

Világnézet-e a vallás?

SZEGŐ KATALIN

Kérdés formájában fogalmaztam meg a témát, amit ma az önök figyelmébe ajánlok. Talán közösen el is gondolkodhatunk fölötte.

Eredetileg más, kevésbé vitatott, mondhatnám nyugalmasabb kérdések felvezetésére készülődtem – ha még egyáltalán van ilyen –, de aztán beleszólt a véletlen. A televízió egyik csatormáján meghallgattam egy vitaműsort a keresztény vallás, vallásosság jövőjéről és az egyházak lehetséges távlatairól. Jeles embereket ültettek a kamerák elé: hittudóst, egyházi vezetőket és olyan világi értelmiségit, aki a „kívülálló” nézeteit képviselte. Sok érdekes és fontos – gyakorlati és elméleti – kérdés került terítékre, a rövid műsoridőhöz mérten, talán túl sok is. Ami számomra meglepő volt – pedig már megszokhattam volna – a minden bölcseslettől, minden filozófiai általánosítástól tartózkodó magatartás. Persze, ennek a mi tájainkon egészen súlyos magyarázata van. De maradéktalanul azonosítható-e a filozófia az ideológiai érvelést szállító eszmerendszerekkel? És mi történjék a nagy hagyományú filozófiai teológiával? Kiebrudaljuk a hittudományból vagy hagyjuk, hogy minden más elméleti erőfeszítéstől elszigetelve elszegényedjen? Aki valaha is olvasott Karl Rahnert vagy Paul Tillichet, nem hiszem, hogy ezt komolyan gondolná. Ők és még sokan mások megfogalmazták, nem is egyszer, hogy a keresztény teológiának érdekeltnek kell lennie abban, hogy a filozófiában (benne és nem mellette) a filozófiai teológia megújulása is bekövetkezzék. Tettek is ezért egyet-mást. Az igazán meglepő mégis az volt számomra, hogy az egyik résztvevő a következőképpen foglalta össze mondandóját: be kell látnunk, hogy a vallás ma nem működik világnézetként, mert nem is világnézet. Gondolom, a beszélgetés gyors ritmusa és szűkre szabott ideje hozhatta magával ezt a kijelentést, meg azt is, hogy a többiek – a „kívülálló”-t

kivéve, aki élénken helyeselt – nem vették észre a következtetést. Pedig éppen a katolikus résztvevő (Jelenits István) egyik írásában olvastam, hogy a *Teremtés Könyvében* nem is egy, hanem két világnézet körvonalazódik.

Hát akkor még egyszer kérdezzük meg: világnézet-e a vallás? A kérdést ezúttal nem retorikai fogásként használom, ugyanis a filozófiával foglalkozók egyik feladatának tartom, hogy értelmes kérdésekkel lehetőleg egyértelműbb válaszokra késztessek ott, ahol a mai, a mindenkori „mai” szellemiség elbizonytalanodott. Szókratésztől örökölt módja ez a filozófiának, s úgy gondolom, most sem idejémtúlt. Mindenképpen fölmutatja a filozófia „hasznát” és alázatát, mert bizonyára nem a filozófia az, amely ezt vagy bármelyik más *emberi életre* vonatkozó kérdést véglegesen és a kultúra minden más területétől függetlenül megoldaná. Ezt a belátást nevezem „alázat”-nak, amely korántsem a filozófus önmegvetését, tehetetlenségét vagy szolgálékűségét jelenti, hanem annak a beismerését, hogy mik nem vagyunk, és azt a felismerést, hogy a filozófiai gondolkodás igyekezete ellenére sem tud minden felvetett kérdésre megnyugtatóan és végérvényesen válaszolni. Talán nem is feladata. Vannak kérdések, amelyek „megerőltetik” a filozófiát, mondaná Nyíri Tamás. Pascal úgy gondolta, hogy az alázatnak nem a kisszerűség az ellentéte, hanem a gőg. Ez pedig, mindig a tudatlanság jele. A „szívnek” nagyobb erőt és lendületet ad, ha önmagánál valami hatalmasabbat ismer el, és éppen így fedezi fel a saját gyengeségeit és értékeit, éppen ez nyitja meg számára az utat az igazsághoz, a szónak ismeretelméleti és tágasabb, egzisztenciális értelmében egyaránt. Nem mond le róla, hanem keres, *keresnie kell* s bár minduntalan beleütközik saját határaiba, illetőségi területéről mégsem mondhat le, sőt, azt tágítani igyekszik. Alighanem igaza van Pascalnak.

A pascali tágassághoz mindenképpen hozzátartozik, hogy a filozófiai gondolkodás nem nyugszik bele, ha határokba ütközik, s próbálja világossá tenni, milyen módon nyúlhatna át kérdéseivel ezeken, s a szellemi kultúra más, vele érintkező területeivel együtt a megoldás lehetőségeit keresi, ha nem másként, hát javaslatokat tesz az elfogadható közös válasz érdekében. Gyakran csupán az akadályokat háritja el azzal, hogy rámutat a fogalmak nem egészen pontos vagy többértelmű használatára, a szavak jelentését eredeti értelmükből kibillentő beszéd tarthatatlanságára, melyeket olykor a szinte észrevétlen elfogultság vagy az elkapkodott igyekezet okoz, amely aztán paralogizmusokat hoz létre. Íme a bölcsélet „haszna”, s hogy a teológia sem igen nélkülözheti ezt a „hasznosságot”, azt számunkra megerősíti Wolfhart Pannenberg. A müncheni teológus anélkül, hogy lebecsülné a racionalista típusú túláltalánosításoknak, vagy éppenséggel az általánosítást elhárító pozitívista magatartásnak a veszélyét, anélkül, hogy szőnyeg alá söpörné a metafizikai érvelést megtagadó filozófiák

és az ezt igénylő teológia feszültségét, a következőket mondja: „A teológiának mindenkor az Istenről szóló filozófiai beszéd racionális általánosságával kellett a Jézus történetének tényeit mint az isteni kinyilatkoztatás közegét közvetítenie. Csak így tudta a keresztény tanítás igazságigényét megalapozni. A filozófia partnersége nélkül a teológia annak a veszélynek teszi ki magát, hogy Istenről szóló kijelentéseiben a hitbeli állítások pusztá szubjektivitásába esik vissza. Ekkor azonban aligha igazolható a minden ember számára általánosan érvényes igazság igénye.”¹ Vagy valamivel lennebb: „Mínthogy a keresztény teológia az Istenről szóló beszédet Jézus alakjával és különleges történetével kapcsolja össze, ezért kijelentéseinek megfogalmazásához a történeti-hermeneutikai eljárást a filozófiai reflexióval kell összekapcsolnia, mégpedig olyan filozófiai gondolkodással, amely a világra és az emberi életre vonatkozó mindenkori ismereteket átfogóan eligazító tudásként értelmezi.”² Fontosak számomra ezek a sorok, mert, látják, tömören és minden fölösleges szóvirág nélkül két lényeges dologra tapint rá: elutasítja a szekularizmust, amely a vallást úgy zárná a pusztá szubjektum elszigetelt világába, hogy megfosztaná társadalmi hatékonyságától; és átfogó tudásként – kanti értelemben vett metafizikaként és életszemléletként – kiemeli a filozófia reflelexió jelentőségét.

