

JOHANN BAPTIST  
METZ

# „Auschwitz után”

Részlet a szerző *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban* (2006) című könyvéből, amely szeptemberben jelenik meg a Vigilia kiadásában.

<sup>1</sup>*Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne* című tanulmányomban (*Stimmen der Zeit*, 125 [2000], 3. szám, 147–159.) azt hangsúlyoztam, hogy az Auschwitznak nevezett konkrét, történelmi kontingenciasokkot kell a rendszeres teológia középpontjába helyeznünk, s ebből az első következtetéseket is levontam egy olyan teológiával kapcsolatban, amely érzékeny a szenvedésre. Nem valamiféle egzisztenciális „történelmiség”, hanem „a történelem” kényszerít arra, hogy elismerjük: az emlékezetnek és az elbeszélésnek intelligibilis rangja van a rendszeres teológiában.

<sup>2</sup>Hogy Auschwitz katasztrófája miért egyedi, az először is az összehasonlítás, illetve az

Most, a modernitás határán a kereszténységnek nem csak azzal a kihívással kell szembenéznie, hogy miként tudja megfogalmazni és fenntartani az általa Istenről mondottak igazságigényét napjaink vallási és világnézeti pluralizmusának, illetve a tudományokban érvényesülő módszertani ateizmusnak az összefüggésében; az a kérdés is nekiszegeződik, hogy számot vetett-e egyáltalán korunk katasztrófatörténetével és következményével, a kontingencia sokkjával, amely nem engedi, hogy kizárólag elvont, a szenvedéstől távolságot tartó fogalmisággal, úgyszólván a konkrét emberi szenvedéstörténeten felülemelkedve és kívül helyezkedve beszéljen Istenről.<sup>1</sup> Az „Auschwitz után” kifejezés nem keltheti azt a hamis látszatot, hogy megfosztjuk súlyától vagy figyelmen kívül hagyjuk az emberiség többi szenvedés- és katasztrófatapasztalatát — az alábbiakban az emberi faj mélystruktúrájáról és a napjainkban uralkodó kulturális amnéziáról szólva részletesebben is szó lesz még erről.<sup>2</sup> Amikor tehát azt mondjuk, hogy „Auschwitz után”, érzékennyé akarjuk tenni a teológiát a szenvedéstörténetekre, és azt akarjuk, hogy a kereszténység teodiceai érzékenységgel pontosabban meglássa világunk helyzetét.

## 1. Auschwitz — az idők jele?

A legutóbbi zsinat óta a katolikus egyházban sokat beszélnek az idők jeleiről, amelyeket a hit fényében fel kell ismernünk, és a remény erejével kell „feldolgoznunk”. De mégis melyek lennének az idők, a mi korunk jelei? Mi rajzolja ki az elmúlt évszázad arculatát? Mire fognak emlékezni az emberek a 21. században, ha emlékeznek majd még egyáltalán valamire? A kor mely jegyeire, a kor mely vonásaira? Érdemes lenne felmérést készítenünk erről. Vajon szerepelne-e egyáltalán a válaszok között Auschwitz? Kétkem. Esik-e szó az idők jeleivel kapcsolatos egyházi megnyilatkozásokban Auschwitzról? Semmi ilyesmiről nem tudok. Az én gondolkodásomban Auschwitz efféle jelnek számít. Az alábbiakban erről a nyilván inkább korszerűtlen korjelről lesz szó, mégpedig azért, hogy ne legyen elmondható a keresztények egyházi életéről az, amit Elie Wiesel (nem feddő szándékkal, inkább némi szomorúsággal) így fogalmazott meg: „Tegnap még azt mondták: Auschwitz? soha nem hallottam róla; ma azt mondják: Auschwitz, ja persze, tudom.”<sup>3</sup> Valóban tudjuk? Tudjuk-e, mi történt Auschwitz által, mi történt velünk, a kereszténységünk szellemével és azzal,

összehasonlítási szándék humánus tilalmában fejeződik ki. Így tekintve fel sem merül az a kérdés, hogy ezáltal homályba borítunk-e másféle szenvedéseket.

Természetesen fontos, hogy az adott történelmi kontextusban meglássuk és belsőleg feldolgozzuk Auschwitz összehasonlíthatatlanságát. Az én szememben sehol sem mutatkozik meg olyan világosan és elkerülhetetlenül az összehasonlítás és a katasztrófát összehasonlításokkal semlegesítő eljárások tilalma, mint abban, amit az Auschwitz szóval jelölünk.

