

BEVEZETÉS

1. A ZARÁNDOK MINT A DIALÓGUS EMBERE

A *zarándoklat* az emberi élet egész dinamizmusát kifejező legősibb metaforák közé tartozik: „A Szentírás a zarándoklásban a hit ősképét látja.”⁵ De vajon a zarándokút megküzdésének minden pillanatában a legmagasabb eszmény működik-e a vándorban, és valamilyen új, ajándékként megsejtett, igazibb haza vonzása ad-e erőt és irányt az erőfeszítéseinek? A zarándok néha bizonyára egyszerűen csak azért lendül tovább kitűzött úticélja felé, mert „többre vágyik” és szeretne hosszabb-rövidebb időre kiszakadni a hétköznapi világából. Néha pedig mintha egyszerűen csak „a lába vinné” egyre tovább és tovább bizonyos őserőt hordozó szimbólumokkal átszótt, mára azonban látszólag csaknem teljességgel világiassá taposott ösvényen. Meglepő, de a „zarándoklat” belső lényege és pszichodinamikája a tudatos szintnél mélyebben is működhet az emberben. Aki bármilyen tökéletlen motivációval is, de indult már zarándokútra, az megtapasztalhatta, hogy az úton járó ember belső világában önmaguktól megjelennek, felerősödnek, összefonódnak, sőt egymással mintegy *dialógusba kezdenek* a testi és a spirituális folyamatok. A zarándokélményt

⁵ Latinul: *peregrinatio religiosa*. Vö. ANSELM GRÜN: „Zarándok, zarándoklás”, in CHRISTIAN SCHÜTZ (szerk.): *A keresztény szellemiség lexikona*, Szent István Társulat, Budapest, 1993, 421. (ford. Búzás József); JENNIFER LASH: *Zarándokúton*, Szabad Föld Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 2002; OROSZ ATANÁZ: *A keleti zarándok ideáltípusa és az idegenben tartózkodás*, Kairosz, Budapest, 2011.

mintha éppen ez a titokzatos *szomato-pszichikus polarizáció* és a két pólus közötti öntudatlan dialógus határozná meg!

A zarándok élményvilágának szerves része, hogy a kozmosz törvényeinek engedelmessé váló test, a járás automatizmusait követő, elnehezülő végtagok egyre fokozottabb mértékben kerülnek ki a szellemi kontroll alól. Ilyenkor a fizikai test önállóan kezd működni: „tudja a dolgát”. A zarándoklat tapasztalatának ezek a lelki rezdülésektől elválaszthatatlan mozgásélmények és testi automatizmusok éppúgy részei, mint a vallási motivációval bejárt zarándokút tudatos szintje, imádságos folyamatai. A zarándok „beavatásélményéhez” szinte nélkülözhetetlenül hozzátartozik az a kifáradási krízis, amikor a szellemi célok és erőfeszítések a háttérbe húzódnak, eltompulnak, ugyanakkor az úton járás (a maga automatizmusával, fizikai erőfeszítéseivel, az ilyenkor meglepetésszerűen felszabaduló testi energiaforrásokkal) a saját jogán is részévé válik a zarándoklatnak. Ami lényeges, az ilyenkor is *történik*, sőt talán épp ilyenkor, a fáradtság e kenózisában történik igazán jelentősegteljesen. A zarándoklás mélyén valami olyan eszmélődés játszódik le, amely *közös belső teret* nyithat a tudatos szinten nem hívő és a tudatos szinten hívő számára. Egy Santiago de Compostelát megjárt kortárs zarándok szavaival: „Nem könnyed álomutazás ez, hanem sokszor felforgató, mély, súlyos gondolatokat felszínre hozó, a világot, önmagammat éles fénytörésekben mutató, katartikus élményeket adó lélekformálás, repüléssel, zuhanással, sikerekkel és próbatételekkel. [Ebben] végérvényesen megváltoztam, és a belső átalakulás azóta is tart.”⁴ Ilyen értelemben a zarándoklatban

⁴ KŐPATAKI RÓZSA: *Úton a kegyelem felé Szent Jakab Nyomdokán. Zarándoknapló az el Caminóról*, Tájműhely, Budapest, 2011, 232; továbbá lásd még BENKŐ ÁGOTA – VÉRTESALJAI LÁSZLÓ (szerk.): *Zarándokolni jó. Tanulmányok a zarándoklásról*, Kairosz, Budapest, 2011.

való részvétel szakramentális esemény, ahol titokzatos módon külső mozdulatok és belső történések összhangja valósul meg.

Emilio Estevez 2010-es filmdrámája, amely magyarul *Az Út* címmel jelent meg, a Santiago de Compostela-i katedrálishoz vezető évezredes, kb. 800 km hosszú El Camino zarándokút mai reneszánszát dokumentálja egy csoport „posztmodern” zarándok – valós élményekből építkező – történetén keresztül.⁵ Tom, a katolikus gyökereitől már régóta eltávolodott orvos világlátását tudatos szinten a természettudományos műveltsége és egy ennek megfelelő *pragmatikus racionalitás* határozza meg. Hétköznapi orvosi rutinjából felnőtt fiának, Davidnek a halála zökkenti ki. David éppen nekivágott a jó egyhónapos El Caminónak, amikor annak első napján egy váratlan vihar áldozata lett. Amikor az apa Franciaországba, St. Jean Pied de Portba repül, hogy azonosítsa fiát és elhozza a hamvait, egy maga számára is váratlan döntéssel – lélekben mintegy a fia megkezdett zarándokútjához csatlakozva – elhatározza, hogy befejezi a zarándoklatot, hogy így szét-hinthesse a hamvakat az út fontos állomásainál. A film ettől kezdve jelentőségteljes véletlen találkozásokon, újonnan szövődő valószínűtlen barátságokon, pozitív és negatív kihívások megküzdésén keresztül mutatja be a Caminónak azt a gyógyító „pszichodramáját”, amelyet sok valós zarándok beszámoló is messzemenően igazol.⁶ A filmben látszólag szinte

⁵ Az El Caminóról részletesebben lásd CZELLÁR KATALIN: *A Szent Jakab-út. Santiago de Compostela zarándokútjai*, Filum, Budapest, 2000; TEREMI J. BALÁZS: *Camino de Santiago. Útinapló*, Könyvműhely, Budapest, 2009; KAKUCS LAJOS: *Santiago de Compostela: Szent Jakab tisztelete Európában és Magyarországon*, METEM, Budapest, 2006.

