti *erős* sóvárgást. A *jól irányított* hiány és üresség szellemileg rendkívül hatékony: rálátást nyithat a transzcendencia legmagasabb szintjeire; rávehet, hogy újra felfedezzük hagyományaink és vallásaink metafizikai dimenzióját. Amikor a transzcendencia túlságosan konvencionális, ismerős vagy mesterkélt ábrázolásai már nem váltanak ki hozzájárulást, felbukkanhat az igazi transzcendencia iránti igény és a hozzá méltó feszültség, a vágy, hogy végigjárjuk szellemi utunkat. Erre utal egy hászid történet is, mely a francia forradalom ideológusai által alapított álvallást bélyegzi meg. A híres és megbecsült hászid mester, a lublini látnok, értesülvén arról, hogy Párizsban, a világ fővárosában egy „legfőbb Lénynek” nevezett istent vezettek be, „[...] kegyetlenül gúnyt űzött a Robespierre által isteni rangra emelt »nevetséges bábuból«. Azt mondta, a teljes pogányság is jobb ennél az *Ersatz*-nál, és még azáltal is közelebb van az igazsághoz, hogy megőrzi a hiány

szekuláris filozófiák, vagy a más hagyományok hiteles szellemiségével való érintkezés hatott rá, többé nem tekinthet el más vallások létezésének *metafizikai és teológiai következményeitől* [kiemelés tőlem – A. M.]. Ha így tesz, a saját vallása elvesztését kockáztatja vagy az isteni olyan felfogását, amely – és ez még a legkisebb hibája – határt szab az isteni részvétnek.” *L’Islam et la recontre des religions*. In uő: *Essais sur le soufisme*. Albin Michel, Paris, 1980, 177. A keresztény teológusok (közül egyesek) szintén felismerik ezt a kötelezettséget. Egy 20. századi teológusokról szóló kötet vallástéológiai fejezetében Gavin D’Costa megjegyzi: „[...] a modern viták eredménye az, hogy a más vallások problémája a 21. századi keresztény teológia belső problémájává lett. Ez abból a szempontból tekinthető eredménynek, hogy a kereszténység jövőbeli hitele részben attól függ majd, hogyan tud válaszolni a modern világ felkavaró sokféleségére.” *Theology of Religions*. In David F. Ford (ed.): *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 1998, 626–644., 637.

²⁵ M. Vartic és I. N. Naghiu fordítása nyomán. *Un nou Ev Mediu*. Paideia, București, 2001, 44.

helyét, mely telítődésért kiált, mint sötétség a világosságért, és a lélek pusztasága nosztalgia által vezérelve szenvedélyt is szíthat.”²⁶

Az ókori párhuzam leckével szolgál a szellem ciklikusságáról is. Első századaiban, a vallási sokféleség ösztönző jelenlétében a kereszténység rendkívül termékeny volt. Mind intellektuálisan, mind szellemileg az maradt a következő századokban is, de immár egy mentálisan és kulturálisan *egységesített* világban, ahol egyedüli szellemi vonatkozási ponttá vált, átfogóvá és vitathatatlaná: a kereszténység szervezte szilárd és rendezett, koherens egésszé a világot, és biztosította a megismerés hitelét. Hosszú időn át önmagáról elmélkedett, a világot és Istent homogén feltételek mellett gondolta el, és ezt a homogenitást dogmatikusan és intézményesen hirdette. A homogenitás annyira nyomasztó lett, hogy szinte „fegyelmivé” vált, figyelmen kívül hagyva a benne rejlő válságzónákat, előreláthatatlanságot és másságokat. A vallást „a rések tömítésére” használták, hogy a világ a maga összes (kozmosz, vallási, kulturális és politikai) lépcsőfokán és arculatában tökéletes keresztény rendszerré legyen.²⁷ A kereszt-

²⁶ Robert Weil – Jean Boesse – Arnold Mandel: La mystique juive. In David F. Ford (ed.): *L'encyclopédie des mystiques*. Robert Laffont, Paris, 1972, 120.

²⁷ Tomka Miklós teológus már posztmodern szemszögből jegyzi meg a premodern korról, hogy abban „[...] az empirikusan feldarabolt világot a vallásos hit és tapasztalat szilárdította meg. Magát a feldaraboltságot másodlagosnak és látszólagosnak, a világot pedig törésvonalaktól mentes egésznek nyilvánították. Hatása révén a vallás lett a kulturális, társadalmi és sok esetben a politikai rendszer legfontosabb és végső biztosítója. Ennek ára eszközöszerű felhasználása volt a bizonytalan és ellentmondásos területeken, az adott rend törésvonalai mentén. Isten, a gondviselés vagy az eleve elrendeltség általában felhozott okok lettek (nem csupán végső, hanem közvetlen okok) a rendszer által megkövetelt és benne rejlő válaszokat és megoldásokat helyettesítendő. A vallás a világot igazoló, magyarázó és rendező szerepkörbe került, ami ugyan tekintélyes tiszttség, de a »rések tömítése« is. Így nélkülözhetetlen és elkülönületlen részévé lett ennek a világnak.” I. m. 17. sk.

A kereszténység önmagát ruházta fel a világ civilizációs egységesítésének szerepével attól a perctől kezdve, hogy a Római Birodalom hivatalos vallása lesz Konstantin alatt. A *Konstantin életében* kifejtett politikai teológiájában Caesareai Euszébiosz analógiát, sőt szimbiózist vél felfedezni a „pogányság” mint politeizmus és a birodalom etnikai és hatalmi megosztottsága, valamint a keresztény monoteizmus és a Konstantin által visszaállított birodalmi egység között. Vö. G. Dagron: *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. PUF, Paris, 1974, 24. sk. „Ekkor jelenik meg először a *Romania* fogalma, amely egyszerre vonatkozik a birodalom egészére, annak civilizációjára és a keresztény hitre mint egyetlen és egyre szilárdabb homogén közegre.” Michel Meslin: *Le christianisme et les religions*. In Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Vénard (eds.): *Histoire du christianisme*. XIV. Desclée de Brouwer, Paris, 2000, 125–149., 128.

Ezzel szemben Seyyed H. Nasr (mint említettem, Guénon és Schuon által kifejtett témákat összegezve) *az egység szimbolizmusáról* beszél. „Normális korokban egy ember vallása maga a »vallás«, és voltaképpen mindegyik vallás olyan emberiséghez szól, amely számára maga az »emberiség«. Kizárólagossága isteni eredetének jelképe, azé, hogy az Abszolútumból származik, és önmagában *teljes létmód* [kiemelés tőlem – A. M.]. Normális körülmények között az embernek nem lenne szüksége arra, hogy más hagyományok metafizikai jelentéseit megismerje, mint ahogyan normális korokban elegendő saját naprendszer Napját

tény üzenet nem csak azért volt egyetemes, mert egyetemes érvényű, a megtestesült isteni Logosztól származó igazságokhoz biztosított hozzáférést. A kereszténységet olyan üzenetként gondolták el, amelyet az egész ismert világra ki kell terjeszteni. A keresztény üzenet egyetemességét tehát általában *terjesztési egyetemességként* értették: adott ponton még azt is remélni lehetett, hogy ez az üzenet a látható világ egészét áthatja.²⁸

Jelenleg a kereszténység és a keresztény bölcsélet tagadhatatlan vallási heterogenitással szembesül. Mostanra azonban, a késő ókorral szemben, már bejárt egy hosszú és tekintélyes ciklust, melynek során rendet, arculatot, egységet adott a világnak. Azt mondhatnánk, beteljesítette, „aktualizálta” világepítő, jelenségformáló, idő- és történelemalakító lehetőségeit; elérte *külső, terjesztési egyetemessége* végső határait. Immár egy új típusú, belső, befogadó és vendégszerető egyetemességet kell felfedeznie és megvalósítania, felismerve az egyetemességet úgy is, ahogyan más szellemi hagyományokban jelenik meg. Elvárható ugyanis a keresztény gondolkodástól, hogy amennyiben hozzáférése van az isteni Logosz perspektívájához, képes legyen felismerni az egyetemesség más kifejeződéseit is, a sajátjától eltérő utakat az egyetemességhez. Nem azért, hogy feladja vagy elárulja a sajátját, hanem hogy igazolja a „konkrét Egyetemesség”²⁹ megértésére képes mivoltát. A keresztény gondolkodásnak talán olyan egyetemességet kell felfedeznie és aktualizálnia, amelynek számára a felekezeti sajátosságok már nem jelentenek akadályt: bármely hiteles vallás egyetemességét. Más szóval, meg kell haladnia a terjesztési egyetemességet a *megértésbeli egyetemesség* kedvéért.

Mégis túl durva lenne szükségszerű *váltásról* beszélni, mintha az utóbbi fajta egyetemesség teljesen hiányzott volna eddig. A 20. század közepétől a keresztény bölcsélet egyre nagyobb figyelmet szentel a többi vallás saját igazságában való felkeresésének. Találékosabb úgy mondani, hogy most a megértésbeli egyetemesség hangsúlyozása kívánatos, miután a hangsúly egy teljes történeti és kulturális cikluson át a terjesztési egyetemességen volt. Vannak is olyan teológusok, akik a jelenlegi helyzetet a téma ilyen irányú átfogalmazásának alkalmaként értelmezik.³⁰

ismernie ahhoz, hogy normális földi életet éljen [...]. Azt mondhatnánk, amennyiben szükséges más vallási hagyományokat tanulmányozni, ez csak a modern világ sajátos körülményeiből fakad, ahol eltűnt minden csillagászati és vallásos határ.” I. m. 175., 177.

²⁸ Majdnem minden hagyományos világ kulturális és vallási homogenitásban létezett egészen a közelmúltig, de csak a kereszténység és az iszlám tűzte küldetésként maga elé a terjesztési egyetemességét: így számukra a jelenlegi vallási sokféleség sokkal komolyabb probléma, mint a többi hagyomány számára.

²⁹ Nicolaus Cusanus kifejezése.

³⁰ Johann Reikerstorfer osztrák teológus írja a *Concilium* idézett lapszámában: „A különbözőség és a sokféleség tudatosítása új esélynek tekinthető az egyetemesség és az általánosítás ártértelezésére – nem mint vitathatatlan egyformaság vagy nivelláló általánosság, hanem

Plótinosz és Máni ellenségeként is közeledhettek egymáshoz terjeszkedési egyetemességre törekvő hatalmak oldalán. Ám az őket egymáshoz közelítő vonatkozás egy volt: „igen magasról, a *pozitív* pólusból” az isteni Értelem vezérelte mindkettejük szellemi törekvéseit.

A késő ókorral szemben a vallási sokféleség mai elgondolásának mégis csak igen komoly hátránnyal kell megküzdnie. Az a világ, amelyben mi mozgunk és gondolkodunk, *egysíkú*. Olyan világ, amelyben felszívódott a lét és a megismerés szintjeinek, az (alacsonyabb és magasabb rendű) „láthatatlan dolgok” és a valóság *minőségi* fokainak *hierarchiája*. Megmaradt persze és kulturálisan is észlelhető az emléke, sőt egyesek hite még mindig előfeltételezi a hierarchiát, de ez többé nem szolgál közös vonatkoztatási keretként. A mi világunk modellje rég nem vertikális, számunkra nincsenek már a létnek transzcendens eredetű fokozatai. Modellünkbe nem férnek bele olyan valóságok, amelyek meghaladnak: elérendő szellemi fokozatok, a magasabb szférákban uralkodó angyali intelligenciák, a megismerés és a szemlélődés vezetői, megmászandó küszöbök. Nem sajátunk immár, Andrei Pleșu szerint, a vertikális közök ontológiája és módszere sem, „a teremtett ember értelme és a Teremtője igazsága közötti lépcsőfokok tudománya”.³¹ A mi világunk modellje nem foglalja magában a *tapasztalatnak felkínált* transzcendenciát.