<sup>3</sup>Idézi R. McAfee Brown: *Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit*. Freiburg, 1990, 14.

<sup>4</sup>Uo. 184.

<sup>5</sup>Lásd a szerzőtől: *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*. Concilium, 20 (1984), 382–389., 385. Az említett válaszkíséret következményeiről lásd az alább következő okfejtéseimet; kritikai megítéléséről lásd N. Reck: *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*. München, 1998.

ahogyan — oly feledékenyen, gyakran oly kenetteljesen — Istenről és a világról beszélünk? Szintén Elie Wieseltől származik a keresztény fül számára rettenetes megállapítás, miszerint „a gondolkodó keresztény tudja, hogy Auschwitzban nem a zsidó nép halt meg, hanem a kereszténység”.<sup>4</sup> Ezzel a kijelentéssel csak akkor tudunk szembenézni, ha nem hessegetjük el magunktól azokat a tapasztalatokat, amelyekből fakad.

Mit jelent, hogy jelenlegi helyzetünket Auschwitz utáni helyzetként érzékeljük és jellemezzük?

A múlt század ötvenes és hatvanas éveiben (főként az NSZK-ban, de másutt is) számos könyvből és a legkülönbözőbb médiumokból hangzott fel Th. W. Adorno híres kijelentése, miszerint Auschwitz után nem létezhetnek többé költemények. Ki merné ma irónia és mindenféle értelmezési csűrés-csavarás nélkül idézni Adorno szavait? Nem cáfoltak-e rá már hosszú ideje a koresemények? Nem tévedett-e óriásit Adorno? Nem úgy tett-e, mintha megakarta volna tiltani a madaraknak az éneklést, a virágoknak a szírombontást és a Napnak a ragyogást? De mégis mi a különbség az ember és a madarak, a virágok meg a Nap között? Mi más, mint a rémület, az iszony az ember embertelenségének kinyilvánulása látván, annak láttán, ami Auschwitzban történt: ez a rettenet, amely torkára forrasztja a szót, megtöri énekét, és homályba borítja előle a Napot? Valóban jobban szeretjük-e az embert, ha sikerül elfelejtünk azt az iszonyodást, amelyet az ember vált ki az emberből?

Auschwitzról szólva sohasem lehetünk túlságosan radikálisak, de könnyen előfordulhat, hogy túl szellemesek és „eredetiek” vagyunk. Nem szerencsés, ha az embernek, különösen a keresztény teológusoknak túl sok ötlete van Auschwitzcal kapcsolatban. Ami engem illet, az Auschwitz utáni egyházzal és kereszténységgel kapcsolatban lényegében mindig is csak egy dolog jutott eszembe. Legyen szabad felidézniem egyik emlékemet a hatvanas évekből. Egy ízben pódiumdiskusszióra kértek fel Münsterben Milan Machovec cseh filozófus és Karl Rahner társaságában. A beszélgetés végén Machovec felidézte Adorno fentebb említett kijelentését (Auschwitz után nincsenek többé költemények), és azt kérdezte tőlem, hogy tudnak-e még imádkozni Auschwitz után a keresztények. Némi tanakodás után azt válaszoltam neki, amit ma is válaszolnék a kérdésre: azért tudunk imádkozni Auschwitz után, mert Auschwitzban is folyt imádság — a zsidó áldozatok énekében, a zsidó áldozatok kiáltásában.<sup>5</sup> Bár nem az összes áldozat volt zsidó, minden zsidó az áldozatokhoz tartozott.

