

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

Máté-Tóth Andrással

Máté-Tóth András (1957) teológus, vallástudós, kommunikációkutató, a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészeti és Társadalomtudományi Kara Vallástudományi Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, az MTA doktora.

Mi Ön szerint a zárándoklat antropológiai jelentősége? Mi az ember a zárándoklatnak, és mi a zárándoklat az embernek?

Először a titok, a misztérium kifejezés jut eszembe. Az ember „lidérces messze fény”, írta Ady Endre. Amikor az embert értelmező filozófiai megközelítésről beszélünk, akkor elsősorban ennek a soha egészen ki nem fürkészhető titoknak az ihletében gondolkozunk. Amit az ember minden nagy kultúrában, a történelem ismert évezredei óta művel, az olyan erejű jel az emberről, hogy magát az embert e jellemző révén is fel lehet fogni. Az ember zárándok. Tehát mielőtt a vallási jellegű zárándoklatok szokásrendszerét vizsgálnánk, az ember lényegéről állítunk valamit. Ami él, mozog és egyben mozgat is. Az ember célkijelölő módon mozog, vagyis az ösztönvilágától hajtott mozgását mítoszokkal és rítusokkal keretezi. Megokolt mozgást végez, s az okok között vannak nem materiális jellegűek. A vallási zárándoklat elsősorban értelmezési keret, amely révén az embert megérthetjük, a keresésében, az otthon utáni vágyában, a végső elrendezésre való törekvésben és nem utolsósorban a közösségbe ágyazottságában. Amit Ady az imént említett versében írt, az csak az első látásra individuális. Valójában „az” ember alapvető vágyát sírja: valakié lenni. S nemcsak valamelyik szerelméé, amire a szokványos iskolai verselemzések utalnak, hanem közösségéé. A zárándoklat közösséget teremtő történés: a törzsi létből, melyet a vér köteléke fon össze, a társadalmi létbe formál, melynek abroncsa a kultúra. Például a mekkai zárándoklatok kutatói leírják, hogy az arab törzsek és politikai érdekek szerinti elmentések legalább a zárándoklat idején felfüggesztődnek.

Victor Turner jut eszembe, akinek rítuselméletével egy időben behatóbban is foglalkozhattam. Ő megkülönböztette a szokványos törzsi kommuniót az átmeneti rítus közösségétől. Ez az ő szakki-fejezése az ösztön és érdek által szabályozott közösséggel szemben a kultúra által szabályozott közösségre. Kevésbé elvontan fogalmazva, a sorkatonai szolgálat idején nagyon különböző háttérű emberek kerültek egy csapatba, egy élményközösségbe. Eltűntek, vagy legalábbis felfüggesztődtek azok a határok, melyek a civil életben megvoltak és segítették az eligazodást. Az intenzív együttlét, a megpróbáltatások közös átélése sajátos közösséggé formálja a katonákat. S évek, évtizedek után is képesek vagyunk egymás nyakába borulni. Én Nagyatádon voltam katona, még kispapként, köztörvényes elítéltekkel és politikailag megbízhatatlan emberekkel. Akikkel

akkor együtt voltunk, azokkal valahogy ma is együtt vagyunk, még ha aktuálisan nem is vagyunk kapcsolatban. S 40 év után is számít a közös élmény, amely során sok mindent együtt veszítettünk el a civil rendszerünkéből, s ötvöződtünk közösségbe.

Hogyan ragadtatható meg a zárandoklat kérdésével teoretikusan nem foglalkozó olvasó számára a zárandoklat mint cselekvés?