Világmodellünk *egysíkú* és „felszínes”: közvetlenül a valóság felszínére, egyéni képességeinkkel felfogható vékony rétegre szorítkozik. Egyre behatóbban ismerjük, uraljuk és hasznosítjuk a világmindenség és emberi létünk egy igen szűk szeletét. A valóság fennmaradó, hatalmas részéről csak ködös sejtésünk van, ha ugyan nem vesszük egyszerűen semmibe önelégültségből vagy tehetetlenségből. Bergyajev megállapításával élve: „Századunkban az európai ember, elérvén a humanista kor tetőfokára [...], közönséges tapasztalatnak szenteli magát; két dimenzióban él, mintha csak a föld felszínén lakna, nem is sejtve, hogy mi van alatta és fölötte.”³² A transzcendencia jelenthet még számunkra valamiféle impozáns vonatkozási pontot, ám

mint a különbözőség, az egyenlőtlenség és a másság elismerése.” Le Dieu des chrétiens et le morcellement du monde postmoderne. *Concilium*, 1997, 271., 29–36., 36. Claude Geffré, a vallásközi párbeszéd katolikus teológusa, akire még fogunk utalni, jegyzi meg: „A vallásközi párbeszéd mára a legutóbbi zsinat támogatásával is a 21. század küszöbén álló egyház történelmi tapasztalatának meghatározó eleme, amely nem helyettesíti az ökumenikus párbeszédet, hanem még inkább hangsúlyozza annak sürgősségét. Mert éppen a nem keresztény vallásokkal való találkozás ösztönöz minden keresztény egyházat saját hite minden másra visszavezethetetlen identitásának jobb megértésére.” Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie. In *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*. Desclée, Paris, 2002, 211–224.

³¹ Andrei Pleșu: *Limba pășărilor*. Humanitas, București, 1994, 255–257. Magyarul: *A madarak nyelve*. Ford. Horváth Andor. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000, 156. Lásd az *Angyaltan és módszertan: az angyalok, a világ lépcsőfokai és a megismerés lépcsőfokai* című fejezetet. I. m. 155–157.

³² I. m. 14.

ameddig ezen a felszínen mozgunk, „rend-kívülségéhez” nincs túl sok hozzáférésünk.

Az Új Kozmológia világmodellje végső soron meghatározatlanul kiterjesztette ezt és *csakis ezt a síkot*, a „közönséges tapasztalatét”, és elhitette velünk, hogy ez a sík tartalmazza a világ és a saját létünk *összes* dimenzióját. A 17. század óta a lét egyetlen síkját terjesztjük ki minden irányba, beleértve a vertikálisat is; az összes többi, semmibe vett, minőségileg más valóságsík visszavonult a homályos, nehezen hozzáférhető és végső soron elhanyagolt transzcendenciába. Alexandre Koyré kötetcíme, *A zárt világtól a végtelen világ-egyetemig* feltehetőleg melankolikus iróniáról árulkodik. A modernnek végtelen világegyeteme ugyanis hatalmas börtön is lehet: bármilyen messzire mennél bármelyik, minőségileg azonos dimenziójában, nem tudsz kilépni egy másik valóságszintre.³³ Ezen a világegyetemen belül merülnek ki létezési és megismerési képességeink. Szellemileg mintha egy alagsorban lennénk, ahol a két vertikális irány – az emelkedő és az ereszkedő – többé nem teszi lehetővé a lét tengelyirányú kiteljesedését, hanem satuba fog, belegyömöszöl a horizontalitásba – írja le drámai helyzetünket Koyré előszava kapcsán H.-R. Patapievici.³⁴ Maguk a vallások is velünk szenvednek a „laposságtól”, amelybe zsúfolódtunk.

³³ A 17. századi kozmológiai forradalom által megvalósított egyik lényegi változás, mondja A. Koyré könyve előszavában, „hogy megsemmisítette a világ mint véges és rendezett egész fogalmát, amelynek térbeli struktúrája *tökéletességi- és értékhierarchiát tükrözött* [kiemelés tőlem – A. M.] [...], és ezt egy meghatározatlan, sőt végtelen világegyetemmel helyettesítette, amely már semmiféle természetes hierarchiát nem hordoz, és amelyet csakis a minden részében és *azonos ontológiai szinten elhelyezkedő* [kiemelés tőlem – A. M.] végső összetevőiben uralkodó törvények azonossága egyesít”. *De la lumea închisă la universul infinit*. Trad. Vasile Tonoiu. Humanitas, București, 1997, 6.

³⁴ „Mintha egy sekély és nyomasztó, vég nélküli alagsorban lennénk, mely előre és oldalra is terjed szemekünk előtt. Fölöttünk végtelen betonplafon, éppen a fejünk tetejétől: a dolgok végtelen homálya, minthogy bármiféle transzcendencia híján teljesen nélkülözik a bensőséget; alattunk végtelen betonpadló, éppen a talpunktól: a dolgok végtelen bizonytalansága, híján a gyökereknek, múltnak, az idők során felhalmozott tekintélynek. Fentről a végtelen tömegű, sűrű és súlyos homály présel; lentől áthatolhatatlan tömörség gáncsolja felemelkedésünket, azé a világé, amelyhez tartozunk, és amelynek foglyai vagyunk – mindkettőhöz képest új keletű lények.” H.-R. Patapievici: *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se căștigă?”* Humanitas, București, 2001, 84. sk. A vízszintes világmodellből származó vertikális hatékony marad, de már nem a világon belül, többé nem nyújt számára tengelyt és nem nyitja meg az abszolútum irányában; *kívülről* hat mint elnyomó erő, mely csak fokozza vízszintes irányultságunkat, és arra kényszerít, hogy végigmenjünk összes konzekvenciáján.

Teológiai megoldások a vallási sokféleségre

A vallási sokféleség és a sokféle vallás Igazsághoz fűződő viszonya kapcsán kialakult újabb viták is sokszor az egysíkú világmodellben mozognak. Nem is csupán a társadalomtudományok hajlamosak világi működésére korlátozni a vallást. A vallási sokféleség tárgyalásakor számos teológusnak szokása „horizontális” fogalmakban gondolkodni. A 20. század második felétől vált fontossá ez a téma, a jelenlegi teológiai gondolkodás egyik legtermékenyebb kérdése mind katolikus, mind református körben (a keleti kereszténység még nem szentel különösebb figyelmet neki). A II. Vatikáni Zsinat idején, tisztelettel és párbeszédre való hajlandósággal véve tudomásul a vallási sokféleséget, három lehetséges megoldástípus merült fel a keresztény vallás *megváltó ereje, igazságigénye és egyetemessége* kapcsán.³⁵

a) *Inkluzívizmus*. Más vallások a megváltás latens, másodlagos vagy részleges megoldásai, melyek csakis a kereszténységben vagy a kereszténység középpontjában álló krisztusi valóságban teljesednek ki. Ezek a Karl Rahner által javasolt megoldás szerint egy nem tudatos, „anonim kereszténységhez” tartoznak. Egyedül a kereszténység tudja, hogy miben hisz, a többi vallás pusztán implicit hittel bír: úgy működik bennük Krisztus megváltó kegye, hogy nem ismerik fel isteni és megváltó Logoszként.

A második világháború után ezen irány legfontosabb képviselője Jean Daniélou volt, „a beteljesülés elméletének” megalkotója.³⁶ Persze a többi vallás is Isten megismerését kínálja, de az „természetes” és emberi marad, mert csak az isteni kozmikus tükröződésére és az emberi felfogóképességre hagyatkozik. Az egyetlen természetfeletti valláshoz, a kereszténységhez képest a többi meghaladott, elavult „természetes vallás”; „a megváltás előtörténetének” részei, Krisztus útjához készített kövek; egy olyan isteni pedagógiához számítandók, amely Krisztushoz és az ő Egyházához vezet. A többi vallás emberi erőfeszítés az isteni megközelítésére, egyedül a katolicizmus nyújt helyet Isten alászállásának és az általa felajánlott élet ajándékának.

A vallások az emberiség megváltásának isteni terve szerint tartanak egyetlen gyújtópontba, a kereszténység felé,³⁷ a kereszténység felvállalja és meghaladja a többi vallásban található pozitív elemeket.³⁸ Szellemileg egyetlen középpont létezik tehát: a kereszténység. A többi vallás többé vagy kevésbé áll közel ehhez a középponthez, amelyre irányul; tartalmaz ugyan igazság-

³⁵ Főleg Jacques Dupuis (*Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf, Paris, 1997, 201–224.), M. Meslin (i. m. 134–149.), R. Gibellini (*Panorama de la théologie au XX-e siècle*. Cerf, Paris, 1994, 584–598.) és G. D’Costa (i. m. 620–641.) összefoglalóira támaszkodom itt.

³⁶ Jean Daniélou: *Le mystère du salut des nations*. Seuil, Paris, 1946.

³⁷ Henri de Lubac álláspontja. Vö. Dupuis: i. m. 213.

³⁸ H. Urs von Balthasar szerint. Vö. uo.

elemet, de csak akkor teljesítheti ki felszabadító és megismerési dimenzióit, ha beolvad ebbe a középpontba vagy elfogadja tőle való függését.

A katolikus egyház tanítóhivatalának II. Vatikáni Zsinat utáni, egyre nagylelkűbb és értőbb nyitottsága számos további lazítás és görcs után a mai napig megmarad „a beteljesülés elmélete” mellett.³⁹ Az inkluzivizmus különböző formái fellelhetők a más vallásokról való protestáns és ortodox gondolkodásban is. Egy 1996-os, a *Conciliumban* megjelent írásában Paul Knitter teológus négy álláspontot különböztet meg a kereszténység és a többi vallás kérdésében.⁴⁰ Az osztályozás alapja Krisztus és a vallási hagyományok kapcsolata: a mai vallásteológia nyelvén szólva ez egy Krisztus-központú, és nem egyházközpontú vagy Isten-központú felosztás.

³⁹ A *Lumen Gentium*, a II. Vatikáni Zsinat dogmatikus határozata az Egyházzól kimondja, hogy „ami jó és igaz van náluk [a többi vallásban], azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az Egyház és Isten adományának tartja, aki megvilágosít minden embert, hogy végül élete legyen”. (16.) A kijelentés az Egyház missziós feladatára utal, mely által „bárhon bármi érték található meg elhíntve az emberek szívében és elméjében, vagy a népek sajátos szertartásaiban és kultúrájában, az nemcsak el nem vész, hanem rendezetté lesz, megne-mesedik és tökéletesedik Isten dicsőítésére, a sátán megszegényítésére és az ember boldogságára”. (17.) Határozott változást hoz a vallási sokféleséggel szembeni katolikus hozzáállásban az 1965-ös *Nostra aetate* nyilatkozat „az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról”, mely kifejezi a tiszteletet mindaz iránt, ami a többi vallásban igaz és szent, valamint ismételten felszólít a judaizmussal és az iszlámmal, vagyis a monoteista „ábrahám-i” vallásokkal, de a hinduizmussal és a buddhizmussal folytatott párbeszédre is. „Ez azonban egyáltalán nem függeszti fel a keresztény misszió minden ember evangelizálására és megtérítésére irányuló követelményét. A *Nostra aetate* nyilatkozat valójában közvetlenül a beteljesülés elméletén alapul, mely a kereszténységet tekinti minden vallás betetőzésének. Az inkluzivistia modellhez tartozik.” Meslin: i. m. 139. sk.