*

Az imént az *emberi életre vonatkozó kérdésekről* szóltam. Nem a biológiai élet fogalmára gondoltam.

A filozófiai antropológia művelőitől megtanultam (Schelertől, Gehlentől, Rahmertől, Pannenbergtől stb.), hogy arra figyeljek, ami sajátosan és kitüntetetten emberi. Az ösztöneiben szegényes emberi lény az élő világnak csupán egyik, s ebből a szempontból nem is a legtokéletesebb fajtája. Nádszál – monja Pascal –, amelyet egy csepp víz, egy erősebb fuvallat is kettétörhet, de gondolkodó nádszál. Nembeliségének, létezésének sajátosságai tehát nem vezethetők le közvetlenül csupán a természeti környezetből. Miből vezessük le? Talán abból, hogy értelmes lény? Ez minden bizonnyal nagyon fontos tényező, ha nem hisszük azt, hogy az ember maga a kétlábbon járó, megtestesült ész, hanem szerényebben, de a valóságnak inkább megfelelően úgy fogalmazunk: eszes, megismerésre, belátásra és felismerésre képes lény. Pascal a „gondolkodás” kifejezéssel nem is az ember racionalitását, hanem inkább *öntudatának tényét* emeli ki. Mert mit ér a megismerés cselekvés nélkül, meg az ezt elindító és lendületben tartó

¹ W. Pannenberg: „A kereszténység filozófiai-történeti hermeneutikája”. In: *Mérleg*, 1997/3. 258. o.

² W. Pannenberg: i.m., uo. 260. o. ssk.

akarat nélkül? Mit ér ez az egész, értékelmutató és az értékeket körülölelő érzékenység nélkül?

Abban ma mindenki megegyezik az antropológia berkeiben, hogy ezt mind együtt kell föltárnunk, ha a humán jelenséget boncolgatjuk, mert az ember nem pusztán természeti egyed, s tán még az is kevés, ha egyenként határozzuk meg. Az ember ugyanis *személy*. Ez egyedi, ismétелhetetlen egzisztenciájának a magva, sőt, önkibontakoztató, önmagát *személyiséggé* munkáló feladatának és szabadságának valóságos fundamentuma. Ezt fejezte ki Pascal a „szív” költő – de minden szentimentalizmustól mentes – szimbólumával, és egy bátor mozdulattal erkölcsfilozófiájának alapfogalmává, mondhatnám módszertani elvévé tette. Ő maga is tanulta, készen találta a *Szentírásban*.³ Ma nem nagyon használjuk, pedig olykor „a belső embert” erőteljesebben fejezi ki, mint a „személyes létező” fogalma. E szónak az elejtése valószínűleg onnak adódik, hogy a „szív” eredeti jelentése nem egészen az, mint amivé a modern szimbolika tette. A *Biblia szerzőinek* a közel-keleti népek szibólumrendszere otthonos, s ebben a „szív” „...az ember belső központja, amely az öntudatnak is, a lelkiismeretnek is a központja, az ember belső műhelye, ahová mindent behord, összegyűjt, és ahol mindent megragad. Valamiképpen birtokolja őket, de nem azzal a birtoklással, amely eszközzé vagy birtokolt tárggyá fokozná le a dolgokat, hanem azzal a birtoklással, amely a személyiségébe vonja be azt, amit megragad.”⁴

A személyiségünkbe behordott, összegyűjtött, megragadott dolgok nem a tényismeretek halmaza: olyan építőanyag, amely megalapozza eligazodásunkat a történelemben, a szűkebb vagy tágabb történéseink világában, emberi kapcsolataink sokféleségében, az ezt szabályozó erkölcs világában és magától értetődően a természet rendjében. S nagyon érdekes, hogy ezt valahogy egészlátássá, tudássá ötvözi. A birtokolt, személyiségbe vont létezők sokasága nem „a” környezet, amelyhez vagy alkalmazkodunk vagy elpusztulunk – az állatnak van környezete, az ember saját világában él. *Világa van*. Mint *szellemi lényt* az embert már nem köti gúzsba a külvilág, többé-kevésbé szabad a külvilágtól, megismerőként, törekvő lényként, célszerűen cselekvőként, átalakítóként és alkotóként erre a *világra nyitottan* létezik. Ezt a nyitottságot az antropológusok a priori adottságként fogadják el.

³ Pascal nemcsak Descartes istenfogalmát utasította el, hanem azt is, hogy túlságosan kitágította a lépről lépésre haladó geometriai módszer hatáskörét. Ezzel állította szembe a „szív” intuitív módszerét: egyszerre, minden okoskodás nélkül pillantunk a lényegre. Pascal szerint az erkölcsi ítélőképesség megalapozója csak ez lehet. Kétségtelenül hatott ezzel Kant erkölcsfilozófiájára is, aki gyakran használja a „szív” szibólumot is.

⁴ Jelenits István: *A Biblia emberképe*. In uő: *Kinyilatkoztatás és emberi szó*. Új Ember, Budapest, 1999. 228. o. skk.

Ha Pascal szóhasználatához ragaszkodunk – s miért ne tennénk? – a Teremtő oltotta szívünkbe.