Zárandokolni nem sűrűn járnak az emberek. Többnyire egyszer egy életben, vagy kétszer, háromszor. Élik a „normális”, „megszokott életüket”, s egyszer útra kelnek a normálisból, a hétköznapiából a nem megszokott zárandoklatra. Rögtön tágabb perspektívába helyezve, maga az egész élet egy nyílt végű zárandoklat, foganásunktól az Istenbe olvadásunkig. Bár Teilhard-ral gondolkodva ez is lehet akár körkörös is: az Alfától az Ómegáig, vagy ahogyan Nemeshegyi Péter könyvcíme mondja, *Istentől Istenhez*. Ha maradunk a teremtett világ, a létezés tér-idő rendszerében, mégis leginkább azt mondhatnánk, hogy az alapállapot a mozgás, és a megállapodás a szélsőséges helyzet. Az ember létezése, még a sejtek szintjén is folyamatos változás, átalakulás, formálódás. Személyiségfejlődésről beszélünk, karrierről is folyton, amely kifejezés a latin *carrariára*, vagyis az „útra” vezethető vissza. A metafizikai éhség hajt bennünket, hogy mindig az előtünk lévőre vágyjunk, s mégis, minden otthon-érzésbe, otthon-létbe belekeveredik az otthontalanság érzése, a végleges otthon hiányáé. Megfordítva persze az is igaz, hogy az ember sohasem képes mindent maga mögött hagyni. Élményei, emlékei vele vannak. Oresztész jut eszembe, aki szörnyű tette után elmenekül, de a démonok kísérik, s nem hagyják felejteni. Ugyanez érvényes tágabb összefüggésekben a közösségekre, a társadalmakra is. Bármekkora fordulatok történhetnek is, melyekben a múlttal való szembehelyezkedés az egyik fő motívum, a történelem velünk él tovább, bármely smink alól is átüt az időtől megcserzett arc. Ha már felejteni nem lehetséges, legalább tanuljunk meg emlékezni.

Mennyiben kapcsolható a zárandoklat az emlékezés aktusához? Az értelemnek milyen típusú használata az, ami nem működtetni akar, hanem emlékezni?

Azt hiszem, Csíksomlyó vagy a lengyel Częstochowa jelensége feltárja a zárandoklat és a kollektív emlékezés szoros összefüggéseit. A vallási szentélyek nemzeti szentélyekké is váltak. A megtépázott nemzeti identitás helyreállítása ezeken a nagy zárandoklatokon összefonódik a vallási (katolikus) identitás stabilizálásával. Miközben a zárandoklat évszázados hagyományaira emlékeznek, egyben emlékeznek a nemzet évszázados zárandoklatára is. Persze amit itt vallásnak nevezünk, az a vallásnak elsősorban a nyilvános és kollektív oldala, s nem a spirituális és morális oldala. A hagyományok rituális, vagyis szabályozott ismétlése rendkívüli hatású tud lenni. Az emlékezet kutatói, az Assmann házaspár, vagy Pierre Nora francia, s a magyar történész Gyáni Gábor megkülönböztetik az emlékezést az emlékezet-től. Az előbbi, amely a társadalom különböző csoportjainak organikus cselekménye, s a családi, helyi közösségi történetek ismételt elbeszélésében érhető tetten. Az utóbbi pedig a mindenkori kulturális és politikai hegemonia által szabályozott és hasznosított emlékezet, amely

a himnuszokban, köztéri szobrokban, múzeumi kiállításokban materializálódik. Mindkettőnek van normatív tartalma, mindkettő szabályozni akar. Az emlékezés a lokális közösség identitását, az emlékezet pedig a nagyobb közösségét, a társadalomét, a nemzetét, az államét van hivatva kifejezni, demonstrálni. Mindkettő memória alkotó, amin azt értem, hogy az aktuális közösségi, illetve társadalmi igényeknek érdek-szűrőjén át jeleníti meg a múltat. A teológiában kanonizációs folyamatnak nevezzük ezt, nemcsak a bibliai könyvek gyűjteményének kiválogatódási és lehatárolódási folyamatát értve ezen, hanem a keresztény perspektívát normatív módon kifejező kijelentések rögzítését is. Az előbb említett kutatók azonban arra is felhívják a figyelmet, hogy a memória vonatkozásában nincsenek univerzalitások. Gyáni Gábor arról beszél, hogy eltérő emlékezet-közösségek mentén foghatjuk fel a mai társadalmat és kultúrát. Az egészséges társadalom, vagy, ahogy Robert Bellah fogalmazott, a *good society*, a jó társadalom, számos emlékezetközösség olyan összessége, melyet néhány alapvető és általános emlékezet fon össze. Amikor például a jórészt a kereszténység által megformált Európában és Amerikában emberről beszélünk, akkor közösen gondoljuk, hogy az ember méltósággal rendelkezik, s csak szabályozottan ölhető meg. Vagy amikor kereszténységről beszélünk, Krisztus követőire gondolunk. Ezen a tágas emlékezettéren belül áttekinthetetlen sokféleség uralkodik.