1974-ben az *Evangélium nuntiaudi* apostoli buzdításban VI. Pál nyomatékositja az Egyház tiszteletét a nem keresztény vallások iránt, majd leszögezi: „Vallásunk tehát ténylegesen létrehozza az igazi, élettelses kapcsolatot Istennel, amire más vallások nem képesek, még akkor sem, ha – úgy mondhatni – karjukat az ég felé tárják.” Idézi Meslin: i. m. 143. – hozzátéve, hogy itt a beteljesülésemélet legdrasztikusabb formájával állunk szemben. II. János Pál, akinek más vallásokkal szembeni nyitottsága látványos formákban nyilvánult meg, hangsúlyozza az isteni Lélek tevékeny jelenlétét a nem keresztény vallási hagyományokban. *Redemptor hominis* kezdetű enciklikájában (1979) kijelenti, hogy a Szentlélek egyetemes munkája révén „a különféle vallások az egyetlen igazság képei, az Ige magvai”, amivel az első egyházatyák Logosz-tanára utal. Ugyanez a hozzáállás olvasható ki a *Redemptoris missio* kezdetű enciklikából (1990), melyben azt állítja, hogy a Szentlélek nem csupán más vallások egyéni híveiben tevékeny, hanem más népekben, társadalmakban, történelmekben, kultúrákban és vallásokban is. „Mindazonáltal megerősíti az egyetlen egyetemes érvényű, Krisztus általi közvetítést, melyből a többi vallási közvetítés értelmét és értékét nyeri. A katolikus álláspont alapja továbbra is a beteljesülés elmélete: »A megtestesült Ige tehát az emberiség minden vallásában jelenlévő vágy beteljesedése [...], ugyanakkor egyetlen és végső célja« – hirdeti a pápa 1996. november 10-i *Tertio millennio adveniente* kezdetű apostoli levelében.” Meslin: uo.

⁴⁰ *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins* című írásában. Knitter osztályozását ismerteti Rossino Gibellini: i. m. 591.

A beteljesülés elmélete eszerint a „Krisztus a vallásokban” képletet követi: a megváltó krisztusi jelenlét és az Ő igazsága ott munkál minden vallásban, ám a kereszténységben válik a maga teljességében felismerhetővé és hozzáférhetővé. Egy másik kategória a „Krisztus a vallások fölött”, melybe a nagyvonalú inkluzívizmus és egyfajta tisztázatlanul maradó pluralizmus keresztmetszetében elhelyezkedő nézetek sorolhatóak. Ez esetben a „pólus”, amittől minden vallás függ és amelyre irányul, maga Isten, Krisztus pedig az emberiséget megszólító Isten mértékadó (de nem egyedüli) megnyilvánulása. Krisztus az isteni pólussal *egylényegű* megnyilvánulás, melyet nem követelhet magának és nem sajátíthat ki egyetlen vallás sem. Raimundo Panikkar katolikus teológus és vallástörténész *Le Christ et l'hindouïsme, une présence cachée* című kötetének második, alaposan átdolgozott kiadásában (1981) különbséget tesz Jézus és Krisztus között olyan értelemben, hogy utóbbi nem korlátozható történeti megnyilvánulásaira. A Jézus név történetileg konkrét formája a „minden név fölött való névnek” (vö. Fil 2,9). Krisztusnak mint egyetemes isteni megnyilvánulásnak és teljes – emberi, isteni és kozmikus – valóságnak más nevei is lehetnek a Jézus mellett, mint amilyen a Ráma, a Krisna vagy a Purusa. Ezek mind utat nyitnak az isteni misztérium felé, és Krisztus, a közvetítő különböző *dimenzióit* jelölik.⁴¹ A hangsúly itt a legfőbb valóságon és Közvetítőjén van, amely minden vallás közös elve, és az egység, amely mind-egyiket saját dimenziójaként foglalja magában. Mint a legtöbb keresztény vallásteológiai törekvésben, hangsúlyos emellett itt is a megváltás témája, mely összefügg az igazságkérdéssel, de fontosabb annál.⁴²

⁴¹ Vö. uo. 593. sk.; Meslin: i. m. 144. Panikkar már egy évtizeddel korábban hangoztatta a vallási utak konvergenciáját az egyetlen isteni misztériumban. Például az 1968-as, a vallás-szabadságnak szentelt Castelli-kollokviumon a vallásokról mint a végső valóság „kulcsairól” beszélt. „Mivel a buddhista kulcs is nyitja a valóság kapuját, végül is a kulcs azonos kell legyen, csak másképpen hívják. A kultúrák és a vallások párbeszéde sokáig csupán karddá vagy dialektikává kovácsolt kulcsok párbaja volt őszinte kísérlet helyett, hogy együtt hatoljanak be a valóság misztériumába.” Raymond Panikkar: *Herméneutique de la liberté religieuse*. In *L'herméneutique de la liberté religieuse*. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, aux soins de Enrico Castelli. Aubier–Montaigne, Paris, 1968, 82. A végső valóság misztériumába való „behatolás” hangsúlyozásával Panikkar a vallások konvergenciájának egyik legtermékenyebb teológusa.

⁴² Gibellini a „pluralizmus” kategóriájába sorolja Panikkar álláspontját, az olyan koncepciók közé, amelyek elfogadják és megpróbálják vállalni a vallási pluralizmust. Meslin szerint Panikkar, akárcsak Teilhard de Chardin, sajátos Krisztus-központúságot képvisel, melyet értelmezési lehetőségeinek határáig feszít, és amely éppen ezáltal mutatja fel határait: „A keresztények szemében az Újtestamentum szövegei nem ismerik el a Logosz, az Ige Jézus személyén kívüli működését [...]. Történt itt persze egy paradigmaváltás, a szigorú egyház-központúságból a hangsúlyosabb Krisztus-központúság felé. Ez a váltás fontos, de magával hozza az inkluzívizmus tényleges veszélyét is.” Meslin: i. m. 144.

Az inkluzivizmus tehát fokozatosan árnyalta álláspontját; elismerte a többi vallás „isteni” létjogosultságát és a kereszténység történeti megnyilvánulásával szembeni önállóságát. *Hódító* szakaszából áttért *fordító* szakaszába. A más vallások kérdéskörét átültették keresztény kategóriákba, felvették a keresztény témák közé, viszonylag kevés tekintettel a „másik” sajátos látásmódja által képviselt erős újdonságra. Az inkluzivizmus nem annyira egyenlő felek közötti kapcsolódási és találkozási pontokat keres, mint inkább helyet ad a „másiknak” a továbbra is uralkodó keresztény nyelvben. Márpedig a teológiában (mely jelenlegi felfogás szerint „Istenről való beszéd”) a nyelv döntő tényező.

b) *Exkluzivizmus*. Az exkluzivista nézet képviselőjeként idézett protestáns teológus, Karl Barth úgy véli, nagy különbség van „hit” és „vallás” között (beleértve a keresztény vallást is). A vallás az ember „önigazolási” próbálkozása, „természetes” kísérlete arra, hogy az istenit uralja, de csak a hit válthat meg és vezethet Isten megismerésére Jézus Krisztusban. A vallások mind „bálványimádók”. Knitter osztályozásában ez a teológiai álláspont „Krisztus a vallások ellen” típusú, mely a vallási sokféleséget csak azért veszi számításba, hogy megfossa lényegétől. Az egyetlen valódi isteni beavatkozás és kinyilatkoztatás az, amit a keresztény *hit* magva foglal magában. Egyedül a kereszténység a „kinyilatkoztatás vallása”, ezért „a keresztény vallás az igaz vallás”.⁴³ Egyetlen szellemi középpont létezik tehát, a keresztény; ehhez képest a többi vallás *külsőleges*, fogyatékos, nem bír közvetlen és teljes hozzáféréssel az Igazsághoz.

c) *Pluralizmus*. A vallási hagyományok a maguk önálló egységében kivétel nélkül Istenhez vezető utaknak tekintendők. Ennek kapcsán azonban nem csupán a szociológusok beszélnek relativizmusról. Számos teológus is arra figyelmeztet, hogy a végső, egyetlen és egyetemes Igazság témája elhalványul, kireked a tárgyalásból, ha nem vonatkoztatjuk normatívan Krisztusra. Ha minden világvallásnak saját hozzáférése van az igazsághoz, ez a sokféleség nem egy teológus szemében máris a magánvaló Igazság épsége elleni relativista merénylet. Barth különösen szigorú állásfoglalása részben abból ered, hogy Ernst Troeltsch „vallástörténeti” típusú elméletére reagált. Troeltsch szerint egyetlen vallás sem abszolút, annak ellenére, hogy az isteni Abszolútumra irányulnak.⁴⁴ Ám egy ilyen állítás a maga módján szintén beszűkíti a „vallás” fogalmi tartalmát. Igazi értelemben a vallás működő, valódi kapcsolatot feltételez a viszonylagos és a feltétlen között, illetve egy olyan Abszolútumot, amelyben az illető vallást létesítő isteni üzenet által közvetlenül részesülni lehet.

Hans Küng tübingeni katolikus teológus rendkívül árnyalt „globális öku-
menikus teológiát” javasol.⁴⁵ Nála is felmerül az igazságprobléma a vallási

⁴³ Idézi Gibellini: i. m. 587.

⁴⁴ Ernst Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen, 1902.

⁴⁵ Az alábbiakban Gibellini kifejtését követem: Hans Küng: *De la théologie œcuménique à la théologie des religions*. In i. m. 573–584. Az ő kiindulópontja egy, a kereszténység külön-

sokféleség kapcsán, és ezt a kérdéskört így összegzi: „Vagy azt gondoljuk, hogy egyetlen vallás sem igaz, vagy elfogadjuk, hogy követői számára mind-egyik az, vagy pedig azt állítjuk, hogy egyedül a mi vallásunk birtokolja az igazságot, vagy elismerjük, hogy mindegyik vallás részesül az igazságból, bár különböző módon. A legutolsó állítás vezet ahhoz a felfogáshoz, hogy a többi vallás partnerünk Isten megváltó munkájában.”⁴⁶ Küng „többnyelvű” ökümenikus stratégiája szerint, mely a negyedik kijelentésen alapul, minden vallás saját igazságkritériumokkal bír, ám arra hivatott, hogy a többivel együtt *egyetemes erkölcsi kritériumokat* fogalmazzon meg, amelyek az emberiség túléléséhez és a nemzetek közötti békéhez szükségesek. Az abszolút igazság kérdése itt a humanista gyakorlatnak ad elsőbbséget, amely meg abból fakad, hogy a vallásokat elsősorban megváltó utaknak tekintjük. Alkalmassint a kortárs teológiai horizonton belül az igazságprobléma már nem az ember végső igazsághoz igazodó *átalakulásaként* merül fel. Úgy tűnik, ebből a horizontból kiszorult (vagy legalábbis másodlagossá vált benne) a kontemplatív út és a misztika. Ebben a teológiában nem a magánvaló Igazság és az ember feléje tartó végtelen haladása fontos, hanem az „igazságkritériumok”: az egyes vallások ismérvei az igazság azonosítására, „mérésére” saját maguk, a szomszéd és a szomszédal folytatott párbeszéd terepén.