A világra nyitottság és belső műhelyünkbe összegyűjtött és megragadott dolgok látszatra egészen személyes-egyediek, de valódi értelmüket az emberek közötti, közösségekké formált kapcsolatokban nyerik el. Gehlen, a modern antropológia talán legtöbbet idézett teoretikusa, úgy véli, hogy a közösségek, s ezeknek az érvényesként és lényegesként elfogadott értékei nélkül lehetetlenné válna az emberek célszerű és alkotó tevékenysége. Még az értékek érvényességét is a közösség szavatolja, s legyen bár szó a mindennapi élet tevés-vevéséről, vagy a legkifinomultabb szellemi tevékenységről a közösség szentesít, divatos szóval élve legitimál: szokásokkal, intézményekkel, erkölcsi előfeltevésekkel és megítélésekkel, alkotási kánonokkal vagy akár jogi normákkal. Ebből nem hiszem, hogy kifejezhető a vallás és a vallási tapasztalat.

Az „összegyűjtöttek”, „megragadottak” a közösségekben épülnek *kultúrává*, a szónak abban a tág értelmében, amelyet a kultúrantropológusoknak, elsősorban Norbert Eliasnak köszönhetünk. E fogalom a civilizatorikus és műves szellemi szintet egyaránt felöleli.⁵ A kultúrának ebben a közegében formálódik a csodálatos eszköz, ha jól meggondoljuk, tán több mint eszköz, amelynek segítségével csaknem mindent megjelölhetünk, mindent rögzíthetünk, emlékezetünkbe zárhatunk és újra előhívhatunk, amely tehermentesíti az új nemzedéket a teljes újrakezdéstől, s ez nem más, mint az emberi *nyelv és beszéd*. Alighanem igaza van Humboldt-nak, hogy minden nyelv különös világnézetet testesít meg, s hogy minden nyelvnek a közös lényegi és szerkezeti tulajdonságai megegyeznek azzal a kultúrával, amelyből kinőtt. (Az imént már láttunk egy példát erre.) Wittgenstein még tovább megy, és azt mondja az *Észrevételekben* – némiképp fölülbírálva előző nézeteit –, hogy amikor elképzelünk egy nyelvet, akkor egy életformát képzelünk el, egy adott nyelv használata tulajdonképpen tett, és mint ilyen egy adott életforma része. Nagyon érdekes, hogy aztán ez újra visszahajlik a személyességhez. „A nyelv a szív csapja” – mondja gyönyörűen Pázmány Péter, s valóban, az egész egzisztenciájával tapasztaló, gondolkodó, érző és törekvő embert fejezi ki, megjeleníti a személyiségét – hallhatóvá-láthatóvá teszi – erényeivel és vétkeivel együtt, s miközben elmondjuk/elbeszéljük másoknak tapasztalatainkat, önmagunkra eszmélünk. Az állatok jeleznek, *az ember kommunikál*: nyelvvel jelez és beszéddel közöl.

⁵ Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Társadalomtudományi Könyvtár, Gondolat, Budapest, 1987. Ez az 1939-ben megjelent és a hatvanas években világsikerré lett könyv gazdag példaanyag segítségével mutatja be az európai világszemlélet és magatartás alakulását. A köznapi viselkedésformákat elemzi, s ebből kiindulva nagyszabású civilizáció- és kultúrelméletet vázol fel.

Öneszmélés és világra nyitottság, úgy gondolom, a világnézet két nélkülözhetetlen pillére, hiszen az emberi gondolkodásnak valami módon reagálnia kell alapvető – belső és külső – egzisztenciális adottságaira, közölhetővé kell tennie azt, nyelvileg-fogalmilag kifejezhetővé. Erre azért van szüksége, mert az *egész-látás*, a szabályozó elvek rendszereként működik, egy adott kultúrkörön belül eligazító tudást nyújt az egyén és a közösségek számára, melynek segítségével könnyebben elkerülhetők az esetlegességek fölösleges csapdái, vagy éppenséggel fölnyithatókká válnak a zártak és véletlennek tűnő helyzetek, és újabb lehetőségek tárulkozhatnak föl az alkotó lelemény számára. A vallásos emberek és közösségeik számára is.

Az egészlátásban természetesen benne van az is, ahogyan „nézzük”, „leolvassuk” a teremtett világot – úgy vélem ez a világra nyitottságunk első mozdulata –, és benne van a Teremtőre való pillantásunk is, a transzcendens felé törekvő emberszív örök szomjúsága, amely átlépi a véges horizontját, és felnyitja szemét a hol feltárulkozó, hol meg elrejtőző Végtelen Létre – Istenre, aki személyként és személyiségünkhöz szólóan érint meg bennünket. *Az ember rányílik a fölébe magasodó Isten realitására.* Úgy gondolom, hogy ez a föltekintés az öneszmélés és világranyitottság betetőzése. Világnézet ez a javából, még akkor is az, ha nem mindig tematizáltan és tudós fogalmakkal körülhatároltan jelenik meg az egyes emberben vagy az egyes ember számára. De megjelenhet tematizáltan is, teszem azt a keresztény filozófiában, vagy a fundamentális teológiában és számtalan más teológiát is érintő területen. S ilyenkor nemcsak ezt vagy azt a hittételt magyarázza és bizonyítja be – természetesen azt is megteszi –, hanem az emberi cselekvés és életvitel számára nyújt támasztékot és bizonyosságot. Tavaszy Sándor, kolozsvári filozófus és teológus szerint, a rendszerezett világnézet ugyan „...teoretikus meggondolásból támad, de nem teoretikus érdekből (...) a világnézet ‘praktikus’ érdekből születik.” A „praktikus érdek” nála erkölcsi célképzet, amely emberi megvalósulásunk és keresztény rendeltetésünk feltételét képezi. „A világnézet-alkotásban (...) az igazán ‘emberré’ lett ember igazi ‘emberi’ hiányai, szükségletei, törekvései, vágyai, céljai és erői mutatkoznak meg. A világnézetért való küszködésben az egyes szükségleteken túlment, a ‘teljességre’ áhító ember ütközik ki.”⁶ – Érdekes, hogy mennyire időszerűek, égetően mához szólóak ezek a szavak! Tavasz Sándor 1925-ben vetette papírra a világnézettel kapcsolatos gondolatait, vitatkozva azokkal, akik a vallást és világnézetet, a teológiát és a tudományosan felépített világszemléletet áthidalhatatlan antinomiaként fogták

⁶ Tavasz S. 1925-ből való írása tulajdonképpen azokkal vitakozik, akik a vallást nem tartják világnézetnek. „A világnézetről”. In: Tavasz Sándor: *Válogatott filozófiai írások*. Szerk. Tonk Márton. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 1999. 35–36. o.

fel. Azokra az ellenvetésekre, miszerint a keresztény világnézet hatóköre egyre szűkül, mondhatnám „kissebségben” van, a Mustármag-Példabeszéddel válaszolt. Ezt mi is megtehetjük, s meg is tesszük, mert világos, hogy a keresztény eszmerendszer minősége és extenziója, bár két összefüggő mozzanat, de nem egy és ugyanaz a kérdés.