Visszatérve a zarándoklatra, az említett nagy Mária-kegyhelyek megjelenítik a memória kettős természetét, olyan tágas keretet képesek biztosítani, amelynek emlékezet-ernyője alatt számos, egymástól eltérő közösség képes megerősíteni a saját emlékezését. A mindenkori hatalomnak nagy kulturális érzékenységgel és felelősséggel kell bírnia az emlékezet-politika tekintetében. Ha túlságosan egy irányba tekintve hangsúlyoz, képes szétfoszlatni a társadalom finom szövetét, s az emlékezet messzire kerül az emlékezéstől, elveszíti társadalom-fenntartó plauzibilitását. A kelet-közép-európai társadalmakban éppen azt látjuk, hogy nemzet- és állam-alakító, sok esetben alapító emlékezet harc folyik. Szenvedélyes és költséges kísérlet arra, hogy legyen, lehessen valami átfogó — itt Jaspers *Das Umfassende* kifejezésére utalok — és egyetemes, amihez kapcsolódni lehet. Ám minden országra az jellemző a térségben, hogy kormányonként eltérő, sőt ellenkező emlékezet-politikai opciókat választanak, ami elbizonytalanítja, vagy csak időlegesen stabilizálja a kollektív identitást.

Egyre inkább úgy érzem, hogy az egész régió egyfajta zarándoklatban van, s bármennyire is vannak, akik a körmenet zászlói alatt már azt kiáltják, megérkeztünk, valójában az egész régió összességében úton, járatlan úton vándorol.

Folyton szóba kerül az utazás, a mozgás, az úton-lét. Miben más a zarándoklat

Az utazást és a zarándoklatot fenomenológiai szempontból csak első látásra könnyű elkülöníteni egymástól. A vallási és vallásturisztikai szóhasználatban a zarándoklat speciális utazást jelent, amelyet vallási módon végez az utazó, illetve amely vallási helyhez vezet. A ke-

mint mozgás a többi úton-léttől?

gyességi dimenzió sokféleképpen van jelen a zarándoklatokban. Szent tárgyak, szimbólumok, ikonok és idolk fő szerepet játszanak, s a velük szemben kinyilvánított humilitási gesztusokra vonatkoznak a rituális előírások. Elvileg persze bárhogyan lehet viselkedni, gyakorlatilag azonban, még a belső vallásosságtól egyébként távolabb élő személy is a közösség cselekvésmintáinak hatása alá kerül. Valamiféle alapvető, kultúrákon átívelő meggyőződés vagy inkább ihlet hajt embereket, hogy kiválasztott helyeken és időpontokban találkozassanak az istenséggel. Eliade a *hierophania*, a szent megjelenése kifejezéssel fémjelzte ezt az egyetemes vélelmet. A zarándokhelyek és azok kegytárgyai tényleg bárhol és bármiből kialakulhatnak, s talán mindig is talány marad, hogy a hely titokzatossága tette-e szentté a teret, vagy a szentség titka alakította titokzatossá. Ha már Eliadét említem, érdemes még azt is megemlíteni, hogy a zarándoklatnak és a vallásilag lefoglalt és elkülönített helyeknek, tárgyaknak, szavaknak, szerepeknek minden vallásban helye van. Sőt annyira, hogy e vallásantropológiai tény mentén az egyébként nem vallási kultúrák és viszonyrendszerek is sikerrel elemezhetők és értelmezhetők. Egyszer Prohászka Ottokár püspök magyarságra és nemzetre vonatkozó szövegeit olvastam végig — nem kevés szöveg —, s arra kellett jutnom, hogy eucharisztikus nemzetképe volt. Olyan áhítattal, elánnal és misztikus ihletettséggel beszélt a nemzetről, mint az Eucharisziáról. Nem arról van szó, hogy számára a kettő ugyanaz volt. Dehogy. Hanem arról, hogy a nemzet is lehet vallási áhítat tárgya, amit megtapasztalunk számos nemzeti kegyhelyen. Ám a nemzet szentsége nagyon modern eszme, míg a valások szentségei ősieik.

Az egyéb utazásokat ebben az értelemben tekinthetjük profánnak, eviláginak. Utazni a nagymamához vidékre, a munkahelyre városon belül vagy kívül, konferenciára egy másik országba, nyaralni, sielni, költözni valahová. Ha azonban az utazás kulcsmomentumaira koncentrálunk, akkor Arnold van Gennep vagy Victor Turner mentén a profán és a szent utazás is tripartiális, háromosztatú modellt mutat. Elszakadás az otthontól, a megszokottól, aztán haladás a választott cél felé, meglepetéseknek és veszélyeknek kitéve, s végül megérkezés, beilleszkedés, az új viszonyokkal való harmonizálódás. Aki egyszer elindul és kiteszi magát az utazásnak vagy zarándoklatnak, fogékonyvá válik, megnyílik olyan élményekre, amelyek az otthon biztonságában és rutinjában nem foghatók számára, nem mutatkoznak meg neki. Rendkívüli élményekről van szó, s a szónak nem az intenzitás értelmében, hanem a rutinnal való szembenállás értelmében. „Renden kívüli” találkozások, belátások, látványok, izgalmak kísérnek minden utazást. Amit ebben vallásinak tekintünk, az a vallási értelmező közeg révén válik vallásivá. Az úgynevezett „óceán-élmény” vallási megjelölése lehet a találkozás a szenttel, a flownak az újjászületés, és a Szentlélekkel való betöltekezés, és sorolhatnánk a példákat. Egyébként már Erich Fromm is felhívta a figyelmet arra, hogy ne hamarkodjunk el a belső élményeket istenélményeknek nevezni. Nevezzük először „X-élmény-

nek”, hogy a kimondhatatlan és kifejezhetetlen élményértelmező közösségének jelentőségét megarthassuk, megérthessük. A zarándoklatokat egyébként szokták aszerint is megkülönböztetni, hogy körútról vagy nyílt végű útról van szó. A körút jellegű zarándoklatban visszaérkezünk a kiindulási pontba, a nyílt végűnél pedig nem. Aztán vannak minden nagyobb vallásban zarándok jellegű hivatások, olyan emberek, akik folyamatosan úton vannak, az egzisztenciális otthontalanságot választják. Ilyenek nem csupán Indiában találhatók, hanem a középkori vándorok között, vagy a cigányságban. Bizonyos értelemben Jézus is vándortanító volt, s nem volt hol lehajtania a fejét.

Mondjon kulturális vagy történelmi párhuzamokat a különböző nagy kultúrák tapasztalati köréből! Hogyan van a zarándoklat jelen a számunkra többnyire ismeretlen kultúrvilágok emberei számára?

Tipikus leginkább, hogy valaki elzarándokol egy szent helyre, majd hazatér. Az iszlámban előírás a *hadzs*: minden felnőtt muzulmánnak egyszer életében el kell zarándokolnia Mekkába, ez a vallás öt pillérének egyike. A bölcs vallási előírás azonban kikötéseket is tartalmaz, beteg nem szabad elmenni; csak olyan vehet részt, aki az egész zarándoklatot képes felfogni; gondoskodni kell a zarándoklat idejére az otthoniak ellátásáról. Létezik lelki zarándoklat is, ha valaki becsületes úton nem tudja előteremteni rá a szükséges anyagiakat. Ha pedig más okból nem tud részt venni, akkor a rá szánt pénzt alamizsnázkodásra kell költeni. Aztán minden nagy vallási hagyományban megvannak a spirituális mágnes-helyek. Például Czestochowa, Tlaxcala, Sri Lanka. Indiában, a legősibb vallás kontinensén százsámra található kegyhelyek. Bodhgaja, ahol Buddha megvilágosodott, Darbar Shahib, az aranytemplom, a szikhek legszentebb kegyhelye vagy Mathura, Krsna születési helye. S itt mindenütt vannak tárgyak, kézzel fogható, de legalábbis szemmel látható dolgok, amik tulajdonképpen a profán helyet még inkább szentté, zarándokhellyé teszik. Képek, szobrok, épületek, ereklyék, emberi alkotások, amelyek belesimulnak ebbe a dinamikába, mintegy az ember résztvevői hajlamának lenyomataiként. Lényeges ez a tárgyi dimenzió, az embernek szüksége van arra, hogy a láthatatlant láthatóvá tegye, még akkor is, ha tudja, hogy amit lát, jelkép, átváltozott valóság, vallási nyelven szentség. Persze itt is vonhatunk profán párhuzamot, hiszen mindenki látott már köztéri szobrokat, melyeknek valamely „testrésze” fényes a sok érintéstől. S bármennyire „nem komoly” ez az érintés, mégis van benne valami ellenállhatatlan, vonzó, megszólító távlat. Arról nem is szólva, hogy hányan térnek be, zarándokolnak el a vizsgaidőszakban valamely templomba, anélkül, hogy különösebben hívők lennének. A Teremtő a teremtetben is érinthető, ahogy Hegel írta, a végtelen magában foglalja a végest, nincs lényegi szembenállás a véges és a végtelen között.

Mintha a zarándoklat kapcsán egyszerre két dolog lenne jelen; ami van és ami lehetne. A jelenlét és a tá-

Nem véletlenül fogalmazok újra és újra a szentet és a profánt egymás mellé állítva. A *sacrum* eredetileg szent tér volt, és ott van a profán, ami tulajdonképpen egy körülkerített terület. Vagyis nem a profán a tenger, amiből kikerekítjük a szentet mint egy szigetet, hanem éppen fordítva: a szent a tenger, amiben a profánt mi kerekítjük ki, mint

voli vonzása — mi ez a rejtett dinamika?

egy szigetet. Ez az értelmezés irányok közötti különbség is, ugyanakkor antropológiai értelemben a kettő feltételezi egymást. Manapság, az első körben nem specifikus, vagy konkrét tanokkal nem meghatározott spirituális boom idején, amikor a zarándoklat is divat lett, érdemes óvatosabban beszélni, méghozzá mindkét irányban érte: sem nem profanizálva, mintha csupán turizmusról lenne szó, de a vallási zarándoklatot sem a profán étellel és viszonyokkal élesen szembeállítva. Egy bájos történet jut eszembe erről, amit Antal Géza eperfüldi plébános mesélt még a hetvenes évek elején, amikor egyszerre az ÁEH engedélyezni kezdte a zarándoklatokat Lourdes-ba vagy Rómába. Hazafelé, mondta mosolyogva, nagyon megnövekedett Szent Máté apostol tisztelete. A feszült pillanatokban ugyanis mindenki hozzá fohászzkodott, hogy a vámosok meg ne találják az olcsón vett és hazahozott aranyakat. Keveredik, összefonódik, mélyen összetartozik a profán és a szent. A nagy történelmi zarándokutak, amelyek szintén a megtestesülései egyes lelki mozgásoknak, gyakran esnek egybe kereskedelmi utakkal, a kegyhelyek nem ritkán kereskedelmi központokban, vagy azok környékén találhatóak. Zarándok célpontokból lassan vásárvárosok alakulnak ki. Ne feledjük, hogy a mai gyors közlekedési lehetőségek történelmi távlatokból szemlélve csak a legutóbbi percek lehetőségei. Ma utazni és zarándokolni is egészen mást jelent, mint a középkorban vagy az ókorban, de akár még a 17–18. században is. Aki egyszer útra kelt, az a profán és a szent céljait összekapcsolva utazott. Azért is fontos ez, mert a zarándoklat egyáltalán nem csak a kifejezett és szabályozott vallási utazást választókat vonzza. Számos ismerősöm van, akik elzarándokoltak Santiago de Compostellába vagy a Sírátófalhoz Jeruzsálembé. Nem tértek meg, nem lettek vallásos emberek. De határozott, belső igényük volt egy ilyen útra, s valamiképpen mégis más emberként tértek haza. A zarándokúton mindenki keresővé válik, az is, aki a biztos és mély hit otthonából indul, és az is, aki a jól megszokott hitetlenségeiből, kétkedéseiből. Nem-hívók járnak a hit útját és hívók keresik a hit útját.

Hol van ebben a szellemi mozgásban az egyház? Mi lehet a szerepe ezekben a keresésekben?

Fontos számomra egy iránymutató vatikáni dokumentum, melyet 2005-ben adott ki a Migránsok és útonlévők lelkipásztorkodásával foglalkozó pápai tanács. Hamao tokiói bíboros volt akkor a tanács elnöke, talán nem véletlen, hogy az ő szolgálati idején adták ki ezt a szemléletformáló dokumentumot. A szöveg ugyanis teljes mértékben a *Lumen gentium*, a II. Vatikáni zsinat egyházról szóló konstitúciójának szemléletét hordozza és alkalmazza a vándorokra. A zsinat ugyanis, ha nem is egészen, de lényegbe vágóan szakított a hierarchikus egyházkép ekszkuzivitásával, és az egyházról tanítva a vándorló egyházat hangsúlyozta. A vándorlás metaforája, Isten vándorló népének a kereszténységre való alkalmazása viszonylagossá tette a stabil intézmény képe által meghatározott gondolkodást. Egyébként a dokumentum közvetlen előzménye a 2003-ban Budapesten megrendezett cigánypasztorációs világkongresszus volt. Ez a dokumentum például elsősorban azokra

irányítja a figyelmet, akik mindig minden rendszeren kívül vannak, tehát minden nomádra, és nem csak a cigányságra. A dokumentum a cigányságot — kissé talán egyoldalúan — a vándorlással azonosítja, amelynek kollektív identitását ez a köztes állapot, az útonlevés határozza meg. A stabil hegemoniák közötti mozgásban lét, gyakran az üldözöttség, az örök csavargás tapasztalata is. A cigányság ilyen létállapotát tudomásul véve a dokumentum a Szentírás nagy zarándokára, a hit ősatyjára, Ábrahámra hivatkozik, majd számos más bibliai vándorra és vándorlásra. S itt tágul ki és válik egyetemes érvényűvé a cigány-lét, s válik végül is minden emberre zarándokká, úton lévővé, kis vagy nagy túlzással csavargóvá. „Örök csavargóvá tettél...” — mondja a cigányhimnusz.

A mi köztes régióinkban az egyház elsősorban a stabilitás és a folytonosság biztosítását végzi, minthogy a régiót évszázadok óta a bizonytalanság és a kiszolgáltatottság jellemezte. Ezzel szemben az egyház megpróbálta a történelmi folytonosságot fenntartani. Amikor ebben a közegben idézik — idéztem én is úntig — a „*semper reformanda*” kifejezést, akkor az végül úgy hangzik: „*semper idem*”, örökre ugyanaz. Akik erősen bírálják vagy erősen hangsúlyozzák a zsinat reformjelleget, könnyen abba a kísértésbe esnek, hogy vagy a zsinat előtti szemléletet abszolutizálják, vagy a zsinat utánit. A kritikusoknak a változással, a támogatóknak az állandósággal kell megvívniuk a maguk intellektuális és spirituális küzdelmét.

Hogyan áll mindehhez az Ön által is művelt tudományos beszédmód, a vallástudomány, a vallásszociológia és a teológia határterületein?

A folyamatos mozgásban levés és a megállapodás feszültségéről, dilemmájáról szól például az a bibliai vita, amely az első jeruzsálemi templom építése körül zajlott. A zsidóság a nomád törzsi életmódból a letelepedés mellett döntött, amelynek számos gazdasági és politikai oka volt. Zarándoklásához a szent sátorban imádott Isten mellé szegődnek, aki együtt vándorol, zarándokol népével. A letelepedéshez pedig a templom gondolata és építése tartozik. Ekkor szólal meg Nátán próféta és vonja kérdőre Dávidot: honnan veszi a bátorságot ahhoz, hogy épületbe szorítsa a mindennél nagyobb és hatalmasabb Urat. A templom még ruhája bojtjának is kevés. Amikor minden mozgásban van, még hozzá nehezen követhető sebességgel, akkor kellene a megállapodott, stabil helyek. A vallás egyik dimenziója dinamikus, a másik statikus, a zarándoklat a dinamikus, a templom, az otthon a statikus jellegzetességét jeleníti meg. Hadd utaljak itt Stephan Zweig *Erasmusról* szóló regényére, amelyben pontosan erről van szó. Erasmus nem a reformáció isten-, biblia- és egyházfelfogása miatt szakított Lutherrel, hanem annak a mindent elsöpörni is alkalmas mozgalmi lendületére mondott nemet. Thomas A. Tweed publikált úgy tíz éve egy jelentős valláselméleti művet, amelynek címe a vándorlás és a megtelepedés kettősségét jelzi: *Crossing and Dwelling*. A szerző zarándoklatokat elemzett éveken át, különböző vallások szent helyeire látogatott el, beszélgetett zarándokokkal, és megfigyelte a szent helyek rítusait. A válás egyszerre mozgás és állapot, egyszerre képesít határok átszelésére

és határok megerősítésére. Megítélés kérdése, hogy adott gazdasági és politikai körülmények között melyik dimenzió kerül előtérbe. A magyar nyelvű teológiában például Tomka Ferenc *Intézmény és karizma az egyházban* című, a 70-es évek elején írt, majd a 90-es évek elején publikált műve ezt a kettősséget és feszültséget a katolikus egyházon belül, a II. Vatikáni zsinat reformjától ihletetten tárgyalja. Olyan teológiai téma ez, amelynek legfontosabb jelentősége az életszerű feszültség fenntartása. A vándorló egyház és a megállapodott egyház egyszerre egyház. El kell kerülni azt a veszélyt, hogy egyik vagy másik dimenzióját kívülrekezzük. Az intézmény fenntartása iránti felelősség hajlamos a mozgalmi szellemiséget képviselőket elhárítani, akár el is nyomni, miközben azok szintén egyoldalúan csak a beilleszkedés és bürokratizmus vádjait hangsúlyozzák. Isten itt is valahol közben van, s a mindig idegenek rezdülnek leginkább az Ő ihletére.

A vallás nyelvi történéis is. Számomra ihlető a különböző tudományok elméleteinek megismerése és párhuzamos alkalmazása. Amikor 97-től elindult a vallástudomány szak előkészítése Szegeden, minden erőmmel igyekeztem a teológiai és vallástudományi megközelítést külön tartani. 96-ban habilitáltam Bécsben teológiából, s itthon vallástudományt kellett művelnem. Csontig ható kognitív disszonancia volt ez számomra, s egy jezsuita barátomat, Morel Gyulát kértem, hogy segítsen tisztán látni. Aztán ahogy egyre inkább sikerült elmélyülni a valláselmélet, a szociológia, a nyelvtudomány elméleteiben, egyre inkább feltáruultak az áthallások. Néhány éve Peter L. Bergerrel beszélgethettem az interdiszciplinaritásról. Elmondtam neki a korábbi kétkedéseimet. Ő pedig a jellegzetesen amerikai nézőpontból csak annyit mondott, számára problémák léteznek és nem diszciplínák. Az utóbbi években egyre inkább próbálkozom azzal, hogy a keresztény teológia gondolkodási modelljeit alkalmazzam társadalomtudományi elemzésekben. Így jutottam el a sebzett kollektív identitás elméletéhez is. És azt látom, hogy a szekulárisnak mondható európai diskurzusban a teológiai és valláselméleti modellek alkalmazása inspirálólag hat.

Ön hogyan, milyen formákban találkozott még a kutatásai során ezzel a kettősséggel? Hogyan és milyen témákban találták meg Önt ezek a tudományos természetű kettősségek?

Amikor az első doktorimat írtam Bécsben, azt kerestem, hogyan lehet tudományosan elemezni a rendszerváltás kori katolikus egyház alaphelyzetét. Talán nem véletlen, hogy Sigmund Freud gyásszal kapcsolatos elméletére bukkantam. Történelmi gyász munkára volt szükség akkoriban, amelynek az egyéni gyász folyamatához hasonlóan szakaszai vannak. A folyamatos történelmi bevágások a 20. században megakadályozták a dilemmázó, a múltat finoman újra értékelő szakaszt, s megrekesztették a gyász munkát. Így nem csoda, hogy az egyház az előző rendszertől megözvegyülve az új rendszerhez is az előzőhöz hasonlóan viszonyult, amit az elsiertett második házasság képével lehet kifejezni. Az úgynevezett 40 éves kommunista időszakot igyekeztem szakaszolni, s ehhez bibliai képeket választottam. Megkülönböztettem az egyház egyiptomi fogságát a babiloni fogságtól. Az elsőben direkt és brutális üldözés volt az egyház sorsa, a másik-

ban a kényszeralkuké. Később azt a kérdést kellett feltenni, mi következik a rendszerváltás után, s ehhez a babiloni fogság utáni bibliai korszak modellje kínálkozott alkalmas értelmezési keretnek. Ezsdrás és Nehémiás, a törvény újra megtalálása, a népszámlás, az idegen asszonyok elküldése, a törvényoktatás és az áldozatbemutatás rendszerének kidolgozása. A bibliai modellek után ugyanezt a társadalomtörténeti korszakot olyan szociológiai elméletek mentén elemeztem, melyeknek centrumában valamilyen fordulat, illetve átmenet áll.

A zárandoklat nemcsak szakmai kérdés, hogyan van jelen az Ön életében a zárandoklat? Minek a zárandoka Ön, és milyen úton, miért, kiért gyalogol?

Talán nem túl személyes, ha elmesélek egy történetet. Nem szoktam részt venni zárandoklatokon, de sok év óta minden nyáron a Balkánon vagyok néhány hetet, elsősorban Montenegróban és Bosznia Hercegovinában. A zord hegyek rejtelve vonz. Egyik reggel elindultam túrázni, csak a két botomat vittem magammal. Kaptattam felfelé, erdőközön, bozótosan vágtam keresztül. Kerültem az utakat, arra mentem, amerre vitt a lábam. Órák múlva fokozatosan éreztem, hogy nagyon eltévedtem. Eleinte még azt hittem, tudom, hogy merre járok, aztán végleg elveszítettem a fonalat. Egyszerre volt félelmetes és boldog állapot. Valahogy mégis jó irányba indultam el hazafelé, rettenetesen szomjas és kimerült voltam. Szerencsémre jött egy nagy zivatar, a sapkából ittam a langyos esővizet. És még hosszú út volt hátra. Persze aztán hazaértem, de a kiszolgáltatottság élménye megmaradt bennem.

Hatvan után több mindent megértünk, s talán egy fél garast megértünk — ha szabad Rónay György és Weöres Sándor huncut versváltására utalnom. Második piarista diákként ragadott magával a Bokor közösség, amelytől az Evangélium iránti szeretetet és a közösségi elkötelezettség jelentőségét tanulhattam meg. Mára már világos lehet annak, aki csak egy kicsit is tájékozott az ügyben, hogy a lelkiségi mozgalom elleni állami és egyházi hadjáratban a mozgalom tagjai is és az akkori egyházi képviselők is egy csúnya és sajnós nagyon eredményes titkosszolgálati manőver áldozatai voltunk. S bár számos kisebb nagyobb jelentőségű kiengesztelődesi gesztusnak tanúi lehettünk, ez az egykori konfliktus is, mint a társadalmi és egyházi múlt sok más konfliktusa, nem került sem valódi feltárássra, sem nem jutott kellő szakítószilárdságú megbocsájtásra. Egy csónakban eveztünk, de a hullámokat nem mi korbácsoltuk. Bármennyi kellemtelenséget is okozott számomra a bulányista megbélyegzettség, csak hálát adhatok azért, hogy a kereszténység keskeny ösvényére terelt.

Nem tudom, meddig tart még az én zárandoklatom, de amikor 60. születésnapomon a családom és a baráti közösségem körülvevett, úgy éreztem, mint Ady, át vagyok ölelve egy olyan hatalom által, amely meg is semmisíthetne. Néztem a feleségemet, a gyermekeinket, akikkel ebben a közösségi szent humuszban zajlik az életünk, akikkel lassan 35–40 esztendeje együtt keressük a felfoghatatlant és kimondhatatlant.