Egy ökümenikus teológus, Joseph O’Leary szerint „az abszolút igazság helye nem egyetlen vallásban van, hanem a vallásközi párbeszéd terében, melyet az abszolút igazság vágya alakít ki és szervez”;⁴⁷ ami nagylelkű és józan, mégis eléggé *lapos* megközelítés. Az Igazság így nem lehetne maga az út, amelyen minden vallás halad; sajátos helye nem az Egy metafizikai fenségében lenne, melyben az utak összefutnak, hanem valahol az emberi viták közegeiben.

bőző ágaira alkalmazható ökümenikus módszertan kidolgozása. Küng úgy vélte, a kereszténységben belüli ökümenizmus elgondolásához olyan „többnyelvű teológiára” lenne szükség, amely figyelembe veszi a katolicizmus és a protestantizmus kategóriáit, szótárait és gondolkodási formáit, és mindkét nyelvet beszéli, hogy mindkettőben felfedezze az Evangéliumok eredeti, *katolikus* üzenetét. Ugyanezt a módszert terjeszti ki a kereszténység és a többi vallás kapcsolatára. *Christentum und Weltreligionen* (1984) című, az iszlámmal, a hinduizmussal és a buddhizmussal való párbeszédet előkészítő munkáját, akárcsak a *Christentum und Chinesische Religionen* (1988) az illető vallások és kultúrák szakértőivel közreműködve írja meg. A művek szándéka meghaladni a többi vallás kizárólag keresztény teológiai kategóriákban és nyelvezetben való megközelítését. Küng egy „globális ökümenikus tudat kialakulásához” igyekszik hozzájárulni, melyben az *ökümené* többé nem a kereszténység által szervezett és uralt világot jelentí, hanem a keresztény egyházak és a többi világvallás globális közösségét (vö. *Christentum und Weltreligionen*). A *Theologie im Aufbruch*ban (1987) amellett érvel, hogy a kortárs teológiának új (kuhn-i értelemben vett) *paradigmára* van szüksége, a vallás új értelmezési modelljére, melyet „kritikai ökümenikus teológiának” nevez.

⁴⁶ Idézi Meslin: i. m. 147.

⁴⁷ Uo.

Itt van tehát egyrészt a problémának ez a túlságosan is emberi megközelítése, másrészt a szentszéki dokumentumok szigora: „Habár az eltérő vallási hagyományok az igazság lehetséges helyei, nem azonosíthatók magával az igazsággal, mert a keresztény hitnek sajátos igazságszerkezete van, amely Isten Igéjének kinyilatkozásán alapul.”⁴⁸ Az „igazságszerkezet” fontosabbá válik magánál az igazságnál; az a szerkezet pedig, amelyet az isteni igazság a kereszténységben nyer, az igazság határtalan tartalmánál.⁴⁹

Így a teológusok szemszögéből egyelőre a következő lehetőségeink maradtak: relativizmussal fenyegetett vallási pluralizmus; egyetlen vallás hiánytalan és hiteles kapcsolata a végső Igazsággal; a kérdés felfüggesztése. Mintha az Igazság holmi vitás terület lenne vagy birtok, amely, amint több legitim igénylővel számolunk, megoszlik, és egyszerűsége, feltétlensége, egysége odalesz. A teológiai gondolkodás sokszor ügyetlenül egyensúlyoz a vallási különbözőség tisztelete és az egyetlen Igazság tisztelete között, nehézkesen keresgélve a megoldásokat.

A kérdés felvezetése során használt összes szintézisben visszatérő megjegyzés szerint a kortárs vallásteológiában „a megváltás problémáján” van a hangsúly az „igazságproblémával” szemben.⁵⁰ Más szóval Isten és ember

⁴⁸ A Nemzetközi Teológiai Bizottság 1996 októberi tanulmánya: A kereszténység és a vallások. Lásd *Le Christianisme et les religions. La Documentation catholique*, 1997, 2157., 312–332.

⁴⁹ John Hick anglikán teológus és vallásfilozófus is paradigmaváltást szorgalmazott a Krisztus-központú nézőpontból az Isten-központúba való átmenetben. A vallások pólusa a végtelenül szerető Isten. „Ez esetben a nagy világvallások az egyetlen isteni valóságra adott eltérő emberi válaszokként is felfoghatók, melyek különböző történelmi és kulturális körülmények között kidolgozott felfogásait testesítik meg.” *God Has Many Names*. McMillan, London, 1980, 5–6. Isten a maga numenális valóságában „függetlenül és emberi felfogáson kívül létezik”, ő az Örök Egység. Egyik aspektusa a teremtő és végtelenül szerető Isten, melynek a jelenségvilágban különféle „historizálódásai” vannak az egyes emberi válaszok (a különböző vallások) szerint. Amikor Johann Reikerstorfer osztrák teológus felsorolja a három lehetséges megoldástípust, az utolsóról úgy véli, egyszerűen számúzi a vallási „igazságkérdést”, és „elmerül a relativista pluralizmusban”. „A pluralista teológiának ez a tézise már el is kezdett hátrálni a vallási igazságkérdés elől; számára bármiféle igazságigény veszélyes és fölösleges, úgyhogy már nem is kell szembenéznie ezzel a követelménnyel [...]. Olyan egyetemességi paradigmára van szükség, mely nem zárja ki a többi vallást (exkluzivizmus), sem nem használja ki azokat (inkluzivizmus), de nem is hagyja elmerülni a relativista pluralizmusban.” I. m. 34. sk. Az írás végén javasolt egyetemességi paradigma a *memoria passionis*ra összpontosít, végső soron tehát ő sem szentel különösebb figyelmet az „igazságkérdésnek”; ám azért kerüli ki, hogy a vallási sokféleség egy érzékenyebb és sürgetőbb kérdésével foglalkozzék: az emberi szenvedéssel. „Ez a paradigma a *memoria passionis*ban gyökerezik, a mások szenvedése iránti tisztelet egyik formájában, ami a nagy vallásokat és kultúrákat jellemzi. Egy ilyen egyetemesség, mely posztradicionális feltételek között foglalkozik a negativitás nyelvével, Isten nyomdokain járhat, akinek ígéretei a mások szenvedéséről való megemlékezésen alapulnak.” I. m. 36.

⁵⁰ Vö. Meslin: i. m. 125, 131, 137, 140. „A vallásteológia sajátos témája [...] az ember jelentsége és a vallások megváltó értéke” – mondja Gibellini (i. m. 585.). Ugyanehhez lásd:

viszonyában a figyelem nem az isteni, hanem az emberi pólusra terelődik; az ember (mint egyén, egyéni lehetőségekkel rendelkező lény) hasznára, nem a feltétlen, eleven és minket önmagában részesítő Igazság ragyogására.⁵¹

Metafizikai szempontból úgy tűnik, a vallások – általában véve és a modern kor által nekik fenntartott szerepkörben egyre inkább – egy történetileg ellenőrzött és az egyén függvényében elgondolt transzcendenciára összpontosítanak. Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, ma a transzcendencia „leereszkedése” a világba egészen az egyénig, nem pedig a „felemelkedés” az, ami a vallásoknak számít; nem az egyén meghaladása az emberben és az ember hiánytalan vertikálisának visszanyerése, mely az isteni határtalanhoz fűzi, és megszabadítja korlátaitól. Holott ez az oldal nyilván kiegészíti a másikat, és döntő bármely vallás ökonómiájában. A jelenlegi vallásfelfogásban túl nagy az előzékenység az egyénre korlátozott emberi iránt; túl sok figyelmet szentel a vallás által az egyénnek nyújtott „vigasztalásoknak” és az egyénre rótt világi kötelezettségeknek. A „menekülnünk kell innen”-t „eszképizmus”-ként, az „Istenben való megsemmisülés”-t (a legnagyobb beteljesülést és szabadulást a korlátok alól) „pesszimizmus”-ként bélyegezik meg.

Ám ha a vallásokat elsősorban „megváltó utaknak” tekintjük, fennáll a kockázata, hogy éppen az egyetemes, feltétlen Igazsággal kerülnek helytelen viszonyba, mert szem elől tévesztik metafizikai dimenziójukat, melyben az egyetemesség lakozik. Simone Weil szerint „megváltásra vágyani nem azért rossz, mert önző [...], hanem mert a lélek egy pusztán egyedi és esetleges lehetőségre irányul a lét teljessége és a feltétlen jó helyett”.⁵² A megváltás az

Dupuis: i. m. 21. Meslin már fejtegetésének első soraiban jónak látja leszögezni: „Bár egyes kortárs teológiai irányzatokban az igazságkérdés másodlagosnak számít a megváltáshoz képest – vagy legalábbis valamiféle egzisztenciális felfogásra korlátozódik –, »az igazság kritériumának feláldozása nem fér össze a keresztény állásponttal« [A kereszténység és a vallásoké, 13.]” I. m. 125. Nyilván egyetlen vallás sem adhatja fel teljesen „az igazságkérdést”, de elhalványíthatja vagy egyéni szellemi érdekeknek rendelheti alá. Ez esetben a vallási sokféleség elgondolása egyéni szinten marad, nem tud igazán áttörni az egyetemességbe, és kibékíthetetlen individualizmushoz, metafizikailag igazolatlan nagyvonalúsághoz vagy aporiákhoz vezethet.

⁵¹ Holott Krisztus azt mondja: „Én vagyok a világ világossága” (Jn 8,12); „Az pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent, és akit elküldtél, a Jézus Krisztust” (Jn 17,3).

⁵² Simone Weil: *Oeuvres*. Szerk. Florence de Lussy. Gallimard, Paris, 1999, 903. René Guénon megfogalmazásában idézem a vallásos és a metafizikai igazságfelfogás közötti különbséget: „[...] a metafizikai elmélet és a vallásos dogma közötti lényegi különbség abban áll, hogy előbbi kimondottan értelmi, míg utóbbinak alaptulajdonsága bizonyos érzelmi tényező jelenléte, amely még a tant is befolyásolja. [...] Márpedig az érzelem nem más, mint viszonylagosság és esetlegesség; így a tan, amely megszólítja, [...] sem lehet másmilyen, mint viszonylagos és esetleges. Ez főként a »vigasztalások« igényében nyilvánul meg, amit a vallás nagyrészt kielégít. De az Igazságnak önmagában véve nem feltétlenül kell vigasztalónak lennie [...]” *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Les Éditions traditionelles, Paris, 1939, 110–112.

„egyéni érdek” szempontja marad még akkor is, ha ez a legnagyobb és a legmagasabb érdek, mely az egyén sorsának egészét, mostani és a halál utáni életét is magában foglalja. Jelenlegi értelmében a megváltás mégsem tör ki az individualitás kereteiből, hanem éppen kitolja ezeket, és így nem hordozza magában a transzcendenciát.⁵³

Márpedig az igazság nem függ egyéni érdektől, legyen az akár a legnagyobb és legmagasabb. A megismerés felszabadítja az embert korlátai és kötöttségei alól, nem csupán hízeleg neki, és lazít a szorításukon. Az egyetemes igazság kérdése eleve nem vethető fel olyan nézőpontból, amely a vallásokat mindenekelőtt „megváltó utaknak” tekinti (egyéni megváltást értve ez alatt). Helyesen tehető fel viszont az olyanból, amely a vallások metafizikai dimenzióján alapul a tan kapcsán, a szellemi önmegvalósítást illetően pedig a kontemplatív dimenzión. Csakhogy mostani, egysíkú világmodellünkben a vallások metafizikai tengelye és az Isten egyesülő megismerése iránti figyelem megcsappant, és nem uralja többé a vallási sokféleségről való elmélkedést.

Végül kulturális szempontból megjegyzendő az is, hogy elsősorban „megváltó utaknak” tekintve a vallásokat a keresztény teológia saját monoteista kategóriáit alkalmazza a többi vallásra, jóllehet azok nem annyira jellemzőek rájuk, főleg nem a keletiekre.