⁶ NANCY LOUISE FREY: *Pilgrim Stories. On and off the Road to Santiago*, University of California Press, 1998. [online] eBook Collection EBSCOhost (accessed April 14, 2018). Works Consulted acref-9780227679319-e-667; ADELINE RUCQUOI: Compostela, in *Encyclopedia of the Middle Ages*,

csak áthallásokon keresztül játszik szerepet a vallási dimenzió, amely egyébként a zarándoklatok hagyományát kialakította és évszázadokon keresztül formálta. Miközben Tom, a főszereplő az események értelmezésében mindvégig hű marad ahhoz a *természettudományos racionalitáshoz*, amelynek jegyében orvosi hivatását nap mint nap gyakorolja, és amit az útra is magával hozott; a Camino élményei egy másfajta *tágabb racionalitás* létjogosultságára is rávezetik, amely ott működik a zarándokút hagyományaiban, és amely segítségére van a vele történetek értelmezésében. A filmbeli katarzis, amely e *kétfajta racionalitás* komplementer, párbeszédés kapcsolatában bontakozik ki, bőségesen hagy töprengeni valót a nézőknek is.⁷

Milyen természetű ez a tágabb racionalitás? Minden zarándok számára ismerős élmény, hogy a nyitott lélekkel útnak induló vándor – az út folyamán elé kerülő élethelyzeteken keresztül – sokszor egy egzisztenciáját kockáztató és többféle eshetőséget magában foglaló „beszélgetésbe” bocsátkozik az Ismeretlennel. A véletlen egybeeséseket és az elé kerülő beszédés „jeleket” betűzgetve a zarándok spontán átélheti, hogy végső soron „nem a kozmosz elemei vagy az anyag törvényei uralkodnak a világ és az emberek felett, hanem egy személyes Isten uralma áll a csillagok és a mindenség fölött; így a végző valóságot sem az anyag és a fejlődés törvényei jelentik, hanem az értelem, az akarat, a szeretet – egy Személy”.⁸ A zarándoknak – e tágabb racionalitás jegyében – lehetősége van arra, hogy az így kibontakozó, cél felé vezető sajátos dialógusba hittel belépve élje át és értelmezze élete adott szakaszának

James Clarke & Co, 2002. [online] <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780227679319.001.0001/>

⁷ Vö. ROZSNYAI MARGIT: *Az El Camino lélektana*, Kairosz, Budapest, 2011.

⁸ XVI. BENEDEK pápa: *A keresztény reményről*, Szent István Társulat, Budapest, 2008, 5. (ford. Diós István)

eseményeit. A voltaképpeni zarándokélmény pedig éppen ennek a titokzatos, mindent átszövő „beszélgetésnek” és a felbukkanó „jeleknek” az intenzív megtapasztalása egy ma sokszor elveszettnek hitt *dialogikus-szakramentális értelmezési kulcs* jegyében.⁹

Bár Estevez filmje egy posztmodern zarándoklat ábrázolását nyújtja, a rendező érzékeny utalásokkal azt is jelzi, hogy a Caminót létre hívó és formáló katolikus hagyományok is szereplői a történetnek. Az élő hitnek e kifejezési formái, erős szimbólumai világosan ott vannak a filmbeli történet háttérében. Sőt, nem túlzás az sem, hogy a hagyományosnak és a posztmodernnek ez a jól sikerült rendezői kontrasztba állítása szinte még láthatóbbá teszi az előbbinek a máig meglévő értékeit. A vallási mozzanat a filmben elsősorban a véletlenszerűnek tűnő, ámde jelentőségteljes jelek dialogikus szerepén keresztül van jelen. A zarándokok a történések fontos pillanatait e mozzanatokon keresztül egy olyan titokzatos dialógus összefüggésében élik meg, amely részben bennük, részben azonban köztük és valami magasabb hatalom között játszódik le. Ez a tapasztalat kitágítja Tom *monologikus-szekuláris racionalitásának*, illetve csupán természettudományokon iskolázott látásmódjának a szűkösebb kereteit. Az itt főszerepet játszó transzcendentális élményre vonatkozóan – a film világából kilépve – további zarándoknaplókba is érdemes belelapoznunk:

„Azt hittem korábban is, hogy ismerem Őt, és van közöm hozzá, de a Camino megmutatta, hogy Isten *nem* egy személytelen világszellem, egy energiabank, akitől olykor kölcsönvehetünk egy kis támogatást a mindennapjainkhoz, boldogulásunkhoz, hanem

⁹ Vö. BAGYINSZKI ÁGOSTON: Hogyan járulhat hozzá a ferences intellektuális hagyomány a „reáliák” és a „humaniórák” összebékeltetéséhez?, *Acta Pintérianá* 1 (2015/1) 5–14.

lelki közösségben, közelségben lehet lenni vele, valóban, mint egy jószágos atyával, mint egy fivérrel.”¹⁰

A tágabb és szűkebb gondolkodásmódok, a szétágazó dialogikus-szakramentális és a monologikus-szekuláris racionalitásformák beazonosításával egy olyan felismerésre jutottunk, amit a következőkben érdemes lesz eszmetörténeti távlatból, modernitáselméleti perspektívában is szemügyre vennünk. Most azonban még maradjunk a zarándoktörténet konkrétabb tapasztalatainak világában.

A kétfajta racionalitásnak és az azokból fakadó látásmódoknak a modernításra jellemző bifurkációját, kettéágazását Estevez filmjének azzal a jelenetével szemléltethetjük a legjobban, amikor a zarándokok megérkeznek a Santiago de Compostela-i katedrálisba, útjuk szimbolikus helyi értékű céljához. Itt mindannyian megilletődve találkoznak egy ősiségében lenyűgöző, szakralitását magabiztosan őrző liturgikus kellékkel, amely szinte uralja a templomteret. A santiago-i katedrálisban található a világ legnagyobb füstölője, a Botafumeiro (jelentése: Füst-köpő). Ezt a 11. században már meglévő, különböző korokban 50–160 kg közötti súlyú, ezüstözött füstölőt hagyományosan 8 piros köpenyes „tiraboleiro” nagy hozzáértéssel, jellegzetes mozdulatokkal lendíti mozgásba. Ezt követően a Botafumeiro a katedrális kereszthajójában akár 20 méteres magasságba is fellendülhet, miközben az ingamozgás leggyorsabb pontján 60–70 km/órás sebességgel halad. A *szűkebb racionalitás* látásmódja szerint ez a tárgy pusztán egy óriási méretű, füstkibocsátó inga, amely látványosság kezdetben azt a praktikus célt szolgálta, hogy elviselhetővé tegye a hosszú út végén célba érkező zarándok tömegek bűzét.

¹⁰ KŐPATAKI RÓZSA: *Úton a kegyelem felé Szent Jakab Nyomdokán. Zarándoknapló az el Caminóról*, 232.

A liturgikus tér szimbolizmusának megfelelő *tágabb racionalitás* szerint azonban ugyanennek a füstölőnek egészen eltérő jelentése is van. A belőle felszálló tömjénfüst képviseli a zárándokutat valaha bejáró sokszázezer ember Istenhez emelkedő imáit, még ha ezek az imádságok csak a szívek rejtekében hangzottak is el. Ily módon zárándokok tömegei számára a Botafumeiro a célba érkezés reményének szimbólumává vált: azt a reményt fejezi ki, hogy az Istenhez küldött röpimák „fölemelkedve” valami módon törvényszerűen célba érnek, mint ahogy életünk zárándokútja maga sem céltalan vagy értelmetlen teljesítménytúra, hanem inkább a *Logossal* folytatott párbeszéd, dialógus. Estevez filmjének szép üzenete, hogy ez a két látásmód a zárándoklat beavatottjaiban egymást kiegészítve megfér egymással, teljességet alkot, és semmi szükség arra, hogy a kettőt – ilyen vagy olyan tudálékosság jegyében – kijátsszuk egymás ellen.