## 2. Auschwitz — ultimátum

Teológiai életrajzomban Auschwitz az ismert teológia minden formájától elszakadó rémületet jelöl, olyan rémületet, amelyhez képest üres és vak minden, amit a konkrét körülményektől független

nül mondunk Istenről. Létezik-e olyan Isten, kérdeztem magamtól, akit lehet egy ilyen katasztrófának hátat fordítva imádni? És ha a teológia valóban teológia, beszélhet-e minden további nélkül ugyanúgy egy ilyen katasztrófa után, beszélhet-e úgy Istenről és az emberről, mintha a katasztrófa tükrében nem kellene felülvizsgálnunk emberi szavaink vélt ártatlanságát? Efféle kérdésekkel nem „negatív mítosszá” akarjuk stilizálni Auschwitzot, hiszen így katasztrófáját szintén kivonnánk teológiai és történelmi felelősségünk köréből. Eleinte a következő nyugtalanító kérdés volt a legfontosabb számomra: miért hagyott oly kevés vagy egyáltalán semmiféle nyomot a teológiában Auschwitz, illetve az emberek szenvedéstörténete? Lehetséges és megengedhető-e, hogy a teológiai beszédmód ugyanolyan távolságtartó legyen, mint (talán) a filozófia? Nyugtatlansággal töltött el a teológia szembeötlő apátiája, az, hogy semmitől sem tud visszahőkölni, vagy azt is mondhatnám (a szakzsargonhoz nyúlva): nem kellő mértékű teodiceai érzékenysége.

Azzal szembesülve, hogy a teológia miként kezeli, illetve nem kezeli Auschwitzot, lassanként ráébredtem a teológiai idealizmusban rejlő nagyfokú apátiára, felismertem, hogy képtelen mit kezdeni történelmi tapasztalatokkal — annak ellenére, vagy éppen azért, mert annyit beszél az ember „történelmiségéről”. A történelmiség ugyanis (ez a formalizált egzisztenciálé) megakadályozza, hogy „a történelem” belépjen a teológia középpontjába!<sup>6</sup> Nem lenne-e elvárható, hogy legalább egy olyan katasztrófa ultimátumként hasson a történelmet túlságosan könnyen kezelő teológiára, mint amilyen Auschwitz? Nem kellene-e a rémület súlyát és rangját illető kérdésnek legalább most felmerülnie a teológia logoszában? Nem kellene-e a teológiának legalább most arra a meggyőződésre jutnia, hogy a válaszaival maga sem tud begyógyítani minden sebet?<sup>7</sup> Hogy most már végérvényesen megengedhetetlen, hogy a kereszténység önazonosságát (újfent) mintegy üdvmetafizikai horizonton gondolja el (úgy, mint az ideákat Platón), vagy (a divat hatására a történelemtől a pszichológiához pártolva) már csak a történelemtől idegen, gnosztikus megváltási mítosznak tartsa? A történelemnek nincs olyan értelme, amelyet meg lehetne menteni úgy, hogy hátat fordítunk Auschwitznak, nincs olyan Isten, akit Auschwitznak hátat fordítva is imádni lehetne. Auschwitz olyan teológiai és politikai katasztrófa, amely nem kíméli sem a kereszténységet és a keresztény teológiát, sem a társadalmat és a politikát.

Mi, keresztények soha többé nem csúszhatunk vissza olyan helyzetbe, amelyben nincs helye Auschwitznak; Auschwitzon viszont, ha jól meggondoljuk, már nem egyedül, hanem csak az auschwitzzi áldozatokkal együtt tudunk továbbjutni. Véleményem szerint ez az ára annak, hogy a kereszténység Auschwitz után is megőrizhesse folytonosságát. Senki ne mondja, hogy mi, keresztények az Auschwitz által jelzettől eltérő istentapasztalato-

<sup>6</sup>Lásd *Posztidealista teológia felé*. In: J. B. Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*. (Ford. Görfői Tibor et al.) L'Harmattan, Budapest, 2004, 7. §.

<sup>7</sup>A problémák megoldására vállalkozva a teológia nem egyszerűen a kérdések és válaszok sémáját alkalmazza.

<sup>8</sup>Ezzel kapcsolatban T. R. Peters — a negatív teológiával analóg módon — „negatív krisztológiáról” beszél, lásd *Christologie nach Auschwitz*. In: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. 2. kötet. Hg. v. P. Eicher. Neuausgabe München, 2005, 251–254., 253.

