

tartozni: / *sem kacsóból kék ibolya, sem copfból sárgaviola, / mert megszakítottad az anyag körforgását, / megváltoztattad a globális áramlást”, 26.]. [Kiemelés az eredetiben.] A román költő verse abban az értelemben hasonlít a Merwin-szövegre, hogy mindkettőben a költészeti hagyomány és a természet egymással összefüggve pusztul, pontosabban mintha az ökolíra természetképében még megtalálható lenne a rácsodálkozás, az együttlégzés mozzanata, de ahhoz organikusán kapcsolódik az ökológiai katasztrófa közelsége, a klímaszorongás is, így mintha a költészet többé már nem lenne képes a naiv, ódai hangvételű, „szép versek” előállítására.*

Az utóbbi évek nem túl nagyszámú világirodalmi versantológia-termésében *A ránk bízott kert* jelentőségteljesen képviseli magát, ami mindenképpen üdvözlendő, azonban fontos hangsúlyozni, hogy ne a világirodalom reprezentánsaként értelmezze az olvasó a kötetet (hiszen mindössze huszonkét költő tollából származnak a művek, így például a keleti nyelvek szövegvilága teljes vakfolt marad), hanem az ökoköltészet lenyomataként. A válogatás összefüggő korpuszként is működik, mert a kiváló fordítók munkája révén immár magyarul is olvasható alkotásokban bőven vannak érintkezési pontok, mint például az irodalmi motívumok, toposzok átértelmezése, az ökológiai válság színrevitele, a kapitalizmuskritika. Azonban ez a fajta egyértelmű értelmezési irány, bár pillanatnyilag az újdonság erejével hat, de elég homogén közegnek mutatja fel az ökoköltészetet, amit a nagyon hasonló poétikai eszköztárral dolgozó szövegek is megerősítenek. A könyv tehát nem abban az értelemben alkalmas a számonkérésre, hogy valamiféle irodalmi ízlésnek megfeleljen, vagy hogy függetlenedjen saját társadalmi kontextusáról, relevanciájáról. Sokkal inkább abban, hogy az antropocén kor kiáltványyszerű túlhangsúlyozása helyett (hiszen számos tudományos igényű munka jelenik meg a témában, ráadásul e kritika elemzési szempontjai is arra próbáltak rámutatni, hogy a versek kellő érthetőséggel, érdekességgel helyezik el magukat az irodalom- és eszmetörténetben) célszerűbb lett volna az ökoköltészet nyelvi-poétikai sokszínűségének megmutatása *A ránk bízott kert*ben. [Prae]

PINCZÉSI BOTOND

Teológiai paradigmák határán

GÖRFÖL TIBOR: *A KRITIKA HANGJA ÉS A VALÓSÁG SZERETETE. A KERESZTÉNYSÉG KORUNK EURÓPAI KULTÚRÁJÁBAN*

Ha létezik az európai keresztény tradíciót hordozó írásbeliségnek és szóbeliségnek olyan retorikai és pragmatikai állandója, amely a társadalmi-politikai értelemben vett keresztény világ megszűnése után, a hagyományközvetítő intézmények hatás- és hatókörének fokozatos szűkülése közepette is mintegy szükségképpen meghatározza a hitről való beszédet, akkor ez a változatlan elem nagy valószínűséggel az igazság szenvedélyében ragadható meg. Legyen szó e szókapcsolat egyik vagy másik jelentésirányáról – az igazság birtoklásának tudatában fogant szenvedélyről vagy a birtokolhatatlan igazság szüntelen keresésének (teológiailag termékenyebb) szenvedélyéről –, az emberi egzisztencia végső horizontjának közelsége az értelem közreműködésére

számot tartó hit kérdéseit folyamatosan szembesíti a hamis válaszoknak nem csupán a kockázatával, hanem a kockázat valódi tétjével is. Azzal tudniillik, hogy a vallási tudat egyik legfőbb kísértése, a kinyilatkoztatás igazságának kisajátítása nem csupán az allegorézis ártalmatlan nyelvjátékainak ad szabad teret (ami akár élvezetessé is teheti különféle ortodox vagy eretnek meggyőződések öntükröző konstrukcióit), hanem a történelem tanúbizonyossága szerint képes rá, hogy az aktív részességtől a legitimáción át a közömbösségig terjedő skálán az erőszak terjedéséhez és ne megfékezéséhez járuljon hozzá. Ha tehát a vallási tudat enged a kisajátítás kísértésének – és szentnek nevezi, ami nem az (amennyiben abszolútnak tekint bármely időleges formát), miközben eltekint attól, ami és aki valóban szent –, akkor igazságszenvédelye, melyet talán jóhiszeműen az isteni szeretet forrásából származtatott, romboló energiává is változhat. Egyfelől tehát érthető és bizonyos szemszögből megkérdőjelezhetetlennek is tűnik *A kritika hangja és a valóság szeretete* című, kivételes mértékben igényes teológiai tanulmánykötet szerzője, Görfői Tibor kijelentése, mely szerint „[a]z igazság fontosabb, mint az életünk, a kereszténység jövőjének útját az igazság ismert és ismeretlen vértanúi kövezik ki” (*Magyar Kurír*, 2021. február 7.). Hasonlóképpen méltánylandó azonban az a hermeneutikai körültekintés, amely az egyöntetű igazságretorika és a valóság általa hozzáférhetetlen komplexitása közti ellentétből az eredendően plurális és lényege szerint dialogikusan kibomló igazság megóvásának feladatára következtet.

Ezek az előzetes megjegyzések talán nem szükségtelenek, ha megfontoljuk, ami egyébként legkésőbb a huszadik század közepe óta köztudott: hogy a katolikus teológia jelenkori változataiban – amikor tehát diskurzusa elhagyja a teológiatörténeti tudástár, a liturgikus szimbolika és a rögzített tanszerkezetet leképező katekizmus kereteit –, egyházi hit és szekuláris modernség konfrontációjának küzdelmes viták által tagolt szövegvilágát építi fel. Ez az értelemajánlatokban gazdag és belső feszültségeinek köszönhetően lebilincselő nagykontextus meghatározó háttérként van jelen és lép időről időre előtérbe Görfői Tibor írásaiban akkor is, ha az alkotó általában törekszik a vulgáris vagy általa annak tekintett dichotómiák meghaladására (ilyen többek közt a katolikus egyházban elterjedt konzervatív–progresszív ellentét). Hogy ez a törekvése végig gondolt és – amint számos értekezésének hangoltságát figyelembe véve kijelenthető – végig elmélkedett irányt követ, kitűnik a három évvel ezelőtt, 2018-ban megjelent, de aktualitását vélhetően sokáig megőrző kötet kompozíciójából. Utóbbi a kereszténység és az évszázadok óta szekularizálódó, tényszerűen szekuláris, ugyanakkor a szekularizáció utáni korszak küszöbét átlépő Európa viszonyát eszmetörténeti távlatban és kultúrabölcseleti összefüggésben tárgyaló értekezésről elindulva [I. rész: *A kereszténység és az európai kultúra*] néhány különösen fontos közelmúltbeli, de a jelenben is elevenen ható teológiai életmű bemutatásán keresztül [II. rész: *A teológiai gondolkodás korunkban*] a lelkiség, főként a misztikus tapasztalat és az ima alapkérdéseit érintő szövegblokkig eljutva [III. rész: *Spiritualitás kortárs horizonton*] kínál fel olyan értelmező keretet, amely nem pusztán több diszciplínát átfogó tágasságával tesz mély benyomást olvasójára, hanem a koncentráció, a centrum felé való közelítés trópusa szerinti olvasás lehetőségét is felkínálja. Eszerint a kinyilatkoztatáshit kulturális kiterjedései felől alapvető teológiatörténeti és teológiai belátásokon keresztül a bibliai hit lényegi tapasztalatának olyanfajta sűrűsödéséig juthatunk el, amely a transzcendencia közvetlenségének esélyét megnyitva az im-

manens valóságérzékelés részlegességeit meghaladó egyetemesség magaslatát és egyben teológiai látószögét kínálja fel. *A teológia a kétségbeesés és az összeomlás horizontján* című, Bernhard Welte [1906–1983] hermeneutikai vallásfilozófiáját értékelő tanulmány szép idézete szerint „mindig a lét fényének valamilyen történelmi alakzatában mozgunk, jóllehet az egy létnek a fénye világít nekünk minden egyes történelmi fénytörésében” [83.]. Ilyenfajta fénytörésekben válik eszmélődés tárgyává a kötetben a vallás történelmi szituáltságának kérdése és a teológia szó etimológiájában is kifejeződő tulajdonképpeni Isten-beszéd, amelyet megszólító modalitásaiban az ima mint legalapvetőbb párbeszéd realizál. Ezt szem előtt tartva meglepő lehet, hogy a zárórészt megnyitó *A keresztény misztika néhány problémája* című fejezet a szótlanság és a tiszta kontempláció misztikájának kritikai megközelítését nyújtja. Ennek okát azonban egyértelműen megvilágítja és a Görfői Tibor gondolkodását jellemző szintézisreemtő igényben teszi megragadhatóvá az az összegzés, amelyet itt teológia, spiritualitás és etika együttlátásának példaként is érdemes idézni: „A belső élet passzivitását oly tisztán és világosan hangsúlyozó Avilai Szent Teréz szerint a misztikus imádság magaslatain óhatatlanul cselekvésnek kell megszületnie [...] A »misztikus cselekvés« mások, az elveszettek és a keresztény tapasztalattól elzártak javát szolgálja. [...] Másféle misztikát a kereszténység soha nem fog ismerni” [145.].

A kötet spirituális vonatkozású gondolatmenetei szilárd alapzatra, elsősorban a német nyelvű és – nem elhanyagolható mértékben – az angolszász kutatások tüzetes ismeretére épülnek, akárcsak a teológiaiak. Ez a körülmény a szerző munkásságának arra az aspektusára irányítja a figyelmet, amely a bevezetőben említett igazságszenvédelem sajátos materializálódásaként is felfogható. Érdemes legalább rövid kitekintés formájában szóba hozni azt az egyszemélyes munkaként úgyszólván elképzelhetetlen intenzitású fordítói tevékenységet, amely a magas absztrakciós szinten zajló teológiai közvetítés mögött a nyelvek és kultúrák közti közvetítésben is kiemelkedő szerepet vállal. A kötetbe gyűjtött szövegek egy része műhelytanulmányként olvasható: szorosan kapcsolódik azokhoz az életművekhez, amelyekről a magyar olvasó Görfői Tibor jóvoltából – aki, mint számos publikációjának szignatúrája jelzi, foglalkozását sokáig így adta meg: fordító – kaphat áttekintést. A jelentős tudományos teljesítményt megillető elismeréssel lehet csak említeni azt a nagyszámú monográfiát és enciklopédikus munkát, köztük a modernitás teológia-, eszme- és társadalomtörténelmi fejleményeire válaszoló kulcsszövegeket [elég e helyütt két különösen nagyhatású teológus, Hans Urs von Balthasar [1905–1988] és Johann Baptist Metz [1928–2019] magyarul megjelent munkáira utalnunk], amelyeknek tanulmányozása és átültetése lényeges szerepet játszott Görfői eddigi teológiai tájékozódásában és szaktudásának megalapozásában. A Metzről írt esszé egyik kitétele épp ezért írástudói hitvallásaként is olvasható: „A teológia egyetlen esélye ma a gondolkodás- és szemlélésbeli türelem, nem az újabb és újabb elméletek lázas feldolgozása, hanem [...] legalább az elmúlt százötven év roppant átgondolása és a széles olvasóközönség számára való felkínálása” [107.]. Ha nehéz is egyetérteni e szándék minden összetevőjével – így azzal a kötetben több helyütt előbukkanó felosztással, amelynek értelmében a teológiai szövegtér ellentétes pólusán az újabb és újabb elméleteket gyártó, nyilván a *Zeitgeist* nem szűnő ingereinek kitett publicista foglal helyet –, afelől nem lehet kétségünk, hogy Görfői Tibor tudományközvetítőként jóáll szavaiért.