2. CHARLES TAYLOR MODERNITÁSELMÉLETE

A kortárs zárándoktapasztalatokban beazonosított széttartó, dialogikus–szakramentális és monologikus–szekuláris gondolkodásformákra eszmetörténeti horizonton, mintegy márdártávlatból is érdemes rátekinteni. A nyugati világunkban együtt élő kétfajta racionalitás – kontrasztot és komplementaritást egyaránt magában foglaló – kapcsolatrendszer, dinamikája a modernitást meghatározó folyamatok mélyrétegeiből tör a felszínre. A hit megélésének kulturális-társadalmi feltételeiben bekövetkezett alapvető változás olyan szellemtörténeti áramlatok hatása alatt történt meg, amelyek az ember boldogulását a „transzcendens” vonatkozásokat zárójelbe téve, „immanens” keretek közé helyezték el. E változásokra ref-

lektálva a kanadai-amerikai Charles M. Taylor (1931–), akinek az életműve egy modernitáselmélet körvonalazásában csúcspontot ér el, felteszi és megpróbálja megválaszolni a kérdést: „Miért volt – mondjuk 1500 körül a nyugati világban – gyakorlatilag képtelenség az istenhit elutasítása, míg ma sokan ugyanezt legalábbis könnyűnek, ha nem éppen természetesnek találják?”¹¹

Taylor 2007-ben megjelentetett, egy évtized múltán már klasszikusnak számító főműve, amely *A szekuláris kor* (*A Secular Age*) címet viseli, szakmai körökön túl, a szélesebb olvasóközönség számára is jól megközelíthető, izgalmas könyvnek bizonyult.¹² Taylor a modernitást a társadalmi képzetek mélyebb rétegekben végbemenő, összetett átalakulási folyamatoként írja le és elemzi, miközben a korszak értékeléséhez rendkívül árnyalt, de éles kontúrokkal megrajzolt vázlatot kínál olvasóinak. Taylor, aki egy kétnyelvű, közéletben is aktív, québec-i katolikus család harmadik gyermekeként látta meg a napvilágot, fiatalkorától kezdve intenzíven érdeklődött a vallás és a tudomány modern polarizációjával kapcsolatban álló kérdések iránt. Minden bizonnyal a szerző ilyen irányú érdeklődésének és tájékozottságának tudható be, hogy az általánosabb célokat kitűző főmű jól használható a jelen kötetben tárgyalt dialógus problematikájának tágabb keretrendszereként is. Taylor filozófiai, politológiai és közgazdaságtani

¹¹ Vö. CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, Harvard UP, Cambridge (MA), 2007, 25. Magyar összefoglalók Taylor modernitáselméletéről: MICHAEL PAUL GALLAGHER: Charles M. Taylor: útjelzők a mai világban való keresztény tájékozódáshoz, *Vigilia* 79 (2014/10) 731–738; BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: Charles Taylor az észak-atlanti civilizáció elvilágiasodásáról, *Sapientiana* 3 (2010/2) 45–56.

¹² BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: Charles Taylor az észak-atlanti civilizáció elvilágiasodásáról, 54–55.

tanulmányokat követően 1961-ben szerzett doktori fokozatot az Oxfordi Egyetemen. Anyanyelvi szintű német nyelvtudása szakmai kapcsolatainak formálására is erőteljesen hatott. Rendkívül termékeny akadémiai pályája során egyebek között az erkölcselmélet, elmefilozófia, ismeretelmélet, esztétika, valamint a nyelvfilozófia kérdései mellett időzött hosszabban. A *magnum opus* immár a modernitás egészének a horizontján keresi a keresztény hagyománytól elválaszthatatlan klasszikus létfilozófia és a késő modern gondolkodás közti közvetítés hiteles lehetőségeit, és ez jelen kötetünk számára szintén fontos támpontokat nyújt. A legkülönbözőbb beállítottságú értelmiségi csoportok felől tapasztalható intenzív és tartós érdeklődés alapján nem túlzás azt állítani, hogy ezen a területen a kanadai-amerikai szerző mindmáig egyedülállót alkotott.¹⁵

Taylor könyvének alaptézise szerint jelen világunk elvállaltalanodási jelenségei (a monologikus-szekuláris racionalitás egyoldalú térnyerésével összefüggésben) nem lettek volna a modernitás lényegét alkotó folyamat elkerülhetetlen velejárói, de a történelmileg megvalósult modernitáshoz ezek mégis hozzátartoznak, amit el kell fogadnunk. Hogy ez miért így alakult, abban sok tényezőt kell számításba vennünk. A hit elleni lázadás és a mindenkori reformhévület vadhajtásain túl, a kereszténységnek a modernitást közvetlenül megelőző szellemi állapotát: a korrigálatlan egyensúlyvesztések, az önromboló mulasztások, a lelkeségi és teológiai elhajlások is alapvetően mind felelősek a később kialakult helyzetért. Ezeknek a – Taylor által jelzett – problémáknak egy része a modernitást megelőzően évszázadokra visszamenőleg is követhető. A mindezek eredményeként beindult erjedési folyamatból – Taylor szerint – úgy emelkedik ki a modern világ, hogy ab-

¹⁵ Uo.

ban a hit megélésének kulturális-társadalmi feltételei mélyreható változáson mennek keresztül. Ezzel a társadalmi képzeink felszín alatti világában kibontakozó újrendeződéssel összefüggésben írja Taylor: „A szekularitás itt a megértésnek arra a modern kontextusára vonatkozik, amelyben hit és hitetlenség kelletlenül együtt él, amelyben az ember hisz, vagy elutasítja az Istenben való hitet; egy olyan nyíró feszültségeknek kitett állapotban, amely a teljességtapasztalásunk és teljességkeresésünk helye”.¹⁴ A szekularitás ilyen értelmezése a társadalmi képzetek szférájában prototeológiai teret nyit a közös vallási tapasztalatoknak. A mai ember számára – legyen akár hívő vagy nem hívő – a naivitás többé már nem járható út. Ez a változás azonban nem tekinthető önmagában és teljes egészében rossznak: érett állásfoglalásra szólít, és ezáltal rostál. Bár a megvalósult modernitás világában fenomenológiai szempontból „szimmetrikus” szereplőnek tűnik a szekularizmus és a kereszténység, és alapvető okokból egyik sem tekintheti átmenetinek a másikat, ám kettejük viszonyát mégis bizonyos állandó instabilitás jellemzi az immanencia és transzcendencia paradox kettősségével bánni képes kereszténység javára.

A modernitás önazonosságának kialakulásában alapvető szerepet játszott a kritikai tudományosság térnyerése is, amely eleinte természettudományos: például csillagászati felfedezésekkel nyugozta le az értelmiségi elitet. A modern tudományos világkép – az uralkodó istenkép deisztikus átalakulásával párhuzamosan – a valóság szemléletének új paradigmáját teremtette meg. Ennek a folyamatnak a velejárójaként beszél Taylor – Max Weibertől kölcsönzött kifejezéssel – a világ

„varázstalanodásáról” (*disenchantment*).¹⁵ Ez a folyamat egyaránt magában foglalja a világ kozmikus rendje és szimbolikája iránti érzék elsorvadását, valamint a társadalmi rend spirituális jelentőségének háttérbe szorulását. Mindez beletorkollik abba a hétköznapi tapasztalatba, hogy az emberek már nem számolnak szellemi erők különböző fajtáival a mindennapi életükben, hanem egyre inkább immanens keretek között gondolkodva néznek szembe életük kihívásaival (ahogy azt Estevez filmjének a zárándokainál is láthattuk). Taylor ismét csak óva int minket ennek az átalakulásnak az elhamarkodott keresztény elítélésétől. A szerző rámutat arra, hogy az egyház már korábban is milyen következetes harcot folytatott a vallási élet „mágikus” megközelítése ellen. A világszemlélet „varázstalanodása” így új esélyt jelenthet a teremtett világ autonómiájának felfedezése felé. E folyamattal kapcsolatban is hangsúlyoznunk kell tehát, hogy ami ebből a modernitáshoz konstitutív módon hozzátartozik, az nem feltétlenül képvisel a keresztény hittel szemben ellenséges tartalmat. Csak az exkluzív szcientizmus későbbi megjelenésével jön létre társadalmi front a természettudományos és a teológiai racionalitás, illetve gondolkodásmódok között.

Miben áll ez a szcientizmus, és hol találjuk az eredetét? A fizikus-teológus John C. Polkinghorne (1930–) meglátása szerint a hiteles megismerés kizárólagos útjaként ünnepeelt természettudományos módszer a létélmény egészét önkényesen szűkítette le a kísérletezés „egzakt és formalizálható” vi-

¹⁵ Weber és nyomában Taylor felfogása szerint, a „varázstalanodásnak” ez a folyamata nem a modernitás szülötte, hanem már azt megelőzően megkezdődött, amikor a monoteista vallások felvették a küzdelmet a mágikus világszemlélettel szemben. Erre vonatkozóan lásd még a *Liber Naturae* (Természet könyve) motívumának eszmetörténetét feldolgozó következő fejezet megfelelő részeit!

lágára. Így a kutató ember csak egy elvont elmélet koncepcióján belül találkozhatott a spekulatív módon „felparcellázott” valósággal. Az egyetlen legitimnek tekintett megismerési folyamat a „természetet” immár csak a kísérletekkel faggatható, „objektív” szférára korlátozta, miközben a tudományos világképből minden „szubjektív” mozzanatot igyekezett kiküszöbölni. Polkinghorne hangsúlyozza, hogy míg a modern természettudomány elvileg csupán az „egzakt tudásra” kívánt építeni, gyakorlatilag mindmáig minden kutató tágabb, intuitív horizonton mozogva alkotja meg egzakt eredményeit titokban személyes életfilozófiájával is egybeszöve a mindennapi munkáját.¹⁶ A kutató ember „módszertani ateizmusa” így olyan valóságkonfigurációt alkotott, amelyben a jelentőségteles együttállásoknak és a jelek egyediségén keresztül kibontakozó dialogikus-szakramentális létszemléletnek az „objektív” véletlenek és a „szubjektív” képzelgés szférái között már nem jutott „kulturális cella”.

Taylor a modernitás genezisének jelenlévő, egymást keresztező eszmei szálak elemzése közben folyamatosan figyelmeztet arra, hogy a lezajlott változások nem írhatók le egy egyszerű „letisztulási történettel”, amely világképi „sallangok” eltávolításáról, és így egy feltételezett lényegi váz napfényre kerüléséről szólna. A modernitás csak alkotó folyamatként érthető meg megfelelő módon. Taylor szerint ennek a kreativitásnak a fókuszában az emberi élet és a világ immanens dimenziójának, a teremtett valóság teremtőtől szándékolt autonómiájának a korábbinál mélyebb felfedezése és a társadalom rendszerébe való tevékeny beépítése áll. Eközben a történelmileg megvalósult modernitás genezisének szerves eleme a

¹⁶ Vö. JOHN C. POLKINGHORNE: *Faith Science and Understanding*, SPCK, London, 2000, 30–31.

forradalmiság és egy bizonyos tág értelemben vett, több fázisú reformizmus jelenléte is. Mindez ismét csak nehezen szétválasztható, építő és romboló elemek együttesét eredményezi. A mindennek nyomán jelentkező átalakulás olyan mélyreható (és Taylor elemzése itt ismét számtalan különböző szálon fut tovább), hogy az ember társadalmi képzeteinek a legmélyebb rétegeit is érinti. Taylor például részletesen bemutatja, hogyan alakul át a premodernitásra jellemző, a kozmoszba szervesen illeszkedő „porózus/sebezhető én” (*porous self*) a modern ember politikailag tudatos világára jellemző, „óvott/lehatárolt én”-jévé (*buffered self*).¹⁷ Míg az előbbi nyitott a világban jelenlévő spirituális erőkkel szemben és fogékony a létezők összetartozása iránt, utóbbi az önrendelkezése által képes kizárni magából minden nemkívánatos, és individuumként foglalja el helyét az átalakítandó világban. Ez a – Taylor által felkínáltak közül kiragadott – példa alkalmas annak szemléltetésére, hogy a modernitás hogyan tudja átalakítani a hit életre váltásának kulturális-társadalmi feltételeit az ember életének minden szférájára kihatóan.

A modern nyugati civilizáció egyszerre illeszkedik a történelmi civilizációk sorába – és különül is el azoktól. A modern Nyugatnak azt a felfedezését, amely ezt az elkülönülést megmagyarázza, Taylor „immanens keretrendszernek” (*immanent frame*) nevezi.¹⁸ Ez a keretrendszer fogja össze a modern tár-

¹⁷ Taylor sajátos nyelvi-filozófiai leleményeit néha csak gondos körülírással lehet átültetni magyarra a könyvben megfigyelt használatukra alapozva. Szerencsére azonban ez a fordítási nehézség csak a 10–15 kulcsfogalmat érinti, a szerző szövegei egyébként igencsak olvasmányosak.

¹⁸ Az „*immanent frame*” megenged egy korábban alig hozzáférhető lehetőséget, amely a következőben áll (Taylor saját terminológiájával): *Life is lived within a self-sufficient, „natural” order that can be explained and „envisaged without reference to God”*. Magyar fordításban: Az életet önmagá-

sadalom különböző alrendszerének jellegzetes képződményeit. Az immanens irányultság adta a táptalaját annak a tudományos-technikai fejlődésnek is, amely a nyugati civilizáció látványos eredményeinek forrása lett. Taylor rátér ennek a modernitás lényegét alkotó, „immanens keretrendszernek” a vallási szempontú elemzésére is. Megállapítja, hogy a szekularitásnak a kulturális-társadalmi feltételek átalakulásában megragadható újdonsága ennek a keretrendszernek a megjelenéséből következik. Taylor egész könyvének érvelése abba az irányba mutat, hogy a modernitás – lényege szerint – nyitva hagyja a hit opcióját az ember számára, így nem is igazi meglepetés a klasszikus szekularizációs hipotézis összeomlása.¹⁹ Az igaz, hogy a történelmileg megvalósult modernitás világában egy bizonyos szekularista ideológia csaknem „leját szotta” a kereszténységet a színpadról, Taylor szerint azonban hosszabb távon semmiképpen sem ilyen egyértelmű a helyzet, sőt az *A Secular Age* éppen az „ingának” a jelenlegi fordított irányú kilengését prognosztizálja. A kreativitás világában, az etika felségterületén és az esztétika szférájában Taylor különösen is egyértelmű jeleit mutatja ki annak, hogy az exkluzív módon immanentista látásmód zsákutcába torkollt. Az a mai társadalom, amelyet az „immanens keretrendszer” transzcendenciára nyitott és zárt értelmezéseinek egymásra merőleges, „nyíró feszültségei” terhelnek, egyre nyilvánvalóbban adja jeleit annak, hogy a felszín alatt felfedezésre váró strukturális probléma van. Taylor ennek a problémának az átvilágítására tesz kísérletet.

ban teljes, „természetes” renden belül élnek, amely Istenre való hivatkozás nélkül megmagyarázható és elgondolható. (*A Secular Age*, 543).