Az elefánt példázata

1999-ben, a párizsi Sorbonne-on rendezett *Kétezer év, de mi után?* című szimpózium keretében Joseph Ratzinger bíboros a római katolikus tanítóhivatal képviselőjeként megkísérli tárgyalni a vallási sokféleség és az „igazságkérdés” viszonyát. Úgy véli, jelenleg ez a kereszténység egyik legfontosabb problémája, ezért elutasítja a felfüggesztését.⁵⁴ Ugyanakkor Ratzinger eleve relativista igazságfelfogást tulajdonít a többi hagyománynak, ami után már nem nehéz a kereszténység „igazságigényét” védeni: „Porphüriosz abból az alapgondolatból indul ki, hogy az Igazság rejtett. [...] Emlékezzünk csak az elefánt és a vakok buddhista példázatára, melyet ugyanez a buddhizmusban és az újplatonizmusban közös gondolat vezérel. Eszerint nem létezhet bizonyosság az igazságot, Istent illetően, hanem csak vélemények.” A bíboros értelmezése szerint a példázatban a többi vallás, életvezetési út és bölcsélet

⁵³ Frithjof Schuon: *Despre unitatea transcendentă a religiilor*. Ford. Anca Manolescu. André Scrima előszavával. Humanitas, București, 1994. Eredeti kiadás: *De l'unité transcendante des religions*. Gallimard, Paris, 1948, 33.

⁵⁴ Vö. Joseph Ratzinger: *Vérité du christianisme?* Részlet a november 27-i, sorbonne-i, 2000 *ans après quoi?* elnevezésű szimpóziumon tartott előadásból. *Le Monde*, 1999. dec. 3., 419–429.

maga ismeri be „elégtelességét” és tehetetlenségét a végső Igazság viszonylatában. (Ami nem igaz, hiszen mindegyik hagyomány az Igazsághoz vezető teljes útnak tekinti magát, és szellemi eszközöket kínál elérésére. De, akárcsak a kereszténységben, a többi hagyományban is ott munkál a tudat, hogy az Igazság és a végső valóság túl van minden formán és kifejezésen; hogy az embernek határtalanán kell válnia, és a megismerésnek az isteni „elrejtettség”, rejtély felé kell haladnia.) A bíboros így folytatja:

Vajon a racionalitás fejlődése meghaladta volna a kereszténység azon igényét, hogy a hiteles *religio vera* legyen? Vajon arra kényszerül-e a kereszténység, hogy csökkentse igényeit, és beilleszkedjék az újplatonista, buddhista vagy hindu igazság- és szimbólumfelfogásba, vagy hogy megelégedjék – ahogy Ernst Troeltsch ajánlotta – Isten arca egyetlen (az európaiak felé fordított) profiljának a bemutatásával? [...] Íme a valódi kérdés, amellyel ma az Egyháznak és a teológiának számolnia kell.

Ha a kereszténység feladja ama meggyőződését, amely alapján ő az egyetlen „igaz vallás”, Ratzinger bíboros szerint csupán a relativizmus két változata marad: a megismerésre való emberi képtelenségből fakadó relativitás, melyet a kereszténység is elismerni kényszerülne, korlátozva saját igazságfelfogását és lemondva arról a hitéről, hogy a transzcendens Igazsághoz nyújt hozzáférést, vagy az isteni társadalmi-kulturális relativizálása: az isteni arc megtörése és a kereszténységnek egy részleges igazsághoz, Isten európaiak felé fordított arcához való hozzáférése. „Az elefánt és a vakok példázata” Ratzinger olvasatában „a vallások vitáját” szemlélteti, mely az első fajta relativizmusból fakad.

Az ilyenfajta beszédmód azt feltételezi, hogy amennyiben a végső, egyetlen és egyetemes Igazságra törekszünk, ennek az igazságnak ilyenként is kell megnyilvánulnia (tárgyasulnia) a világban, *egyetlen* hiteles és teljes vallási hagyományban. Az Igazság *teljes* kinyilatkoztatása *egyetlen* egy, őt a világban hirdető vallási hagyományt létesít. Egyetlen vallási hagyomány „igazságigénye” jogos, mert az általa befogadott, értelmezett és megfogalmazott igazság a végső és legfőbb Igazság maga. Ami ebben a felfogásban számít, az már nem is annyira a *magánvaló* Igazság egyedisége és egyetemessége, sem pedig keresésének emberi kalandja, hiszen a vallási hagyományokat nem a transzcendencia vertikálitása által uralt világmodellben gondolja el. A hangsúly az Igazságnak a mi létezésünk síkjára való *kivetülésén* van, és egyediségének, illetve egyetemességének vizsgálata is *ezen a síkon* történik. Úgy tűnik, valamilyen furcsa megfordítás eredményeképpen a viszonylagosban, a mi érzéki, emberi, történeti, sokféleség és ellentmondások uralta világunkban gondolják el, ítélik meg, ellenőrzik és igazolják az Abszolútum feltétlenségét. Valami olyasmi ez is, mint amit a „ha Isten Fia, szálljon le a keresztről...” kifejez.

Ebben az összefüggésben érdemes azonban visszatérni a Ratzinger bíboros által idézett példázathoz, egyrészt mert éppen az Igazsággal kapcsolatos sokféle nézőpontra és ebből eredően a vallási hagyományok sokféleségére vonatkozik, másrészt mert a különböző hagyományokon belüli értelmezési meglehetősen eltérnek attól, amit a bíboros ad neki a kereszténység egyedülálló, sőt szinte felsőbbrendű mivolta mellett érvelve más vallásokkal és életbölcseletekkel szemben.

A bíboros által idézett formában a példázat így szól: egy észak-indiai király összehívta a környék vak embereit, és eléjük vezetett egy elefántot, mondván: „Ez egy elefánt.” Egyeseknek hagyta, hogy megérintsék a fejét. Mások megérinthették a fülét vagy az agyarárt, ormányát, lábait, hátát, farkát. A király ezután mindegyiktől megkérdezte: „Milyen az elefánt?” Aszerint, hogy mit érintettek meg, válaszoltak: „Mint egy fonott kosár... egy edény... egy ekerúd... egy tartály... egy oszlop...” Majd a példázat szerint a vakok veszekedni kezdtek, arról kiabálva, hogy az elefánt ilyen vagy olyan. Ököltek egymásnak, a király gyönyörűségére.

Az elefánt és a vakok példázata nemcsak a buddhizmusban terjedt el, hanem a hinduizmusban (hosszánk közeli időben Srí Rámakrisna magyarázta) és az iszlámban is: al-Ghazáli idézi és magyarázza *A filozófusok ellentmondásai*-ban, Dzsalál ad-Dín ar-Rúmí a *Mathnavi* III, 1259 sk. soraiban. Értelmezéseik szerint a példázat tanulsága az, hogy az Igazság, egyetemes és korlátlan lévén, nem ragadható meg részleges rálátással, kölcsönösen elszigetelt és kizárólagos nézőpontokból, kisajátító, kimerítőnek vélt formákban.⁵⁵ Így a példázat mind al-Ghazálinál, mind Srí Rámakrisnánál arra világít rá, hogy a dogmatikus „formák” elégtelenek az Igazság elérésére, nem pedig az Igazság szemlélődés, értelmi és szellemi intuíció általi elérhetlenségére.

A dogmáknak megvan a maguk létjogosultsága, hiszen az Igazság különböző aspektusait, dimenzióit, arculatait fejezik ki. Tökéletesen létjogosultak, „amennyiben egy szellemi intuíciónak adnak hangot”⁵⁶ vagy a Szentlélek általi ihletnek. Felcserélés történik ellenben, ha a dogma dogmatizmussá lesz, és azt állítja, hogy ő az Igazság egyedüli helyes kifejtési formája. A forma (vagyis a kifejezőmód) – ami természeténél fogva behatároló körvonalat jelent – fontosabbá válik a transzcendens tartalomnál. A viszonylagosság és a sokféleség szintjén álló forma uralni kezdi (vagy megpróbálja uralni) a feltétlent. Ahelyett, hogy támpontokat adnának az isteni Igazság szemléléséhez, a dogmák önelégültségbe merevednek, és takarnak, gátolják a megismerés felemelkedési kísérleteit. André Scrima szerint ahhoz, hogy a *megismerésben* találkozni lehessen a többi vallással, hogy megnyíljenk „a találkozások episztemológiai tere”, mindig szükséges fenntartani a feszültséget dogma és tartalom, a beha-

⁵⁵ Vö. Schuon: i. m. 30–31.

⁵⁶ Vö. i. m. 29.

tároló jelölő és a határtalan jelölt között: „vizsgáljuk egészen teológális magasságokig menően az élő, formák által nem határolt Isten és az időbeli kifejezési formák közötti távolságot; amely formákat Ő maga megerősíthet, de nem foglyuk”.⁵⁷

Porphüriosz és a példázat muzulmán, hindu vagy buddhista értelmezői egyáltalán nem állítják azt, hogy Isten nem ismerhető meg rejtőzködésében, misztériumában. Azt viszont állítják, hogy az effajta megismerés nem érhető el a viszonylagosság, a részleges formák és nézőpontok szintjén, mivel ezen a szinten csak „vélemények” és „hitek” vonatkoznak Istenre, és hiányzik a részvétel általi megismerés bizonyossága, mely átváltoztatja a létezőt azzá, amit megismer. Ratzinger bíboros csak az első, negatív tanulságot volt hajlandó átvenni a példázatból, és ezt tekintette egyetlen értelmének. Úgy is mondhatnánk, „dogmatizálta” a példázatot. A többi értelmező csak kiindulópontnak, a megismerés terepe megtisztításának tekinti a negatív tanulságot. Szerintük a példázat elsősorban azt tanítja, hogy létezik egy viszonylagos, feltételes, részleges megismerés (a vakoké), amelyet a szellem emberének meg kell haladnia ahhoz, hogy nyitottá váljék a közvetlen, szemlélődő egyesülés általi megismerésre, amely a szellemi látás felébredésének és a „megvilágosodásnak” felel meg.

Rómi változatában a példázat olyan emberekről szól, akik egy sötét terembe lépnek, és ő így magyarázza: „Ha mindegyiknek lett volna egy-egy gyertyája, szavaik nem különböztek volna. Az érzéki szem [a szellemivel ellentétben – A. M.] éppolyan korlátolt, mint azoknak a tenyere, akik nem tapinthatták ki a teljességet. Más a tenger szeme [a Valóság szemlélésére képes tekintet – A. M.], és más a hab. Hagyd a habot, nézz a tenger szemévell!... Ő, te, ki elaludtál a test hajójában, az érzéki vizet láttad! Szemléld most a Víz vizét! A víznek van egy Vize, amelyből ered; a szellemnek van egy Szelleme, amely hívja.”⁵⁸

Rómi szerint minden, az Igazsággal kapcsolatos nézőpont és kifejtési forma hasznos, ha *elsajátítják és meghaladják*. Ezek eszközök, „járművek” vagy (Simone Weil kifejezésével élve) *metaxy*, melyek átvezetnek végességünkől az Igazságban való részesezés általi végtelenségbe. Nem „bálványozandók”, mert akkor visszafognak a cél felé haladásban. Ám erről a nagy keresztény gondolkodók sem vélekedtek másként.⁵⁹

⁵⁷ Scrima: Un pelerinaj, citeva întâlniri... sau „cum neașteptatul mai coboară încă printre oameni”. In uő: i. m. 91. A „teológális” kifejezés a „teológia” elsődleges értelmére utal: Istentől szóló beszéd helyett igazságainak és valóságainak a szemlélésére és megismerésére.

⁵⁸ Idézi E. de Vitray-Meyerovitch: *Anthologie du soufisme*. Sindbad, Paris, 1978, 21. sk.