*

A televíziós vita szembesített, pontosabban újra szembesített egy látszatra csupán módszertani kérdéssorral. Látszatról van szó, mert bizony mélységesen érinti a tartalmi összetevőket, és kétségtelenül befolyásolja a kultúrahordozó értelmiségi jó vagy rossz szellemi közérzetét, a cselekvési kedvéről nem is szólva. Mikor nyit teret valamely vita az eszmék cseréjének, divatos szóval élve a dialógusnak? Az eszmeileg nagyon is megosztott kultúrában szükségünk van az álláspontok tisztázására, és, ha lehetséges, valaminő konszenzus kialakítására. Úgy vélem, az eszmecsere nem arra való, hogy még jobban megerősítse a nézetkülönbségeket, a párbeszéd valami olyasfélét jelent, hogy meghallgatjuk azokat, akik esetleg valamit jobban tudnak, mint mi, aztán közösen lépünk előre, s esetleg együtt járjuk a keresés útját. Az egészen bizonyos, hogy a párbeszéd elősegíti az érvelés összeszedettségét és finomítását. Fontos dolog ez, mert az argumentáció nem csak egy szép logikai játék, nem is racionális képességeink gyakorlatoztatása, hanem az eszmei érintkezési pontok feltárásának eszköze, amely talajává válhat egy új következtetésnek és szintézisnek, s tán még a cselekvésnek is új utakat nyithat azzal, hogy fölcsilantja nem csak a megszokott, hanem a valóban helyes lehetőségeket. Ez persze csak akkor lehetséges, ha zárójelbe tesszük a hajlíthatatlanságot, és azt semmiképp sem tüntetjük föl az elvi meggyőződés szilárdságaként, s felfüggesztjük az indulatokat, és azt meg nem érzelmi odaadásként mutatjuk föl. Ez az egyházak közötti és az egyházon belüli párbeszédre is vonatkozik. „Az egyházon belüli párbeszédre is csak ott van esély, ahol fundamentalizmus helyett nyitottságot és alázatot találunk – mondja Lafont –. Az igazi párbeszéd során egyszerre hihetünk Jézus Krisztusban, mivel ezt a hitet kaptuk ajándékba, és gondolkodhatunk legjobb képességünk szerint.”⁷ Ha a vita csupán párhuzamos, soha össze nem hajlítható beszédeket – monológokat – futtat, akkor a közös pontok megtalálásáról szó sem lehet, legfeljebb veszekedésről vagy az eszmék megengedhetetlen relativizálásáról beszélhetünk. Ha ez így van, akkor viszont ezt a csődöt nyíltan be kell vallani.

⁷ A Vigilia beszélgetése Ghislain Lafont teológussal. Beszélgetőtársak: Monory M. András – Tillmann József. *Vigilia*, 2000, február, 146. o.

Hol követjük el már az első lépésnél a legsúlyosabb hibát? A premisszák, amiből a beszélgetők kiindulnak, gyakran lehetnek fogalmilag összeférhetetlenek és történelmileg igen különböző eredetűek, ezt viszont jeleznünk kell, különben reflektálatlanul hagyjuk azt a „hátszínigot”, amely a vitaközeg egész beállítottságát, látásmódját meghatározza. A hagyomány – a mi körünkben is sokat vitatott – fogalmáról van szó. Az utóbbi időben mintha tartózkodnánk még az említésétől is. Ugyanígy viszolygunk a hagyományhoz való viszonyunk, pontosabban viszonyaink újrafelvetésétől. Nem volna pedig haszontalan. Néhány évvel ezelőtt egyik fiatal kollegám (Kelemen Attila) egy hozzászólásában intézett nyílt levélben azzal vádolta az idősebb nemzedéket, hogy az már nagyon régen nem magáról a hagyományról beszél, hanem a hagyományhoz való viszonyunkról, s saját – jószerevével elavult – viszonyulását próbálja kanonizálni. S végül is a „valódi” hagyomány helyét elfoglalja a hagyományozás formális módja, és „a hagyományhoz való viszony” nem is legértékesebb típusa. Magyarán, mi idősebbek kiüresítjük és nevetségessé tesszük – ahogy vitaközegünk mondta –, jelmezzé és maszkká változtatjuk a nélkülözhetetlen „hátszínigot”. Sok tekintetben igazat kellett neki adnom, bár egy cseppet sem tartottam tisztességesnek, hogy válogatás nélkül egy kalap alá helyezett egy egész nemzedéket, és tisztázatlanul hagyta, mit nevez formálisnak. Valahogy mégis megegyeztünk abban, hogy a tradíció és a hozzá való viszony két összefüggő mozzanat, amelyet egyetlen duális fogalommal fejezhetünk ki. Úgy vélem, együtt értelmesek, már csak azért is, mert a „viszonyulás” módja nem ráadás, és nem teljesen külsődleges forma, hiszen már az értéksúlypontok kiválasztásával tartalmi módosulásokat idézünk elő a „valódi”, „eredeti” hagyományban, paradox módon „új” hagyományt teremthetünk, s olykor bizony negatív változásokat is okozhatunk.⁸ Ám ez semmiképp sem jogosít fel bennünket arra, hogy egyszerűen eldobjuk a fogalmat, s mondjuk a globalizáció vagy – a bennünket itt közelebről érdeklő – megbékélés jegyében kiirtsuk a gyökereinket. Kétségtelenül a legbalszerencsésebb és a legveszélyesebb eljárás az, ha minden területen – a vallásosság megnyilvánulási formáinak megítélésében is – a politikai struktúráktól kölcsönvett osztályozó-kategóriákkal írjuk le konzervatívként avagy liberálisként, haladóként vagy reakcióként a lehetséges viszonyulásunkat. Ez a legjobb módja annak, hogy elhallgattassuk egymást, és még inkább elmélyítsük a nézetkülönbségeket.