¹⁹ A 20. század első felében divatos szekularizációs hipotézis a modernizáció és az elvallástalanodási folyamat ok-okozati kapcsolatát állította.

Végül a filozófus antropológiai előfeltevéseire is érdemes kitérnünk. Az emberi tevékenység alapvető, sokszor a tudatosnál is mélyebb szinten jelentkező motivációját Taylor valamiféle teljesség (*fullness*) keresésében látja. Ez a teljesség utáni vágy burkoltan akkor is motorja lehet az ember életének, ha ő maga ennek nem is ébredt a tudatára. Keresztény terminológiára lefordítva, itt az örök életben foglalt teljesség vonzásáról is beszélhetünk. Az élet értelmének, a szépségnek és az összetartozásnak – a mindig csak töredékesen megtapasztalt – élményeiről egyaránt szó van itt. Annak, ahogy az ember nem csupán az „immanens keretrendszeren” belül, hanem annak kereteit transzcendálva, azon túli „transzcendens mozzanatokban” is keresi a boldogulását, mély értelme van. Taylor ilyen módon a legmélyebb antropológiai adottságokból eredezteti a pusztán csak immanens orientáltságú modern ember „klausztofóbiáját”, és annak megoldását a transzcendens fogékonyság nyitvatartásában látja. Ez szerinte úgy valósítható meg, ha a szekularista „eredetelbeszélés” alternatívájaként, amelynek szinte foglya a mai ember, egy valósághűbb, transzcendenciára nyitott „eredetelbeszélés” tudatosodik bennünk. Könyvének utolsó fejezetében Taylor szükségesnek látja, hogy huszadik századi konvertiták életútjának elemzésén keresztül is szemléltesse, hogy a tágabb létértelmezési keretbe való kitörés lehetősége hogyan áll nyitva a mai ember számára is a modernitás lényegi elutasítása nélkül.

Ha ma kulturális előítéletekből fakadó nehézségeink támadnak a zarándokélményekben főszerepet játszó tapasztalatok értelmezésénél, az – Taylor szerint – elsősorban a modern ember szerencsétlen „monologikus elfogultságának” és „zárt értelmezési rendszerének” tudható be. Erre a tompultságra utalva fogalmaz úgy a kanadai-amerikai szerző, hogy katolikusként a modernitást egyszerre

tarthatjuk „nagyszerűnek”, egyúttal – az ember mélyebb, egzisztenciális és lelki igényei szempontjából – „veszélyesnek” is.²⁰ Modern nyugati kultúránk főszövege olyan értelemben bizony „veszélyes”, hogy könnyen cserben hagy minket alapvető egzisztenciális igényeink terén: monologizáló létmódok felé irányít eltávolítva a dialogikus-szakramentális létélmény és racionalitás reményteljes, hitelesebben emberi horizontjától.

A késő modernitásra jellemző, drámai kulturális átalakulások közepette, a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965), amely „Isten zarándoknépeként” próbálta megérteni korunk emberét, a dialogikus-szakramentális látásmód újrafelfedezésére bátorított. Ezzel egy irányba mutat, hogy a zsinati atyák „tudatosan dolgozták ki a perszonalista szemlélettel ötvözött jelteológiát”,²¹ amely nem csupán a kinyilatkoztatást, hanem az időbeliségben létező, végső beteljesülés felé tartó teremtett világot is Isten és ember párbeszédének eseményeként közelítette meg. A zsinat felfogása szerint:

„a jelek a kinyilatkoztatásteológia kontextusában azokkal a *logosz*-csírákkal – az egyházatyák számára annyira kedves igemagvakkal (*logoi szpermatikoi*) – rokoníthatók, amelyek a világban és az emberek szívében vannak jelen, és amelyek Isten teremtő gondolatainak megismerése felé vezetik a szemlélődő embert. Ezek az igemagvak alkalmassá tesznek minket Isten szándékainak felismerésére, és folyamatosan megújuló reményt sugározva mutatnak a teremtés beteljesítése felé.”²²

²⁰ Vö. RUTH ABBEY: *Charles Taylor*, Princeton UP, Princeton (N.J.), 2000, 79.

²¹ RINO FISICHELLA: Az „idők jelei” mint felhívás az üdvtörténeti éberségre, in Bagyinszki Ágoston (szerk.): *A hitvallástól a teológiai megalapozásig*, L’Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2014, 199. (ford. Bobay Orsolya)

²² Uo. 198. A görög *logoi szpermatikoi* és a latin *rationes seminales* kifejezéseket – a szövegösszefüggéstől függően – keresztény szerzők egyaránt használták „alapítóelvek”, „igemagvak”, „gondolatcsírák” és „értelemszírák”

Amikor a zsinat az „idők jeleinek” olvasására bátorít, akkor mintegy az Isten és ember közötti üdvtörténeti dialógusban való éber részvételre hívja meg az egész egyházat, a keresztényeket és minden jóakarátú embert. Az általunk vizsgált párbeszéd szempontjából különösen érdekesek ezek a gondolatok, ha a II. Vatikáni Zsinat szerteágazó megnyilatkozásait – a taylorival sok ponton egybecsengő – implicit modernitáselméletként olvassuk.

Ebben a tágabb keretben bontható ki a II. Vatikáni Zsinat természettudományos racionalitással kapcsolatos pozitív állásfoglalása is. Bár a teológiai és a természettudományos gondolkodásformák között több ponton is aporetikus feszültség alakulhat ki – ahogy ezt tanulmánykötetünk központi fejezeteiben elemezni fogjuk –, a megismerés e két formája lényegileg mégis párbeszédre hivatott. Ezzel összefüggésben írja a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2004-es megnyilatkozása: „Az emberi kultúrához valamennyi korban és szinte minden társadalomban hozzátartozott a világegyetem megismerésére irányuló törekvés. A keresztény hit nézőpontjából tekintve ez a törekvés pontosan azon szolgálat egyik megnyilvánulása, amelyet az emberek Isten tervének megfelelően végeznek.”²³ A dokumentum általunk tárgyalt témákhoz kapcsolódó további részét e kötet függelékében külön közöljük, mert – a II. Vatikáni Zsinat fajsúlyos, de szűkszavú megnyilatkozásain túl

jelentéssel; vö. LARS THUNBERG: *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (N.Y.), 1984, 139. E gondolat további összefüggései kerülnek elő a következő fejezetben, a *Liber Naturae* (Természet könyve) téma kifejtése kapcsán.

²³ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *Közösség és szolgálat. Az Isten képére teremtett emberi személy*, 2004, nr. 62. A dokumentum kötetünk szempontjából releváns részének fordítását lásd a Függelékben.

– teológiai vonatkozásban mindmáig ez a hivatalos szöveg változja legáttekinthetőbben a párbeszéd kulcskérdéseit.

3. APÓRIÁK

Az „apória” szó az ógörög *porosz* kifejezésből származik, és eredetileg *gázlót*, átkelőhelyet jelentett, de sokszor az út vagy az ösvény megnevezésére is ugyanezt a kifejezést használták. Valószínűleg ezekre az ősi jelentésrétegekre épült rá a kifejezés elvontabb értelme, amely a *megoldás*, *fortély* jelentéseket is hordozza. Ha mindezt képekben kellene összefoglalnunk, akkor egyrészt a hajós alakja tűnik alkalmasnak, aki bizonyítva rátermettségét utat talál, áthajózik (*peiró / peraó*) a szűk tengerszoroson; vagy az utazóé, aki a hegyszoroshoz érve képes ügyesen, fortélyosan rátalálni a továbbvezető szűk ösvényre. Az „a” fosztóképzővel ellátott *apória* szóban már a *kiúttalanság*, *eszköztelenség*, *szükség*, illetve a *zavar*, *kétség* jelentésárnyalatai a meghatározóak.

Platón, a híres görög gondolkodó dialógusokban, párbeszéd formában fejtette ki filozófiai mondanivalóját. A Platón által irodalmilag megformált jelenetekben többnyire mestere, Szókratész áll a középpontban, akit gyakorta köztereken találunk, amint az athéni polgárokkal a legkülönfélébb témákban beszélgetést folytat. E beszélgetésekben a vitázó felek alapfogalmai fokozatosan kristályosodnak ki, miközben az eszmecsere határozott irányt vesz és kibontakozni látszik. A dialógus szerves előrehaladásának, fejlődésének fonala azonban esetenként hirtelen megszakad, amikor a résztvevők „apóriába jutnak”. Ilyenkor váratlanul két olyan állítás között találják magukat, melyek egymással ellentétesnek és látszólag összeegyeztethetetlenek tűnnek, miközben mindkettő racio-

nális érveken alapszik. A dialógus ilyen pontokon megtorpan, és az ellentmondásos állapotból – ott és akkor – nem mutatkozik egyszerű kiút. A beszélgetőtársak elbizonytalanodnak, eszköztelennek érzik magukat, bénultság, zavarodottság uralkodik el rajtuk. Az egyik ilyen dialógusban Szókratész az aporetikus feszültséget egy dinamikus képpel érzékelteti.²⁴ Egy olyan hajó képét idézi fel az olvasóban, amely a tengerre meghatározott úticéllal futott ugyan ki, ám amelyet a tengeri viharok ide-oda dobálnak, s immár tájékozódási pont nélkül sodródik a hullámveréssel.²⁵

Az apóriával való szembesülés tapasztalata a beszélgetéseket, vitákat elmélyítheti, továbblendítheti. Igaz, az apória nem közöl velünk új információt, nem *informál*, nem oktat minket, mégis valamiképpen *átformálhat*, átalakíthat bennünket.²⁶ Nem új tantételek elsajátítását ígéri, hanem azt, hogy miután kitéttük magunkat neki, megváltozunk általa. E változás többféle lehet. Először is gyakran azért kerülünk apóriába, mert tudni véljük azt, amit valójában nem tudunk. Előítéletek, téves nézetek tarthatnak fogva minket anélkül, hogy ennek tudatában lennénk. Az apória feltárja tudatlanságunkat: tudatosítja bennünk, hogy eddig fogalmunk sem volt arról, hogy meggyőződéseink mennyire távol állnak a valóságtól. Most azonban tudatára ébredve ennek máris előrébb tartunk. Tiszta lappal léphetünk tovább a kutatás útján. Máskor arról van szó, hogy az eszmecsere, a vita, a kutatás hevében észre-

²⁴ Vö. PLATÓN: *Lakhész*, 194c1. Magyarul megjelent: Lakhész, in Platón: *Platón összes művei kommentárokkal*, Atlantisz, Budapest, 2003, 89–120. (ford. Steiger Kornél – Mészáros Tamás)

²⁵ Vö. JAN SZAIK: Socrates and the Benefits of Puzzlement, in George Karamanolis – Vasilis Politis: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge, 2018, 33.

²⁶ Vö. uo. 30.

vétlenül egy olyan összefüggést fogadtunk el igaznak, amely valójában nem állja meg a helyét, s mivel gondolkodásunk ebből indult ki, minden lépéssel csak egyre inkább eltévedtünk. Ilyenkor az apória azzal oldható fel, hogy visszafelé haladunk addig, míg felfejtjük, mely ponton tévedt el gondolatmenetünk. Végül azt sem zárhatjuk ki, hogy az apória, amelybe jutottunk, jelenlegi tudásunk keretei között, jelenlegi ismereteink horizontján valóban feloldhatatlan. Gyakori tapasztalatunk, hogy a valóság sokrétűsége miatt ugyanaz a dolog képes eltérő megközelítési lehetőségeket felkínálni számunkra. Idővel a megismerés új horizontjait fedezhetjük fel. Ugyanaz a dolog eltérő nézőpontokból szemlélve képes eltérő módon megmutatkozni, s mivel e perspektívák mindegyike jogos lehet önmagában, nem tudunk, és nem is kell választani közöttük. Ilyenkor félretesszük az elsietett, szűklátókörű ítéleteinket, és belenyugszunk a valóság sokszínűségének, sokrétűségének tudatába. Jelen tanulmánykötetünkben elsősorban ebben a harmadik értelemben utalunk „apóriákra”.

E bevezető sorok után vizsgáljuk meg példaként az eszmetörténet minden bizonnyal leghíresebb apóriáját, ti. az eleai Zénónnak (kb. i. e. 490–430) a mozgás valóságával szemben felhozott egyik aporetikus gondolatmenetét. Zénón azt javasolta, hogy képzeletben rendezzünk egy versenyt a leggyorsabb és a leglassabb futóink, mondjuk a híres Akhilleusz és egy közönséges teknősbéka között. Sőt, legyünk nagyvonalúak a várhatóan gyengébben szereplő teknőssel, és adjunk néhány lépésnyi előnyt neki. A *hétköznapi racionalitásunk* – amelyre az egzisztenciális döntéseinket általában alapozzuk – arról biztosít minket, hogy Akhilleusz néhány elegáns lépéssel utol fogja érni a teknőst, és megnyeri a versenyt. Zénón szerint azonban a *filozófiai racionalitás* arra figyelmeztet, hogy Akhilleusznek végtelen sok útszakaszt kell leküzdenie ahhoz,

hogy utolérje a teknőst. Először tudniillik el kell jutnia oda, ahol a teknős jelenleg áll. Ez azonban egy kis időt vesz igénybe, amely alatt a teknős már előrébb jut. Így Akhilleusznak ismét neki kell rugaszkodnia az újabb útszakasznak, amelynek megtétele alatt a teknős újabb apró előnyre tehet szert, stb... A versenyt alkotó mozgási folyamat így matematikailag végtelen sok útszakaszra esik szét, amit Zénón számára elméleti képtelenségnek tűnt véges idő alatt bejárni: vagyis szerinte Akhilleusz valójában akkor sem érheti utol a teknőst, ha a hét-köznapokban ezt a saját szemünkkel megtörténni látjuk!

Mintegy két évezrednek kellett eltelnie addig, míg végül a 18. század során a matematikai fizika fejlődése eljutott arra a belátásra, hogy – bizonyos feltételek teljesülése esetén – végtelen sok útszakasznak vagy időintervallumnak is lehet véges az összege.²⁷ Másképp fogalmazva, bizonyos konvergenciakritériumok teljesülése esetén a Zénón által leírt végtelen számsornak is lehet véges eredménye. Így pedig valójában a *kétfajta racionalitás* között feltételezett aporetikus ellentmondás egy pillanat alatt semmivé foszlott. Akhilleusz úgy érheti utol a teknősbékát, hogy közben a világ logikai rendjének sem kell csorbát szenvednie, és a filozófus sem kényszerül rá a széttartó racionalitásformák közötti éles választásra. A megoldás kulcsát pedig egyszerűen két évezred csendes matematikai fejlődése hozta meg, melynek során az ember bölcsebb lett és a megismerési horizontja kitágult!

Kötetünk az „Apóriák” címet kapta, mert meggyőződésünk szerint a kortárs természettudományok és a keresztény teológia eltérő racionalitásának, széttartó látásmódjainak

²⁷ Vö. MARY TILES: Philosophy of Mathematics, in Nicholas Bunnin – E. P. Tsui-James (eds.): *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1996, 334.

több konfliktusa is meglepő módon rárimel Zénon klasszikus apóriájára. Az analógia azt a „kognitív optimizmusunkat” is kifejezésre juttatja, hogy új megismerési horizontokra rátalálva talán majd a jelenlegi kínzó apóriáink feloldódásának is tanúi lehetünk, ahogy ezt Zénon klasszikus apóriája esetében megtapasztalhattuk. Vajon ha az élettelen és az élő, valamint az állati és az emberi létmódok között lényegi határvonal húzódik – vagyis a *létezők hierarchiája* valóság –, akkor miképpen adhatunk számot az ezeket összekapcsoló, természeti törvényeket követő világfolyamat egységéről, időbeli folytonosságról és az ezt kifejező *evolúciós elvről*? A létezők hierarchiájának eszméje azt a teremtéselbeszélésekben megalapozott és a hétköznapi szemléletünk számára természetes igazságot fejezi ki, hogy a tárgyi és a szellemi létezők vagy akár egy növény és egy állat között is bizonyos létminőségben jelentkező fokozati különbséget sejtünk. Másképp fogalmazva az alapkérdést: vajon mélyebb elemzésben egymáshoz illeszthető-e a létezők hierarchiájának a vallási szemléletünk és *teológiai racionalitásunk* számára annyira természetes eszméje és a *természettudományos racionalitás* sokrétűen igazolt evolúciós elve? Ez az alapkérdés kozmológiai és antropológiai fókuszban vizsgálódva egyaránt érdekes részletkérdéseket hoz magával, ahogy azt majd a megfelelő fejezetekben látni fogjuk. Az eleai Zénónhoz hasonlóan sok kortársunk az itt főszerepet játszó kétfajta racionalitás modern konfliktusát érzékelve azonnal kész „apóriát” kiáltani, a spekulatív egység kedvéért feladva a hétköznapiokban megtapasztalt ontológiai határok bizonyosságát. Kérdés azonban, hogy ez a modern apória idővel nem nyerhet-e ugyanolyan természetes feloldást, mint ahogy évszázadok múltán Zénón egykori megoldhatatlannak tűnő problémája a matematikai fizika fejlődésével álproblémának bizonyult?

4. TEOLÓGIA ÉS TERMÉSZETTUDOMÁNY PÁRBESZÉDE KORUNKBAN

A vallási és a természettudományos gondolkodás egyaránt kultúránk és kultúrtörténetünk részét képezi, így az emberi kultúra közvetítésével ezek szervesen kapcsolódnak is egymáshoz. Ebből fakadóan a *teológiai* és a *természettudományos racionalitás* feszültsége, illetve párbeszéde²⁸ kultúrtörténeti problémaként is jelentkezik. Hozzá kell szoknunk ahhoz, hogy e két terület bonyolult interakciós jelenségeit teljességgel csak kultúránk történeti változásainak, fejlődésének horizontján érthetjük meg: a vallástörténet és a tudománytörténet közvetlen hatással van egymásra.

A teológiát és a természettudományt egymásnak – egyik vagy másik irányba – végletesen alárendelő kapcsolati formulákkal itt most nem foglalkozunk, mert dialógusról eleve csak olyankor lehet szó, ha a párbeszédben résztvevő mindkét fél bizonyos autonómiát élvezhet.²⁹ Az alábbi tipologikus felsorolás első két kategóriájában közös, hogy bár a természettudományt és a teológiát egyaránt komolyan próbálják venni, de kapcsolatukat mégis szélsőségesen fogják fel. Az első kapcsolati formula („elhatárolódás”) nem akar tudni a két diszcipl-

²⁸ A „dialógus” görög eredetű szó, amely „párbeszédet” jelent. A monológgal szemben, melyben csak egy beszélő szólal meg, a dialógus két fél között bontakozik ki, akik kölcsönös tisztelettel és érdeklődéssel viseltetnek egymás iránt. A dialógus – a vitával szemben – feltételezi, hogy a két fél kész tanulni egymástól.

²⁹ Mivel ezek a végletes kapcsolati képletek is létező társadalmi formációkat írnak le, ezért röviden megemlítjük őket. *A teológia tudomány általi ellenőrzésének koncepciója*: gyakorlatilag csak valláskritikai irányzatok tartoznak ide. *A tudomány teológia általi ellenőrzésének koncepciója*: fundamentalisztikus keresztény felekezetekre, mozgalmakra jellemző, gyakran zárt biblicizmussal jár együtt.

lína reális kapcsolatáról, míg a második formula („teológiai fizikalizmus”) túlzottan rövidre zárja ezt a kapcsolatot:

- a. *Az elhatárolódás és teljes szétválasztás koncepciója.* Ez a képlet bizonyos „skizofrénia” veszélyét rejt magában. Neoortodox protestáns iskolákra jellemző az ilyen típusú megközelítés, de egzisztencialista és nyelvanalitikus filozófiai indíttatásból is lehet hasonló eredményre jutni. A gyakorlati élet szintjén sokan élik meg hitüket és szakmai ismereteiket ilyen kettős, „csiki-csuki” világnak.
- b. *A teológiai fizikalizmus természettudományos ismerethiányok „fehér foltjaira” épülő koncepciója.* A tudománytörténet különböző korszakaiban hol felerősödik, hol háttérbe szorul a tudományos világkép hiányosságának, inkompaktságának tudata. Ilyen hatások eredményeként – a tapasztalat szerint – újra meg újra megkísérli a hívő embert a hézagpótló Isten (*God of gaps*) koncepciója.

Végül az utolsó formula a szélsőségeket kikerülve, árnyaltan határozza meg a vizsgált szempontok kapcsolatrendszerét. E megközelítés megfelelően számot tud adni természettudomány és teológia kétirányú – történelmi és aktuális – egymásra hatásáról. Bár a természettudományoknak van közvetett befolyásuk a teológiára, ez a befolyás többnyire tisztító és elmélyítő jellegű. Ahhoz, hogy a hívő ember a vallás igazságait megértse és kibontsa, szüksége van egy bizonyos világképre, amelyet az adott kor világképéből kölcsönöz. Ez a világkép a tudomány fejlődése folytán változik; általában lassan, néha azonban ugrásszerűen. Ilyenkor a hívő ember szükségszerűen feszültséget érez a hitigazságok értelmezése és az új tudományos felfedezések megállapításai között. De az ellentét tulajdonképpen nem a hit igazsága és a természettudományok igazsága között áll fenn, hanem az új világkép és a régi világkép között, amelyben a hitigazságokat értelmezték és megfo-

galmazták. Ezzel párhuzamosan az is igaz, hogy a teológia és a magvát alkotó hit hatást gyakorol a természettudományos gondolkodásra:

c. Teológia és természettudomány komplementaritásának, dialogikus-kritikus viszonyának koncepciója. E képlet szerint közvetlen konfliktus teológia és természettudomány között nem lehetséges, de a kettő közvetett interakciója történelemformáló valóság. A két terület sajátos nyelvhasználati jellegzetességeit, illetékességi körét, módszertanát tisztázva ezek nem ellentmondónak, hanem egymást kiegészítőnek bizonyulnak. Vannak közös témák, így ugyanazt a problémát más-más oldalról világíthatják meg. Természettudománynak és teológiának egyaránt megvan a jogos autonómiája, de egymásra is inspirálólag hatnak, ha megtalálják a dialógus útját. Jelen tanulmánykötet szerzői – a párbeszéd mindkét oldaláról közelítve – ezt a kapcsolati formulát tartják a leghitelesebbnek és követendőnek, ahogy ez a későbbi fejezetekben majd tartalmat kap.