⁵⁹ „Ő azokat a formákat veszi fel, amelyeket imádói elképzelnek”, mondják Indiában, de ez azt jelenti, hogy csak úgy van jelen az illető formákban, mint ami meghaladja őket, és rajtuk túlra irányítja imádoit. Coomaraswamy szerint (The Meeting of Eyes [a], The Sea [b], Sri Rāmakrishna and Religious Tolerance [c]. In uő: *Selected Papers. Traditional Art and*

Az érzéki víz csak felszíni és átmeneti alakja az isteni, bármely alakon túli Óceánnak. Behatároló és az istenivel közös mérték nélküli mivolta dacára megjeleníti azt, és feléje irányít. Ezzel összhangban az ember megismerési erőfeszítése éppen abban áll, hogy a formákat visszavezesse végtelen forrásukhoz, és felemelkedjék általuk ehhez a forráshoz, maga mögött hagyva a formákat. A kereszténységben, akárcsak a többi hagyományban, visszatérő figyelmeztetés, hogy ne álljunk meg soha félúton, ne „zárjuk be” Istent egyetlen, rituális vagy dogmatikus forma körvonalai közé sem. Kimondja ezt például Nüsszai Gergely a 4. században: „bármilyen fogalmat alkotnánk az isteni természet felfogására és *meგრადására*, az csak egy bálvány lesz, és nem ismereti meg Istent”.⁶⁰ Isten a maga végső valójában „felfoghatatlan”, nem foglalható semmilyen kifejezési, sem megismerési formába – mondják a metafizikus szerzők mindegyik hagyományban. Az emberi értelem (vagy a *nousz*, a szemlélődés „szerve”) isteni eredetű, „teremtetlen és teremthetetlen” (mint Eckhart mester mondja), kinyílik, kitárul, és a végtelenségig fokozódik a határtalan isteni felé haladva.⁶¹ Határtalanságában, amely minden formát meghalad, és amely minden fogalmi körvonalon túlcsap, az isteni szimbóluma a *sötétség* vagy az *óceán*. A sötétség ragyogása (a „fényes sötét”) nem foglalható semmiféle tartályba; az óceán mélységét nem mérítheti ki semmilyen szomjúság. A szemlélődő megismerés a lét és az isteni óceán azonosítását feltételezi, amit jelképesen „elmerülésnek” neveznek ebben az óceánban.⁶² „A tenger,

Symbolism. Ed. R. Lipsey. Bollingen Series LXXXIX., Princeton University Press, Princeton, 1977, 36–37.) több száz hasonló értelmű szöveghelyet lehetne idézni keresztény, muszlim és taoista szövegekből, a Védákból vagy más hagyományokból. Ő maga többek között Pszeudo-Dionüszioszra utal („Ha valaki látván Istent megérti, amit látott, akkor nem Őt látta, hanem csak valamit az Ő dolgai közül”) és Aquinói Tamásra („a megismert dolog a megismerőben megfelel az ő megismerésmódjának”), hogy aztán levonja a következtetést: „[...] a fogalmak értéke, mint bármely nyelvi vagy látható kifejezésé, *per verbum in intellectu conceptum*, a használatukban van; a fogalomnak nincs önértéke, hanem csupán mint lényegi látásra irányuló nyitásszerkezetnek, mely nem hasonlóság által működik. [...] A kizárólagos elkötelezettség bármiféle, mégoly adekvát dogma, vizuális vagy nyelvi jelképrendszer iránt bálványimádás; az Igazság maga kifejezhetetlen.”

⁶⁰ Jean Daniélou fordítása nyomán. Grégoire de Nyssse: *La vie de Moïse*. Bev., ford. és magy. J. D. Harmadik, javított kiadás. Sources Chrétiennes I. Cerf, Paris, 2000, 213.

⁶¹ „Hit által az értelem az Igéhez közelít; szeretet által egyesül vele. Minél inkább megközelíti, annál jobban növekszik erejében.” Nicolaus Cusanus: *De visione Dei*. XXIV. „A szemlélődő értelem felfokozódására” a „*Locul călătorului*”. *Symbolica spațiului în Răsăritul creștin* című kötetben (Paideia, București, 2002) utaltam.

⁶² „Ha az érzéki tenger – mely egy a maga természetében, színében és ízében – nem változik meg, amikor sok különböző ízű folyó vegyül belé, azok tulajdonságai szerint, hanem ő változtatja meg a folyókat – teljesen és magától – saját természete, színe és íze szerint, még inkább igaz az Atyaisten elgondolható, végtelen és változhatatlan tengerére, hogy amikor az elmék megtérnek hozzá a tengerbe ömlő folyókhoz hasonlóan, mindet megváltoztatja egészen a maga természete, színe és íze szerint. Ettől fogva már nem számosak,

mely vagyok, saját hullámaiba fulladt. Határtalan, különös egy tenger” – mondja Rúmi.⁶³

*

A vakok vitája a vallásformák *versengéséről* és *vitájáról* is szól. Ha bármely vallási hagyomány úgy véli, a forma, amelyben az Igazságot közvetíti, az egyetlen érvényes, vagy magasabb rendű a többinél, nem pusztán az átfoghatatlan istenivel kerül ellentmondásba, hanem a logikával is. Mivel a forma a valóság egyik oldalának elkülönítését, kiemelését, körülhatárolását jelenti, szükségképpen figyelmen kívül hagy más oldalakat, nézőpontokat, amelyeket más formák különítenek el, emelnek ki és határolnak körül. A formák – esetünkben a vallásformák – természetük szerint sokfélék, de egyazon igazság vektorai. Ha a vallásformákat önmagukban elégségeseknek és viszonylagosságukat feltétlennek tekintjük, a formában rejlő korlátozást abszolutizáljuk, és a vallások elkerülhetetlenül versenybe és vitába szállnak. Vitájuk, „a vakok vitája”, egyszerre logikai és metafizikai tévedésből ered – állítja a jelenlegi megfontolásainkat is sugalló Schuon.⁶⁴

Vektorokként elgondolva és használatba véve a vallásformák minden korlátozottságuk ellenére betölthetik az Igazság „epifanizálási” szerepét, és elvezethetnek annak kimeríthetetlen mélységeibe. A forma korlátozottsága ez esetben már nem korlátozza a megismerést, hanem a határtalan medrébe tereli. Ilyen, érzéki világunk és a végső igazság közötti síkban elhelyezkedő formák a platóniak vagy a *mundus imaginalis* formái, amelyekről Henry Corbin beszél: archetipális formák, amelyek a metafizikai megismerés útmutatóiként saját transzcendens forrásukhoz küldik a szemlélődést.

Minden hiteles vallás a maga formáival együtt (dogmatikus megfogalmazások, erkölcsi szabályok) a végső Valóság önmegnyilatkozása, és ilyenként saját létértelmét ugyanabból a forrásból nyeri, mint a többi vallás. Úgy gondolni, hogy csak az egyiknek van igazi és teljes kapcsolata az Igazsággal, a

hanem egyik az Ő végtelen és megkülönböztetés nélküli egységében, a Vele való egyesülés és keveredés által.” Evagrius Ponticus: *Epistula ad Melaniam*. Idézi J. Lemaitre: *La contemplation de Dieu chez les Orientaux chrétiens*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Beauchesne, Paris, 1953. Col. 1827–1872., 1839. Ugyanehhez a témához a héber misztikában lásd Moshe Idel *Kabbalah. New Perspectives* című művét (Yale University Press, New Haven – London, 1988); *The Drop and the Ocean* és *The Swallowing Metaphor* fejezetek.

⁶³ Idézi Schuon: *Sā inšalegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*. Trad. Anca Manolescu. Humanitas, București, 1994, 47. [Eredeti kiadás: *Comprendre l'Islam*. Seuil, Paris, 1976.]

⁶⁴ „Azt állítani, hogy valamilyen korlátozottság – például egy forma – egyedüli és pártatlan a maga nemében, mármint kizár minden más analóg modalitást, annyit tesz, mint neki tulajdonítani a Lét egyedülvalóságát; holott a forma nyilván korlátozottság, bármely hagyomány pedig forma: nem a belső, egyetemes és formák feletti Igazságé, hanem a kifejeződésé, mely csakis formális, tehát sajátos és korlátozott lehet.” Schuon: i. m. 45.

többinél pedig ez a kapcsolat hibás vagy hiányzik, annyit tesz, mint semmibe venni az isteni más megnyilvánulásait, megtagadni Istentől azt a lehetőséget, hogy a mi vallásunktól eltérő formákban is közölje magát. Márpedig ez mind logikailag, mind metafizikailag téves. Logikailag mi alapozná meg egy forma felsőbbrendűségét a többihez képest? Miért kellene a végtelen isteninek egyetlen fajta végességen keresztül kommunikálnia? Metafizikailag milyen egyenértékűség lehetséges a véges és a végtelen között, az isteni egyszerűség és egy vallásforma egyedisége között? Egy ilyen kapcsolat azt jelentené, hogy a guénon-i értelemben vett⁶⁵ formális valóságú ugyanazzal a minőséggel és szerkezettel bír, mint a legfőbb, átfogó valóságú, az egyetlen Lehetőség síkja.

Az az igény, hogy egyetlen vallásforma közvetítse a legfőbb Valóságot a maga teljességében, végső soron a kétfajta valóság azonosításába és a transzcendencia leépítésébe, Schuon szavaival élve „a formális és az egyetlen érdekvezérelt összekeverésébe” torkollik. *De l'unité transcendante des religions* című könyvében Schuon hagyományos adatok felhasználásával egy vertikális világmodellben gondolkodik, amelyben minden hiteles vallásforma a transzcendens pólusra irányul és benne oldódik fel, egyazon cél felé emelkedve.⁶⁶

⁶⁵ Guénonnál a létezés „formális” szintjei az egyediesítő körvonalakhoz hasonló kötöttségek által meghatározott szinteket jelölnék: pszichofizikai korlátokat az embernél, érzéki és „szubtilis” korlátokat a kozmosz esetében. A legfelső, egyetlen szintet az előbbiekhöz képest „informálisnak” nevezi. Andrei Pleșu megvilágító erejű megkülönböztetést tesz szóhasználatát illetően: „Ha a skolasztika szókészletét használjuk – márpedig Guénon gyakran ezt teszi –, az »informális megnyilvánulás« ellentmondásos kifejezés. A »forma« minden létező »esszenciája«. Az »aktus« pedig az, amely minden »lehetőséget« alakít, és ezáltal »létesít« (mint ahogy a lélek »in-formálja« a testet). Maga az Isten is ebben a felfogásban »tiszta aktus«, abszolút »forma«, mivel Ő az egyetlen »Lény«, amely a (»lehetőség«-ként értett) »anyagon« teljesen kívül van. Ha ebben az összefüggésben azt mondjuk, hogy a teremtett rendben valami »informális«, annyi, mintha azt mondanánk, hogy létezésének nincsen értelme. [...] Márpedig Guénon számára az »informális« itt mást jelent: egyén-főlőtít, minden meghatározottságtól menteset, a »néven és formán« (szanszkrit *nāma-rūpa*) túlit [...]. Az »informális« tehát azt jelenti, hogy »feltétel nélküli«, *transz-formális*, a *morbhén*, nem az *eidosz*on túli. A »formát« illetően Guénon nem a skolasztikára hivatkozik, hanem vagy kizárólag a mértanra (lásd Matgioi meghatározásának említését, aki szerint a »forma« »körvonalat« jelent, Guénon: *Les États multiples de l'être*, 1932, 96., 1. láb.) vagy a hinduizmusra (vö. *Le Symbolisme de la Croix*, 1931, II–III. fej. és *L'homme et son devenir selon le Véda*, 1925, XXII–XXIV. fej.)” *Despre ingeri*. Humanitas, București, 2003, 230. Magyarul: *Angyalok*. Ford. Székely Melinda. Koinónia, Kolozsvár, 2006, 216. Guénonnal szemben H. Corbin a „forma” platóni és skolasztikus értelmében beszél archetipális formákról.