Akárhogy is, a nemzetközi teológiai kutatás fontos szövegeinek közreadásaként, de a hitpraxis horizontjának szakadatlan tágításaként is felfogott közvetítő munka korántsem esetleges módon formálja *A kritika hangja...* fejezeteiből kirajzolódó konstellációt. Míg a befogadó hamar ráébredhet, hogy a hit katolikus interpretációit rendszerező gondolkodás tele van meglepetésekkel, egyúttal a szerző határozott teológiai preferenciáiról is képet alkothat. Görfői Tibornak nemcsak önálló látomása van a katolicizmus küldetésének jelenkori kihívásairól, hanem írásaiban is fontos szerephez jut a látás, a láthatóság és a látomás (*visio*) motívuma. Noha érdeklődésének spektruma lehetővé teszi, hogy többféle irányból közelítsünk tanulmányaihoz, a kötet egyik centrumához juthatunk közel, ha az *Ókori visszacsatolás és új hagyományok* című – a kontextustól némiképp elütő – értekezés egyik, teo-optikainak is nevezhető fejtegetésétől indulunk el. Azt vizsgálva, hogy „hogyan kapcsolódik össze [Nicolaus] Cusanusnál a plótinuszi világkép a kozmológiai kinyilatkoztatással, amelynek megismerése nem más, mint látás” [58.], a fordulatos érvelés az alábbi megállapításokba torkollik: „az isteni látás kreatív és létbiztosító aktus, amelynek az ember nemcsak a tárgyaként, de [...] az alanyaként is létezik: »azért vagyok, mert nézel engem«” [61.]; illetve „a *De visione dei* szerint az Istent [vagy Isten látását] látó ember a saját igazságával, a saját tényleges valóságával néz szembe, mert önmagát ténylegesen elsajátítva válik igazán részesévé Isten léttartományának: »ha nem vagyok önmagamé, te sem vagy az enyém. Szükségessé teszed számomra a szabadságot, mert nem lehetsz az enyém, ha én nem vagyok saját magamé. És mivel ezt a szabadságomtól tetted függővé, nem kényszerítesz, hanem reméled, hogy úgy döntsek, önmagam leszek«” [62.].

A cusanusi spekuláció egyensúlya mintája lehet saját és idegen tapasztalat egymásban létének, különbségének és összetartozásának, mely az „Isten-látás” feltétele. A legfontosabb azonban mégis az, hogy a nagy reneszánsz bíboros és tudós teológus nyelvművészetének kifinomult dialektikája nem hagy kétséget sem az Istenre alkalmazott ’látás’ fogalom analogikus használata, sem afelől, hogy az analógiának az alapja, az emberi látás önmagára visszavetülő tükröződése [amelyre Görfői Dürer krisztusi önarcképét elemezve is kitér] a szabadság megtapasztalásának momentuma is egyben. A megvilágító cusanusi meglátás megelőlegezi egyebek mellett Paul Ricoeur metaforaelméletének *Poétika*-olvasatát, ahol a felismerés elválaszthatatlan a létrehozástól, a valóság megragadása a metaforaalkotás kreativitásától. A kinyilatkoztatás megértésének éppúgy, mint a misztikus tapasztalásnak kiiktathatatlan hermeneutikai mozzanata az értelmezéseknek utat nyitó (nyelvi, pszichés és egyéb) közvetítettség tudatosítása. Ez a közvetítettség éppen hogy nem a hit ellenlábasa, hanem hit és értelem lezárhatatlan dialógusának [a közvetlen belátás teológiai illúziója számára nyilván kényelmetlen] feltétele.

A reneszánsz-tanulmány ily módon nemcsak a vizualitás témájának köszönhetően, hanem akaratlanul antitetikus értelemajánlatként is egyfajta előmunkálatnak bizonyul, legalábbis a kötetben belül, a Hans Urs von Balthasarról szóló íráshoz [*Exemplum fidei? A keresztény hit krisztológiai és trinitárius alapja Hans Urs von Balthasarnál*; 91–105.]. A látás ennek nem áll a fókuszában, de periférikusan is óhatatlanul kiemelt szerephez jut, amennyiben Balthasar teológiájának úgyszólván védjegye, hogy „képek és metaforák segítségével egészen részletes és eleven tablót fest a belső isteni élet folyamatairól” [101.]. Görfői okfejtése is utal a figuratív nyelv teológiai funk-