A hagyomány történelmi gyökereinek elfedése, úgy gondolom, a legbiztosabban elvezet a paralogizmusokhoz. Homályba burkolja mai céljainkat és a mai kultúránkban is megnyilvánuló nézeteink történelmi előzményeit, és beszűkíti ítélőképességünket.

⁸ Levélváltás a hagyományról és a hagyományhoz való viszonyról *Látó*, 1998/9.

Az erkölcsfilozófus Alasdair Macintyre szerint, ha következetesen történelmietlenül kezeljük a kétségtelenül széles és heterogén nézetek skáláját, amelynek örökösei vagyunk, akkor legfeljebb katalógust gyárthatunk, és képtelenek leszünk az emberi kultúrát alkotó elmélet és praxis bonyolult, finom szövetének vizsgálatára. Semmilyen összefüggést nem fogunk felfedezni, és a konzensusra való törekvésnek még a csíráját is megfojtjuk. Csupán annyit fogunk észrevenni és elfogadni, hogy különböző nézetek vannak (pluralizmus-maszk), jobb esetben ezek úgy némán eléledgélnek egymás mellett, ha ez mégsem így történnék, akkor olykor udvariasan (tolerancia-maszk), s olykor harciasan (fundamentalista-maszk) „ütköztetjük” őket. S minden marad a régiben, s mármár belenyugszunk abba, hogy az ilyen jellegű viták racionálisan lezárhatatlanok. „Kultúránk felszíni retorikája ebben az összefüggésben igen önelégülten azonnal (...) pluralizmusról fog beszélni – írja A. Macintyre –. A pluralizmus fogalma azonban túlságosan pontatlan, ugyanis az egymással szemben álló nézőpontok rendezett dialógusára és rosszul csoportosított fragmentumok harmóniátlan elegyére egyaránt alkalmazható.”⁹ Ahhoz, hogy rendezett dialógusra kerülhessen sor Istenről, emberről és világról, a diskurzusainkat alkotó különböző nézeteket és fogalmakat abba a kontextusba kell helyezni, amely kialakította ezeket és biztosította szerepüket és funkciójukat (esetenként diszfunkciójukat), majd meg kell vizsgálnunk azt is, hogy az életünk mai kontextusban hogyan működnek. De nemcsak ezt kell tennünk, hanem azt is föl kell tárunk, hogyan változott meg néhány általunk használt fogalom jellege és értékelő- vagy akár „csak” tényítéleink jelentése egy új történelmi kontextusban.

Pontosan ezt az elemzési módot alkalmazza a Francia Püspöki Kar levele a francia katolikusokhoz.¹⁰ Nagyon sokat tanultam belőle. Mindenekelőtt abban a meggyőződésben erősített meg, hogy a kereszténység élet- és világszemlélet és ezzel összefüggő, sajátos, de egy cseppet sem a világtól elszakítható életmód. S éppen ennek alapján tudja bebizonyítani a csupán moralizáló hitfelfogás és a magánéletbe zárkózó, közélettől tartózkodó vallássosság szűkös voltát. Különösen izgalmas, ahogyan a szekularizációnak és individualizmusnak a mai állását és fogalmát értelmezi, s olyan következtetéseket von le, s olyan cselekvési stratégiákat válaszol fel, amelyek a mi tájainkon is fontosak. Kár volna az általánosításait azzal elhessegetni, hogy „ez még nem vonatkozik ránk”. Holnap, de lehet hogy már ma is érint bennünket!

Nézzük meg, hogyan értelmezi a szekularizációt. A szekularizáció történelmi tény. Visszacsinálni nem tudjuk a múltat, legfel-

⁹ Alasdair Macintyre: *Az erény nyomában*. Osiris, Budapest, 1999. 24. o.

¹⁰ *A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*. Vigilia Kiadó. Budapest, 1998.

jobb bánkódhatunk miatta, de tulajdonképpen ezt sem kellene túlzásba vinnünk, célravezetőbb, ha a jövőre vetett tekintettel élünk, és még a negatívumokból is okulunk. Ám a *Levél* szerint a szekularizáció nem minden vonatkozásában negatív jelenség. Például mentesítette az egyházat a közvetlen hatalmi harcok terhéértől, a nemzetegyház vagy államvallás nem éppen evangéliumi szellemű szerepétől, és fölszabadította a saját igazi értékrendjének és küldetésének megfelelő feladatok hatékonyabb elvégzésére. Persze ez nem azt jelenti, hogy nincs széleskörű – nemcsak az egyházpolitikát érintő – véleménye és hallatott szava a hatalmi harcokról, a politikai uralom formáiról és gyakorlásának módjáról, vagy a társadalmi anomáliákról. A *Hegyi Beszéd* szellemében ki kell mondania, ha az igen, igen, s a nem, nem! Szóval nem apolitikus, nem is lehet az, hanem a szónak a legnemesebb értelmében fölülről, de nem kívülről kell néznie ezt a szférát, metapolitikus magatartást kellene kialakítania.¹¹ A katolikus egyház a papjait visszatartja a közvetlen politizálástól, ami persze nem azt jelenti, hogy eltiltja őket a közéleti szerepléstől vagy a véleménynyilvánítástól (a közélet, egyáltalán a világi szféra ugyanis a látszatok ellenére sem redukálható csupán a politikum körére), de nem tartja vissza a politikai szerepvállalástól, az ebben valóban rátermettséget bizonyító világi tagjait. Vagyis a keresztény és a politikus, a keresztény és közéleti személyiség nem antinómiák. Különböző is a jól működő polgári demokráciákban kialakulóban van az egyházi- és polgári értékrendek egyensúlya. „Manapság – a tapasztalatok gyarapodásával – a világi jelleg amolyan intézményes keret, amelyben a különböző vallási, etikai, filozófiai és politikai hagyományok megtanulják egymás kölcsönös elfogadását, miközben mindegyikük lemond arról, hogy a polgárság egésze számára alkotson törvényeket”¹² (Sajnos, ez még valóban nem a mi problémánk, de perspektivikusan azzá lehet). A veszélyt – a Francia Püspöki Kar szerint – nem a világi szféra, még csak nem is az állam és az egyház szétválasztása jelenti, hanem a *szekularizmus*, tehát az a világnézet – mert az! – és politikai gyakorlat, amely a vallást minden áron a társadalomtól és közélettől elzárt magánszférába, mi több, az egyéni lelkiismeret belső és hermetikusan elzártnak képzelte világába igyekszik

¹¹ Ennek kiváló példája a Magyar(országi) Katolikus Püspöki Kar két, „minden jóakarátú emberhez” forduló körlevele: az 1996-os, *igazságosabb és testvériesebb világot!*, valamint az 1999-es, *Boldogabb családkért!*. Mindkét pásztorlevél elemzi Magyarország gazdasági és szociális helyzetét, kulturális és *politikai életét*. Esetenként kemény bírálata tárgyává teszi a jogi intézkedések kétértelműségeit, az állam szociális intézkedéseinek elégtelenségeit, nem a kívülálló „nagyvonalúságával”, hanem a társadalmába szervesen illeszkedő közösség aggodalmával és jobbítási akarásával.

¹² Uo., 44. o.

számúzni. Legfeljebb – a ma valóban sorsdöntő – erkölcsi nevelésben és a jótékonykodásban adna számára teret. Az utóbbiban korlátlanul (sőt, nálunk az állam kizárólag az egyházakra akarja áthárítani a szociális gondok megoldását), az előbbiben bizonyos megszorításokkal, elfeledvén persze azt, hogy a nevelés az egész emberi személyiségre irányul, mesterséges és céltévesztő fölparcellázni, majd a részszerpeket kiosztani. A mi tájainkon ebben a felfogásban természetesen egy sokkal kártékonyabb felfogás is munkál: a politikumnak és morálnak egy olyan végzetes – nemcsak az elvek szintjén megnyilvánuló – szétválasztása, amely mindkét területet emberpusztítóan elidegenedetté teszi, és a „közakarát” nevében eltünteti az erkölcsi rendet. Ettől még a legelszántabb machiavellista is elpirulna, Machiavelliről magáról nem is szólva. Nekünk sajnos – ma is gazdagodó – bőséges tapasztalataink vannak ezen a téren.

Ugyan ilyen bölcsen és józanul, – a *Levél* kifejezésével élve – „a gyógyító emlékezet” segítségével vizsgálja meg az „individualizmus” szerep- és funkcióváltozásait. Gyógyító, mert feltárja a régvolt és mostani sebeket, nem rozsdás bicskával, hanem finom műtőkéssel. Kritikai, mert az ellentétek elhallgatása nélkül világítja át a történelmet, és társadalmi érzékenységgel mozdítja ezeket a megoldás felé. Leszögezi, hogy a polgári társadalmakban az önmegvalósításra törekvő személy önigenlése az ún. modern individualizmus keretei között ment végbe. Ez a folyamat – akárcsak a szekularizációé – sokszor együttjárt a vallási türelmetlenséggel és az éles egyházellenességgel, különösen a forradalmak idején. A polgári rend kialakulása után a nagy baj akkor kezdődött, amikor az önigenlés önzéssé, az individuum minden felelősségtől eloldott szabadságává fajult. Inkább szabadosságává, hiszen még húsz évvel ezelőtt is a szabályok áthágásának erősen hangoztatott szándéka jellemezte, különösen a szexuális élet terén. Harcos, agresszív individualizmus volt ez, amely azt állította, hogy merőben új kapcsolatokat fedezett fel másokhoz és a világhoz. Ez a világnézet – mert az! – és életmód legfőbb erkölcsi értékelveit a hasznosság törvényeihez igazította. Figyeljék meg, hogy ez egy furcsa megfordítása a marxizmus ál-kollektívizmusának.

Mára a helyzet mintha megváltozott volna. Ezt próbálják alátámasztani a *Levél* adatai a munkanélküliségről, a kirekesztésekről, az AIDS terjedéséről, a fiatalok kilátástalanságáról, a tegnap még hódító ideológiákból való kiábrándulásról, s ennek folyamányaként a harcos és élvhajhász individualizmust mintha felváltotta volna a fenyegető külvilággal szemben védekező nárcisztikus individualizmus, amelyet a nyugtalanság jellemez. Érdekes módon ezt a nyugtalanságot a közösségnek és az erkölcsi felelősség valódi értelmének keresése kíséri. Ebben a helyzetben lehet felmutatni igazként, felkínálni mindenki számára válsztható alternatívaként a keresztény közösségek értékrendjét, s

ebből sarjadó világnézetét¹³ Azt hiszem, nyugodtan mondhatnánk többszámot is: világnézeteit. A tapasztalataink azt mutatják ugyanis, hogy a keresztény világnézetnek igen sok változata lehetséges. A lényeg mindig, minden változatban ugyanaz – a személyes hit és hitdöntés, „a Krisztusban való személyes meggyökerezés” –, de az eköré épített tematizálatlan (az, amit Rahner „első refelexiós szintnek” nevez) vagy tematizált világlátás elrendezése nagyon változatos lehet. Ez már legtöbbször nem csak személyiségfüggő, hanem az adott vallás és egyház történelmileg kialakult hagyományaitól is, a vallásosság – olykor régiókként is változó – szokásrendszereitől is befolyásolt. A sokszínű és mégis Egy-ség, s ennek az egységnek semmi köze legádázabb belső ellenségünkhöz, az integralizmushoz. Ez utóbbi csak úgy haladható meg, ha van szemünk (és hozzávaló szívünk), s valóban meglátjuk az „Idők jeleit”. Látják, nem „korszellemet” mondtam, mert ez a fogalom – a felvilágosodás óta –, akárcsak a „pluralizmus”, nagyon is ingataggá vált, és lényegi korjelenségek helyett olykor csupán a divatjelenségeket leplezi, és a cél és eszköz elembertelenítő felcserélését.¹⁴

Mi a helyzet nálunk? – tehetik fel joggal a kérdést. A poszt-kommunista társadalmakban abban a nem túl szerencsés helyzetben vagyunk, hogy az individualista világnézet mindkét típusát tapasztalhatjuk, olykor nagyon különös összefonódásokban is. Kétségtelenül nehezíti a feladatainkat és türelmesebb munkára inti a keresztény értelmiségit, a papokat és világiakat egyaránt, hiszen ők azok, akik – Rahner kifejezésével élve – „tematizáltak” felmutathatják a keresztény értékrendet és világnézete(ke)t. Ha egyáltalán elfogadjuk, hogy a vallás világnézet.

*

A magyarországi lelkiismereti és vallásszabadságról szóló új törvényt előkészítő szakmai koncepcióban a következőket olvastam: „Vallás: olyan világnézetnek minősül, mely természetfeletti tanokkal rendelkezik, a valóság egészére irányul, és a jó erkölcsöt nem sértő, sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja.”¹⁵ Bármennyire is formális ez a meghatározás – mint minden ilyenfajta meghatározás –, tulajdonképpen jelzi a vallásos világnézet legfőbb mozzanatait. Bizonyára

¹³ Az individualizmus elemzését lásd *uo.*, 50–58. o.

¹⁴ A „alkorszellemtan” nevében felcserélt cél és eszköz problémáját részletesen tárgyaltam „Az óriásplakátokról feminista szemmel” című írásomban, ezért nem térek itt rá részletesen. *Kellék*, Kolozsvár–Szeged, 1998 11–12. szám.

¹⁵ A koncepció kialakításában alkotmányjogászok, egyházjogászok és teológusok vettek részt. A „jó erkölcs” kitélre a magukat vallásinak feltüntető, de lényegében gazdasági érdekeket érvényesítő – például prostitúciót űző – közösségek egyházi státusának elutasítását célozza.

lehet ezen a meghatározáson finomítani, de első megközelítésnek nem rossz, s mindenképpen bizonyítja, hogy a társadalmi köztudatban, s ami fontosabb, a jogalkotók tudatában munkál a vallás és világnézet közelségének, sőt, összetartozásának gondolata.

Akkor miért utasítják el sokan e fogalom használatát? A mi tájainkon, nyilvánvalóan negyven év áldatlan tapasztalatai hozták magukkal ezt a magatartást. Ezek a tapasztalatok nem csupán szellemiek voltak, hanem egész életünket kifordítóak, mégis most egyetlen szellemi vonatkozásánál maradnék meg. Pontosabban jelezni szeretném, hogy a kommunizmus hogyan billentette ki az eredeti jelentéséből és változtatta ideológiájának elemévé a „világnézet” fogalmát.

A marxizmus szóban forgó fogalmunkat teljesen elszemélytelenítette, leszűkítette és politikai doktrínájának részévé tette. Mi több, a közéletnek egyetlen dimenziójaként a politikumot ismerte el. Ez a túlpolitizálás tulajdonképpen a saját eszmerendszerét is kikezdte. Ha az alapvetőnek feltételezett gazdasági viszonyok közvetlen kifejezője csak a politikum lehet, minden más eszmerendszer – beleértve a saját filozófiai hagyományát is – csakis politikai kategóriákkal rangsorolható (haladóként, reakcióként vagy harmadik utasként), ez már elvben is lehetetlenné tette azt, amit eredetileg meghirdetett: az eszmék társadalomformáló és egyéni kiteljesedést elősegítő szerepét. Az eszmék végül is semmit sem „tükröztek” – az idősebbek bizonyára emlékeznek „tükrözéseméletre” –, hanem a terror manipulációs eszközeivé váltak. Ezt tükrözték: a rosszhiszemű, a vége felé már nem is leplezett manipulációt, amelyet demagóg retorikával és cinikus gyakorlattal a proletariátus osztályérdekeként tüntettek fel.

De ez a negatív tapasztalat vajon feljogosít-e bennünket arra, hogy az eszmék és eszmerendszerek hatékonyságát nihilisták módjára megtagadjuk? Úgy gondolom, azt a törekvésünket, hogy jó erkölcsű személyiségek egészséges kultúráját és közéletét akarjuk létrehozni a magunk keresztény módján, csak akkor valósíthatjuk meg, ha műveltek, meggyőzőek, másokat is magunkhoz kapcsolóak leszünk a pasztorációban, oktatásban és nevelésben, minden kultúrát alkotó és kultúrát hordozó tevékenységünkben, és ezt nem tévesztjük össze az embert eszközzé silányító manipulációval. Ha egy sajátos értékrendre felépített egészlétet, világnézetet és az ebből következő személyes életmódlehetőséget mutatunk fel, akkor segítünk abban, hogy az emberek ne csak futó pillantást vessenek a létre és a létezőkre, hanem szemügyre vegyék, leolvassák ezeknek a számunkra adott értelmét és az életük értelmét, s tán így jobban megérthetik, hogy embernek lenni nemcsak véletlen létállapot, hanem embernek lenni feladat.

A világnézet tehát az, ahogyan a létezőket és a mögöttük rejlő létet megnézem és leolvasom. Az olvasat – mint ahogy ez

előbbieken is hangsúlyoztam – közösségeinktől kitermelt, általuk legitimált érték- és céleszményeinktől függ, de ezek csak akkor válnak a szó kantianus értelmében gyakorlativá, ha személyes meggyőződésé, döntéssoraim mozgatójává, *életem egységének* biztosítékává formálódnak.

A keresztény világnézet központjában a *hitdöntés* áll. Ez teszi olvasatomat egészen bizonyosan vallásossá.

De mit takar ez a megtévesztően egyszerű szó – „hit”? Hajlok arra, hogy egyszerűen kegyelmi ajándékot és odaadást jelent. Bizonyára ebben is Pascal befolyásol. A híres *Mémorial*-ban, „a kegyelem 1654. évében”, ezt írta a korszak egyik legnagyobb tudósa és kétségtelenül legnagyobb erkölcsfilozófusa:

„Ábrahám Istene, Izsák Istene, nem a filozófusoké és tudósoké.

Bizonyosság, bizonyosság, érzelem, öröm, béke.

Jézus Krisztus Istene.

Deum meum et Deum vestrum.

A te Istened az én Istenem lesz.

Feledni a világot és mindent Istenen kívül...”

Bizonyára ismerik, tovább nem is olvasom ezt a gyönyörű hitvallást. Valószínűleg még Pascalnak az életében is ritka, imádságos pillanat volt az, amikor papírra vetette e sorokat. Ha nem szégyellném, azt mondanám, irigylésre méltó pillanat, mert nagyon szükségünk van az ilyen időből kiszakított pillanatokra. Ám a világot csak ritkán tudjuk feledni, talán nem is szabad mindig elfeledni. Mindazonáltal az érzelmi odaadást, mint lényegeset, fõn kell tartanunk, de ki is kell egészítenünk. Bizonyára ügyetlenebbül, mint ahogyan azt Pascal tette más írásaiban, de ezt mégis meg kell kísérelnünk.

Ezért olvastam nagy érdeklődéssel Alister McGrath-nek a könyvét.¹⁶ Szerinte a „hit” szócska létfontosságú eszmék sokaságát rejtí, amelyek beleágyazódtak mind a héber, mind a görög, mind a latin nyelvbe, és mindazokba a megtapasztalásokba, amelyeket a kereszténység Istennek és az Ő népében véghezvitt tetteirõl szerzett, s amelyeket elsõsorban az *Evangéliumok* közvetítenek számunkra. McGrath nagyon érdekes írásában különbséget tesz a „hit” köznapi jelentése és a „keresztény szövegösszefüggésben” megjelenõ értelme között. Ez a különbség valóban létezik, a mindennapok beszéde elnagyoltabb, mint teszem azt a természettudományok vagy a teológia nyelve, nem olyan tökéletes, mert a lényegét nem mindig közvetlenül mutatja fel, de lehet, hogy sokkal zseniálisabb, színesebb, s az alapszó objektív jelentését úgy tudja árnyalni, hogy közben szubjektív tartalmakat is kifejez, és játékosan mégis csak a lényeg közelében jár. (Ebben

¹⁶ McGrath, Alister: *A híd. Új utak az apologetikában*. Harmat Kiadói Alapítvány, 1997. Az itt kifejtettekhez elsõsorban *A hit természete* címû fejezetet használtam fel. 87–92. o.

rokon a köznyelv és a költészet. Gondoljanak a népi imádságokra). Inkább azokkal értek egyet, akik főntartják, hogy az emberi nyelv igazi megnyilvánulása a köznapi beszéd. A tudatos nyelv-analízisre törekvő McGrath mintha ezt nem venné tudomásul. Egyszóval nem tartom túl szerencsésnek a „hit” köznapi és keresztény jelentésének szembeállítását, hiszen a keresztény ember is – például hitének megvallásakor, bűneinek nevesítésekor, vagy csak egyszerűen, amikor másokkal beszélget – használja a köznapi beszédet (szépen kellene használnia – mert a nyelv a „szív csapja” –, de semmiképp sem kirívóan másként, mint nyelvközösségének nem keresztény vagy nem hívő tagjai). Azt gondolom, és remélem, nem tévedek, hogy a kérdés megoldása máshol található: a valóságos, élő közösségek közös emberi tapasztalataiból párolódott le az, amit nyelvi jelrendszernek nevezünk „...a beszéd, ennek a jelrendszernek aktuális használata: tevékenység, amely az adott nyelvi anyaggal újszerűen, teremtő leleménnyel játszani kezd, s ostromolni kezdi a titkot, a szóval legalább megközelíti a még ki nem mondottat, a szavakkal maradéktalanul meg sem ragadhatót.” Így válik lehetővé, hogy hitről és Istenről beszéljünk, és hogy Isten is szólhasson hozzánk.¹⁷ Megkockázatom tehát az ellenvetést: a köznyelv – ha akarják mindennapi vagy hétköznapi – használatában nyerik el a szavak a jelentésüket. A jelentésárnyalatok vagy egyenesen jelentésváltozások inkább az életformára utalnak (Wittgenstein) vagy egy közösség sajátos hagyományainak és sajátos kultúrájának nyelvben is lecsapódó jellegzetességeire (Humboldt), mintsem a hétköznapi és tudományosan pallérozott nyelv különbségeire.

McGrath nyelvanalízise viszont megtanított arra, hogy milyen lehetséges jelentésmozzanatokra kell figyelniük a „hit” szóval kapcsolatban. A „hit” keresztény jelentésének három összetevőjét fedeztetni fel velünk. Elsőként a meggyőződést emeli ki: *a hit meggyőződés arról, hogy bizonyos dolgok igazak*: hiszek abban, hogy Isten létezik. Ez a leglényegesebb kiindulópont, mert nyilvánvaló, hogy mielőtt bármit is mondhatnék arról, hogy Isten milyen, először fel kell tételeznem, hogy VAN. Hiszek Isten ígéreteiben, elismerem és *elfogadom*, hogy ezek az ígéretetek valóságosak. A meggyőződés tehát az elfogadással egészül ki: elfogadom Istennek és az Ő ígéreteinek létezését.

A második mozzanat, a hit mint *bizalom* – mert nemcsak felismerem, hogy Isten ígéretei léteznek, hanem bízom is bennük: felismerem, hogy *támaszkodhatom rájuk*. A bizalom egész személyiségem válasza Isten meghívására, válaszom az elemi erejű isteni szeretetre, amelyet mindenek fölött Jézus Krisztusban nyilatkoztatott ki.

¹⁷ Jelenits István: „Kinyilatkoztatás és az emberi szó”. In: uő. *Kinyilatkoztatás és emberi szó*. I. m. 33. o.

Szegő Katalin

A hit Isten ígéreteinek megragadását is jelenti – ez a harmadik mozzanat –, elfogadom mindazt, amit az ígéretei kínálnak, és velük összhangban döntök és *cselekszem*.

Elfogadom, bízom benne és cselekszem – ez McGath „hit”-szavának jelentésmezője. Szépnek és igaznak találom az angol teológus elemzését, és gondolom, önök is elfogadják, hogy személyes hitdöntésünk mindezt magába foglalja. És még valamit, „személyes meggyökerezést Krisztusban”. Jelenits István szavai ezek, legjobban lesz, ha idézem néhány mondatát: „A hit személyes döntés, azt is mondhatjuk, hogy személyes meggyökerezés Krisztusban (‘Tudom, kinek hittem, és biztos vagyok benne: elég hatalmas ahhoz, hogy rábízott kincseimet megőrizze addig a napig’. 2Tim 1,12). Ugyanakkor nyilvánvalóan vannak nagyon jelentős közösségi vonatkozásai is. Hiszen a kinyilatkoztató Isten az egyház által szólít meg minket, s amikor a hitre meghív, az egyház tagjává is tesz. A ‘hiszek’ mögött mindig ott van a ‘hiszünk’...”¹⁸

A vallásos világnézet központjában tehát a hitdöntés áll, s e köré épül a közösségeinktől megformált és szentesített értékrend, amely meghatározza, hogyan nézzük Istent, a világunkat, saját magunkat és a többi embert; más szóval a hitdöntés köré épül a vallásos világnézet és az ebből fakadó életmód.

Mondjunk le róla?

¹⁸ Uő.: „A keresztény hit ökumenikus dimenziói”. In: uo. 317. o.