⁶⁶ „Ahogyan bármely szín, tagadván a sötétséget és állítván a fényt, lehetővé teszi az őt látató sugár beazonosítását és ezáltal a fény forrásához való felemelkedést, úgy bármely forma, jelkép, vallás vagy dogma is, tagadván a tévedést és állítván az Igazságot, lehetővé teszi a Kinyilatkoztatás sugarán át – amely nem más, mint az Értelem sugara – a felemelkedést egészen isteni Forrásáig.” Schuon: i. m. 26.

De facto pluralizmus és de jure pluralizmus

A teológusok számára mégsem ez volt a kiindulópont a vallási sokféleség elgondolásában. A keresztény teológusok számára terepreprobléma a többi vallás Igazságához fűződő viszonyának a vizsgálata, hiszen kortárs világunkban egyre nyilvánvalóbb a vallási sokféleség. A kérdés vizsgálatát nem az ugyanazon Igazság más kifejezési módjai iránti metafizikai érzékenységük szorgalmazta, hanem a társadalmi-kulturális helyzet.

Jacques Dupuis, a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának konzultora (1985–1995) és a *Gregorianum* szerkesztője 1997-ben igen fontos kötetet jelentet meg *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* címmel, melyben e teológia fejlődése mellett bemutatja annak témáit és módszereit is. Szerencsére a vallási pluralizmus teológiájának jelenlegi fejtegetései már meghaladják az említett három variánst, az exkluzivizmust, az inkluzivizmust és a relativizmust. Dupuis arra is rámutat, hogy számos keresztény gondolkodó továbbra is kínos *terepadatnak* tekinti csupán a vallási sokféleséget, történeti és társadalmi ténynek, amelyet el kell viselni a maga esetlegességében, de amelynek nincs szellemi, és semmi esetre sincs metafizikai jelentősége.⁶⁷ Ez a „de facto pluralizmus” („mely inkább csak arra kötelez, hogy figyelembe vedd, mintsem hogy boldogan elfogadd”): tetszik vagy sem, a keresztény gondolkodásnak el kell helyeznie saját világ- és történelemfelfogásában, be kell vonnia rendszerébe a sokféleséget mint tényt. Habár a vallási sokféleség kortárs teológiája meghaladta ezt az álláspontot egy „de jure pluralizmus” irányában (ez a maga szellemi elvében elfogadott pluralizmus, mely „jelentőséggel bír Isten tervében az emberiség számára”), a hangsúlyváltással szembeni ellenállás mégiscsak számottevő. Kemény hermeneutikai küzdelem folyik továbbra is a többek között Claude Geffré és Jacques Dupuis által szorgalmazott nézőpontváltásért,⁶⁸ és hogy a sokféleség értelme Isten szemszögéből is tárgyalásra kerüljön. Íme az idézett kötet egyik következtetése:

Isten szemszögéből a kérdés annak megállapítása, hogy vajon Ő megtűri csupán a vallási pluralizmust, vagy kimondottan akarja [...]. Önteltség lenne igényt támasztani Isten emberiséget illető tervének kipuhatolására; emberi megismerés soha nem állíthatja, hogy isteni rálátása lenne a dolgokra. Ezzel együtt vannak

⁶⁷ Jacques Dupuis: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf, Paris, 1997, 23., 585.

⁶⁸ Vö. például Geffré: *Profession théologique*. „Babel ou Pentecôte?” című fejezet, id. kiad. 196–218. *Croire et interpréter...* című művében (10.) fenntartja a *de facto* és a *de jure* pluralizmus közötti teológiai megkülönböztetést; dacára a Hittani Kongregáció Ratzinger bíboros által jegyzett, *Dominus Jesus* kezdetű nyilatkozatának (2000. szeptember 5.), mely azt a krisztusi misztérium egyszerisége és egyetemessége elleni merényletettel vádolja: „Szerintem – így Geffré – nincs szükségszerű kapcsolat e rendkívül termékeny teológiai megkülönböztetés és a nyilatkozat 4. paragrafusában felsorolt alapigazságok tagadása között [...]”

teológusok, akik szerint a vallási sokféleségnek pozitív értéke van Isten szemében [...]; ha a vallás eredendő forrása az embereknek szóló isteni megnyilatkozás, a sokféleség elve főként ennek gazdagságán és túlradó bőségén alapul.⁶⁹

Az előny lényegi: a nézőpontváltás elősegítheti az Értelem vallásközi átjárhatóságát, közösségvállalásukat ösztönözheti a tudat, hogy egyazon fel-tétlen valóságához tartoznak, és rávezetheti az egyes hagyományokat arra, hogy megértésüket a többivel együttműködve gyarapítsák.⁷⁰ Átmenet zajlott le a pluralizmus „igazolásából” a *vallásközi dialógus teológiájára*, amelyben a beszélgetőtársak Isten más hagyományokban is felcsendülő hangja által megszólítottak tudják magukat. Az igazságkérdés itt egy minden hagyományt életően átfogó Igazság-hálózat értelmében merül fel. Mindegyik hagyomány önmagában teljes út az igazsághoz, mely azonban a többi megismerési úttal is kommunikál. „Anélkül hogy a legkevésbé is csökkentenénk a saját hitünk iránti elkötelezettséget, egy viszonyforma értelmében véve viszonylagos való-ságnak gondolhatjuk el a kereszténységet. Az az igazság, amelyet a keresz-ténység vall, sem nem zár ki, sem nem foglal magában bármely más igazságot: viszonyban áll mindazzal, ami más vallásokban igaz.”⁷¹

Amikor vertikális modellben szemléljük saját hagyományunkat, bármelyik is legyen az, mint a végső Igazság *befogadóját* és Feléje vezető *utat*, a hűség magától értetődő. A relativizmus és a szinkretizmus hajlamai horizontális jelenségek, melyek akkor nyilvánulnak meg, ha saját utunk teljességét már nem látjuk át. Kilépni az egysíkú modelltől és társként elismerni a többi utat nem jelent letérést a magunk pályájáról. Csakis annak vertikálitásán előreha-ladva erősíthet meg az Igazság és értheted meg azt is, hogyan fejeződik ki más hagyományokban.

„Az isteni önmegnyilatkozás sokfélesége” mint a vallási pluralizmus megoldása mégsem egy, a transzcendencia függőleges vonalán haladó megis-merésből ered a jelenlegi teológiában. A két szint (az isteni és az emberi megismerés), mint láttuk, eléggé határozottan elkülönült marad. Mintha a transzcendens dimenziót, amelyen mégiscsak minden vallás és szellemi meg-ismerés alapul, már nem „gyakorolnánk” a megismerésben. De nem volt ez mindig így.

⁶⁹ Dupuis: i. m. 585.

⁷⁰ S. Breton már 1968-ban *de facto* és *de jure* (keresztény) pluralitásról beszél, és hangsúlyozza a másikkal való találkozás kognitív erőnyeit. Ami a transzcendenciát illeti, „az *ugyanaz* szükségképpen hívja a *másikat*, nem holmi részvétből vagy külső kényszerből, hanem a konzubsztanciális mozgás lendületében, ami megakadályozza az *ugyanazt*, hogy dogmatikus helyzetében megállapodjék”. *Esquisse d'une théorie de l'accuménisme et de la liberté religieuse*. In *L'herméneutique de la liberté religieuse*. Id. kiad. 501–532., 528.

⁷¹ Geffrét idézi Dupuis: i. m. 858.

A teológia eredeti értelme nem az „Istenről való beszéd” volt. A szellemi alkotóerő korában a teológia első értelme az isteni szemlélődő megismerése mind a keresztény keleten, mind nyugaton; a *megistenítő* megismerés, amely egyén feletti képességeket aktualizált az emberi lényben.⁷² A teológusok vallási sokféleséggel szembeni elméleti feszélyezettségének első hozadéka annak a ténynek a világos tudatosítása, hogy a mi megismerési módunk elveszítette a transzcendens dimenzió gyakorlatát. A megismerés feladta ezt a vertikális irányt. Az „ismeretelméleti alázat”, amelyet Dupuis említ, rámutat, hogy mennyire beletörődtünk a horizontalitásba, mennyire megszoktuk az igazolását, és mennyire negatívan éljük meg a vertikálitást mint a két megismerésmód közötti áthidalhatatlan távolságot.

Végül is megjegyzendő, hogy a teológiai gondolkodás a vallási pluralizmus kapcsán annyira figyel arra, hogy mi a pluralizmus szerepe „Isten egyetemes tervében az emberiség megmentésére” és a terv „történeti kibontakozásában”,⁷³ hogy az elmélkedés egyrészt különösen a történeti és időbeli, másrészt az emberközpontú (egyéni) nézőponthoz kötődik. Persze mindezek (az emberiség történelme és az emberi egyed) végére a teológiai gondolkodás tételez egyfajta átlényegülést. Jelenlegi anyaga mégis a mi *egyéni* létezési szintünk horizontalitásában marad.

Az egyetemesség vertikális modellje

Ha a reflexió megmarad a mi *egyéni* létezésünk szintjén, vajon nem teszi ki magát annak a kockázatnak, hogy homályban hagyja az egyetemesség egyik fontos jelentését? Egy vallás egyetemessége elsősorban nem abban áll, hogy minden emberhez szól mint „világvallás”. Egyetemessége nem általánosság, hanem abból ered, hogy egyetemes lét- és megismerési fokozatok elérési lehetőségét kínálja az embernek, és a végső Igazság szerinti (elsősorban szellemi) fejlődésre bírja. Egyetemességének teljes értékű elgondolása tehát nem

⁷² Az emberi értelmet képesnek tekintették „Isten trónjának a helyévé” válni. Alexandriai Kelemen a *Sacra parallela*-ban kijelenti: „Aki megismeri önmagát, az Úr helye és trónja.” Evagrius szerint a teljesen összeszedett és gondolatmentes ima állapotában „az értelem nem egy távoli, hanem az értelemben mint saját templomában lakozó Istent tükröz” (*Centurii*, V. 84.); így lesz „Isten helye”. Ezt a megfogalmazást vették át a szíriai keresztény szerzők közvetítésével – ugyanakkor saját tanaik és tapasztalatuk horizontjában – a muszlim misztikusok, és így válhatott Jean Lemaître (Irénée Hausherr) szerint híres szúfi mondássá, hogy „aki önmagát megismeri, Urát ismeri meg” (vö. Lemaître: i. m. 1838.). Eckhart mester úgy véli, az értelemnek van egy mélyebb szintje, „szikrája”, melynek természete közös a transzcendenciával (teremtetlen és teremthetetlen értelem). János evangélistát nem az Apokalipszis *elmesélése*, hanem a *víziója* miatt nevezik a „teológusnak”: nem mert a végső valóságokról beszélt, hanem mert látta őket.

⁷³ Dupuis: i. m. 21.

korlátozható az egyénre, beleértve az egyén közösségi és történeti kibontakozását.