<sup>9</sup>Lásd *Unsere Hoffnung* IV, 2 (A zsidó nép hit-történetének újfajta megítélése): „Nekünk itt Németországban különösen is tartózkodnunk kell attól, hogy tagadjuk vagy megfosszuk súlyától Isten öszövétségi és újszövetségi népe között fennálló kegyelmi összefüggést, amelyet Pál apostol is látott és vallott. Mert mi itt, Németországban, ebben az értelemben is vétkeztünk a zsidó nép ellen. Az Auschwitz névvel jelölt reménytelen iszonyat tükrében ugyanis elsősorban attól függ mindannak a hitelre méltósága, amit a remény Istenéről mondtunk, hogy sokan voltak, zsidók és keresztények, akik még ebben a pokolban és ennek a pokolnak az átélése után is beszélni tudtak Istenről, és meg tudták szólítani. Népünknek azzal kapcsolatban is feladata van, hogy miként viszonyulnak más népek és a világ nyilvánosságára a zsidó néphez. Nézetünk szerint a német egyháznak pontosan az a sajátos kötelessége a világegyházon belül, hogy közrehoasson abban: a keresztények újfajta viszonyt alakítsanak ki a zsidó néppel és a zsidó hittörténettel.” —

kat is ismerünk. Hát persze! De ha nem látjuk meg Istent Auschwitzban, akkor hogyan láthatnánk meg másutt? Azt se mondja senki, hogy ez a felfogás ellentétes annak az egyházi tanaknak a lényegével, mely szerint Isten közelsége visszavonhatatlanul szavatolva van a keresztényeknek Jézus Krisztusban. Még így is kérdés ugyanis, hogy miféle kereszténység ez az ígélet. Ervényes-e például az antijudaista önazonosságú kereszténységre, amely maga is részét alkotja Auschwitz történelmi gyökereinek, vagy inkább annak szól-e, amely csak ezzel a zsidó szenvedéstörténettel szembenézve tudja kialakítani és hirdetni a saját önazonosságát?<sup>8</sup> Az én szememben ennek a mintegy üdvtörténeti függőségnek az elismerésétől függ, hogy mi, keresztények készek vagyunk-e valóban katasztrófának látni Auschwitz katasztrófáját, s egyházi és teológiai síkon is ténylegesen komolyan tudjuk-e venni többnyire csak erkölcsi horizonton emlegetett kihívását.

Meg lehet-e bízni a rémületünkben, a bűnvolomlásunkban — amiatti szégyenünkben, hogy Auschwitznak hátat fordítva éltünk és imádkoztunk, meg lehet-e bízni abban, hogy iszonyattal tölt el a náci gyilkos zsidóellenességével titokban vagy egyenesen nyíltan vállalt cinkosságunk, abban, hogy megrémiszt, mennyire részvéttelennül taszítottuk halálos magányba, mi, németek, a zsidó népet és azt a néhány embert, aki a pártjukra állt közülünk...? Megbízhatunk-e saját keresztény teológiánkban, abban, hogy végre megtanulta a leckét, hogy most már óvatosan bánik azzal a rejtett antiszemitizmussal, amely nem nyers rasszizmusként veti fel a fejét a teológián belül, hanem metafizikai vagy pszichológiai öltözetben jelentkezik, azzal az antiszemitizmussal, amely kezdettől fogva (Markión korától, a gnózis felbukkanásától) lényegileg hozzátartozó kísértésként ólálkodott a keresztény teológia körül? Megváltoztatta-e kereszténységünket, hogy emlékezünk Auschwitzra? Valóban Auschwitz utáni egyház vagyunk-e? Vagy ma is olyan keresztények, olyan egyház vagyunk-e, amilyen tegnap voltunk? Úgy beszélnek-e ma is a keresztény teológusok, ahogyan tegnap, Auschwitz előtt beszéltek? Sikerül-e legalább szemantikailag érzékenyebbnek lennünk, miközben vitáinkat folytatjuk? Kikerülhetetlen, lényegi toposza lett-e Auschwitz történelmi tudatunknak? Vagy a „seholban”, az utópiában jelöltük-e ki a helyét — egy olyan, ember nem lakta, arctalan történelmi idealizmus segítségével, amely nagyfokú apátiával van felruházva a történelmi katasztrófákkal és pusztulásokkal szemben? Csakhogy hitünk kánonja, hitvallásunk középponti eleme („szenvedett Pontius Pilátus alatt”) a történelemben helyez bennünket, keresztényeket, a történelemben, ahol megfeszítés, kínzás és sírás van, szeretet alig. És semmiféle történelmietlen mítosz, semmiféle platóni Isten, az ideák Istene, semmiféle gnosztikus szótériológia, semmiféle, egzisztenciánk történelmiségét emlegető absztrakt beszédmód nem adhatja vissza nekünk azt az ártatlanságot, amelyet elvesztettünk a történelemben.