Mit mondhatunk teológia és természettudomány dialógusának mai általános helyzetéről? Max Seckler szerint a kortárs párbeszédet két szempont párhuzamos hangsúlyozásával jellemezhetjük.⁵⁰ Egyrészt a helyzetet alakító fontos tényező, hogy időben már jócskán eltávolodtunk azoktól a történelmi konfliktusoktól, amelyek – a skolasztikus kor békés együttélését követően – e tudományágak kapcsolatát fokozatosan megmérgezték és ellenséges viszonyná alakították:

⁵⁰ Vö. MAX SECKLER: A teológia a tudományok között, in Bagyinszki Ágoston (szerk.): *A hitvallástól a teológiai megalapozásig*, L'Harmattan – Sapiientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2014, 164–176.

„Történeti visszatekintésben, a mára kialakult helyzetet legtöbbször félreértések és más emberi hiányosságok szerencsétlen következményének tekintik. Sokan látják úgy, hogy az objektív módon igazolhatatlannak tűnő eredményt bizonyos tényezők irracionális eredőjeként lehet értelmezni, amely elmérgesedett konfliktust már talán gyökerében is orvosolta az eltelt idő, de ma már mindenképpen áthidalható nézetkülönbségekről beszélhetünk.”³¹

Ennek a megállapításnak az alátámasztására XII. Piusszal kezdődően számtalan pápai megnyilatkozást lehet felsorakoztatni, amelyeknek mintegy a tengelyét adja a II. Vatikáni Zsinat modern tudományokkal kapcsolatos pozitív állásfoglalása. Mivel az ilyen megnyilatkozások gyűjteménye sok témánkba vágó könyvben megtalálható, ezért itt csupán Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikájára szeretnénk utalni, amely a következőt írja e két kulturális szektor kapcsolatáról: tudomány és vallás „a valóság két különböző megközelítését nyújtják”, ezért „intenzív és mindkettőjük számára gyümölcsöző párbeszédet folytathatnak egymással” (LS 62). A pápa – az egyház nevében – a tudományos fejlődés gyümölcseit is készséggel elismeri: „A technológia számtalan bajt orvosolt, amelyek ártottak az embernek, és korlátozták őt. Nem tehetjük meg, hogy ne ismerjük el és ne köszönjük meg az elért eredményeket, különösen az orvostudomány, a műszaki tudományok és az információközlés területén.” (LS 102) A szentszéki dokumentum – témájából és a kidolgozás módszeréből fakadóan – maga is a párbeszéd legnemesebb modelljét képviseli és mutatja fel. Érdekes fellapozni az enciklika 81. pontját, ahol a pápa kifejezetten az általunk létezők hierarchiája és evolúciós elv kapcsolataként leírt problémával összefüggésben tesz fontos megállapításokat (vö. LS 81). Az egész enciklika kap-

csolódó utalásait áttekintve felfigyelhetünk arra, hogy a két szemléletmód megfelelő szintézise adja meg az értelmezési kulcsot az ökoteológiai problémák igényes tárgyalásához.

Másrészt azonban a párbeszéd mai helyzetének túlegyszerűsített ábrázolása lenne, ha nem vennénk tudomást a még mindig jelen lévő alapvető kihívásokról. Max Seckler szerint a párbeszéd mai elmélyülését jelzi, hogy időnként olyan lényegi, mélyebb kérdések, konfliktussal terhelt pontok is felszínre jönnek és reflektorfénybe kerülnek, amelyeken a korábbi viták hevében átsiklott a figyelem:

„Ezek a konfliktusok olyan élesen szembenállónak tűnő alternatívák összeütközéseinek az emlékét őrzik, amelyek objektív összehasonlíthatósága és e folyamat pontos mikéntje még ma sem vált minden kétséget kizáróan világossá. Ez bizony akkor is így van, ha sok népszerű, harmonizációra törekvő kísérlet ennek az ellenkezőjét szeretné retorikusan elhíttetni.”³²

Mindmáig fontos és nehéz kérdéskör maradt például a természettudományos világkép *dezentropocentrikus* (jellemzően nem emberközpontú) irányultságának összeegyeztetése a vallási gondolkodás *relatív antropocentrizmusával* (viszonylagos emberközpontúságával).³³

Végül, Max Seckler megjelöli e párbeszéd két pólusában álló kétfajta racionalitás együttműködésének termékeny lehetőségeit: (1) érdemes felfigyelni arra, hogy a tudományos ered-

³² MAX SECKLER: i. m., 170.

³³ *Dezentropocentrizmus – relatív antropocentrizmus*: ez a szakirodalomban gyakran felbukkanó, egymással szembeállított kifejezéspár nehezen feloldható, mélyen gyökerező világképi feszültségeket jelöl. Vö. HARSÁNYI PÁL OTTÓ: Gondos sáfárok vagy rövidlátó haszonélvezők? Tájékozódás az ökoteológiai és ökofilozófiai irányzatok sokaságában, *Pannonhalmi Szemle* 9 (2001/2) 39–54; uő: Amministratori premurosi o usufruttuari miopi? Responsabilità dell'uomo nei confronti del creato. II. Verso un'etica ambientale cristiana, *Antoniano* 85 (2010) 45–79.

mények következményeivel kapcsolatos általános felelősség etikai és vallási szempontokat von be a gondolkodásba, (2) a közös érdeklődési irányok és előfeltevések tudatosítása *tágabb kultúrtörténeti horizontra* vezethetik el a résztvevőket, valamint (3) a kutatások módszertanáról és eredményeiről folytatott eszmecsere *szakmai önismerethez*, az elvi korlátok tudatosításához segítheti hozzá a szaktudósokat.³⁴ A dialógus terjedelmes és szerteágazó irodalma arról tanúskodik, hogy az igényesen ápoltság kapcsolat jelentős *inspirációt* jelent mind a természettudomány, mind a teológia számára ahhoz, hogy a kettő együtt és külön-külön is elmélyíthesse valóságismeretét.³⁵

³⁴ Vö. MAX SECKLER: i. m., 175.

³⁵ A párbeszéd vonatkozásában néhány szemléletmódunkat erősebben alakító szerző és munka: TÓTH KÁLMÁN – FREUND TAMÁS – RÓZSA HUBA: *Teremtés a tudományban*, Szent István Társulat, Budapest, 2011; PAUL HAFNER: *Mystery of Creation*, Gracewing, Leominster, 1995; valamint FRANÇOIS EUVÉ, JOHN F. HAUGHT, PIETRO RAMELLINI, WILLIAM R. STOEGER, JAMES WISEMAN szerteágazó munkái.