Az egyetemesség szintje csak ezek fölött kezdődik, olyan fokozatokon, ahol – nemcsak az Írás által meghatározott hagyományokban – az angyalok és a testetlen intelligenciák⁷⁴ helyezkednek el, az Igazság szemlélésébe merülve. Az angyali típusú, formán túli megismerés a célja mindazoknak, akik saját hagyományuk vertikális útvonálán indulnak el, és az angyali életet (*biosz angelikosz*) akarják követni.⁷⁵ Ilyen szinteket járt be Dante, amikor végighaladt az égi Paradicsom lépcsőfokain, és megpillanthatta a Szentháromság ragyogását. Szemlélődő utazásának története pedig azért nyerhetett akkora jelentőséget, mert olyan világhoz szólt, amelyben az ilyenfajta megismerés elfogadott és működőképes volt. A valóság testi-lelki (és társadalmi-történeti) szintjei fölötti régiók nem pusztá metaforák voltak, hanem elérendő fokozatok, a látható világ fölé tornyosuló hatalmas valóság, és valóban egyetemes lépcsőfokok a mi egyéni létezési szintünk és az isteni között. A világ közvetítő angyalok és szemlélődő utazók által benépesített transzcendens vertikálisát képezték, mely az ima és a megismerés fokozataiban aktualizálódott.⁷⁶

Ezt a vertikális modellt még a reneszánsz idején is gyakorolták. A megismerő törekvés ekkoriban nem szorítkozott a sík kozmosz végtelenségére, hanem tengelyirányú volt, és olyan lépcsőzetes modell irányította, amelyben az angyalok hatékonyak maradtak. Átvéve az areopágoszi tanítást és annak újplatonista elemeit, melyeket Dionüsziosz is magába szívott, Pico della Mirandola szintén a gnózis útvonálához társítja az angyalokat. Számára az egyik legfontosabb ide kapcsolódó bibliai szöveghely a Jákob létrájáról szóló. *Az ember méltóságáról* szóló beszédében írja: „Meg kell másznunk ezt a létrát, és meg kell tisztulnunk ahhoz, hogy sikerrel járjunk.” Ez a megtisztulás egyszerre erkölcsi és szellemi; utóbbi szimbólumai a kerubok. „Akkor pedig az őket megelevenítő szellem által hordozottan, bölcselkedve »felkapaszkodhatunk« a misztikus létra egyik fokáról a másikra.”⁷⁷

⁷⁴ Az angyalokat a keresztény himnográfia „test nélküli elméknek” nevezi (*Mineiul pe noiembrie*. Ötödik kiadás. Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1983. 100. A menaion nyolcadik, Arkangyalok napja). Olyan elmék, amelyek nem kötődnek testhez, mely a lehető legdurvábban fejezi ki a korlátozó körvonalat, a guénon-i „formát”.

⁷⁵ Lásd ehhez Pleșu: i. m. „Az angyal melletti ember: a szerzetes”, „Az értelem mint angyal” és „Az »egyetemes ember«” című fejezetek.

⁷⁶ A keresztény hagyományon belül ennek kapcsán a legkézenfekvőbb Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészre utalni: „érzéki képekben, a Szentírásban vázolt körvonalak közt írták le nekünk az ég feletti hierarchiákat, hogy az érzéki dolgokkal is az elgondolhatókra ösztönözzenek, és elvezessenek a szent jelképektől az égi hierarchiák egyszerű magasságaiba”.

⁷⁷ Vö. Daniel Ménager: *Diplomatie et théologie à la Renaissance*. PUF, Paris, 2001, 16.

H.-R. Patapievic *Ochii Beatricei* című előadásában kézzelfogható bizonyítékát szolgáltatja a transzcendens vertikálitásról való lemondásunknak. Az *Isteni színjáték* útvonalának modern ábrázolásai már nem Dante tapasztalatahoz és útja utolsó szakaszának „helyszíni megfigyeléseihez” igazodnak; helytelenül adják vissza a geocentrikus kozmosz és az egyetemesség szférájának kapcsolatát, az égi paradicsom lépcsőfokait, ahol az angyalok és a boldog szemlélődők lakoznak. A kozmoszt átfogóan, harmonikusan és önmagában elégségesként jelenítik meg; az egyén feletti, égi szféra csak mellékes és feszélyező adalékként szerepel, „egyfajta aszimmetrikus kinövésként, melyet egyetlen adtak hozzá a nagyon is szimmetrikus és szép görög kozmoszhoz”, mondja Patapievic.⁷⁸ A mi megismerőképességeink olyan mértékben összpontosultak a testi-lelki világra, alkalmazkodtak hozzá és korlátozódtak rá, hogy az egyetemesség lépcsőfokai vérszegény, jelentéktelen és nehezen ábrázolható valósággá váltak.

Corbin szerint a nyugati embernek vissza kell nyernie ezeknek a szinteknek az intellektuális tapasztalatát, hogy az isteni és az emberi közötti ne váljék végzetes, feladott távossággá. A *mundus imaginális*, „az Angyal világa” – ahogyan az iszlám látnoki filozófiái megtapasztalják és teoretizálják – Corbin számára nem felekezeti tulajdon, hanem az egyetemes valóság lépcsőfoka, amelyhez minden hagyománynak a maga módján van hozzáférése.⁷⁹ Az ilyen látnoki filozófiák szerint „nem a láthatáron” keresik a történelem értelmét, valamely lineáris fejlődés *szélességi* fokai szerint tájékozódva, hanem vertikálisan, azokon a *hosszúsági* fokokon, amelyek összekötik az égi Pólust a Földdel, „egy olyan magasság és mélység átlátszóságában, ahol a szellemi egyén megtapasztalja égi megfelelőjét, »fenségi« dimenzióját vagy »második énjét«, aki a szuverén »Te«”.⁸⁰

A „szellemi egyéniség” itt ténylegesen visszacsatlakozik a maga egyetemes aspektusához, „pólusához”; a létező *megvalósítja* egyetemes szintjét, és így igazolja vallási útvonala egyetemességét. Ő maga válik az egyetemesség élő,

⁷⁸ H.-R. Patapievic: *Ochii Beatricei. Cum arăta cu adevărat lumea lui Dante?* Humanitas, București, 2004, 71.

⁷⁹ A „tevékeny” vagy „alkotó képzelőerő” (mint alapfogalom Avicenna, Suhrawardi és Ibn Arabi kontemplatív tanaiban) a *mundus imaginális* létszintjeinek észlelésére és feldolgozására szolgáló érzékszerv, pártfogó alakja „a Megismerés angyala”. Corbin szerint ez a képzelőerő nem az egyéni vagy a kollektív „képzeletbelit” termeli, hanem a „teofanikus” képeket, az intenzív és az érzéki világ közötti, „epifanizálódási” fokok szerint tagolt valóságot ragadja meg. A tevékeny képzelőerő nem korlátozó, tartalmukat egyéni vagy történelmi szinten rögzítő formákkal dolgozik, hanem ezeken a szinteken túlzeterő „archetipális formákkal”. „Az érzetadatokat szimbólumokká, a külső eseményeket jelképes történetekké alakítja” (*L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*. Flammarion, Paris, 1958, 65.), vagyis az egyéni és a történelmi tapasztalatok anyagát a vertikális dimenzióba vetíti, és kiindulópontja, az egyetemesség felé irányítja.

⁸⁰ I. m. 65.

kétségbevonhatatlan, „megtestesült” bizonyítékává. Ám ugyanebben a minőségében, megszabadulva a formális feltételektől, evidenciaként lesz képes felfogni azt is, hogy más vallási útvonalak ugyanerre a szintre vezetnek.

Mi már többnyire nem rendelkezünk azzal az adottsággal, hogy visszakapcsolódjunk „fenségi”, transzcendens dimenziókhöz. Úgy tűnik, elfelejtettük, hogy alapjában véve minden vallásnak ez a célja. De legalább *hitelt* adhatunk ennek a lehetőségnek: tudomásul vehetjük, kutathatjuk, megpróbálhatunk szellemileg megnyílni azon hagyományok látnoki filozófiái, metafizikai tanításai és kontemplatív tapasztalatai iránt, amelyek ennek a dimenzióknak az eléréséről számolnak be. Tanulmányozásuk által elindulhatunk a transzcendens vertikális felé, ahol a vallások egyetemességének kérdése voltaképpen felmerül. Plešu idézett szövege szerint⁸¹ angelológiával foglalkozni annyit tesz, mint a vertikális köztesség *módszereivel* foglalkozni és belátni, hogyan *járhatók be* a valóság egyetememes szintjei, hogy elérhessük a magánvaló Egyetemességet.⁸²

*

Visszatérek a vallási sokféleséghez és az Igazsághoz fűződő viszonyához, tudatában annak, hogy amit mondani fogok, egyszerűsítés, de talán mégis hasznos lehet a kérdés ideiglenes betájolásában. A világ premodern modelljében (a keresztény és más hagyományokban is) a lényegi, hatékony dimenzió a vertikális, és ez által lehetséges az egyetememeshez való hozzáférés. Ám a modell *homogenitásából*, abból, hogy minden vallás *önmagában teljes* megismerés- és életmódot kínál, az következik, hogy a „vallási másik” általában leküzdendő vagy kiszorított fenomén marad, és a vallási sokféleséget mellékes témának tekintik. A kései modernitásban elgondolt világmodellben a változatosság (beleértve a vallási sokféleséget is) nemcsak elfogadott, hanem a modell egyik meghatározó vonása (amellett hogy egyre általánosabb és nyilvánvalóbb terepadat). Ám a változatosság viszonya a végső Igazsághoz nem gondolható el benne megfelelő módon, mert a modell egysíkú, és mint ilyen, nem kínálhat tényleges hozzáférést a transzcendenciához és az egyetememeshez.

„A vallások transzcendens egységét”⁸³ mindig olyan emberek hangoztatták (és munkálkodtak rajta), akik – hagyományos vagy modern környezet-

⁸¹ *Limba păsărilor*. Id. kiad. 247–269.

⁸² Pseudo-Dionüsziosz, akit az égi világ térképe kapcsán a legnagyobb előszeretettel tanulmányoznak és idéznek, az isteni szépség képét – és nem a valóságát – látja az angyali hierarchiákban. A kilenc angyali rend az isteni tükröződési és szemléleti fokozatai. Mindegyik fokozat angyala „megvalósítja” és közli az alsóbb szintekkel a neki megfelelő megismerést: az állandó hierarchia mozdulatlanóságában a Fény mozgását. Ez a hierarchia kínál az embernek kontemplatív megismerési útvonalat is, „a megismerés misztikus létráját”.

⁸³ Schuon könyvcíme (*A vallások transzcendens egysége*) a guénon-i metafizikai nézőpontot tükrözi. „A megfogalmazás a René Guénon által megnyitott horizontból ered, melynek alig észrevehetően áttetsző fény-árnya vetül rá Schuon szövegére.” Scrima: Cuvînt înainte. In Schuon: i. m. 11.

ben – képesek voltak elgondolni, megcélozni és talán meg is valósítani a vertikálitást.

A 13. században Dzsálál ad-Dín ar-Rúmi a *Bensőség könyve* 23. fejezetében írja: „Egyetlen cél van, habár az utak különböznek [...]. Amikor elérjük a Kaabát, megszűnnek az út során kialakult viták, háborúk és nézeteltérések; felismerik majd, hogy a harc csupán az utakat illette, de a cél ugyanaz volt.”⁸⁴

A hangsúly itt a célon van, a valóságon, amely irányítja, határaihoz vezet és beteljesíti a vallásformákat és megfogalmazásokat – de meg is haladja őket a maga végső teljességében, amelyben nem marad hely ellentétek és különbségek számára. A hangsúly tehát a probléma metafizikai szintjére kerül és a megismerés mozgósítására e szint felé. A vallásokat immár nem a legfőbb Valóság pusztá (megváltó, ám egyben dogmatikus) *kifejeződéseinek* tekintjük, hanem *végigjárandó* utaknak. Ha pedig a vallási sokféleség kutatása a metafizikai cél horizontjában történik, akkor elvárható, hogy a szellemi utak sokasága másként váljék kifejezővé; ne pusztán aporiákat gerjessen a vallásformák legitimitásáról és szavahihetőségéről, hanem szólni tudjon magának a célnak a természetéről is.

Fordította Lippai Cecília

⁸⁴ Idézi Nasr: i. m. 213.