Az idézett szakasszal (Zsidók és keresztények) kapcsolatos vitákról lásd J. B. Metz – B.

Sauermost: *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit.* In: D. Emeis – B. Sauermost (szerk.): *Synode – Ende oder Anfang.* Düsseldorf, 1976, 53–76.

<sup>10</sup>Plädoyer für eine anamnetische Kultur című írásom óta (in: H. Loewy [szerk.]: *Holocaust. Die Grenzen des Verstehens.* Reinbek, 1992, 35–41.) több ízben is véleményt nyilvánítottam a témával kapcsolatban: *Zwischen Erinnern und Vergessen. Der Christ im Umgang mit der Geschichte.* In: M. Liebmann – E. Renhart – K. M. Woschitz (szerk.): *Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der katholisch-theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945–1995.* Graz, 1995, 25–34.; *Der jüdische Geist und die Zukunft Europas.* In: R. Boschki – D. Mensink (szerk.): *Kultur allein ist nicht genug (FS Elie Wiesel).* Münster, 1998, 293–305.

A kereszténységen belül ma sokan sokféleképpen megvallják vétkeességüket és felelősségüket Auschwitzcal kapcsolatban; de, ha nem tévedek, vallomásaik csak ritkán hatolnak el a keresztény önazonosság teológiai gyökereiig. A soá ugyanis nemcsak azt teszi szükségessé, hogy revideáljuk a keresztények és a zsidók történelmi viszonyát, vagy olyan keresztény teológiát dolgozzunk ki a zsidóságról, amely elismeri, hogy Izraelnek alapvető jelentősége van a kereszténység szempontjából, hanem azt követeli, hogy konkrétan felismerjük: a kereszténység hittörténeti szempontból a zsidóktól függ, mert önazonosságukat a keresztények nem alakíthatják ki többé a zsidók nélkül vagy egyenesen a zsidókkal szembehelyezkedve. Valójában ez lenne a kritériuma annak, hogy mennyire komoly a keresztény-zsidó ökumené.<sup>9</sup>

### 3. „Anamnetikus kultúra” a kereszténységben?

Ahhoz, hogy emlékezetben tudjuk tartani Auschwitz, a soá fentebb vázolt kihívását, arra lenne szükség, hogy teológiai tudatunk abban gyökerezzen meg és arra támaszkodjon, amit anamnetikus kultúrának nevezek, s ebben a könyvben számos helyütt megemlítek és részletezek. Az anamnetikus kultúra összefüggésében ugyanis nem pusztán történelmi ténymegállapítás lenne az, hogy „Auschwitz után”, hanem a kereszténységnek és Istenről mondott szavainak a belső léthelyzetét határozná meg. Az anamnetikus kultúra a zsidó szellemből fakad. És nagyon hiányzik, Németországban és egész Európában, mióta Auschwitzban megpróbálták végérvényesen kioltani a zsidó szellemet.<sup>10</sup>

Auschwitzot mára sokak, köztük sok keresztény emlékezetéből is kilúgozta a kulturális amnézia. A katasztrófa anonim következményei elől azonban senki sem menekülhet, sem a feledékenyek, sem azok, akiknek már sikerült elfelejteniük, hogy egyáltalán elfelejtettek valamit. Miféle fogalom tudná szavatolni, hogy nem tűnik el az emberi emlékezetből egy ilyen morális sötétség, amelynek roppant mélysége mintha könnyűszerrel ködbe veszhet a történelmi szemlélet elől? A kultúra? A vallás? Vagy éppen — Isten, az istenkérdés, amely legalább a teodiceai kérdés formájában soha többé nem oldódhat el Auschwitztól?

Az istenfogalom Auschwitz utáni sorsáról sok elgondolkodtató dolgot mondó Hans Jonashoz<sup>11</sup> csatlakozva szeretném hangsúlyozni, hogy Istent nem szabad időtlen, túlvilági instanciának tekintenünk, de (és itt már szembehelyezkedem Jonasszal) a végtelen evolúciós idő drámai „produktumának” sem, hanem csakis az időt elérő, az időt lezáró végként foghatjuk fel. Ha Isten teremtő hatalmát az időtől független mindenhatóságként, úgyszólván időtlen nyugalomba merülő mindenhatóságként értelmezzük, s utólag ütköztetjük a teremtés szenvedéstörténetével, akkor egészen visszás ellentmondásokba kergetjük. Nem így

<sup>11</sup>H. Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt a. M., 1987.