ciójára, mindazonáltal szándéka ellenére megerősíti azt a gyanút, hogy bizonyos teológiai tipológia elhamarkodottan sorolja Balthasart a „hermeneuták” közé (vö. *Hans Urs von Balthasar – ein grosser Churer Diözesan*, szerk. Peter Henrici, Fribourg, 2006, 45.). Balthasar gondolkodásában a nyelvi megelőzöttség axiómája kevésbé jut szerephez. Másfelől igaz, hogy a vele gyakran és joggal párhuzamba állított Karl Rahner antropológiai súlypontú „teológiai apriorizmusa kénytelen megmaradni az isteni felfoghatatlanság absztrakt hangsúlyozásánál” [99–100.; a Rahner szentháromság-tanáról nagyívű monográfiát közreadó Görfői Tibor természetesen nem állítja, hogy az abszolút titokkal szembeni diszkréció ellentmondana Isten megszólíthatóságának és gazdag személyességének]. Megkockáztatható azonban, hogy Rahner közelebb áll a hermeneutikai gondolkodáshoz, mint Balthasar. Teológiája nemcsak hogy megengedi, de a titokkal szembeni szabadságból és nem utolsósorban Isten önközlésének dinamikus, éltető valóságából adódóan messzemenőig elő is segíti a Szentírás szövegeihez fűződő, lényege szerint lezárhatatlan viszony fenntartását. Balthasar viszont hibátlan megfelelést tételez fel a bibliai kinyilatkoztatás, a katolikus teológiai hagyomány és a jelenkor olvasási igénye között. Kinyilatkoztatás-pozitivizmusa (hasonlóan Karl Barth szemléletéhez) a Biblia roppant szövevényes nyelvi és képi világának harmonizálásával képzeletgazdag, de feltétlen tekintélyű, a másként értésnek szűk teret hagyó narratívát hív létre.

Ismeretes, hogy Görfői Tibor hatalmas részt vállalt a nagy svájci teológus magyarországi megismertetéséből, megjegyzendő azonban, hogy ha saját kutatásaiban is irányadónak tekinti Balthasar életművét, már nem pusztán civilizátori és pedagógiai küldetést teljesít a magyar egyházi nyilvánosságban („Nekünk, kelet-európaiaknak ugyanis ma ugyanazt jelentik a kedvezőbb körülmények között kialakult teológiai életművek, amit a középkor analfabétáinak jelentett a *Biblia pauperum*”; 107.), hanem egy teológiai paradigma időszerűségének kérdésében is állást foglal. Ebben a tradicionalitásnak az a felfogása, amelyet a recenzens közelebb érez magához, nehezen tudja követni. Nem arról van szó, hogy Balthasar ne lehetne kortárs szerző – olvasása csatlakozási pontok sokaságát kínálhatja a jelenkor kérdései számára. Kérdés ellenben, hogy az a feltételezett objektivitás és egyben leegyszerűsödött jelleméleti hipotézis, amely szerint az újszövetségi szövegek közvetlen hozzáférést biztosítanak Isten (tényszerűen megismerhető és ténytudásában egyértelmű) belső életéhez, napjainkban is a felelősen képviselhető teológiai nézetek közé tartozik-e. A kötetben elvégzett rekonstrukció szerint *A dicsőség felfénylése* szerzője szent történelmet olvas, holott az újszövetségi elbeszélés sokféle teológiai nézőpontot játékba hozó fikció, amely sem történelmi valóságvonatkozását, sem kinyilatkoztatató jellegét nem (mimetikus) realizmusának köszönheti. A realista hipotézis Balthasar spirituális teológiájának egyfajta pragmatikai kiüresedéséhez vezet. Amikor ugyanis a Krisztus hitével foglalkozó Balthasar-tanulmány a hitet, részben talán helyesen, az engedelmességgel azonosítja, és Jézus hitének példaszerűségét ennek megfelelően az Atya iránti engedelmség imitációjában jelöli meg, akkor ez a belátás, hiába idézi emlékezetünkbe szóhasználatában is Pilinszky szemlélődő habitusát, önmagában a keresztény diszpozíció részleges és vitatható megjelenítése marad. Mert ha az engedelmség „az ember minden képességét igénybe vevő, vagyis a lehető legaktívabb passzivitás [hiszen nyitottságról és elfogadásról van szó]”, akkor igazodása Krisztus hitéhez aligha csupán krisztológiai,

trinitárius és kontemplatív [vö. 92–93.]. Ellenkezőleg, az evangéliumokból levezethető engedelmisség-fogalom számtalan egyéb lehetőséget implikál: a passzívok mellett aktívakat is, a bizalom és önátadás különféle, a bibliai etikával összeegyeztethető változatait. E többféle eshetőség mérlegre tétele nélkül az engedelmisségről való beszéd vagy tartalmatlanná válik [legfeljebb megőrzi egyházi környezetben ismerős hangzásának bővületét], vagy, ami némileg fenyegetőbb lehetősége, akadálytalanul konkretizálódik a szakrális intézménynek nyújtott egyoldalú engedelmisség, alkalmassint az önrendelkezést korlátozó függés lépten-nyomon Istenre hivatkozó formáiban. Utóbbiakat sem a történelmi, sem a szociológiai, sem a teológiai józanság nem engedi az abszolútum rangjára emelni. Ugyanez mondható el egy visszatérő szókapcsolat, az „isteni akarat” lehetséges konnotációiról: megértésének és alkalmazhatóságának feltételeit elemezni termékenyebb lehetett volna, mint magát a formulát ismételni.

Vagyis a katolikus teológia trinitárius hátterű, elvben a hit, a gondolkodás és a spiritualitás tisztán szellemi tartományába hívó alapkérdései minden esetben az egyházi közvetítés problémájában folytatódnak. A tanúsítás minőségére kérdeznék rá, s felszámolják a határt – mivel nincs más kifejezőeszközük, mint a cselekvés – az etika vallási és nem vallási régiója között. Mindez, a félreértést elkerülendő, nem ellentétes Görfől Tibor érdeklődésének fő irányával: a keresztény hittapasztalat önazonosságáról való gondolkodással. Ennek egyik – határozottan Balthasar utáni – modelljét építi fel Johann Baptist Metz teológiája; a róla szóló esszé tanulságos címe: *Szenvedélyes egyoldalúság*. Ugyanez, a tapasztalat aktualizálásának igénye ad indítást a hagyomány némely gyanúba keveredett fogalmi tartópillérének megerősítésére – erre vállalkozik a kötet egyik legeredetibb, *Jézus áldozata* című tanulmánya. Nem látszik azonban védhetőnek, de indokolhatóan sem az a [Balthasar mondatába fűzött] szerzői észrevétel, mely szerint „nem a mi emberi interszubsztivitásunkban történik meg Isten [vagyis a felebaráti szeretet sosem meríti ki a hit lényegét], *mi* történünk meg a Szentháromság belső párbeszédében, a kölcsönös viszonyok, a Szentlélek helyén” [102.], amennyiben egy empirikusan igazolható személyközi viszonyforma [a felebaráti szeretet] és egy misztikus teológiai állítás [a Szentháromság belső párbeszéde] nem állhat ellentmondásban egymással. Hiszen honnan volna tudomása a teológusnak arról, amit a felebaráti szeretet és „a hit lényege” közti szinkdochikus viszonyról állít – ti. hogy az előbbi *kevesebb* volna –, amikor az egészbe nem lehet belátása? S nem kellene-e fontolóra vennie, hogy állítását épp Jézus ide vonatkozó Tóra-magyarázata is kérdőre vonja [vö. Mk 12,29–34 és főként Lk 10,25–37]?

A könyv második tanulmányának [*A kritika hangja és a valóság szeretete*] címében a 'kritika' szó egyszerre utal a kereszténység *önkritikai* és, nagyobb hangsúllyal, a világ számára felkínálható *kritikai* tartalékaira, amennyiben a kereszténység értelemajánlata – univerzalizmusának nagylelkűsége és nem mellesleg korszerűsége – nélkül a szekuláris valóság bezárul saját részérdekeinek szűkösségébe. Amint Hans Joas *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?* [Budapest, 2014] című, figyelemre méltó társadalomelméleti munkájára hivatkozva Görfől leszögezi, „a nagy frontvonalak ma már nem a vallásos és a szekuláris értelmiség, hanem az univerzalisták [az emberiség egyetemes javát akarók] és a nem univerzalisták [részleges csoportok érdekeit szolgálók] között húzódnak” [33.]. Ezután az alábbi következtetésre jut: a kereszténységre nézve is a leggyakoribb „veszélyforrás, hogy a vallásokat politikai

és gazdasági célok elérését szolgáló eszközként használják, akárcsak a tengelykor előtti kultúrákban: ha a vallások engednek a politikai instrumentalizálásnak, nyomban megnyitják magukat a fizikai és a szellemi erőszaknak, ami korunk talán legtöbbet hangoztatott vádjá a vallások minden formájával szemben” [34.]. Ennyiben – de csakis ennyiben – az önkritikai mozzanat, a keresztény értelmiség egyfajta önkonrollja is nélkülözhetetlen a szerző szerint, egyszersmind fontosabb, mint „az egyház belső kritikája” – mert noha „Petrarca, az első reneszánsz értelmiségi óta közhely, hogy az egyházi viszonyokon gyakorolt bíráló inkább az őszinte elköteleződés, mintsem a kivülállás jele, [...] hamar unalomba fullad és önérvényesítési törekvésnek bizonyul az a bíráló, amely főként másokra, főként a nem laikusokra irányul”. A laikus értelmiség tehát helyesebben tenné, ha „kritikai erejét [...] inkább a saját berkeiben jelentkező látens eretnokségek megvilágítására” fordítaná. „A kifejezés azokat a magatartásformákat, életszervező stratégiákat és önértelmezési modelleket jelöli, amelyek magától értetődően elfogadottnak számítanak, ám valójában talán jobban meghamisítják a kereszténység lényegét, mint a hivatalosan számon tartott heterodox tételek” [36.]. Az értelmiség alázata nyilván fontos érték – de mellette csakugyan unalomba fulladna minden, az egyházzervezetet és a klérust is érintő reformkezdeményezés, a reformációtól Ferenc pápa szinodális gyakorlatáig? S vajon miért ragaszkodik a világegyház kérdéseiben otthonos teológus a keresztény önkritika individuális fókuszú buzdító módozatához, ezzel együtt pedig kimondatlanul is egy megtévesztő alternatíva – spirituális megújulás vagy intézményi reform – fenntartásához?

A modernség, s közelebbről a huszadik század olyan események sorozataként szabott irányt a katolikus gondolkodás alakulásának, amelyek egytől-egyig az áthagyományozott hit közösségi praxisát, teológiailag pedig egyháztani vetületét állították éles fénybe. Csupán néhány példa: a történeti-kritikai bibliakutatás a zsidó Jézus és a hit Krisztusának egyházi interpretációi közti folytonosság tudatát a diszkontinuitás tényeivel árnyalta, s a bibliai kinyilatkoztatás értelemirányait megtöbbszörözve felszabadította mind a krisztológiai, mind az ekkológiailag képzelőerőt. A monarchikus egyházstruktúra aktuális alakváltozata számos alapelemét tekintve a 19. század termékének, emellett az isteni eredetre való hivatkozásának érvkészlete törekenynek bizonyult. Az ökumenikus mozgalom kibontakozása nyomán a katolikus egyház nem kerülhette meg a szembesülést egyetemességigény és tényszerű részlegesség ellentmondásaival. Ezek feloldási kísérletei szögesen ellentétes és tekintélyi tollvonással nem egységesíthető egyházfelfogásokat hívtak létre, miközben a katolikus teológia is önmaga szüntelen meghaladására kényszerült különféle párbeszédképes koncepciók és tudományos határdiszciplinák irányában. A Görfői könyvében behatóan elemzett posztszекularis kor új vallási identitáskeresését figyelembe véve ez szintén belátható közösségi következményekkel jár: gyakorlatilag összeegyeztethetetlen meggyőződésű csoportok tekintik magukat ugyanazon felekezeti tradíciók letéteményeseinek. A legfontosabb azonban a huszadik századi civilizációtörés meghatározó történése. Az Auschwitz utáni teológia, amint Metzét idézve Görfői is utal rá, „nem tekinthet el a »társadalmi« és »gyakorlati« vonatkozástól, és elméleti igényei nem engedik meg, hogy elvonatkoztasson a nyilvánosság, a jog, a szabadság problémáitól” [112.]. Ez az új számvetés és a belőle fakadó nyilvános felszólalás nem csupán valamely egyirányú keresztény társadalomkritika [így a szekularizmus vagy a kiüresedett vallásosság

kritikája] formájában történik – ha így volna, legfeljebb annyira válna gyakorlativá, mint, mondjuk, *A felvilágosodás dialektikája* –, hanem értelemszerűen a keresztény hagyomány közösségi, intézményi, rituális, nyelvi és még sokféle életműködésének kritikai önreflexiójaként is, amennyiben végső soron sem a reflexió eszközeiben, sem célirányaiban nem különíthető el egyértelműen a vallási és a profán szubsztancia. Amikor a teológus istenhit és társadalmi környezet viszonyán gondolkodik, akkor egyházának strukturális adottságairól és lehetőségeiről is gondolkodni kénytelen. Ha Metz „rendszeresen elutasította azt az értelmezést, mely szerint gondolkodása egyháztani problematikához kötődik” [111.], akkor ez a távolságtartás nem okvetlenül erénye nagyerejű látomásának, s ugyanígy Görfföl Tibor ösztönző teológiai eszmefuttatásaiban is elméleti deficitként jelentkezik, még ha az általa bejárt teológiai mélységek elsöre indokoltnak tüntetik is fel a csupán látszólag felszíni nehézségek megkerülését. [*Gondolat*]

MÁRTONFFY MARCELL

Szindbád főfelügyelő Nyugaton

CSABAI LÁSZLÓ: *INSPEKTOR SZINDBÁD*

Csabai László a Szindbád-univerzumot az új könyvében ott folytatja, ahol abbahagyta: immár a negyedik kötetben követhetjük nyomon a huszadik századdal egyidős nyomozó kalandjait. A történet a szokásos módon bivalyerős cliffhangerrel záruló előző könyv, a gigászi hosszúságú *Szindbád, a forradalmár* sztoriját rendkívül izgalmas irányban vezeti tovább. Élete legnagyobb dilemmája az 1956-os forradalommal érte utol a főhőst, aki – mint azt már az *Inspektor Szindbád* cím is sugallja – a disszidálás mellett döntött. Útja a Német Szövetségi Köztársaságba vezet, ahol néhány év kihagyás után vesszük fel vele újra a fonalat. Az olvasók szerencséjére Szindbád kalandos körülmények között ugyan, de folytathatja hivatását – noha éppen ezeknek a kalandos körülményeknek köszönhetjük a korábbiakhoz hasonlóan nyitott és a kíváncsiságot felcsigázó zárlatot a történet végén. Menekültként érkezik egy olyan országba, amit a menekültek emelnek fel éppen: a német gazdasági csoda valósággá válásának idején játszódik a cselekmény. Menekültek ügyeivel foglalkozik főfelügyelőként, egy menekült megölése ügyében nyomoz végig a könyvben: a menekültkérdés az egyik legfontosabb motívum ebben a regényben.

De hol helyezkedik el ebben a terebélyesedő szövegvilágban Csabai új regénye, mennyire illeszkedik az eddigi Szindbád-könyvek sorába, milyen a viszonya a szerző más műveivel? Hogy ezt megvizsgáljuk, érdemes röviden áttekinteni az eddigi életművet. Az elbeszélések laza füzéréként összeálló *Szindbád, a detektív* című kötet 2010-ben a *Hiéna reggelije* című 2006-os debütáló novellakötetben már megmutatott eszköztárat használta a klasszikus krimi műfaji sémáival ötvözve. Mindezt egy sorozat nyitódarabjához méltó lazasággal: ebben a kötetben ismerkedünk meg Szindbáddal, polgári nevén Schiffer Árpáddal, aki Bagdadban töltötte gyerekkorát, itt nevezték el Szindbádnak is. Ebben a kötetben a húszas-harmincas évek, a Horthy-kor-