<sup>12</sup>Nem kell-e azt mondanunk, hogy ma az isteni mindenhatóságot bírálók a világgal és az emberrel szemben részvételen hatalom meghatározta idő- és történelemfogalommal számolnak, jóllehet a mindenhatóság szigorúan bibliai értelemben kizárólag azáltal sajátja Isten istenségének, hogy a múltat sem hagyja változatlanul, és sem a múltbeli szenvedés, sem a múltbeli igazságtalanság (ítélet!) nem biztos előtte?

áll azonban a helyzet, ha a határszabás hatalmaként fogjuk fel, az időt elérő végként, amelyben (és semmi másban) megmutatkozik majd, hogy mi is az idő, és miként hordoz minket.

Ebben az esetben Isten mindenhatóságáról beszélve mindazok törekvésével szembehelyezkednénk, akik megpróbálják egyszerűen megfelezni az emberi élet olyannyira vágyott és kutatott értelmét, s csak a későbbi nemzedékeknek, a történelmi folyamatok győzteseinek és haszonélvezőinek tartják fenn. Ily módon — a teodiceai kérdés formájában — a halottak, az egyébként óhatatlanul az anonim evolúció szakadékába vesző halottak számára is igazságosságot követelünk. Ha lemondanánk a mindenhatóság fogalmáról, akkor feladnánk az élők és a halottak közötti szolidaritásnak azt az egyedülálló kötelékét, amely összhangban van az egyetemes igazságosság eszkatologikus látomásával és az annak terében mozgó lelkiismerettel.<sup>12</sup>

Persze megvan az ára annak, ha ily módon, bármennyire is „dadogva”, egy Auschwitz nagyságú katasztrófát elfogadva is megpróbálunk kiállni a teremtő Isten mindenhatóságának gondolata mellett. Hogy miről van szó, azt továbbra is csak így tudnám megfogalmazni: a keresztény teológiának sem szabad kitörölnie teremtéstanából azt az eszkatologikus kiáltást, hogy „hol marad Isten?” A keresztény teológiának sem szabad megnyugtató válasza fojtania Jób Istenhez intézett kérdését, azt, hogy „meddig még?” Ebben az értelemben a keresztény reménynek is apokaliptikus lelkiismerethez kell kötődnie.

*Görföl Tibor fordítása*

## A VIGILIA KIADÓ ŐSZI AJÁNLATA

<i>Rónay Tamás</i> : Forgószél a Vatikánban. XXIII. János életútja . . . . .	2.700,-
Igazságosabb és testvériesebb világot! Tíz év távlatából . . . . .	1.200,-
A péteri szolgálat a harmadik évezred küszöbén . . . . .	1.400,-
Találkozások Isten és ember között (Szerk. Bodnár Dániel) . . . . .	2.500,-
<i>John Powell</i> : Egészen ember, egészen élő . . . . .	1.800,-
<i>Joseph Ratzinger</i> : Bevezetés a keresztény hit világába. . . . .	2.700,-
Innen és túl. Versek az Isten-kereső emberről . . . . .	2.900,-
<i>Wolfgang Beinert</i> : A katolikus dogmatika lexikona . . . . .	3.600,-
<i>Wolfgang Beinert</i> : A kereszténység. . . . .	2.600,-
<i>Th. Schneider</i> : A dogmatika kézikönyve 1. . . . .	2.600,-
<i>Th. Schneider</i> : A dogmatika kézikönyve 2. . . . .	2.600,-
<i>Avery Dulles</i> : A kinyilatkoztatás modelljei . . . . .	2.500,-
<i>Lukács László</i> : Csináld magad. . . . .	1.150,-
<i>Terri Apter</i> : A magabiztos gyermek. . . . .	1.600,-
<i>John Powell</i> : Miért félek a szeretettől? . . . . .	1.800,-
<i>John Powell</i> : A tartós szeretet titka . . . . .	1.800,-
<i>E. Kübler-Ross</i> – <i>D. Kessler</i> : Élet-leckék . . . . .	2.200,-

*A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Vigilia Kiadóhivatalban:*  
1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444; E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu)