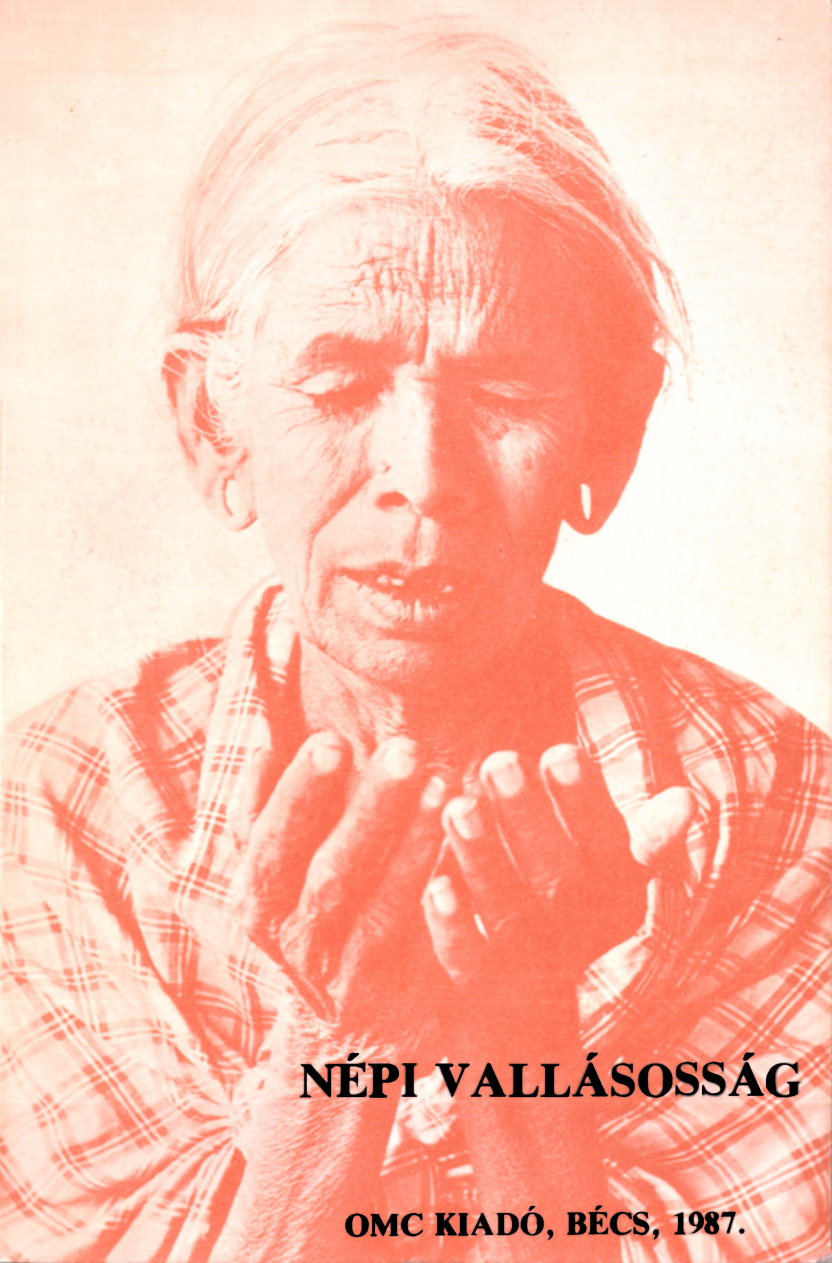




NÉPI VALLÁSOSSÁG

OMC KIADÓ, BÉCS, 1987.

NÉPI VALLÁSOSSÁG

K. Rahner — Ch. Modehn — M. Göpfert
(szerkesztésében)

NÉPI VALLÁSOSSÁG

OMC KIADÓ, BÉCS, 1987.

Kézirat gyanánt

Egyházi jóváhagyással

A mű eredeti címe és kiadója: Volsreligion — Religion des Volkes, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979.

Copyright der ungarischen Übersetzung
by Opus Mystici Corporis Verlag (in Verbindung mit
dem Österreichischen Pastoralinstitut) 1987. Wien.

Fordította: István Éva

Satz und Druck: Eisenstädter Graphische Druckerei

Megrendelhető:

OMC Kiadó, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 14.

„Valaminek mégiscsak kell lennie...” mondják legtöbben, ha végső dolgainkról kerül szó. Emberélet és halál, jómód és balszerencse, siker és megpróbáltatás sajátmagunknál és másoknál fölveti az értelemszerűség utáni kérdést és rákérdez az élet végső miértjére. Egzisztenciánk kiszolgáltatottsága tudatában izgat a végső és változatlan létezése.

A vallási gondolat népies megjelenési formáit az „egyháziasság” könnyűszerrel bélyegzi babonának, a valláskritika „megértő” vállveregetéssel mulékony és gyógyító maradiságnak tartja. A népvallás pedig virágozik minden időben, túlél vallási intézményeket és racionalista bírálgatást, ahogyan kiirthatatlan a rét füve és a mezők lilioma, ha nem is kérkedhet az üveg-házi növénycsodák és díszvirágok napra szabott igényességével.

Az itt közreadott — Rahner professzor bevezető tanulmányával fémjelzett — gyűjtemény szélesre tárt festőpalettával dolgozik, amikor bemutatja a népi vallásosságot és a nép vallását szerte a világon és pedig — primitív megjelenési formákat sem mellőzve — a főlzabadulás teológiájának gondolataitól egészen az ökumené ilyen irányú eszmélődéséig. A kiadó természetesen nem azonosítja magát az előadott nézetekkel, de nem tartja érdektelennek, hogy szembe-sül és szembesít a tanulmányok gazdag anyagával és a bennük fölmerülő eszmékkel. Nem vallhatja pl. Fernando Castillo cikkírónak az egyház megtéréséről hangoztatott fölfogását. Ugyanakkor szívesen tudatosítjuk magunkban azt a követelményt, amelyet Bonhoeffer a nézeteiért szenvedett börtön viselése közben írt le az egyház népközelségének szükségességéről: „Arról van szó, hogy az egyház, Jézus magatartását utánozva, a gyöngék közössége és a gyöngék-

kel való közösség, a szenvedők közössége és a szenvedőkkel való közösség szempontjából határozza meg önmagát.” A valláskritika felé pedig álljon itt az olasz társadalom- és valláskritikus, a börtönben elhunyt Antonio Gramsci mellé fölzárkózó marxista A.M. di Nola elgondolkasztó megjegyzése: „Vajon ebben a mélységes emberi lélekrétegben épp ellenkezőleg nem valami olyan életigény és létbizonytalanság mutatkozik-e, amelyet egyetlen szociológiai vizsgálódás sem tud beerőszakolni statisztikáinak és számadatainak börtönébe?”

Közismert korunk — elsősorban a fiatal nemzedék — nyitottsága és éhsége a misztikum irányában. Vegyük ezt a jelenséget olyan halálos komolysággal, mint ezt számos kortársunk teszi, és ne feledjük, hogy nagyrészüket nem teológiai kategóriákban gondolkodik, hanem számára misztérium és mítosz nem csak a közös „mű” szógyök miatt rokon, hanem jelentéstartalomban is, vagyis kortársunk velünk együtt a „numinosum tremendum” keresésében fárad ugyanúgy, mint amikor mi, szóhasználatunkkal fölvértelve, meghajlunk „hitünk szent titka”, a misztérium előtt.

ELŐSZÓ

A népi vallás „vallásosságáról” szóló tanulmánykötet háttérében a latin-amerikai fölszabadulási teológiák állnak. Ez a teológia (bár különböző irányokról van szó, a fogalom közös nevezőként talán mégis használható) az utóbbi időkben egyre jobban figyelt az alacsonyabb néposztályok fölszabadítására. Egyre jobban tudatára ébredt annak, hogy a „bázis” konkrét formában átélt vallásossága a teológia kiindulópontját képezi, másrészt ennek a teológiának ehhez a bázishoz kell szólnia. Könyvünk keletkezéstörténete miatt érthető, miért foglalkozik a legtöbb tanulmány a latin-amerikai népi vallásossággal.

A népi vallásosság értékét azonban nem csak Latin-Amerikában fedezték föl. Különösen Európa latin-országaiban folyt erről igen élénk vita. Erről tanúskodik kötetünkben két tanulmány.

Hogy teljesebbé tegyük a problémakört, Japán, az USA és néger-Afrika más természetű világát is bemutatjuk. A latin-amerikai népi vallásosság így ezek mellé kerül, s így olyan tapasztalatokra tehetünk szert, amelyek további fölismerésekhez vezetnek bennünket.

A tanulmánykötet nem tart arra igényt, hogy a népi vallásosság minden szempontját kielégítő módon tárgyalja. Különböző okok alapján két tervbevetett munka nem került bele a kötetbe, az egyik Kelet-Európa (elsősorban Lengyelország), a másik az ortodoxia népi vallásosságáról szólt volna. Mégis reméljük, hogy a kötet a teológiák és az egyházak számára indítást ad ahhoz, hogy az ediginél sokkal intenzívebben foglalkozzanak a nép vallásával.

Végül még egy megjegyzés: le kellett mondanunk arról, hogy a „nép”, a „népi vallás” és a „vallás” fogalmainak általános értelmezését adjuk. Az egyes ta-

nulmányok összefüggéséből majd kinyilvánul, miként érvényesek ezek a fogalmak az egyes országokra, s hogy eszmefuttatásaik során miként értelmezik ezeket az egyes szerzők.

München, 1979. márciusában

A kiadók

BEVEZETŐ GONDOLATOK A TEOLÓGIA ÉS A NÉPI VALLÁS KAPCSOLATÁRÓL

Néhány bevezető, éppen ezért nagyon általános gondolatról lehet csak szó, amikor a nép vallása és a teológia kapcsolatát kell megvilágítanom. Mindenekelőtt egy szilárd meggyőződésemmé vált alapelvről kell beszámolnom: a tudományos teológiának, ha hivatásához hű akar maradni, a szokásosnál sokkal jobban kell figyelnie a nép vallására. Ezzel a kijelentéssel azonban elég homályos képet adok arról a témáról, amiről a következőkben szó lesz. Kissé önkényes válogatásnak tűnhet mindaz, amit mondani fogok, de megpróbálom legalább általánosságban elmondani azt, amit a tanulmányok majd részleteiben fognak ismertetni. A bevezetés tehát egyszerű tájékoztatást jelenthet az olvasónak.

A teológia és a nép vallása közötti kapcsolatok bemutatását természetesen azzal kezdenénk, hogy bemutatjuk az elmélet és a gyakorlat viszonyát. Akárhogyan közelítünk ehhez a témához, biztosnak tűnik, hogy a teológiát elméletnek, a nép vallását pedig gyakorlatnak kell tekintenünk. Ha tehát kimutatjuk az elmélet és a gyakorlat kapcsolatát, ez érvényes lesz a teológiára és a nép vallására is. Eltérő elvek alapján ugyan, mégis általánosnak mondható a meggyőződés, hogy a gyakorlat nem csupán tettet jelent, hanem annak végrehajtását, amit az elmélet a gyakorlattól teljesen függetlenül előír. Inkább arról van szó, hogy az elméletnek kezdettől fogva szem előtt kell tartania a gyakorlatot is. Ennek a fölismerésnek eredményeként kialakult az a meggyőződés, hogy a teológiának eleve a gyakorlatból kell kiindulnia s nem csupán a gyakorlatra érvényes egyetemes normákat kell fölállíta-

nia. Ez azt jelenti, hogy a gyakorlat a tudományos teológia számára az ismeretszerzés forrását — vagy legalább egyik forrását — jelenti. Ez még abban az esetben is érvényes, ha a tudományos munka alakító erőt jelent a gyakorlat, a mi esetünkben a népi vallásosság számára. Mindez azonban a tudományelmélethez tartozik, s nincs lehetőségünk arra, hogy e könyv bevezetésében részletesen fejtsük ki, miről is van szó.

Arra azonban, hogy a teológia és a néphit közötti kapcsolatot bemutassuk, csak akkor vállalkozhatunk, ha a két fogalmat — a teológiát és a nép hitét — kielégítően és tisztán látjuk. Itt jelentkezik az első nehézségek. Az a meghatározás ugyanis, amit a teológiáról adunk, erősen befolyásolja azt a meghatározást is, amit majd a teológia és a néphit kapcsolatáról mondunk. Ha a teológiát nem tartjuk egyszerűen vallástudománynak, hanem a hitre — a keresztény egyházakban élő hitre — irányuló tudományos gondolkodásnak, akkor valószínűleg olyan meghatározást adunk, amelyet a keresztény teológusok általában elfogadnak. Kivétel nélkül mindenki vallja, hogy a teológia nem nevezhető „semleges” vallástudománynak, hiszen munkájának irányelveit kívülről kapja.

Ez a meghatározás azonban „erőtlen”, a teológia és a néphit közötti hídépítésben nem nagyon lehet használni. Ha eltekintünk attól, hogy az így meghatározott teológia részlettudományokra oszlik (rendszeres, történeti, alapvető, dogmatikus, elméleti, gyakorlati... teológia), amelyeknek esetenként különböző kapcsolata van a néphithoz, még akkor is olyan kérdések maradnak megválaszolatlanul, amelyeknek a teológia és a néphit kapcsolatában döntő jelentősége van. Néhány kérdést említek csupán: Milyen hitről van szó, amit a teológia — saját bevallása szerint — föltételez? Azokról a hitigazságokról, amelyeket a szentírás kánoni könyvei tartalmaznak? Ebben az esetben azonban hogyan kell megmagyaráznunk a teológia és a néphit kapcsolatát? Lehet-e szó másról, mint arról, hogy a teológia a nép vallását emberi —

tehát vallási, vallásszociológiai — megnyilatkozásoknak tartja, amelyeket a szentírás ítélőszéke elé kell állítania, elvetnie vagy elfogadnia? De hogyan tud tovább lépni, ha a normát adó szentírásban ismét a nép vallásos megnyilatkozásait kell fölfedeznie s a kánonon belül egy újabb kánont kell megint keresnie?

Ha egy újabb kísérlettel a teológiát sokkal közelebb visszük az „egyház” hitéhez, akkor viszont az a probléma merül föl, hogy meg kell határoznunk, milyen egyházzal is van itt szó. A hierarchikus szervezet, az egyházi hivatalok apostoli utódlását és a tanítóhivatalt kell hangsúlyoznunk? Ha igen — ha tehát az egyház egyértelműen a törvényesen működő tanítóhivatalt jelenti — akkor lehet-e másról szó, mint arról, hogy az egyházi tanítóhivatalt s a tőle függő teológiát a néphit fölé rendeljük? Ebben az esetben a népi vallásosság nem tehet mást, mint hogy engedelmesen megvalósítja azt, amit a tanítóhivatal hirdet s a tőle függésben lévő teológia részletekre bont? Ha viszont, elismerve az egyház intézményes jellegét és hierarchikus szervezetét, elsősorban és alapvetően Isten népi egyházáról, a vándorúton lévő egyházzal beszélünk, amelyben mindenki nem csupán kap, hanem ad is és segít hordozni az egészet, akkor megkérdezhetjük: nem szerves alkotórésze-e ennek az Isten egy és teljes népének a nép vallásosságában jelentkező hite, és nem kell-e a teológiának elsősorban erre a hitre figyelnie, s nem, mint az első hipotézisben, a népi vallásosságnak a teológiára? Ebben az esetben is pontosan meg kell határozni ugyan, milyen szerepe van a tanítóhivatalnak Isten népe egyházában, mit jelent a hivatalos egyházi tanítás, a tettekben kifejezett hit, a népi vallásosságban rejtőző hit. Meg kell azt is határozni, milyen kapcsolatban állnak ezek egymással, csupán azt nem lehet tagadni, hogy a nép vallásosságának döntő szerepe van a teológiai munkában. Ezt a problémakört a későbbiekben még egyszer meg kell vizsgálnunk.

A hídépítés azonban nem csupán a teológia, az egyház tudománya felől nehéz. Újabb nehézségekbe ütközünk, ha a „népi vallásosságot” akarjuk pontosan meghatározni. Mit jelent egyáltalán ebben az összefüggésben a „nép”? Nem mondhatjuk, hogy az Isten népéről van szó, amely szervezett közösségben él. Ha így értenénk, akkor az a kijelentés, hogy a teológiát lényeges kapcsolat fűzi a nép vallásához, egyenlő lenne azzal az alapvető tétellel, amely kimondja, hogy a teológia függ az egyház hitétől. Ez tautológia, önismétlés, amely csak akkor nem lenne igaz, ha az egyház hitében két, egymástól független réteget lehetne megkülönböztetni. Az egyik lenne a fölülről jövő isteni kinyilatkoztatás, amely minden más emberi szótól különbözik, a másik pedig az erre adott emberi válasz. Ha ez a szétválasztás lehetséges lenne, akkor ez utóbbit nevezhetnénk „a nép vallásának”, abban az értelemben, hogy nem a profán népről, hanem Isten teljes népéről, a megkereszteltek teljes közösségéről van szó. A különválasztás azonban nem lehetséges, hiszen a kinyilatkoztatást a hívőktől — azoktól, akik a kinyilatkoztatást hittel fogadják és a hit elvei szerint igyekeznek élni — éles határvonallal nem lehet elválasztani.

Nyugodtan állíthatjuk tehát, hogy a nép vallásáról csak akkor tudunk értelmesen beszélni, ha a társadalomtudományt hívjuk segítségül s így határozzuk meg a nép fogalmát. Így már rögtön fölismerhető, hogy az egyházban nem mindenki „nép”, de fölismerhető az is, hogy az így meghatározott néphez különböző szinten lehet tartozni. Ennek megfelelően a nép vallása sem nevezhető mindenki vallásának az egyházban. Csak ezek után tudjuk majd hangsúlyozni, hogy az ilyen értelemben vett „népvallás” döntő jelentőségű a teológia számára. Jelentősnek nevezhető legalább úgy, hogy mértékadó szerepe és termékenyítő hatása van a teológiai gondolkodás számára.

Mindeddig csak az előfeltételeket soroltuk föl. Most azt kell kutatnunk, hogy hogyan alkalmazható

mindez konkrétan a népi vallásosságra. Ha a nép szociológiai meghatározását keressük, akkor ez nem okoz problémát, még akkor sem, ha történetesen éppen az egyházban lévő népről van szó. Teológiai munkánk számára nem különösen jelentős, hogy a szociológiai meghatározások közül melyiket részesítjük előnyben. A részletezés a szociológusok feladata. Az általános jellemvonások azonban fölsorolhatók: a nép általában alacsonyabb műveltségi fokon áll, az egyén nehezebben különíthető el a tömegtől, a nép a társadalom peremvidékére szorul, kevesebb lehetősége van arra, hogy gondolatait és akaratát kulturális alkotásokba rögzítse, a hatalom tényleges gyakorlásából ki van zárva... Ezek a meghatározások nem kizárólagosan érvényesek, tehát egyik ismertetőjegy nem zárja ki a másikat. Végeredményben pusztán szóhasználat kérdése, hogy ki mit tart fontosnak, amikor meghatározza a nép fogalmát. Az azonban biztos, hogy ez a „nép” megtalálható az egyházban is, hiszen a fölsorolt jellegzetességek nem szűnnek meg akkor, amikor valaki az egyház tagjává válik, az egyházban él. Abban sem lehet kételkedni, hogy az adott társadalmi helyzet szerepet játszik az egyesek vallásos életében. Magától értetődő ugyanis, hogy a keresztények különböző műveltségi fokhoz tartoznak, s hogy ez a különbség befolyásolja a vallásos életet. Magától értetődő az is, hogy az evilági (politikai vagy gazdasági) hatalom erősen befolyásolja a hatalom birtokosának az egyházban elfoglalt helyét, annak ellenére, hogy ettől óva int az evangélium és Jakab apostol.

A kezdet kezdetén fölvetett kérdést tehát ebbe az irányba kell terelnünk: van-e mértékadó szerepe és termékenyítő hatása a „nép” — tehát nem Isten népe, a teljes egyház — vallásának, a népvallásnak? Világos, hogyha erre a kérdésre igennel válaszolunk, akkor azt is pontosan meg kell határozni, miben áll ez a mértékadó szerep és termékenyítő hatás, amely a nép vallása felől árad a teológia felé. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egy kinyilatkoztatott vallásban, amelyben a kez-

deményezés egy világfölötti, történelmen kívüli Istennek köszönhető, nem lehet a nép és a népvallás az a végső fórum, amely meghatározza a teológiát.

Az első kérdésre igennel kell válaszolnunk: a népvallásának valóban jelentős szerepe van. Mielőtt ezt a tételt igazolnánk, néhány talán töredékesnek tűnő megjegyzést kell tennünk. Első megjegyzésünk: a valóságos, konkrét kinyilatkoztatás csakis a meghallott és hittel fogadott kinyilatkoztatás formájában létezik. Ennek a hitet kívánó kinyilatkoztatásnak őseredeti címzettje és hordozója az egyetemes értelemben vett „ember”. Ezt hangsúlyoznunk kell, anélkül hogy a modernizmus tévedésébe esnénk. Megismétlem: Isten minden embert átölelő, egyetemes üdvözítő akarata miatt az ember az, akinek címére érkezik a kinyilatkoztatás. De nem csupán Isten üdvözítő akarata miatt, hanem azért is, mert — az evangéliumi tanítás alapján — a kinyilatkoztatásba vetett hit szükséges az üdvösséghez. Arról a kinyilatkoztatásról van ezért szó, amellyel Isten kegyelmi jellegű önközlésben mindig és mindenütt eléri az embert. A kinyilatkoztatás hordozói ugyan az isteni küldöttek, „legati divini”, a próféták, mert autentikus módon ők foglalták szóba és ők értelmezték a mindig és mindenütt valósuló isteni önkifejezést, a kinyilatkoztatást. Azt azonban nem lehet mondani, hogy ők az egyetlen és kizárólagos „vevőállomás”. A próféták csak azt közölhetik, ami ebben az isteni önközlésben már eredetileg jelen van. Az isteni kinyilatkoztatásnak tehát — annak ellenére, hogy története van, sőt kell, hogy története legyen — őseredeti címzettje az egyetemes emberiség, elsősorban Isten természetfölötti egyetemes üdvözítő akarata miatt. A kinyilatkoztatás (és az értelmezés) története azonban egyirányú, megfordíthatatlan. Mindennek történeti ideje és helye van. Ezért az emberiség, amelyről szó van — amely a kinyilatkoztatás eredeti címzettje — nem az egyenként szám-bavett egyedek összege, hanem a saját történelmét élő emberiség, azokban a társadalmi egységekben,

amelyeket népeknek vagy nemzeteknek hívunk. Ezekben a társadalmi egységekben mindig megtalálható a „nép”, abban az értelemben, ahogy azt az előzőekben már említettük. Ez a nép is jelentős erő, amikor a kinyilatkoztatás hordozásáról van szó. Vallásos életét nem lehet egyetlen szóval jellemezni, hiszen nagyon eltérő formákról, egymástól különböző társadalmi keretokről van szó. Egy valami azonban biztosan jellemző mindegyikre: a népi vallás él a legtávolabb attól a világtól, amelyen a gondolkodás magasabb szintje, ezzel kapcsolatban szabadabb és önkényesebb szellemi-gondolati irányítás található. Bármilyen legyen ennek az oka, a nép él legtávolabb a tudománytól és a teológiától.

Ilyen körülmények között a népre úgy lehet tekinteni, mint az őseredeti kinyilatkoztatás változatlanabb hordozójára, hiszen ezt a réteget érintette legkevésbé az emberi gondolkodás „kiegészítése”, a teológia. Arról a kinyilatkoztatásról van szó, amelynek, mint említettük, Isten kegyelmi ajándékozása révén az egész emberiség a címzettje, legalább abban az értelemben, hogy Isten mindenkinek följajánlja ezt az ajándékot. A teológia, mint emberi, szabadon irányított „vállalkozás”, magán hordja a történelmi adottságok jeleit. Ugyanakkor a néphit — bár áttekinthetetlen formákat öltött, s amint a vallástörténet tanúsítja, tévelygésektől sem mentes — az igazi vallásosság és hit forrásaihoz közelebb áll, ahhoz a forráshoz, amely Isten egyetemes önátadása, kinyilatkoztatása révén mindenütt megtalálható. Közelebb áll elsősorban azért, mert nem áll a szellem, a gondolkodás önkényesnek mondható ellenőrzése alatt. A népi vallásosságnak a teológiával szembeni előnye nem abban áll, hogy tévelygésektől mentesebb formában őrizte meg a kinyilatkoztatást, hanem abban, hogy ez a vallásosság sokkal közvetlenebbül, emberi értelmi reflexióktól mentesen áll újból és újból az őseredeti kinyilatkoztatás hatáskörében. Előnye az, hogy nem kerül bele a rendszerben gondolkodó, a dolgokat beszűkítő

teológia szűrőrendszerébe, hanem elfogulatlanul adja át magát a kegyelem erejének, így a teljesebb emberit fogadja be és valósítja meg. Adott körülmények között még arra is képes, hogy bátran vállalja a „pogányság” jelzőjét. Ilyen „nép” lehet az egyházban is, ahol ez a közösség Krisztus által a legtöbb, történelmileg konkrét formát nyert hitet hordozza, ezért eleve a legtöbb „teológia” birtokosa. Krisztus egyházához ui. a szentírás írott szava és a tételekben fogalmazott hitvallás eleve hozzátartozik, s mindkettő alapvető értelemben már teológiának tartható. Az egyház azonban nem lenne azonos önmagával, ha nem olyan emberek alkotnák és hordoznák, akiket megérintett az Isten kegyelmi önközlése, nem csupán mint „üdvös ajándék”, hanem úgy is, mint eleven kinyilatkoztatás. Az egyház hivatalos tanítása végeredményben nem más, mint az egyházban élő tagok kegyelmi ajándéka-inak magyarázata és értelmezése. Ez a tanítás azután megfogalmazódhat hivatalos tantétel, igehirdetés, és másodlagosan teológia formájában. Az igehirdetés és a teológia azonban szükségszerűen mindig az ősi kinyilatkoztatásra hivatkozik, arra, amelyben az egyház tagjai részesedtek és részesednek, amikor befogadják Istent.

Ha ez az isteni önközlés és kinyilatkoztatás az igehirdetés emberi szavába, vagy a közösség által eleve elfogadott hitvilágba akar bekerülni, akkor rá van utalva az egyházra, az egyház szentírására és tanítóhivatalára. Rá van tehát utalva arra, hogy beépüljön abba a kinyilatkoztatásba, amely a múlt történeti eseménye volt, amikor Isten Krisztusban megmutatta önmagát. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy az egyház által megfogalmazott hit is rá van utalva az őseredeti kinyilatkoztatásra, amely a Szentlélek kegyelmi ajándéka, amikor mindenkinek Isten a tanítómestere. A II. Vatikáni Zsinat egyházról szóló tanítása (*Lumen gentium*, Nr. 35) ezt az igazságot juttatta kifejezésre, amikor megállapította, hogy Krisztus prófétai hivatalát nem csupán az egyházi hierarchia taní-

tóhivatala által gyakorolja, hanem minden hívő által, aki a „hit érzékének” birtokában van. A zsinati rendelkezésben ezt is olvassuk: „Akkor igazán az ígéret fiai a hívők közössége, ha erős hittel és reménnyel felhasználják a jelen pillanatot (vö. Ef 5,16; Kol 4,5) és türelmesen várják az eljövendő dicsőséget (vö. Róm 8,5). Ezt a reményt pedig ne zárják magukba, hanem fejezzék ki a világi élet struktúráin keresztül is, állandó megtéréssel és „viaskodva ennek a sötét világnak kormányzóí, a gonosz szellemek ellen” (Ef 6,12).

Ebben a zsinati nyilatkozatban természetesen Isten teljes népéről, az egyházzal van szó s nem csupán arról a „népről”, amely most érdeklődésünk középpontjában áll. A zsinat tanítása azonban szükségszerűen erre a népre is érvényes, hiszen ez is „Isten népéhez”, az egész egyházhoz tartozik. Nem is lehetne így általános érvényűen az egyházzal beszélni, ha éppen a nagyobb részt, az egyházban lévő „népet” zárnánk ki belőle. Magától értetődő ugyan, hogy amit a zsinat az egyházban lévő nép „hitérzékéről” mondott, csak abban az esetben érvényes, ha ez a nép az egyházhoz tartozik, tehát élő kapcsolatban áll a többi résszel és az egyházi hivatalviselőkkel. Ha a zsinat idézett tanítását figyelmesen olvassuk, akkor az is nyilvánvaló, hogy a tanítóhivatallal és szenírással kapcsolatban álló hitérzék nem lehet ezeknek az erőknek pusztá függvénye. A zsinat hangsúlyozza, hogy a hitérzék forrása az Igazság Lelke, a Szentlélek megszentelő ereje, amelyben kivétel nélkül mindenki részesedik.

Valószínűleg most jutottunk el arra pontra, ahol elkezdhetjük a gondolkodást a nép vallásának egyházat termékenyítő, mértékadó szerepéről. Azt az isteni kinyilatkoztatást, amelyben eredetileg Isten népe, az egyház, éppen ezért az egyházban lévő „nép” is részesült, csak abban az esetben tudjuk befogadni, ha ez a kinyilatkoztatás tényleg „tapasztalatá” válik. Elsősorban nem elméleti szintű befogadról van szó, inkább az emberi élet egzisztenciális magatartásáról — amelyhez persze, mint „rész”, hozzátartozik a ki-

mondott szó és a legalább kezdeti formát öltő reflexió és elmélet is. Az a kinyilatkoztatás ezért, amit az igehirdetés hirdet és a teológia megfogalmaz, eredetileg nem más, mint a konkrét élet által továbbított kinyilatkoztatás. Ebben a közvetítésben szerepet játszik az egyházban lévő „nép” is, elsősorban konkrét életformájával.

Amikor a népi vallásosság teológiai kiértékelésével foglalkozunk, elsősorban azt a kérdést kell föltennünk, hogyan közvetíti a „nép” vallásos élete az eredeti kinyilatkoztatást, s hogyan lesz ebből a közvetítésből valóban meghallott és hittel elfogadott kinyilatkoztatás. Meg kell kérdezni azt is, hogy milyen az a kinyilatkoztatás, ami így és csak így jelentkezik. Nem lehet ugyanis föltételezni azt, hogy az emberi életnek bármilyen jelensége képes „megjeleníteni” a kinyilatkoztatás minden részletét. Ha van története nem csupán a teológiának, hanem a hitnek és a hit által hordott kinyilatkoztatásnak is, ha a hitnek és a kinyilatkoztatásnak ebben a történetében szerepet játszik minden, ami emberi, akkor meg lehet és meg kell kérdezni, mit adott és mit ad az egyházban levő nép saját élete és története által a hit és a kinyilatkoztatás történetéhez. Persze könnyen megtörténhet, hogy egy-egy adott korszakban a tudományos teológia ezeket az adatokat nem veszi tudomásul, elmarad a fejlődés mögött, mert nem figyel a nép hitének történetére. Nagyon komoly és nagyon sürgető kérdés ez: mit mond a nép hite a tudományos teológia számára? Az azonban biztos, hogy van mondanivalója, hiszen, mint az előzőekben láttuk, ez a hit nem csupán abban áll, hogy népies formában az életre alkalmazza a hivatalos igehirdetés és a teológia tanítását. Összegezve a mondottakat: az egyetemes egyházon belül a „nép” is az őseredeti kinyilatkoztatás címzettjei közé tartozik.

**ISTEN CHOLUTeca, Sao Felix, Solentiname
KÖZSÉGBEN ÉS MÉG SOK MÁS HELYEN.
PÉLDÁK EGY MEGÚJULT NÉPI KATOLICIZ-
MUSRA.**

A nálunk ismert térképeken hiába keressük ezeket a helységeket. Choluteca, Sao Felix, Solentiname az európai földrajz számára ismeretlen, a világtörténelem számára jelentéktelen falvak, a nemzetközi politikában nem szerepelnek. Choluteca Hondurasban, Sao Felix Braziliában, Solentiname Nicaraguában fekszik, és Latin-Amerika sok más községének képviselőjében beszélünk róluk. Nem akarunk hamis pártosznak áldozatul esni, mégis azt állítjuk, hogy olyan valami történik itt, ami új a világtörténelemben. Új kereszténység van kibontakozóban, amelyet a kezdet erejének lángja világít meg. Itt nem csupán valami „hivatásos” elit vállal szerepet, amely Európában olyannyira ismerős. Nem folytatnak zártkörű, magasan szárnyaló beszélgetéseket, hogy ugyanazt ismételgessék, amit már szoszor hallottak. Ebben a három tipikusan dél-amerikai helységben a nép éli a kereszténységet. Nem arról a hitről van szó, amelyet a klérus továbbít kegyesen a tudatlanok és laikusok felé, hanem amelyet a nép maga alakít ki, együtt a püspökökkel, papokkal, teológusokkal. Csillogó szó a „népvallás”, sokféle értelemben használják. Itt, Segundo Galileához fölzárkózva, arra a népvallásra utalunk, amely Latin-Amerikában a „lemaradottak” társadalmi helyzetével függ össze. Azokról van szó, akiket a legelemibb emberi jogoktól, még az élethez való jogtól is megfosztottak. A népvallás ezért a „szegények vallása”. A szegénységben született vallás célja nem az, hogy ópiumként megnyugtasson, megfékezze a teremtő, társadalmat bíráló lendületet. A népvallás,

mint a szegények vallása mozgásba hoz, lendületet ad a jogtalanság és elnyomás elleni harcban. Az egyszerű embereket hitük, reményük és szeretetük hiteles, autentikus kifejezéséhez tudja vezetni. A következő példák világítsák meg kissé a latin-amerikai népvallást, azt a vallásosságot, amelynek szinte mindenütt szemtanúi lehetünk.

Choluteca (Honduras)

Choluteca nemrég még Latin-Amerika azon községei közé tartozott, ahol a spanyolok végeztek „térítőmunkát”. Olyan nagy volt a paphiány ezen a vidéken, hogy az evangélium alig jutott szóhoz. A megkeresztelt nép vallásos élete nagyon egyszerű, kézzelfogható gyakorlatban mutatkozott meg. Tisztelték a szenteket, a szentképeket és körmeneteken vettek részt. A vallásos körmeneteknek és ünnepeknek folklór jellege volt. Ennek a vallásos játéknak semmi következménye sem lett, a kevés hatalmon levő számára veszélytelen eszközt jelentett ahhoz, hogy kiskorú szinten tartsa az „egyszerű embereket”, a néptömegeket, a társadalmi, kulturális és politikai-gazdasági élet területén.

Több mint tíz éve Choluteca azonban megváltozott. A néptömegek vallásos megújulásához kívülről, kanadai papoktól érkezett indítás (de hogyan is történhetett volna másként?). A néppel együtt kezdtek élni, vállalták az ő életkörülményeiket, „helyben” voltak, nem úgy, mint régen a klérus tisztas távolságban a néptől. Fölfedezték a nép vallásos gazdagságát, amely mélyen elrejtve húzódott meg a vallási elidegenedést ápoló gyakorlatok mögött. Fölismerték, hogy a szentek tisztelete az elmúlt időkben élő ember iránti hódolatot jelenti, bár sokszor misztifikált formában. Fölfedezték, hogy a körmenetek, fölvonulások, zarándoklatok mögött a szolidáris felelősség érzése és a közösség utáni vágy rejtőzik. A kanadai papok az

evangéliumot kezdték el hirdetni, nem fölülről lefelé, mint akik mindent jobban tudnak. Fölszólították a népet, hogy foglaljon állást a hallott biblikus szöveggel kapcsolatban, legyen aktív a templomban. Az ország jelentős területén indult el egy újfajta gondolkodásmód. Fölsírták, hogy Jézus a keresztyények és megvetettek barátja, fölfedezték, hogy az evangélium megbízása alapján lehet harcolni az igazságosságért és a szabadságért. Ezek az egyszerű keresztyények szervezkedni kezdtek. Soraik közül képviselőt választottak, akik velük közösségben vasárnaponként „igehirdető” istentiszteleteket tartottak, hiszen fölszentelt pap csak nagyon kevés községben volt. A faluközösség új elöljáróit az „Ige megbízottjainak” nevezték. Egész Honduras területén ma 8000 egyszerű paraszt áll közössége élén. Choluteca modellje az egész országban iskolát teremtett. Az evangéliumot az egész néppel együtt együttműködve hirdetik, s ez a gyakorlat az evangélium igehirdetőivé tette azokat, akik eddig passzívak voltak. De nem csupán igehirdetőkké, hanem az emberi jogok védelmezőivé is. Az alvó, a növekvő szükségre tehetetlenül tekintő falvakban, nagyon sok helyen, bázisközösségek születtek, ahol a hívek közösségben élnek, mindennapi problémáikat közösen beszélik meg és közös megoldásra törekcsenek.

Az evangélium mozgásba hozta őket, „szövetkezeteket” szerveznek, jogaikért harcolnak a nagybirtoikosok ellen s arra is készek, hogy tiltakozó fölvonuláson az ország fővárosába, Tegucigalpa-ba menjenek és védelmezzék a nép ügyét, saját ügyeiket — még életük kockáztatása árán is. Hans Urs von Balthasar, svájci teológus „Cordula vagy a komoly ügy” c. könyvében írta egyszer: A hit akkor hiteles, ha a „testvérek és nővérek” ügyében akár a vértanúságra, az életáldozatra is képes. A hondurasi keresztyények bátrak, képesek arra, hogy hitük végső következményeit is komolyan vegyék. A vértanúk egyháza jön újból létre: csak 1975-ben két pap és több laikus halt meg egy tiltako-

zó fölvonuláson, amelyet az ország fővárosába vezettek. Nem tettek mást, mint hangoztatták a szegény parasztok jogait. Ennek az új vértanú egyháznak jelenségét Latin-Amerika legtöbb országában megtalálhatjuk.

Ezeknek az új laikus „közösségvezetőknek” teológiája nem áll európai hatás alatt. Ezek az egyszerű falusi emberek arra törekszenek — s ebben a törekvésben a kanadai papok támogatják őket —, hogy az evangéliumot az adott pillanatban, konkrét helyzetükben szóltassák meg. Nem az egész dogmatikai hagyomány jut így szóhoz, hanem csak az, ami a biblikus üzenetből éppen fontosnak tűnik, ami segít, ami mozgásba hoz. Egyetlen példa csupán ebből a nagyon szerény, gyámoltalan „szegényparaszt-teológiából”:

„Minekünk, keresztényeknek az a feladatunk, hogy befejezzük azt a művet, amit Krisztus kezdett meg. Egyesült erővel kell megszabadulnunk a rabszolgaságtól és a civódástól. Krisztus megváltott bennünket és azt mondta, hogy mindannyian Isten gyermekei és testvérei vagyunk. Feladatunk, hogy a fölszabadulásnak ezt a művét végigvigyük, úgy hogy a jó hírt mindenkinek továbbítjuk.

Isten a teremtés művét azért adta át az embernek, hogy tökéletesítse azt. Krisztus elkezdte a megszabadítást azért, hogy azt továbbvigyük. Az ember teremtővé válik, ha minden emberrel együtt munkálkodik. Megváltóvá válik, ha embertársaival együtt dolgozik.”

Solentiname (Nicaragua)

A Nicaraguában fekvő Solentiname nem fekszik messze a hondurasi Cholutecától. A két szomszédos köztársaság politikailag is közel áll egymáshoz: mindkettőben katonai diktatúra áll az élen, néhány család él az egész lakosság „számlájára”. Ernesto Cardenal világszerte ismert és elismert nicaraguai költő. Hazá-

jának politikai helyzetéről a következőket írta: „Diktatorként 1933 óta uralkodik a Somosa családi klikk. Magántulajdonként az övék fél Nicaragua és 117 ipari vállalat. Önkényes letartóztatások, gyilkosságok és brutális kínzások napirenden vannak, nem is beszélve a korrupcióról. A kormány a kegyetlen törzsi felelősség alapjára helyezkedik: ahonnan egy ellenállási harc jön, kiirtják egész családját, sőt néha az egész falut. Áldozatul esik a nagyapától a csecsemőig mindenki. Előszeretettel dobják ki a helikopterből a megkínzott bűnöst.” Magát Ernesto Cardenal-t is arra ítélték egy alkalommal, hogy barátai megkínzását és kivégzését nézze végig.

Ernesto Cardenal tíz éven át hasonló dolgot akart megvalósítani a nicaraguai tó szigetén fekvő Solentinamében, mint Honduras keresztényei: bázisközösséget alapított, a szigetlakók kis csoportjával együtt élt, együtt dolgozott és a vasárnapi istentisztelet beszélgetéseiben velük együtt magyarázta, értelmezte a szentírást. Erre csak egy példát hozok. Az egyik szigetlakó, Wiliam, ezt a magyarázatot fűzte az evangélium fölölvasott szövegéhez: „A bűnbánat sohasem húzódhat meg csak a lélek mélyére rejtve. Ilyen belső átalakulás semmit sem ér, ha a közösség nem változik meg általa. Azok, akikről szó volt, arra kérték Jánost, hogy keresztelje meg őket, így részesülhetnek a megbocsátásban. János azonban ezt mondja nekik: Változtassátok meg a társadalmat, hogy látni lehessen, miként változtatok meg belül, lelketekben.”

Meg kell változtatni az elnyomásra épülő társadalmat — Nicaragua egyszerű szigetlakói ezt ismerték föl világosan, minél többször olvasták a szentírást. Ismerős dolog történt itt is: az evangélium nem nyugalmat sugároz, inkább mozgósítja a népet a jogtalanság ellen vívott közös küzdelemre. Nekünk, nyugat-európaiaknak nincs jogunk arra, hogy ítéletet mondjunk e szenvedő nép „következtetései” fölött. E következtetések mögött a szabadságra szólító evangélium áll. Ernesto Cardenal néhány barátja a fől szabadsítási moz-

galomhoz csatlakozott: hazájuk néptömegeinek joga és szabadsága érdekében erőszakkal harcolnak. Képtelenség lenne azonban ezeket a keresztényeket Nyugat-Európa terroristáival összehasonlítani. Solentiname bázisközösségéből Ernesto Cardenal néhány barátja azért ragadott fegyvert, mert Somoza jogtipró kormányának állandó tevékenysége elkeserítette őket. Tettük Nyugat-Európa terroristáival ellentétben nem más, mint az évszázadok óta fönálló égbekiáltó jogtalanságra adott felelet. Ezekről a jogtalanságokról semleges szervek, mint pl. az Amnesty International, szünet nélkül szolgáltatnak dokumentumokat.

Solentiname bázisközösségét a kormány hadserege szétrombolta, Ernesto Cardenal számkivetésben él. „Ahol korábban a parasztok népi szentmiséjüket ünnepelték, ahol képek, fafaragások, könyvek, hanglemezek keletkeztek, ahol gyermekek nevetése, szavalás és ének volt hallható, most az őserdő vad szépsége uralkodik. Arra vágytunk, hogy Nicaraguában ne legyen háború, de ez nem az önmagát védelmező, elnyomott néptől függ. Eljön azonban a nap, amelyen nem lesz többé háború Nicaraguában. Katonává lett parasztok nem fognak parasztokat ölni. Bőségesen lesznek iskolák, óvodák, kórházak és klinikák mindenki számára. Megfelelő táplálkozása és lakása lesz az egész népnek. A művészet és a játék mindenkié lesz, s ami a legfontosabb, szeretet él majd az emberek között. Ennek a harcnak ez a célja.”

Sao Felix (Brazília)

Brazíliában egyetlen szervezet képes nyíltan harcolni az emberi jogokért — az egyház. Dom Helder Camara érseket, Brazília észak-keleti részén fekvő Recife püspökét sokan ismerik, néhány helyen már szentként tisztelik. Neve annak jelképévé vált, hogy az egyház magáévá teszi a szegények ügyét. Németországban azonban alig ismerik egyik barátját, a spa-

nyol származású Pedro Casaldáliga püspököt. Sao Felix egyházmegye élén áll, Mato Grosso államban. Egyházmegyéje 150.000 négyzetkilométer, a Német Szövetségi Köztársaság 2/3 részének felel meg. Közép Brazíliától az Amazonas vidékéig terjed. Mintegy 70.000 ember él itt, legtöbbjük „sartenejos”, kis parasztcsalád. A termékeny föld egy részét művelték meg s ezt a földet, amely korábban pusztaság volt és senkihez sem tartozott, joggal tartották magántulajdonuknak. A bennszülött indiánok kisebbségben vannak. A Xavantes törzs elsősorban vadászatból él, a Carajás törzs tagjai pedig halászatból. Az ember azt gondolná, hogy a szubtrópusi őserdők és termékeny legelők világában idillikus élet folyik. A valóság azonban más. A Mato Grosso vidékén most véres harc folyik telekspekulánsok és a szegény parasztok között. A telekspekulánsok nevetséges áron megveszik a földet a kormányzattól s így elragadják azoktól az egyszerű parasztcsaládoktól, amelyek ezt a földet művelték. Gépek és járművek hadseregével jönnek, elűzik az eredeti tulajdonosokat, ha nem hajlandók arra, hogy saját földjükön mint bér munkások dolgozzanak tovább új uraiknak. Ezek a „földfalók” — így nevezik az új nagybirtokosokat a parasztok és az indiánok — veszélyeztetik az egész vidéket is. Kíméletlenül irtják az erdőséget, s fönnáll az a veszély, hogy az egész vidék az Amazonas folyamig pusztasággá válik.

Pedro Casaldáliga püspök teljesen a szegény emberek pártjára állt. Tagja különben az indián kérdésre alapított püspöki bizottságnak is és így élharcosa a bennszülöttek jogaiért folytatott munkának. Azon püspökök közé tartozik, akik 1976-ban püspöki pástorlevélben keményen bírálták a kormányzatot az Amazonas vidékével kapcsolatos terveiért. Casaldáliga püspök azonban nem elégszik meg nyilatkozatokkal — bár Latin-Amerikában a püspök szava is életveszélyes következményekkel járhat. Elhurcolt, meggyilkolt keresztények és papok, akik a társadalomért kötelezték el magukat, bizonyítják ezt. Casaldáliga

cselekszik. A szétszórtan élő parasztokat kis bázisközösségekbe szervezi. Elszigetelt életét így már sok család adta föl. Érdeklődnek szomszédjuk gondjai iránt, közösen gondoskodnak az iskoláztatásról és az egészségügyről, közösen olvassák az evangéliumot, istentiszteleteket tartanak, amelyeken egyéni életük valósága kerül szóba. Casaldáliga a néppel él, püspöki palotát nem ismer, egész évben úton van, fölkeresi a bázisközösségeket, bátorságot önt beléjük. Ezekből a találkozásokból költemények születnek, amelyek a szegények életét, világát tükrözik vissza, azokét, akik Brazíliának ezen a fejletlen vidékén élnek. Ezek a versek azonban tanúságot tesznek az evangélium reményéről is. Casaldáliga költői munkásságát a „szegények költészetének” lehetne nevezni. Ezek a versek nem pihenőórákban, nem íróasztal mellett születtek, hanem a szegények legszegényebbjei emberi jogainak védelmében folytatott mindennapi küzdelemben.

A mi hazánk a szabadság.

Ez a mi hazánk:

a szabadság.

Testvérünk minden ember.

Ez a mi hazánk,
amely mindenkié.

Emberek, mi testvérek vagyunk.

A föld azoké,
akik mezíten lábbal
futnak rajta.

Azoké, akik itt születtek,
hogy lélekben és testben
fatörzshöz hasonlóan,
hatalmassá nőjenek.

Azoké, akik majd itt kerülnek sírba,
hogy mint lélek és hamu,
csíramaghoz hasonlóan
megtermékenyítsék a földet (...)

Ezek a versek mozgást, lendületet hoznak a kis-parasztok életébe. Casaldáliga püspök a közelmúlt-

ban azonban megtapasztalhatta, hogyan gondolkodnak a hatalmasok költői munkájáról. Egy francia papot, egyik legbizalmasabb munkatársát „fölforgató tevékenység” miatt egyszerűen agyonlőtték.

Sok európai idegenkedve tekinthet arra a püspökre, aki a jogtalanok nyomorúsága és a keresztények tehetetlensége ellen versekkel harcol. Van a költészetnek politikai szerepe? Pedro Casaldáliga énekei azonban bátorságot akarnak önteni a szívekbe. A püspök hisz abban, hogy a vers jobban mozgatja a szívet, mint a tudós bizonyíték. A következőkben idézett vers címe „Megszégyenülten kiáltsatok, ti gyávák”. Azokhoz szól, akik a Harmadik Világ problémáira mindig közömbösen tekintettek.

Sietve leírt utószó.

Alcím:

A rabszolgatársadalom és minden nagybirtokos ellen.

Dühödten, de még nagyobb szeretettel.

Száműzték

a nép hangját,

Isten hangjait.

A rabszolgatábort őrzi a csend,

a jóváhagyás, a szervezet.

Hatalmas nyájak,

gazdag szántóföldek,

nagyszerű utak:

Brazília csodálatos jövőjét

a kizsákmányolók pisztolyával lelőtt,

éhségtől agyongyötört,

hazugsággal etetett napszámosok

csontjaiból építették.

Vandee, Helder, énekesek,

ti kiáltsatok.

Halottak, kiáltsatok Istenhez.

Ti nyomorult gyávák pedig

üvöltsetek a szégyentől.

Cholulteca, Solentiname vagy Sao Felix — három név, három szemléletes példa, hogyan születik a nép kereszténysége, az a kereszténység, amely Európa számára idegen, s amelyet nemrég még nem is ismertek. Latin-Amerika szegény néptömegeiben új egyház születik. Az az egyház, amely elsősorban életközösség akar lenni, több igazságosságért közösen akar harcolni. S éppen ebben az „világi tettekben” akar nagyon evangéliumi lenni, engedelmes Isten és a biblikus ki nyilatkoztatás iránt. Egy jól ismert perui teológus, Gustavo Gutiérrez erről a latin-amerikai új kezdetről így beszél: „Az a tény, hogy a szegények a kizsákmányolt osztály szemével olvassák az evangéliumot, földszabadítási küzdelmeikben résztvesznek, népi egyházat teremt meg. Ez az egyház a népből növekszik ki, abból a népből, amely a „világi nagyok” kezéből kivesszi az evangéliumot, hiszen ezek visszaéltek vele, amikor az adott helyzet igazolására használták. Ez ellenében áll a megszabadító Isten akaratával. Ha a föld szegényei kiveszik az evangéliumot azok kezéből, akik eddig azt magántulajdonként kezelték, megtörténhet, amit Latin-Amerika egyes néprétegei egy idő óta az evangélium „szociális alkalmazásának” neveznek. Az evangéliumban azt halljuk, hogy a közelgő Isten országának jele, amikor a szegényeknek hirdetik az evangéliumot. Szegények azok, akik hisznek és remélnek Krisztusban, szoros értelemben véve ők a keresztények. Nem lehetne ezt a mondatot visszafordítani, s azt mondani, hogy ma a szegényeket lehet kereszténynek nevezni?”

Ha az evangélium élni kezd a népben, akkor a passzívan vallásos jámbor emberekből aktív keresztények lesznek, saját népük és kulturális hagyományaik aktív keresztényei. Így történik ez Latin-Amerika számtalan bázisközösségében, amelyekben egyszerű emberek felelősséget vállalva kezdik értelmezni az evangéliumot. A múltban sokszor szinte mágikus formát öltő szentség-kultusz eltűnik. A pap már nem szertartások és misztikus cselekedetek végrehajtója,

hanem útitárs, aki velük együtt újra fölfedezi az evangélium fölszabadító erejét. A legfontosabb azonban az, hogy a népi bázisközösségek visszaszorítják az individualista vallásosságot és a közösség vallásos értékének új fölismeréséhez nyitnak utat.

NÉPI VALLÁS, NÉPI BÖLCSESSÉG ÉS A NÉP TEOLÓGIÁJA LATIN—AMERIKÁBAN

Az utóbbi évek latin-amerikai teológiájának eredményét két szóban foglalhatjuk össze: fölszabadulás és népi vallásosság. Túlzás lenne azt állítani, hogy csak Latin-Amerika teológusai dolgoztak, de az biztos, hogy ezt a két, egymással szorosan összefüggő teológiai és lelkipásztori témát ebben a formában először Latin-Amerika egyháza hangsúlyozta, s ez indította mozgásra az egész egyházat. Amikor Medellín hatására a zsinati megújulás szelleme Latin-Amerika népeit is elérte, sok minden vált kérdésessé, többek között a fölszabadulás egész problémaköre is. Kialakult az a meggyőződés is, hogy a nép körében értékes lelkipásztori munkát csak akkor lehet végezni, ha a papság hallgat a népre s a nép evangéliumi értékeiből — többek között a népi vallásosságból — indul ki.

Az 1974-es püspöki szinódus a nép vallásának új értékelését világviszonylatban elősegítette, s ebben Afrika, Ázsia, de elsősorban Latin-Amerika püspökei döntő szerepet játszottak. „Evangelii nuntiandi” kezdetű apostoli írásában (nr. 48) VI. Pál pápa is nagyra értékelte a nép vallásosságát. Hogy ez a pápai elismerés milyen hatással volt a latin-amerikai teológiára és lelkipásztori munkára, azt a közelgő pueblai püspökari értekezlet valószínűleg meg fogja mutatni.

Közben azonban kiderült, hogy a népi vallásosság nem csupán egy teológiai téma a többi között, hanem „értelmező központ”, amely a latin-amerikai hit hirdetés egész történetére vetít fényt, egyúttal eligazít a mai teológiai és lelkipásztori munkában. Ebben a tanulmányban éppen azt szeretnénk bemutatni, hogy milyen értelemben nevezhető a népi vallásosság a teo-

lógia értelmező központjának, tehát egy olyan kilátóhelynek, ahonnan az evangéliumot értelmezni, magyarázni és a mai időkre kritikusan alkalmazni lehet. Véleményünk szerint a népi vallásosságban találkozunk az átélt, gyakorlatban megvalósított és mélyebben megismert evangélium. A népi bölcsesség pedig közvetít a nép vallása és teológiája között. Ezzel magyarázható az a sorrend, amit a tanulmány címében adtunk: népi vallás, bölcsesség, teológia. A „népi” megjelölés itt háromszor fordul elő, mindig abban az értelemben, hogy a nép hordozza ezeket az értékeket. Bevezetőben ezért előbb azt kell tisztáznunk, hogy mi a jelentése a „nép” szónak.

1. Mit értünk a „nép” megjelölésen?

A „nép” (pueblo) szó a latin-amerikai szóhasználat alapján kollektív alanyra utal, de két különböző, egymással mégis kapcsolatban álló szemantikai jelentése van. Erre a kettős jelentésre, egyúttal a kettő összefüggésére kell elsősorban figyelnünk.

1. A „nép” először arra a közösségre utal, amelynek közös történelmi tapasztalata, közös kultúrája, életstílusa és közös sorsa van. Minderről legalább burkoltan a közösen átélt történelem tanúskodik. Ezt a történelmi, kollektív és kulturális közösséget legjobban talán egy szervezethez lehet hasonlítani. Ha „kultúra”, „történelem”, „nemzet” szavakat használjuk, akkor ezt a szervezetet jól föl tudjuk ismerni. Így beszélünk argentin népről, vagy egyáltalán latin-amerikai népről, ha ezt a világrészt mint „nagy hazát” (Patria Grande) fogjuk föl.

2. A „nép” más vonatkozásban gyűjtőfogalom, s azokra mutat, akiknek a közösen kívül nincs semmi sajátjuk. Ebben a rétegben az egyes ember eltűnik a sokaságban, mindenki csak egy a sok közül. Azokról van tehát szó, akiknek kiváltságos hely nem jut a társadalomban, munkájuk is általában „ott lenn” törté-

nik, az egész közösség alapszintjén. Amikor a közösség értékesebb javainak (vagyonnak, hatalomnak, tudásnak) szétosztásáról van szó, általában ők a mellőzöttek. Amikor az élő beszédben így használjuk a népszót, akkor megkülönböztetjük őket a hatalmon lévő elitrétegtől. Ennek a „lenti” rétegnek legfőbb jellemzője, hogy kiváltságai nincsenek.

Két jelentése van tehát a „nép” szónak, de mindkettőben arról van szó ami közös bennük. Különböző organikus szerepe van ennek a kettőnek a társadalom különböző tagjaiban. Az azonban biztos, hogy legterményebben és legszembetűnőbb módon a szegényekben és egyszerűekben található, azokban tehát, akik között mindenki csak egy a sok közül. Az ő bölcsességük, az ő vallásosságuk és kultúrájuk tükrözi vissza legjobban azt, ami közös. Az egész nép kulturális eszménye, életre és halálra vonatkozó bölcsessége, jövőt érintő tervei és reményei őbennük tud legjobban megmaradni. Tény, hogy ezek az értékek őbennük vészeltek át legjobban az időkkel, ők estek legkevésbé áldozatul a „birtok”, a „tehetség” és a „tudás” által okozott torzulásoknak. Az egyszerűek egyszerűsége jobban tükrözi azt, ami közösségi és közös, még akkor is, ha „a priori” ők sem voltak beoltva az elidegenedés ellen. az egész nép kulturális öröksége tehát bennük ismerhető föl jobban. Objektív és jogos érdekeik a közösség érdekeit jelzik. Azt is megállapíthatjuk végül, hogy a szegényekre jellemző alázat és egyszerűség könnyebben talál utat a „szív egyszerűségéhez”, amely a megváltó Isten fölismerésének és elismerésének előfeltétele. Latin-Amerikában is ők azok, akik a legkevésbé hamisított formában őrzik a kreolok kulturális örökségét s ennek legmélyebb gyökerét, a vallásosságot.

2. Népi vallás és népi kultúra Latin-Amerikában

VI. Pál pápa szerint az egyház feladata nem csupán az, hogy egyes embereknek hirdesse az evangéliu-

mot. „Le kell hatolni a gyökerekig, „evangelizálni” kell az ember kultúráját, a kultúrák különböző formáit”. „Ezzel a munkával el lehet majd érni, hogy az evangélium ereje (az emberiségben vagy egyes népekben) átformálja azokat a normákat, amelyek ítéletét befolyásolják, átformálja azokat az értékeket, amelyek életét meghatározzák, átalakítja érdeklődésüket, gondolkodásmódjukat, mélyről fakadó sugallásaikat és életstílusukat”. Minden ember ugyanis meghatározott néphez és kultúrához tartozik, amikor világra jön. Életét is ebben a világban éli. Ezek az adottságok határozzák meg a keretet, amelyben minden ember konkrét életlehetőségeire ismerhet rá. Ezen a kereten belül meg marad a szabadság, hiszen mindenki átveheti vagy bírálhatja, alakíthatja vagy visszautasíthatja azt, ami körülveszi őt.

Ezért nem állhat a térítőmunka csupán abban, hogy az egyes emberek szívéhez közeledünk. Arról is szó van, hogy meg kell közelítenünk a kultúra értékvilágát, hívó meggyőződéseit, életszabályait s mindezeknek legmélyebb rétegét, a kultúra magját, központját is. Le kell hatolni abba a mélyebb világba, ahol a hagyományos kultúra értelmezi az életet és a halált, ahol (inkább cselekvés mint szavak által) megfogalmazódik, hogy mi az ember, mi a világ és ki az Isten. El kell érni azokhoz a szimbólumokhoz is, amelyekben ezek a gondolatok megtestesülnek. Az evangelizációnak tehát le kell hatolnia addig a rétegig, amelyet Paul Ricoeur a kultúra „etikus és mitikus” magjának nevez.

Sajátos dialektikáról van itt szó, a birtokbavétel és a találkozás dialektikájáról. Az evangélium meghódította ezeket a népeket, a kultúrák keveredését viszont nem akadályozhatta meg. Elérte az Istenre, az emberre és az életre vonatkozó sajátosan latin-amerikai értékrendszer és gondolkodásmód világát is. Ez persze nem jelenti azt, hogy mindenütt egységesen találkozott az evangélium az ősi kultúrával, arról sincs szó, hogy az evangélium Latin-Amerika minden

nép csoportját és kultúráját egyenlő mélységben hatotta át. Két dolgot azonban biztosan megemlíthetünk: 1. Latin-Amerika népei kulturális szempontból — nagy általánosságban — egységet képeznek, ezért jogosan beszélünk egyetlen Latin-Amerikáról, amely az itt élőknek közös otthona (*patria grande*); 2. Az evangélium ennek a kulturális egységnek legmélyebb rétegét, értelmet adó központját is elérte, még abban az esetben is, ha vannak olyan embercsoportok vagy kulturális jelenségek, ahol az „átvitel” még nem sikerült kielégítő módon.

Ha meg akarjuk érteni a latin-amerikai népvilágot, akkor Latin-Amerikának ebből a történelmi és kulturális világából kell kiindulnunk (de ebben a szűk keretben már nem foglalkozhatunk tovább azzal, hogy ezt a tételt igazoljuk). A magával hordott salak ellenére mély és igazi katolikus vallásosság él itt. A keresztény hitnek ezt a sajátos kultúrába ágyazott kifejezését a latin-amerikai nép az evangélium hirdetése és a keresztség révén nyerte el s kapja ma is folyamatosan. Ha valaki eltűnve csak a hit „tisztaságára” figyel s ebben a keretben szemléli a jelenségeket, az vagy nem látja a latin-amerikai népek teljes világát, vagy félreismeri a hit integratív erejét, ami a megtestesülés dinamikájának köszönhető (s így át tudja itatni a nem-keresztény vallási megnyilatkozásokat is). De félreismeri a kreol kultúrakeverék integratív képességét is, amely a kultúrák találkozásának és keveredésének sokszor fájdalmas, de bőtermésű gyümölcse. Arról a keveredésről van szó, amely éppen Latin-Amerikára rendkívüli módon jellemző.

Mielőtt tovább haladunk, egy félreértést kell eloszlatnunk. A mondottakat nem szabad úgy értelmezni, hogy azt az ideológiát akarjuk védelmezni, amelyet A. Alvarez Bolado „nemzeti katolicizmusnak” nevezett. Ez az ideológia keresztény-integralista államforma után vágyódik. A mi elképzelésünkben inkább arról van szó, hogy a kultúra evangelizációja eljutott a — szavakkal talán meg nem fogalmazott —

legmélyebb rétegekbe. Így azonban meg tudjuk őrizni a kultúrának és a kultúra különböző megjelenési formáinak (gazdaság, politika, tudomány, művészet stb.) jogos autonómiáját, de megmarad a vallási és politikai lekiismereti szabadság is a kulturális világképben belül. Azt is szem előtt kell tartani, hogy elképzelésünkben nem az állam és az egyház viszonya áll középpontban, hanem az egyháznak, mint Isten népének viszonya a különböző népekhez.

E szükségesnek látszó kitérő után visszatérhünk eredeti témánkhoz. Történelmileg tagadhatatlan tény, hogy a keresztény hit átformálta a latin-amerikai népi vallásosságot, de a beépítés, a hit megtestesítése éppen a kreol kultúrkeverékre jellemző módon történt. Annak ellenére, hogy a spanyol és portugál hódítók uralmukat és sok esetben vallásukat is erőszakkal juttatták érvényre, a keveredést nem lehetett elkerülni. Elismerték a megkeresztelt indiók, négerek, keveréknépek és kreolok „istengyermeki” méltóságát. Ez legalább jogi szinten megtörtént, mint erről a „Derecho de Indias” tanúskodik, s ez akkor is jelentős, ha a gyakorlati végrehajtás nem minden esetben sikerült. Az őslakók keveredése által Latin-Amerikában új népek jöttek létre, s ennek egységet teremtő kultúrkeveredés lett az eredménye, amelynek leglényegesebb elemeit a néphit adta. Amikor később kulturális uralomra került volna sor (közvetlenül vagy közvetve spanyolok és portugálok akarták érvényesíteni az angol és észak-amerikai liberális-kapitalista gazdasági rendszert és a francia fölvilágosodás eszméit), a latin-amerikai népek szembeszegültek ezzel az agresszióval, mert létük legmélyét érintette. Gazdasági és politikai szinten hatalom alatt álltak, de a kultúra területén képesek voltak ellenállni. Ennek az ellenszegülésnek legjelentősebb motorja éppen a népi vallásosság volt, de emberi és nemzeti méltóságuk tudatából is sugalmazó erő áradt. Ha viszont a nép a válást védelmezi, akkor nem csupán önmagát akarja megőrizni, hanem keresztény hitét is, amely végső ér-

telmet ad életének, küzdelmeinek, túlvilági és evilági reményeinek.

Latin-Amerika népei saját kulturális életük gyökereit védték (ezek a gyökerek legelevenebben a népi vallásosságban élnek), így voltak képesek feleletet adni azokra a „kihívásokra”, amelyek az ipari fejlődésből és a politikai-társadalmi átalakulásból áradtak feléjük. Készek voltak arra, hogy a modern liberális, ipari és szocialista forradalmak értékeit átvegyék, a túlfejlődött társadalmak evilági gondolkodásmódja és emberellenessége — amely a szabad kapitalista és modern marxista világot jellemzi, s amelynek kulturális életeszménye Latin-Amerika fölött is uralkodni akart — elkerülte őket. Ez az önvédelem azért vált lehetségessé, mert a latin-amerikai keresztény népi vallásosság nem kötődik meghatározott társadalmi formához. Független a földművelő vagy városi társadalmi rendszerektől, nyitott minden történelmi változással szemben, hiszen történelmi változásnak, kulturális keveredésnek köszöni sajátos létét. Még egy lépést tehetünk tovább: a kreol népi kultúra — amelynek éltező ereje, mint említettük, a vallásosság — nem csupán arra volt képes, hogy értékszempléletének legbenső szintjén szembeszegüljön a kulturális uralmi törekvésekkel, hanem arra is, hogy önmaga földadása nélkül öntevékenyen átformálja és beépítse azokat az értékeket, amelyek mint történelmi eszmék és programok végeredményben ellenük törtek (pl. elszakadás a hazától, alkotmány, köznevelés, általános választójog, szakszervezetek, társadalmi tulajdon). Mindezt legalább abban az értelemben, hogy az elérendő célért közösen harcoltak. A nép „a la criolla” magába fogadta és átalakította azokat az értékeket, amelyeket a hatalmon levők és a nagy világközpontok az ő barbárnak nevezett kultúrájuk ellen vetettek harcba. Az emberekkel és társadalmi csoportokkal kapcsolatos konkrét tapasztalat — amely a népi vallásosságra épülve képes volt úgy befogadni a modern civilizáció kihívását, hogy vallásos, humanista és közösségi értékeit ne

veszítse el — megmutatta, hogy a latin-amerikai kulturális életeszmény alapján lehetséges az a kultúrára irányuló lelkipásztori munka, mely esetleg szociális átalakulással is számol.

A latin-amerikai népi vallásosság „megtestesült”, tehát látható formát öltött, anélkül hogy meg rövidült vagy kettészakadt volna. Nem vált „etikussá” abban az értelemben, ahogy ezt a „tisztá észre épülő vallásosság” prófétái akarták, hanem kifejezetten a megváltásra irányult. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az élet etikai értékeit szem előtt tévesztették volna. Mindenesetre az ő világukban nem csak arról van szó, hogy „mentsd meg a lelkedet”. Istentől a teljes megváltást, a lélek és a test megváltását remélik. Ezért a személyes és a közösségi, túlvilági és evilági megváltásért dolgoznak (tehát a nép, a haza, a „Patria Grande” megváltásáért is; ennek jelképe a „Virgen-Patrona”, Mária, a szabadságot hozó seregek védőasszonya). A latin-amerikai népek sajátossága, hogy nagyon mélyen él bennük az egyéni méltóság, a társadalmi igazságosság és a szolidaritás iránti érzék. Ez az evangélium gyümölcse, amely a népi bölcsességben és a vallás szimbólumvilágában él.

Amikor a népi vallásosságot értelmezzük, nem szabad csak erre a jelenségre figyelünk, különben mellőznénk e vallásosság emberi, történelmi és politikai szerepét. Bármennyire a keresztény hit megtestesüléséről van szó, sajátos vallási és evangéliumi világukra is figyelünk kell. Elsősorban azt a szemlélődő képességet kell szem előtt tartanunk, amely a latin-amerikai népi vallásosságot jellemzi. Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy milyen erősen él bennük a megajándékozottság tudata. Nagyobb ünnepeik ünneplési stílusában lehet ezt megfigyelni. Ezzel a vallásossággal kapcsolatban érdemes VI. Pál pápa szavait idéznünk: „A népi vallásosságban Isten iránti éhség jut kifejezésre, ahogyan ezt csak az egyszerűek és szegények ismerik. Nagylelkűsége, áldozatra, sőt hősiessége tesz ez képessé, amikor a hit

megvallásáról van szó. Különös érzékük van, hogy Isten rejtett tulajdonságait fölfedezzék: gondviselő Atyának tartják őt, akinek sugárzó szeretete mindenütt jelen van. Olyan tettekre tesz ez a tudat képessé, amelyek másutt ebben a mértékben nem találhatók: türelem, a keresztt mindennapi hordozásának készsége, a lemondás képessége, másokkal szemben tanúsított jóakarat és tisztelet.”

A szemlélődés képessége és a megajándékozottság tudata átítatja a föld dolgaihoz fűződő (gazdasági) kapcsolataikat, de azokat a (szociális és politikai) kapcsolatokat is, amelyek más közösségekkel vagy akár az egész nemzettel fűzik össze őket. A latin-amerikai népeknek az a képessége, hogy képesek szemlélődni és cselekedni, megalapozza azt a reményt, hogy úgy tudják befogadni a tudományos, technikai, gazdasági és politikai forradalmak eredményeit, hogy közben nem esnek áldozatul a vallástalan és elvilágiasodott gondolkodásnak és annak a „megszállottságnak”, amely minden erővel, akár embertelen módon is, csak a teljesítményre törekszik. Ez a fölismerés azonban fölszólítást is jelent arra, hogy ki kell építenünk azt a lelkipásztori munkát is, amely a kultúrára irányul. Ebben rejlik a latin-amerikai teológia elsődleges feladata is.

3. Népi bölcsesség: közvetítő erő a népi vallásosság és a nép teológiája között.

Fölmerülhet most a következő kérdés: vajon teológiai „lelőhelynek” lehet-e a népi vallásosságot tartanunk. Véleményem szerint az az életbölcsesség, amelyet a népi vallásossággal átítatott latin-amerikai nép hoz magával, közvetítőszerepet tölt be az elmélyedő teológiai munka felé.

A népi vallásosság jelképei, elbeszélései és szertartásai, a nép történelmi emlékezése (amelyet ünnepek idején elevenítenek föl azáltal, hogy üdvös esemé-

nyeket vagy üdvöthozó személyeket idéznek a történelemből), az az életbölcsség, amely a történelmi és egyéni élettapasztalat gyümölcse, végül azok a remények és törekvések, amelyek a népbe élniakarást, ellenállást, harckészséget és meggyőződést sugároznak. Mindez együtt olyan gondolati erőt, olyan „logos”-t sugároz, amely nem független az evangéliumtól sem. Ezt a bölcsséget, ezt a „logos”-t veheti át a teológia tudománya úgy, hogy tudatossá teszi a megismerést és kritikusan vizsgálja át. Ez a kritika azonban az ellentétes irányba is mehet úgy, hogy a népi bölcsség kérdőjelezi meg a tudomány szokásos meghatározását. Így, amikor a teológia kiértékelő munkáját végzi, a népi emlékezetben őrzött történelmi fölismerésekre, a költői képekben vagy szimbólumokban kifejezett vallásos megismerésekre is figyelnie kell. Kívülálló, bíráló szerepe természetesen nem szűnik meg, ezért figyelemmel kell kísérnie a történelmi, nyelvi, kulturális és társadalmi tudományokat, még akkor is, ha ezeknek a tudományoknak eredményeire is kritikus szemmel figyel.

M. Corbin szerint Aquinói Szent Tamásnak sikerült feleletet adni arra a korabeli „kihívásra”, amit Arisztotelész művei jelentettek Európában. Szerinte az arisztotelészi filozófia „manuductio”, vezetés a hit igazságaihoz. A „manuductio”-hoz azonban elsősorban a „revelabile” járul, tehát nem a tényleges kinyilatkoztatás, hanem elvontan mindaz, amit Isten „kinyilatkoztathat”. Ezt azonban, kicsit leszűkítve, a bölcséleti igazságokra is vonatkoztatathatjuk. Ha a „manuductio”-t és a „revelabile”-t összekapcsoljuk, akkor segítséget találunk témánkhoz: a népi bölcsség igazságai közvetítő szerepet tölthetnek be a teológiaiilag átgondolt hitigazságok felé. Ez a bölcsség sajátosan emberi, tehát történelmi és kulturális értéket hordoz, ezért vezetni tud az „intelligentia fidei”, a hittudás felé. Ez a vezetőszerep a „manuductio”, a hit sajátos megvilágítása pedig az a „revelabile”, amelyről Aquinói Szent Tamás is beszélt.

Ezt a közvetítőszerepet még inkább megindokolja az a tény, hogy a népi bölcsességben — történelmi hatás alapján — a keresztény életszemlélet és életérzés is jelen van. Társadalomtörténeti, földrajzi-kulturális szempontból ugyan adott helyhez kötött ez a bölcsesség, mégis egyetemesen emberinek (és burkoltan bölcséletinek) kell tartanunk, amelyben jelentős szerepet játszott a keresztény hit szerinti élet és Krisztus misztériumait közlő igehirdetés is, — nem is szólva arról, hogy kegyelmi támogatásával Isten is jelen volt. Ez a bölcsesség tehát burkoltan teológiai értékű, nem csupán abban az értelemben, hogy csirázó magot jelent az Ige számára (*semina verbi*), hanem úgy is, hogy az Ige gyümölcse (*fructus verbi*).

Természetes azonban, hogy az ily módon kidolgozott teológiának nem lehet végső kritériuma éppen ez a latin-amerikai teológia. A végső mérték mindig Krisztus, Isten bölcsessége, ahogyan kinyilatkoztatását a szentírásban és az egyház hagyományaiban megtaláljuk. Csakis ezekből a forrásokból szabad kiindulni, amikor a népi bölcsesség — és a népi vallásosság (amely a bölcsesség gyökere, egyúttal jelképes kifejezése is) — megítéléséről, kiértékeléséről, bírálatáról, megtisztításáról és átformálásáról van szó. A maga részéről azonban a népi bölcsesség is szolgálatot tehet, amikor a teológia megszokott (tehát a történelem folyamán kialakított és még a jelenben is formált) kérdéseit, fölépítését, rendszerét és fogalmait megtisztítja, megítéli és bírálja. Ez a „munka” a szegények és egyszerűek sajátos logikája, emberi és evangéliumi érzéke alapján történhet. Ez a népi vallásosság feladata, különösen akkor, amikor a teológiai tanítás — adott körülmények között — nem közvetíti megfelelően és kielégítően a hit igazságait.

A latin-amerikai népi bölcsesség és az az „isteni bölcsesség”, amely különböző teológiai rendszerekben jut kifejezésre, együttesen nagyon termékeny „hermeneutikai kört” hozhat létre. Jobb lenne azonban kör helyett háromdimenziós logikáról beszélni.

Végső ítélethozó fórum a hit, amely mérlegre teszi a teológiai tanítást és rendszereket, de megméri a népi bölcsesség igazságait és logikáját is. Ettől függetlenül azonban nem lehet tagadni, hogy a latin-amerikai népi vallásosság emberi és keresztény bölcsessége máris megkérdőjelezte a kézikönyv-teológia (amelyet egyesek „újbarokknak” neveznek, valójában át van itatva racionalizmussal) és az elvilágiasodással kacérkodó modern teológia (amely a fölvilágosodás, a neopozitivizmus vagy a marxizmus előfeltételeiből indul ki) egész értelmező és fogalmi rendszerét — többek között a népi vallásosságról alkotott ítéletét is.

4. Közeledés a népi teológiához

A „népi teológia” kifejezésben a nép szó nyelvtanilag birtokos szerepet tölt be, a teljes kifejezésben tehát birtokviszony jut kifejezésre. Ha tehát a nép birtokolja ezt a teológiát, fölmerül a kérdés, milyen értelemben nevezhető a teológia hordozójának.

Feleletünk: a nép a maga egészében, mint kollektív alany hordozza a vallásosságot és a hozzá tartozó bölcsességet. A bölcsesség „birtoklásában” azonban kimagasló szerep jut a nép szegényeinek, az egyszerű embereknek. Itt arról a bölcsességről van szó, amelyet — mint már említettük — a keresztény életértékelés hatott át. A latin-amerikai hívő keresztény nép, mint amely az evangéliumban részesedett, vallásos tetteiben ezt az evangéliumot váltja életre és Isten kegyelmi segítségével olyan bölcsesség hordozója, ami — anélkül hogy tételekben megfogalmazták volna — logikus következménye ezeknek a tetteknek. A kérdést azonban tovább kell élezni: lehet-e beszélni, s ha lehet, milyen értelemben, arról is, hogy a nép elméleti szinten teológiai gondolatokat is „termel”, tehát nem csak tettekre váltja a népi bölcsességet és nem csupán e bölcsességet kifejező egyszerű hívő gondolatai vannak. Hogy ezt megértsük, a népről, mint organikus közös-

ségről alkotott fogalmi meghatározásunkra kell emlékezni. Ennek a meghatározásnak gondolati tartalmát részben a keresztyén kinyilatkoztatás világítja meg, amikor „Isten népéről” beszél, részben pedig a latin-amerikai történelmi tapasztalat. Éppen az organikus jelző mutatja, hogy az organikus közösségben különböző feladatokról, tevékenységekről lehet beszélni. A közösség szó pedig azt jelzi, hogy ezeket a feladatokat és tevékenységeket nem lehet egy-egy réteg kizárólagos és minden mást kizáró kiváltságának tartanunk, hanem olyan szolgálatnak, amelyben az egész közösség részesül. Bizonyos értelemben a közösség minden aktív tagja részt vállal benne, s éppen e sajátos szerepvállalás által válik kölcsönössé, anélkül persze hogy eredetiségét föladná. Isten népének élete is organikus, s ennek az életnek döntő jelentőségű ismérve az is, hogy elméleti megfogalmazást tud adni a hívő fölismeréseknek.

Ebben a gondolati munkában a következő tényezők játszanak különböző, de egymásra hangolt szerepet: a/ a szegényeknek és egyszerűeknek evangéliumi érzéke s az általuk és az egész hívő nép által megkezdett hívő gondolkodás; b/ a tanítóhivatal tekintélyi erejű eligazítása, amikor ez a hivatal Isten Igéjének fényében tekintélyi erejű döntést hoz az említett érzékről, gondolkodásmódról; c/ a teológusok elméleti és tudományos szolgálata, amely által a megkezdett „népi” reflexió szellemi műhelybe kerül: a teológia magába fogadja, továbbvezeti, kritikusan, módszerezően és rendszerezően kifejezi az említett reflexiót. Ezek a tevékenységek a hívő nép egészében egy-egy organikus részt jelentenek. A teológus feladata az, hogy rendszeres és tudományos formát adjon az első fölismeréseknek. Ez azonban csak egyik feladata. Figyelmét állandóan arra is kell irányítania, hogy a törvényes pásztorok vezetése alatt álló hívő nép hogyan és mennyire ismeri Isten Igéjét. Feladata végül az is, hogy önmagára is figyeljen, kritikusan tekintsen saját módszerére: teológiája új élettel tölti-e meg a hívő nép

fölismeréseit, szeretet által indított gyakorlatát, s elfogadja-e a tanítóhivatal ezt a teológiát? Ha ez a kettő hiányzik, munkája elméleti szintű „észsport” marad csupán. Teológiai munkájának értékét ez a „hogyan” világítja majd meg.

Mindaz, amit az egész egyházzal mondtunk, kell hogy érvényes legyen egy-egy, az egyetemes egyházba beágyazott konkrét népre is. Ez a konkrét „hovatarozás” nem változtatja meg a hit tartalmát, de hatással van arra, hogy hogyan éli, érti és rendszerezi az ember a hitet. Tükrözheti ezt a konkrét világot egy-egy kategorikus kijelentés, jelentősnek érzett igazságok kiemelése, a teljes szemléletmód, de egyben az is, hogy egyesek talán szenvednek amiatt, hogy egy igazság feledésbe merült. Nem csupán arról van tehát szó, hogy miben hisz az ember és mit tesz teológiai megfontolása tárgyává, hanem arról is, hogy hogyan teologizál és honnan meríti gondolatait.

A latin-amerikai teológusnak ezért az egész organizmusba beépülő értelmiséginek a szerepét kell vállalnia, amikor népének adott kultúrába beépülő hitéről van szó. Megfontoltan és módszeresen neki kell lezárnia a hermeneutikai kört, vagy, mint már említettük, neki kell a háromdimenziós dialektikát megvalósítania. Ezt annál könnyebben teszi, minél jobban átéli népének evangélium által formált életét, kultúráját és vallásosságát. Sok esetben — eddigi képzésétől függően — kulturális „megtérésre” van szüksége, hogy a népi kultúra közelében maradjon.

Ha a teológus a népi bölcsességet meg akarja ismerni — maradéktalan, kimerítő ismeretről persze nem lehet szó — akkor hasznára lehetnek azok a szövegek, fogalmazások, amelyekben a hit kifejezésre jut. Elsősorban a vallásos hit vallomásairól van szó, de említeni kell a költészetet, a népi elbeszéléseket, a nép dallamkincsét is. Lelkipásztorok, politikusok, írók és művészek szavai is kifejezésre juttathatják a népi bölcsességet, abban az esetben, ha a nép átfogó

életérzése, történelmi emlékezése és legmélyebb igényei jutnak ezekben kifejezésre. Magától értetődő, hogy a teológus rászorul a humán tudományok és a bölcsélet kritikai szolgálatára is, ha nem akar népieskedő romantikus álmok áldozatává válni. A tudományoktól kapott bírálatot — elsősorban ennek hermeneutikai előfeltételeit — azonban kritikusan kell fogadnia. Ebben az ítéletben éppen a népi bölcsesség lehet segítségére. De akár teológiai munkáról, akár az említett tudományok adatairól van szó, a végső ítélet fóruma a hit. A már említett háromdimenziós dialektika jut itt is kifejezésre, hiszen ehhez tartozik a hitet ábrázoló teológiai fogalmazás fölött mondott ítélet is. A legvégső kritérium Krisztus, Isten bölcsessége. Ő él tovább abban az egyházban, amely szavát hordozza s megbízhatóan közvetíti az emberiség felé.

Itt nincs lehetőségünk arra, hogy bemutassuk, hogyan valósítható meg az a teológia, amely az említett hermeneutikai szabályok alapján dolgozik, még akkor sem, ha az a tény, hogy az egész még csíraszerű állapotban van, megkönnyítené munkánkat. Inkább néhány alapvonást szeretnénk bemutatni.

1. Az a latin-amerikai történelmi tapasztalat, hogy „egy népet” alkotnak — s az ezt követő bölcséleti-politikai és társadalmi-kulturális elmélet — nem csupán a teológiai hermeneutikára hatott, hanem az egyházzról szóló teológiai tanításra is. A kettő — hermeneutika és ekkleziológia — kölcsönösen megvilágította egymást. Szívesen vették át és nagyra értékelték a II. Vatikáni Zsinattól az „Isten népe” gondolatot. Mivel a latin-amerikai tapasztalat és a tapasztalat elméleti kiértékelése számára a nép szervezett közösséget jelent, ki tudtak kerülni olyan veszélyeket, amelyek, más körülmények között, komoly kísértést jelentettek volna. Ez a veszély abban áll, hogy vagy túl egyoldalúan értékelik a közösségi, karizmatikus, bázisra építő gondolatokat (amint ez néhány zsinat utáni egyháztanban látható), vagy pedig a hierarchikus, szervezeti elem kerül középpontba (amint ez néhány

zsinat előtti egyháztanban látható). Mivel minden nép fontosnak tartja saját történelmét, a teológia is figyelemmel kísérte a latin-amerikai hívő nép történetét — kezdve az első lépésekkel, tehát az első igehirdetéssel. A helyi egyház története, együtt az új hermeneutikai elvekkel, így új teológiai egyháztan forrásává vált. Ebben az összefüggésben az „egyház és világ” zsinati témáját is konkrétan értelmezték: keresték a kapcsolatot „Isten népe” és a nép konkrétan átélt történelme között. A legújabb időkben sor került az egyház küldetésére is. Fölfedezték, hogy igehirdető munkájában az egyház nem szorítkozhat kizárólag az egyedekre, egyes emberekre. Ki kell terjeszteni ezt a munkát a népekre is, át kell hatni a kultúra minden rétegét, tehát a politika, társadalom, gazdaság világát is, s le kell hatolnia abba a mélységbe, amit a „kultúra központjának” nevezünk. Ezen az úton haladva újra megfontolás tárgyává tették az evangelizáció és az igazságszolgálatának kapcsolatát. Ez a kapcsolat nyilvánvalóvá válik, ha sikerül fölismerni azt a történelmi harcot, amelyet a népek folytattak önmagukkal való azonosságért, történelmi küldetésükért (az üdvtörténeten belül is) s a különböző imperialista rendszerek, e valóban strukturális bűnök ellen.

2. Az említett szemléletmód végül is olyan krisztológia kidolgozására teremt lehetőséget; amelyben Krisztus megváltói tette áll középpontban. A latin-amerikai népek átéli a szegénységet, az igazságtalanságot és az erőszakot, s ilyen körülmények között hisznek abban, hogy Krisztustól jön a megváltás. Ennek azonban teljes értelmet adnak. A végső megváltást és az időben történő megváltást (fölszabadulást) nem választják el egymástól, de nem is vezetik az egyiket vissza a másikra. A népi vallásosság szimbólumai és szertartásai tanúskodnak erről. Modern gondolkodás eredménye, hogy Krisztusban a „fölszabadítót” látjuk. Ez a gondolat azonban megfelelő helyre kerül, ha a latin-amerikai népek krisztushitébe ereszti gyökereit. A megfeszített Krisztus iránt tanúsított tisztelet

— amely a barokk kor öröksége, de a latin amerikai szenvedés és remény szimbóluma is — mutatja, mennyire Úr marad Ő megfeszített állapotában is. Krisztus titkának és emberi életének ebbe a világába fényt vetít a máriatisztelet és a szentek tisztelete is, amely, együtt a szimbólumok és szentségek iránti érzéssel, annyira jellemző a latin-amerikai népek vallásosságára. Ez a szemléletmód sajátos jellegzetességet nyújt az egész krisztológiának és az antropológiának is.

Mindebből látható, hogy az egész kérdés nem csupán program vagy egyszerű, általánosan érvényes hermeneutika. Azt azonban be kell vallani, hogy ez a teológia még elég messze áll attól, hogy az életet, Istent olyan bölcsen értse meg, Krisztust olyan mélyen ismerje meg, mint ahogy erre a latin-amerikai népi vallásosság emberi és keresztény gazdagsága lehetőséget nyújt.

SZOCIÁLIS HELYZET, ÖKUMENIKUS ÉLET ÉS NÉPVALLÁS LATIN—AMERIKÁBAN

Ha szociológiai és ökumenikus szemmel közelítünk Latin-Amerikához, mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy nem lehet beszélni egy népvallásról, hanem csak népvallásokról. Az eltérő formákat történelmileg meg lehet érteni, ha a különböző térítési módszerekre, eltérő társadalmi körülményekre (nagybirtokosok, falusi napszámosok és kisbirtokosok...) és természeti adottságokra (különböző éghajlat, talajminőség) figyelünk. Közös ismertetőjegyeket ugyan lehet találni a népvallásokban, de ezeknek együttese problematikus az egyház számára, mert így az ökumenikus kérdés eleve a politikai feszültségek és a társadalmi-kultúrális ellentétek világába kerül.

A népi vallásosság falusi és vidéki jellegű, s ez az egyházi ökumenikus mozgalmakat eleve kérdésessé teszi, hiszen ezek elsősorban teológiai és egyházszervezeti kérdésekre irányítják figyelmüket. Előbb azonban a latin-amerikai népvallásról kell szólnunk. Ez fontos, mert ez teszi lehetővé, hogy az ökumenikus kérdés felé fordulhassunk.

A népvallás értékelése és az iránta tanúsított érdeklődés különböző okokra vezethető vissza. Háttérben áll az 1968-as medellini találkozó, amely lelkipásztorkodással foglalkozó köröket is mozgósított. A társadalomtudósok is komoly érdeklődést tanúsítottak, s most már arra törekedtek, hogy túljussanak a népi vallásosság pusztá tapasztalati, „fenomenológiai” leírásán. Különböző keresztény körök — elsősorban papok, szerzetesnővérek és keresztény egyetemi hallgatók — tapasztalataik és munkájuk alapján egyre jobban kezdték értékelni a népvallást. Ebben a

munkájukban elsősorban a már megszerzett tapasztalatok irányították őket.

Ami az érdeklődést illeti, már a kezdet kezdetén megkülönböztetést kell tennünk. Ha az elnyomott nép történetére figyelünk s arra, ahogyan a népvallás ezt a történetet kifejezte, akkor a kiértékelés hatása nemcsak az elnyomás további fönnállása, hanem erősödése is lehet. Erre bőségesen található példa. Másrészt megállapítható, hogy a nép elnyomásának története egyúttal szabadulásának történetét is jelenti, mert a népben, mint keresztény történelmi tudat, ez is jelen van.

A népi vallásosság történelmi kettősségének két arculat felel meg: elnyomás és fölszabadulás, történelmi elidegenedés (mint az elnyomás következménye) s lázadás és szembeszegülés a történelemmel szemben. Mindez egy sereg problémát vet föl egy-egy konkrét nép történelmi tudatával, tudatfejlődési fokával, tudattorzulásával és a tudat jelképes (szimbolikus) vagy mitologikus kifejezésével kapcsolatban.

A népvallás iránti érdeklődést és a népvallás jelentéstartalmát két részletben tárgyaljuk, de előbb a lelkipásztori munka új lehetőségeiről beszélünk a nép történelmi tudatának helyes irányba való terelésével kapcsolatban.

A népi katolikus vallásosság (amely a dél-amerikai népi vallásosság legjelentősebb formája) olyan katolicizmusnak nevezhető, amely kulturális magatartáshoz és jámborsági gyakorlatokhoz van kötve.

Ez a jellemzés P. A. Ribeira de Oliveira híres besorolására vezethető vissza. A szakrális világhoz való kapcsolatban három modellt (vagy archetípust) különböztetett meg, s mindegyikkel kapcsolatban jellegzetes magatartásra hívta föl a figyelmet. A következő modellekről van szó: szakramentális, vallásosan jámbor (személyes kapcsolat a szent valósággal) és véde-

lemkereső (az alávetettség tudata, az a remény, hogy az élet gondjai és nehézségei között megszerzi a „szentek” kegyét). A népi vallásosságra jellemző, hogy benne a jámborsági és (vagy) a védelemkereső cselekedetek uralkodnak. A népies katolicizmust különböző szerzők megállapításai alapján a következőképpen jellemezhetjük: a/ ha a „hivatalos” vallás magatartásával hasonlítjuk össze, akkor föltűnően kevés benne a liturgikus és szentségi elem; b/ a jámborsági és (vagy) védelemkereső „tényező” nagyon erős, ami azt jelenti, hogy a könyörgő és engesztelő gyakorlatoknak (fogadalmak, körmenetek, búcsujárások stb.) nagyon jelentős szerepe alakult ki.

Ez a bevezető jellemzés segítséget nyújthat ahhoz, hogy a népi vallásosság értéke fölött folytatott vitát jobban megértsük. A következő álláspontokról és irányokról lehet beszámolnunk, ha csak a két végletet említjük:

a/ Az egyik irány teológiai és lelkipásztori megfontolások alapján egészen nyíltan leértékeli a népi vallásosságot. Szerintük az egyház „hősiiesen élő, meggyőződéses kisebbség”, amely tagjaival szemben rendkívül igényes. Elsősorban a hit követelményéről van szó, a hitről, amely sorsdöntő állásfoglalást és szabad, személyes meggyőződést jelent. Ez a szemléletmód nem tűri, hogy a „tömegek egyházáról” beszéljünk, mint ez a népi katolicizmus esetében történe, hiszen a tömeget tehetetlenség, passzivitás és a legkisebb ellenállás törvénye jellemzi. Juan Luis Segundo, uruguayi teológus írja: „Értelmetlen dolog arról beszélni, hogy az egyház, emberi csoportosulásokhoz hasonlóan, széleskörű hívőszeregre számíthat, amelyben helyet talál a legpasszívabb és színtelenebb mellett a legaktívabb és felelősségteljesebb is. Az evangélium törvénye már eleve nagyon válogatós.”

Ezt a gondolkodásmódot nagyon jól tükrözi az a diagnózis, amelyet 1968-ban a Medellinben tartott nemzetközi hitoktatási héten fogalmaztak meg: talál-

hatók ugyan pozitív értékek a népi vallásosság kifejezésformáiban, de a mai időkben oly gyorsan fejlődik a társadalom, hogy a népi vallásosság egy „elidegenedett” csoport életét jellemzi inkább. Olyanokról van szó, akik eltűnnek a tömegben, szinte személytelenné válnak, mindenbe beleegyeznek, képtelenek arra, hogy valamit is bíráljanak, s nem tesznek semmit a társadalmi rend megváltoztatása érdekében. Ez a vallásos életforma valójában konzervatív, de itt az uralkodó rendszert is felelőssé lehet tenni, nem utolsósorban az egyházi szervezetet, mert új vallási formákat vezetnek be, eltűrik a búcsujáráshelyek kereskedelmi kiaknázását és a népi vallásosság túristák előtt való mutogatását. Meg lehet említeni még azt a sajátos módot is, ahogy eucharisztikus kongresszusokat rendeznek. Aki így ápolja a vallásosságot, valójában megbénítja a társadalmi életrend változtatására irányuló törekvéseket.

b/ A második fölfogásban a népi vallásosság — némi főnntartással ugyan, — de pozitív előjelet kap.

Ez a gondolkodásmód ma erőteljesebben él, a hivatalos egyház és a különböző lelkipásztori intézmények állnak mögötte. L. E. Henriquez venezuelai püspök, akiben sokan a latin-amerikai püspökök vezető egyéniségét látják, így számolt be erről a fölfogásról: „Szükséges, hogy az egyház a tömegek egyháza maradjon, hogy nagy nép álljon oltalma alatt, különben arra lenne ítélve, hogy szektává váljék...; ha föladnánk a katolikus tömegeket, az öngyilkosság lenne vagy az evangélium elárulása...”

Az 1968-ban, Medellínben tartott latin-amerikai püspökkari konferencián ez volt az erőteljesebben hangsúlyozott hivatalos vélemény. Az egyház egyetemes, nem válhat szektává, mondták akkor Latin-Amerika püspökei. Arról azonban nem szabad megfeledkezni, hogy az egyházhoz való tartozásnak különböző fokai és „az kinyilatkoztatás felé vezető útnak különböző szakaszai” vannak. A népi vallásos-

ságnak vannak hibái és hiányai, némely dolog kétértelmű, a vallásos élet indítékai is tökéletlenek lehetnek, mégis az „igazi keresztény erényeknek kimeríthetetlen tartaléka” található benne, isteni meghívás „csírájáról”, „igazi vallásosság felé haladó tapogatózó lépésekről” lehet itt beszélni. A latin-amerikai lelkipásztori központ teológusai (IPLA) ezt a gyakorlatrendszer szociológiai szinten (néha áltudományos szociológiával) építették tovább.

Latin-Amerika déli háromszögében néhány, a Harmadik Világgal foglalkozó baloldali keresztény teológus is elismeri a népies katolicizmust, ők azonban egészen más előfeltételekből indulnak ki. Nem teológiai-lelkipásztori megfontolás áll középpontban, hanem az erősen fölértékelt „nép”. Szövegeikben még nacionalista gondolatok is jelentkeznek.

Latin-Amerika népét — amely nagyrészt kivált-ságaiktól megfosztott elnyomottakból áll — ez a pozitív értékelő szemléletmód „kollektív alannak”, a történelem kollektív mozgatóerejének tartja. Ebben az értelemben véve történelmi, politikai és kulturális „valóság” a nép, amely a fölszabadulás felé törekszik. A nép, mint „kulturális valóság”, ellentétben áll azokkal a „népidegen célkitűzésekkel”, amelyek a szociálisan „föntlévő” elittől indulnak ki. Ezek azt hiszik, hogy az emberiség történelmének alakításáért egyedül felelősek, „s a nép szerepét korlátozni akarják: élvezzék türelmesen, ami nekik jut, vagy legyenek egyszerűen használati tárgyak”. Az a népi kultúra viszont, amelyet a keresztény hit világít meg, „fölszabadulásra törő forradalmi erőt hordoz magában”. A népi vallásosság itt már olyan szintre emelkedett, hogy egyjelentésű lett a népi kultúrával s a nép önmagával való azonosságtudatának nélkülözhetetlen elemévé vált. Az egyház feladata, hogy befogadja, nevelje és evangelizálja ezt a vallásosságot, továbbá, hogy azonosítsa magát a történelmi néppel, éltetőbb egységet adjon neki. Ennek a nézetnek néhány képviselője „a népi vallásosság fölforgató erejéről” beszél.

Az a gondolkodásmód, ahogyan Latin-Amerikában lelkipásztori és szociológiai szempontból beszélnek a „népi katolicizmusról”, előnyös, mert egyértelműen és világosan társadalmi problémák központi kérdését világítja meg. A későbbiekben még szó lesz erről, most röviden fogalmazzuk meg: a népi vallásosság hogyan függ a különböző társadalmi osztályoktól (ez a szociális, kulturális koordináta), milyen erősen irányul evilági értékekre (ez a vallási koordináta, ide tartozik, amit az előzőekben sajátos jámborságnak és védelemkeresésnek nevezünk)? Központi kérdés végül a búcsujáráshelyek szerepének tisztázása, itt ui. sűrített formában jelentkezik a népies vallásosság. Ezek a fölismerések lelkipásztori, pedagógiai és politikai kérdések egész sorát ébresztik föl. Azok a konkrét feleletek, amelyek már megszülettek, egyetlen egyben foglalhatók össze: a népegyház az a távoli cél, amely mindent átfogóan evangéliumi, egyúttal egyházpolitikai, sőt profán politikai erőket foglal magában.

Az egész problémakör természetesen ideológiai kifejezést kap. Ez a szóhasználat (az egész fogalmakör, a kérdések és feleletek megfogalmazása) az intézményes egyház törekvését igazolja, hogy a vallás népies formái végső értelemben mégis az ő ellenőrzése alatt maradjanak. Erről tanúskodik az a naív módon „népközpontú”, szabályokat hangoztató stílus, amely az általunk idézett szerzők nagyobb részénél található. De ezt bizonyítják azok a „társadalomtudományos beosztások” is, amelyeket a latin-amerikai katolicizmusról általában „ad usum pastorum” (lelkipásztorok számára) készítettek.

A lelkipásztori irány képviselői ui. hajlamosak arra, hogy a népi vallásosságban „maradványt”, „elsatnyult formát”, az előírt vallással szembenálló „elkorcsosult vallásosságot” lássanak. Nem is figyelnek arra, hogy így a klerikusok és a városok katolikus elitjének álláspontját tették magukévá. Ez azonban azt

jelenti, hogy számukra a népi vallásosság nem egy önálló, többiekétől különböző kultúrát fejez ki, hanem egy „hiányos állapotot”, ha azt a kisebbségben lévő, de uralkodó csoportok kultúrájával és vallásosságával hasonlítjuk össze.

A hivatalos egyház mégis fontosnak tartja, hogy az „átmenetet” hangsúlyozza, azt, hogy a vallás népies és művelt (igazi hitet kifejező) formái között állandó kapcsolat legyen. Innen származik a „vallásos mező” fogalma (hasonlóan a mágneses mezőhöz), amely a pusztán „jámbor” tettekben és a szentségi élet tetteiben megnyilvánuló kétfajta vallásosság sarkpontját köti össze. Lehet még a „lényeges mag” és az „eltűrt tények”, a passzív, árnyékszerű pólus és a felelős, elkötelezett pólus, vallási érzelgősség és elkötelezett hit, alacsonyabb szinten álló peremjelenségek és a szabadon, személyesen vállalt hit között fönnálló kapcsolatról is beszélnünk. Alapjában véve néhány amerikai antropológus „nép-város-folyamatnak” nevezett eszméje jelentkezik itt, talán kifejezett szándék nélkül. Ezek használták a „fejlődés” eszméjét, amikor a latin-amerikai kultúrák történetét magyarázták. A katolikus vallás gyakorlatát tehát alapjában véve olyan világnak tartották, amely lényege szerint egységes, homogén, amelyben csak fokozati különbségek vannak, attól függően, hogy kisebb vagy nagyobb a vallásos élet ereje. A hit különböző kifejezésformái között minőségi ugrás nincs, mert csak arról lehet beszélni, hogy a hívek műveltségi fokának és vallásos kultúrájának megfelelően fokozati eltérés található. Alapjában véve azonban a falu lakosainak, szegény-parasztoknak „egyszerű és naív” hite ugyanaz a hit, mint ami a városi hivatalos istentiszteletek „fölvilágosult hitében” is megtalálható. A latin-amerikai egyház hivatalos lelkipásztorkodásának néhány jelszava így válik érthetővé: „tisztelni kell a nép hagyományait”, „el kell ismerni értékeit”, „vallásosságának téves formáit fokozatosan kell kijavítani”, „evangelizálni kell a népi vallásosságot”.

Ezzel a lelkipásztori-szociológiai fölfogással, tehát a keresztények és a hivatalos vezetőség „egészséges emberésznek” nevezhető ideológiájával szemközt áll az a nézet, amelyet tudományosabbnak és a gyakorlathoz közelebb állónak nevezhetünk. Követői az ismeretelmélet „decentralizációs” tételével bizonyíthatják, hogy a keresztény vallás gyakorlatában a vallásos típusok között jelentős eltérés, minőségi különbség található. Azt is állítják, hogy az említett különbségeket nem csupán a vallási kultúra közösségi kifejezésében és a vallási értékek belső befogadásában kell keresnünk, hanem elsősorban a társadalmi adottságokban, sőt, egy-egy adott társadalmi osztályból áradó meghatározottságban.

A következőkben a vallásos élet tipikus szerkezeteiben megmutatkozó különbségeket vizsgáljuk, abból a szempontból, hogy milyen mértékben függenek a történelmi, gazdasági és társadalmi adottságoktól.

Történelmi tudat és népi vallásosság

A népi vallásossággal kapcsolatos eltérő értékelések és a mögöttük álló ideológiák kritikájának rövid elemzése után arra a valóságos háttérre kell irányítanunk figyelmünket, amelyben gyökerezik és amelyhez tartozik ez a vallásosság. A szegény és kizsákmányolt szegényparasztokról és ezeknek leszármazottjairól van szó, akik nyomorban, kizsákmányoltan és elnyomottan, elzúllott városokban, a nagy iparközpontokat körülvevő nyomornegyedekben élnek.

1. A szegényparasztok termelési rendszere a földtől, a földbirtok jellegétől és a természettől függő alárendeltséghez vezet. Tudatában mindez így tükröződik: természetadta helyzet és könyörtelen sors. A szegényparasztok munkáját természetes korlátok acélkemény kerete veszi körül, s ez alapvető életcélját fenyegeti, azt ui. hogy családja számára a legszükségesebbeket megteremtse. Fizikai munkáját csak nagyon

kezdetleges, szinte archaikus technika segíti, s különben is nagyon kis földterületet művel meg. A föld is kizsákmányolt, nem lehet rajta rendszeresen termelni. Kevés víz áll rendelkezésére, az esőzés általában négy hónapra korlátozódik. Azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy a legjobb földek vagy öntözhető területek nagybirtokosok (sőt az állami vagy nemzetközi termelővállalatok „új” nagybirtokosainak) kezében vannak. Azokkal a kiszámíthatatlan erőkkal is kell számolnunk — természeti katasztrófák, betegségek, szárazság, áradás, viharok, járványok —, amelyek a termés eredményét csökkentik.

2. Ezekhez a természetadta korlátokhoz járul az a tény, hogy egy mindent átfogó kapitalista és függőséget teremtő társadalomról van szó, amely keményen képviseli az uralkodást és a kizsákmányolást. Ilyen körülmények között éppen csak minimális jövedelemről lehet szó, ki van zárva annak lehetősége, hogy bőséghez jussanak, vagy tartalékolni tudjanak. A szegényparasztok és földmunkások egyetlen feladata, hogy adott technikai és társadalmi körülmények között minél többet termeljenek, s akár vidéken élnek, akár a városok nyomortanyáin, minél kevesebbet fogyasszanak. Csak így tudnak „fölösleget” termelni, amely a mezőgazdaság és az egész rendszer gyors tőkeképződéséhez vezet. Ez a tőke pedig a nemzeti (vagy külföldi) „nagyhatalmú” burzsoázia kezébe kerül. A rendszer működését az árrendszer (vagy ha ez csődöt mond, az állami beavatkozás) teszi lehetővé. A bankkölcsönök, az adóztatás, a munkabeosztás és a technológia átfogó rendszere által, a földreformra vonatkozó tervek által (amelybe már bekapcsolódik a külföldi tőke, a fejlődő országoknak nyújtott segítség, a világbank stb.) rendkívül bonyolultan, mégis eredményesen jutnak birtokába annak a többletértéknek, amely a munkások fáradságos munkájának eredménye. Egy vékony társadalmi réteg a „birtokosa” ennek a vagyonnak, ugyanakkor, amikor a társadalom többségét az említett szegényparasztok adják.

A szegényparasztok tudatában mindaz, ami életfenntartásukra irányuló állandó törekvésüket és fáradásukat korlátozza, könyörtelen, sorsszerű adottságnak tűnik, úgy vélik, hogy természetadta életkörülményeiknek következménye. A társadalom szerkezetét csak „vízszintesen” látják, látószögük nem terjed túl a nagyon beszűkült és elszigetelt községen, ahol élnek. Egy szegényparaszt így rendes körülmények között nem juthat arra a „tudatossági” szintre, amely nélkülözhetetlen lenne ahhoz, hogy kizsákmányolt helyzetének egész mechanizmusát fölismerje és elemezze.

Az a tény, ahogy a farmokon vagy kisebb falvakban lakó szegényparasztok tehetetlenségüket, a természeti és társadalmi kiszolgáltatottságukat átélik (kezdet óta és történelmük egész útján), „heteronóm” közösségi tudathoz vezetett: nem személyes erőfeszítéseikbe, hanem egy mitologikusan értelmezett, magasabb hatalommal és különleges erővel érkező isteni vagy emberi személybe vetik reményüket, hogy sorsuk megjavul, vagy „megváltódnak” (vagyis hogy élet-szükségleteikben bizonyosak lehetnek).

A „heteronóm” öntudat, ellentétben az észre támaszkodó „autonóm” öntudattal, a szegényparasztok egészen ősi magatartását tükrözi. Egy kívülről és fölülről jövő tekintélynek vetik alá magukat, tőle érzik magukat függésben. Ez a „tekintély” messze a parasztokét fölülmúló világhoz tartozik, s emberfölöttinek tartják. Ma azonban, amikor a szegényparasztok egy államnak vagy központi politikai hatalomnak vannak alávetve, a kormányok hivatalnokai és tisztviselői foglalták el a „magasban levő, kívülálló hatalmak” helyét —, akiket azonban sem emberfölöttinek, sem isteninek nem lehet tartani. A szegényparasztot azonban továbbra is az alávetettség tudata és a tehetetlenség jellemzi, mert ez tükrözi a természethez és az egész társadalomhoz fűző kapcsolatát.

Ezt a heteronóm öntudatot Max Weberrel együtt „történelmi ideál-típusnak” nevezhetjük. Ha fejlő-

déselméleti programjától és pszichologizáló mellékzöngéitől eltekintünk, akkor R. Redfield alapján ezt mondhatjuk: „Az archaikus közösség létmeghatározó indítékot attól az ideológiától nyer, amelyet heteronómnak nevezhetünk: alaptörvénye nem az ember, léte alapját, valami másban’ találja.”

Az emberi élet támasztéka és legfőbb érintkezési felülete egy kozmikus, egyetemes, előre meghatározott és emberfölötti rend, törvény. Ez a törvény pontosan meghatározott helyre teszi őt, s ezt a helyet mágiikus színezetű vallásossággal akarja megőrizni és a jövő számára is megtartani. Ezt a kozmikus rendet mitológiájában fogalmazta meg és vallásos szertartásaiban éli át. E szertartások feladata éppen az, hogy az ősi rendet jelenítse és szilárdítsa meg. Az archaikus ember a szertartások által részesedik az isteni harmóniában, abban, amely átöleli a világot és az embereket. Ebben a kozmoszban alárendelt szerepe van az embernek, s az egyén csupán tagja a közösségnek — más semmi.

Redfield ezzel a modellel állítja szembe az „autonóm ideológiát”, amelyben igényt tart az ember arra, hogy saját történelmi sorsát maga határozza meg. Ez az ideológia a lépcsőzetesen erősödő modernizálás eredménye, de a kiindulópontot az archaikus, hagyományos társadalom jelenti. Redfield modellje nagyon vitatható s valószínűleg éppen úgy illuzórikus, mint a heteronóm gondolkodásmódról készített vázlata. Éppen a kapitalista és városi társadalmi csoportok, „autonóm ideológiájukkal” erősítik (ugyanakkor alakítják) a szegényparasztok „heteronóm tudatát”, mert ezeknek kárára törekszenek „autonóm” jólétre. Ezzel az „autonóm ideológiával” kapcsolatban alakult ki az a „modern” vallásosság, amelyet individualista, perszonalista, e világ felé forduló kapitalista „mitológia” jellemez.

Véleményem szerint a szegényparasztok életmódja által formálódott „heteronóm tudat” alapozza

meg, hogy annyira hajlanak a mítosz felé. De ez jelenti azt a világot is, melyben megtalálhatjuk a „szegénység kultúrájának” minden megjelenési formáját. A népi vallásosság (együtt más néprajzi és művészi kifejező elemekkel) a szegényparasztok kultúrájának lényeges és jelentős részét adja. Arról a történelmi, egyúttal mitologikus tudatról, a kizsákmányolt parasztok kollektív tudatáról van szó, amely — mint történelmi emlék — a mitológiában nyerte el legjellemzőbb kifejezését, amely azonban éppen ezért megtiltja a függőség, alávetettség és kizsákmányolás elleni lázadást.

Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a szegényparasztok vallása éppen azt az „erkölcsi” értéket bontakoztatta ki, amely egyezik ténylegesen átélt történelmükkel. A népi vallásosság nem más, mint az anyagi függőség és kizsákmányolás mitologikus kifejezése, az „alig létezés” megmagyarázó materialista történelemszemlélet.

Maurice Godelier mutatta ki Claude Lévi-Strauss „mitológiájával” kapcsolatban, hogy a mitikus elemek pusztán leltára igazolja a nép földrajzi környezetének, társadalmi szervezetének és történelmi hagyományainak jelenlétét, hiszen ezek a mítoszok képmásai ezeknek az „elemeknek”. A népi vallásosság cselekedeteinek értékszerű tartalmáról ugyanezt lehet mondani. A latin-amerikai szegényparasztok mindennapi élete, nélkülözése és fáradozása tükröződik itt, mindaz, amit már említettünk: környezete ellenséges, elszigetelten él, nagyon hiányos a csapadék, a mindennapi kenyér megszerzéséhez nagyon nehezek életkörülményei stb. Az egészség s mindaz, ami a kielégítő aratáshoz szükséges, áll annak középpontjában, amit egyetlen szóval „üdvösségnek” nevezhetünk. Minden egyes aratástól az életük függ, egészségesnek kell lenniök, hogy dolgozhassanak, gyermekeik egészségétől pedig a kisegítő munkaerő — és a nagyszülők „társadalombiztosítása” — függ. A népi vallásosság középpontban álló témája a „megmaradás”, az, ami a mindennapi élethez szükséges, de nem csupán a természetes

környezet, hanem a társadalom, sőt a vallásosság szempontjából is.

A szegényparasztok számára az „üdvösség” a halál utáni sorsot is jelenti, amely számukra megnyugvás, a munkás és fáradalmas lét utáni igazi „megszabadulás”. A létezésben való megmaradás végső biztonságáról van szó, ahol már nem fenyegetnek meglepetések, akadályok, előre nem látott sorscsapások, mint ebben az életben. Ez a túlvilági lét azonban számukra „szolidáris”: családi, rokonsági és közösségi kapcsolatok érvényesülnek. Erről tanúskodnak az elhúnytakra irányuló ünnepeik és szertartásaik. A szegényparasztok túlvilágának semmi köze sincsen ahhoz a platonikusan individualista „lelki üdvösséghez”, amely a polgári eszkatológiát olyannyira jellemzi.

Mit jelent tehát a szegényparasztok népének „kollektív tudata”, amelyet a vallásos élet szertartásai és mítoszai, egyúttal a megszabadító evangéliumhirdetés fejez ki? Kissé bonyolult, de a nép számára nagyon jelentős pedagógiai és politikai következményekhez vezető megállapításunk: nem lehet a népi vallásosságot „evangelizálni” anélkül, hogy előbb mítoszaitól meg ne fosztottuk volna, de mítoszaitól csak akkor lehet megfosztani, ha környezetével és társadalmi helyzetével kapcsolatban „politizáltuk” őket.

Az az evangelizáció viszont, amelyet a már említett lelkipásztori és egyes (az uralmon levők előtt nem népszerű) egyházi körök folytatnak, a népi vallásosság mítoszaiban látja azt a területet, ahol az evangelizációt folytatni kell. Hogy mit ábrázolnak a szertartások (a jelentéssel bíró mitikus elbeszélések „hittartalmának” szimbolikus kifejezései), azt a szegényparasztok történelméből, társadalmi helyzetéből tudjuk fölismerni. Az „elidegenedéssel” megterhelt múlt kollektív emlékeztetői ezek, bennük tehát a múlt jelenik meg. Nem szerepel itt a jövő, amely a tettek színtere, s az elérhetőnek és lehetségesnek keretét adná. Ezek a

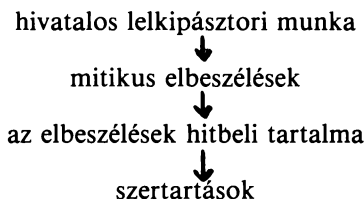
tudatalatti kollektív elképzelések erősítik a népi vallásosság kiindulópontját, az „alig létezését”. A népnevelés és az evangelizáció „idegközpontjában” a szegény-parasztok történelmi, társadalmi és valóságos élethelyzete áll, tehát mindaz, amiben a népi vallásosság gyökerezik. Magától értetődő, hogy az osztályok társadalmi szintjén mindez meglehetősen sok „robbanóanyagot” tartalmaz.

A népi vallásosság körforgását táblázatban így mutathatjuk be:



A nyilak a népi vallásosságban jelentkező kölcsönös hatások körforgására mutatnak rá. Az „V”-től az „I”-re való átmenet a „VI” számot viseli és az eleve problematikus kiinduló helyzetre utal.

A lelkipásztori munka és az evangelizáció eddig megszokott formájában a mitikus elbeszélések átalakításával foglalkozott, mert úgy értették ezeket, hogy „csupán” eltérnek az igazi keresztény tanítástól, illetve szinkretizmusból erednek. Ezeknél a törekvéseknel arról van szó, hogy a mitikus kijelentéseknek és szertartásoknak új „elhelyezést” teremtsenek s átalakítsák azokat, miközben kölcsönhatás jön létre az alábbi három (eszmei) alkotóelem között:



Ezek a törekvések általában megghiúsulnak, sőt fokozzák az elidegenedést, hiszen elválasztják az igazi problémát a népi vallásosság mitikus fölépítményétől.

A hagyományos lelkipásztori munka elgondolásai nem ismerik a szegényparasztok történelmi, valós életében kialakult tudat problémáját, nem ismerik a népi vallásosság gyökereit s elmenekülnek az igehirdetés politikai következményeitől.

A népi kultúrára, a népies irányra tekintő próbálkozás pedig (1. a 3. latin-merikai püspökkari konferencia előkészítő dokumentumát) még jobban elhomályosítja, s így még inkább erősíti a feszültséget és elidegenedést, mert teljesen elszakad a szegényparasztok (s a parasztok „nagyvárosi”, latin-amerikai nyomornegyedekben élő leszármazottjainak) történelmi és társadalmi világától.

Csak a népi egyházra, a népből bontakozó egyházra figyelő átfogó munka vezethet kielégítő tapasztalathoz, amelyben az evangelizáció és a politikai készség között — rövidlátó leegyszerűsítések nélkül — dialektikus kapcsolat jött létre. Csak így lehet megközelíteni az elnyomott nép igazi életét és a népben gyökerező evangéliumot.

Ez a „népegyházra” irányuló lelkipásztori munka az egyházon belül komoly ökumenikus problémát jelent. A népegyház (ami egészen más, mint az „egyház a népért” jelszó) kihívást jelent minden egyház számára, hogy vegye komolyan evangéliumi küldetését: „Menjetek, tegyetek tanítványommá minden né-

pet” azzal a garanciával, hogy „én veletek vagyok mindennap, a világ végéig” (Mt 28,19-20).

Az önmagát „műveltnek” tartó kultúrában — amely az intézményes egyházakban nagyon erősen van jelen — fenntartással fogadnak mindent, ami népies, mitikus, külsőséges. Az Úr azonban megújuló megtérést kíván tőlünk: „Áldalak Téged, Atyám, mennynek és földnek Ura, mert elrejtetted ezeket a bölcsek és okosak elől és a kisdedeknek jelentetted ki. Igen, Atyám, így tetszett neked ” (Mt 11,25).

Azt az egyházat vagy vallási közösséget, amely támasztékát az uralmon levők kultúrájában, a társadalmi és gazdasági szempontból „alkalmazkodott” rétegben keresi, a népegyház mindig megkérdőjelezi, mert kétségbevonja egyházi jellegét. Szerintem ezt a problémát lehet elsőrangú ökumenikus kérdésnek nevezni.

PSZICHOLÓGIA ÉS NÉPI VALLÁSOSSÁG. GONDOLATOK A BRAZÍLIAI LELKIPÁSZTORI MUNKÁRÓL

Nem az egyedi és közösségi lélektan általánosan érvényes tételeit soroljuk föl, hogy ezeket azután a népi vallásosságra alkalmazzuk. Szívesebben választjuk az ellentétes utat: a népi vallásosság különböző formáiból indulunk ki, úgy ahogy ezek a konkrét valóságban megtalálhatók. Elsősorban azokra a jelenségekre gondolunk, amelyek a változásban levő brazil társadalomhoz kapcsolódnak (vagy éppen szembeszegülnek ezekkel a változásokkal). Szó lesz azonban arról is, hogy milyen tényezők határozzák meg azokat a csoportokat, amelyekhez az egyes emberek csatlakoznak, s amelyekben új „meghatározást”, új vallási kifejezéseket és új vallásos magatartást találnak. Ezekkel a tényekkel közelítünk majd azokhoz a tudományos adatokhoz, amelyeket szociológusok, antropológusok és pszichológusok szolgáltatnak. Ebben az átfogó keretben azonban elsősorban azokat a jelenségeket fogjuk vizsgálni, amelyek ma népünkben a leggyorsabban jelentkeznek és terjednek. Ezekhez az adatokhoz fűzzük pszichoszociális és pszichoszociológiai fölismeréseinket, de inkább analitikus, értelmező és nem leíró, morfológiai szempontból. Meggyőződésünk ugyanis, hogy a pszichológiai megfigyelések így közelebb kerülnek a valósághoz, ezért sokkal több segítséget nyújtanak a lelkipásztori munka számára. Ez a lelkipásztori „nyitottság” viszont elsődleges célunk. Talán nem fölösleges megjegyezni, hogy a következőkben a viselkedéslélektan szókincsét használjuk, ezért a bemutatott kép egy szelet ugyan az egészből, mégis jórészt feltételes (hipotetikus) marad. Csak módszeresen ellenőrzött megfigyeléseknek köszönhe-

tő majd, ha hipotéziseinknek teljes tudományos érvénye lesz.

I. A népi vallásos magatartás csoportlélektani szempontjai

1. A népi vallásosság pszichoszociális leírása.

Mindenekelőtt szükségesnek látszik, hogy amennyire lehetséges, pontosan meghatározzuk, mit is értünk népi vallásosságon. A következőkben pszichológiai meghatározást adunk, de előbb talán szükséges, hogy megindokoljuk, miért választjuk ezt a meghatározást. Roger Bastide-del együtt meggyőződésünk, hogy a szóba kerülő néprétegekben nagyon élénk, dialektikus kapcsolat s a kölcsönös hatásoknak ide-oda áramlása található, egyrészt ami a vallásos hitformákat és intézményeiket, másrészt ami társadalmi helyzetüket illeti. A vallás ugyanis nem zárt rendszer, hanem a környezet hatása alatt áll, s ha a környezet változik, vele változik a vallásosság is. Elkerülhetetlen ezért, hogy erről a környezet-világról is beszéljünk, ha a vallásos magatartást kielégítő módon akarjuk meghatározni. Ha kizárólag pszichológiai fogalmakkal közeledünk a vallásossághoz, s így figyelmünket az egyének vallásos élményére korlátozzuk, akkor fönnáll a veszély, hogy a társadalmi valósághoz fűződő kapcsolatot teljesen szem elől veszítjük. Ez persze nem jelenti azt, hogy az említett szemléletmódnak nincs létjogosultsága, de véleményünk szerint az egyes emberek „személyes tulajdonát” képező vallásos élmények a nép vallásos magatartásában jutnak kifejezésre. Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az emberek a népi vallásosságban is az abszolútumot keresik, meg vannak győződve arról, hogy létüket és a világot csak így tudják megérteni, e kettőnek csak így tudnak transzcendens értelmet adni. A nép egyszerű embere amikor vallásos feleletet keres, mindig emberi személy, aki értelmet keres élete szá-

mára, s nem csupán valaki, aki magára ölti a társadalmi szokások ruháját. A mi ügyünkben azonban előnyös, ha a népi vallásosság homogénnek egyáltalán nem nevezhető tarka világára (hittartalmak, értékelések, szokások, magatartások, gyakorlatok stb.) irányítjuk figyelmünket. Ez a „tarka világ” az intézményes vallások peremvidékén, sőt e vallások ellenőrzési határán túl jelentkezik, így a „hivatalos” egyházi tanítással szemben azt a valóságot, amelyet a nép él vagy szenved át, bizonyos önállósággal kell fölruházunk. Ezt a meghatározási módot kell a legmegfelelőbbnek tartanunk. Elsősorban azért, mert a lelkipásztori népi vallásosság éppen abban a társadalmi csoportban (osztályban) jelentkezik legerősebben, amely nem csupán a katolikus egyház, hanem a modernizáló brazil társadalom peremére szorult. Másodszorban azért, mert a népi vallásosság legátfogóbb közös nevezőjének annak szembetűnően „privát” jellegét kell tartanunk. Erről tanúskodnak azok, akik komolyan foglalkoztak a népi vallásossággal, tehát a népi katolicizmussal, az elszakadt brazil katolikus egyházzal, a pünkösdi mozgalom csoportjaival, az afrikai-braziliai kultúra által sugalmazott vallásossággal, a külföldről importált vagy itt keletkezett vallásokkal.

1. 1 A népi vallásosság „magánjellegéről”

Oly nyilvánvaló a népi katolicizmus vallásosságának „privát” jellege, hogy Ribeiro de Oliveira már elege így határozhatta meg: a népi katolicizmus a katolicizmusnak olyan fajtája, amelyben a magánjellegű cselekedetek, hittartalmak és értékek együttese (amelyet a „jámorsági” és „védelmet kereső” törekvések jellemeznek) az egész vallásos élet középpontjában helyezkedik el. Ennek eredményeként a hivatalos egyház által hangsúlyozott tényezőknek: a „szentségi életnek”, a szentírás értékelésének, s — nyugodtan hozzáfűzhetjük — a „társadalmi és politikai” tevékenységnek mellékes, sőt legtöbb esetben csak szórványosan jelentkező második hely jut. Nem szabad azonban

megfeledeznünk arról, hogy ebben a jellemzésben a népi vallásosság „népe” nem elsősorban és nem kizárólagosan azt a legalsó népréteget jelöli, amely általában még nem jutott el az írás és olvasás szintjére. A népi vallásosság által kijelölt határvonalat nem lehet egyszerűen a társadalmi osztályok kijelölésével meghúzni. Inkább arról van szó, hogy a „szent valóságot” sajátos módon veszik tudomásul s sajátos módon keresnek vele kapcsolatot. Ebben a vallásosságban az egyén áll a középpontban, az egyén, konkrét problémáival, mindennapi — de szakrális módon értelmezett — dolgaival, anélkül hogy kifejezetten törődne azzal, hogyan teljesíti közben az egyházi előírásokat és korlátozásokat. Elegendő bizonyítékot szolgáltat ehhez az a híres eset, amikor az „európai” egyház liturgikus reformja a templomból kitiltotta a szentek alakját. A brazil nép ettől függetlenül tovább tiszteli szentjeit, saját liturgikus naptárát követi s nagylelkűen avatja szentté védelmezőit (Padre Cicero, Frei Damião) sőt a „városi ökumené” irányába tett nagylelkű lépés sem hiányzik (Zé Arigó). Még a São Paulo állam területén fekvő Iguapé búcsújáráhelyen, a klérus által tudatosan végzett tájékoztató hitoktatás sem tud változtatni azon a vallásos alapszemponton, ahogy a búcsújáró nép közeledik az ő „jó Jézusához”. Ezt N. R. Bakker vizsgálatai kielégítően igazolják. A Krisztusról alkotott „népies” kép elta- karja a szentírás Jézusát. A népi katolicizmust ezért bizonyos szempontból a szabadság és önállóság jellemzi, amelyben a nép könnyedén tud mozogni, egyéni indítékait és szakrális világképét követni tudja, helyekhez, tárgyakhoz és emberekhez fűződő kapcsolatait, ezekről való beszédét ki tudja bontakoztatni. Itt minden az egyes hívő és vallásosságának „tárgya” között bonyolódik le, bár, magától értetődően, az egyént lelki-érzelmi tényezők támogatják.

Melőtt az egyes ember fölzárkózna a népi katolicizmushoz (az említett „befeléfordult” katolicizmus-hoz) és önmagát egy pünkösdi mozgalom vagy más

hasonló áramlat tagjának tartaná, egyszerűen szegény, társadalomból kiszorult, elnyomott és szorongatott helyzetben levő ember. Igaz ugyan, hogy a szorongatottság és szenvedés elválaszthatatlanul tartozik minden emberi élethez. Igaz az is, hogy a társadalom különböző szociális intézményeket teremt, hogy csökkentse, korlátok közt tartsa, legyőzze ezeket, s ezzel egyesek rendelkezésére áll. Ezek azok a védekező-mechanizmusok, amelyeket az ember teremt, hogy a szerencsétlenség és a fájdalom ellen védekezzen. Az átélt szenvedés „fajtái”, azoknak ereje és kiterjedése, a szenvedés által okozott helyzet egyéni átélése és az igénybevett gyógyeszközök mértéke azonban csoportról csoportra különböző. Ez az eltérés végül a már érvényes társadalmi különbségek függvénye. A különböző „alosztályokra” tagozódó, bürokratikus és racionálisan működő intézmények azonban nem tudják kielégítő módon gyógyítani azokat a sebeket, amelyek elsősorban a városi, iparosított vidékekbe szorított, társadalmilag, politikailag, gazdaságilag és kulturálisan kizsákmányolt brazil népben keletkeznek. Itt azokra az intézményekre gondolunk, amelyeket a modern brazil társadalom megoldásként teremtett meg (Instituto Nacional de Previdência Social = Szociális gondoskodás nemzeti intézete; Szakszervezetek; Banco Nacional de Habitação = Építkezési takarékpénztár; Nemzeti fejlesztési alap; Movimento Brasileiro de Alfabetização = Mozgalom az írástudatlanság leküzdésére Braziliában; Országos lelkipásztorkodási tervhivatal stb.) A városok népe, ha gazdaságilag és társadalmilag „végét érzi”, általában nem megy ezekhez az intézményekhez, hanem a vallási szervezetekhez, amelyek azt hirdetik, hogy minden szükséghelyzetben feleletet tudnak adni. Idehozzák minden gondjukat és bajukat, amelyek egészségükkel, munkahelyükkel, emberi kapcsolataikkal és érzelmi tragédiáikkal kapcsolatban jelentkeznek. Itt remélik a megoldást vagy legalább azt, hogy értelmessé teszik szenvedésüket és életüket. A történelmi múltra

épülő magatartásmód szerint ezek az emberek azonban inkább „vásárlók”: eljönnek, s ha kérelmüket legalább úgy teljesítik, hogy valamit garanciaként magukkal vihetnek (csodatevő érem, amulett, szent könyv, ereklye stb.), ismét elmennek. Hitben, istentiszteletben, vallásos tettekben szolidárisnak érezték magukat másokkal, s ez elég nekik. Mindez legalább a mai időkig érvényes, bár sokkal fontosabb lenne, ha városi magányukat, közösség utáni igényüket lehetne kielégíteni, ahelyett hogy pillanatnyi „fájdalomcsillapítót” kapnak egyéni, egy-egy életpillanatban jelentkező bajukra.

A vallási tanításnak viszont nincs nagy jelentősége a népi vallás hívei számára (szemben azokkal, akik intézményes vallásokon belül élnek). Inkább a „jámbor” gyakorlatokra irányul figyelmük, a szakrális világgal keresnek közvetlen kapcsolatot. A kapcsolat értelmes földolgozását nem igénylik. Ez a nép inkább érzelmi támaszt keres a vallásban, nem feleletet az ész problémáira. Ez nem jelenti azt, hogy a népiesen hívő katolikus embernek nincsenek gondolatai, vagy hogy egyáltalán nem keres igazságokat, vallási jelképeket. Ezek az igazságok azonban az ő esetében egy mindent átfogó vallásos rendszer részei. Ez a „rendszer” a maga teljességében megelőzi a nép által befogadott vagy adott körülmények között újraformált hitigazságokat. Megelőzi, de fölül is múlja. Említenünk kell a függést is. A gondolatok egyéni asszimilációja vagy akár újraformálása függ az egyes ember társadalmi osztályától, kulturális nivójától, de függ attól a helytől is, ahol született, vagy ahová később kivándorolt és meg akarja vetni lábát.

1. 2. Feszültség a „népies” és az „egyházi” között.

Ami a népi katolicizmusra érvényes, némi eltéréssel a népi vallásosságról általában is elmondható. Az a kapcsolat, amely az egyes emberek és a szakrális világ között található, mindent megelőző „háttér” (előzetes alap, melyre minden épül, mondja F. C. Rolim).

Teljes erővel jelen van akkor is, ha valaki a vallásosság új formáját akarja gyakorolni, vagy vallási közösségen kívül ill. belül a hitigazságoknak új „rendszerét” teszi magáévá. Igaz, hogy az új népi vallások (szubjektív és objektív szempontból) mindig valami újat is hoznak, valójában mégis a már meglévő vallásosságot hordozzák tovább. Ez a vallási háttér még abban az esetben is tovább él, ha az új vallásos csoporttal való „azonosulás” eredményeként megváltoznak a jelek (pl. bibliát kap szentkép helyett), — amint erre mindenkit köteleznek, aki a pünkösdi mozgalmakhoz csatlakozik. A népi vallásosság nem igényli, hogy egyházi „szakemberek” legyenek jelen, vagy azok legyenek a közvetítők, akiket az egyház képzett ki és hitelesített, hogy a vallásos gyakorlatokat és hitvallásokat meghatározzák és szentesítsék. Aki a népi vallásosság világában él, „privát” igényei szerint maga határozza meg mindkettőt. Közvetítők ugyan nincsenek kizárva, de ezeknek karizmatikus sugalmazást, vagy legalább valamilyen „szakrális” atmoszférát kell sugározniuk. Mindez általánosan érvényes antropológiai és pszichológiai törvények szerint történik, amelyeknek azonban csak akkor van értelmük, ha belülről, a népi kultúra és a nép tényleges helyzete felől szemléljük. Ezek a viselkedési modellek — pszichoszociális jelenségek, mert ezekről van szó — rámutatnak arra a társadalmi környezetre, amelybe az egyesek be vannak ágyazva, rámutatnak az innen áradó kényszerítésekre, szükségességekre, feltételekre. A brazil népi katolicizmus múltja és jelene igazolja, hogy a nép, az intézmények által sugallt vallási formák gyámkodása nélkül is, a különböző feladatok szinte teljes hierarchikus hálózatát tudja kifejleszteni. Tiszta formában a káplánok és „állandó alkalmazottak” mutatják ezt be, de ide tartoznak a ráolvasók, a betegek megáldók, a föltűnően jámborok, a remeték is, attól függően, hogy mennyire bonyolult az említett „tisza” hierarchikus világ. A nagyobb városokban keletkezett népi vallási mozgalmak is ismerik a felada-

tok és tevékenységek fölosztását anélkül hogy a népi vallásosság elemi megnyilatkozását megszüntetnék. Döntő jelentősége csupán annak van, hogy ezek a közvetítő ténykedések beilleszkedjenek abba az anyagi, társadalmi világba (egyúttal a jelképes kapcsolatok világába), amely egy adott helyen élő népre jellemző. Ezzel ellentétben áll viszont mindaz, ami az intézményes egyház felől mint utasítás vagy mint parancs érkezik, hiszen ez az intézmény az uralkodó társadalmi rendhez tartozik, s társadalmi helye a „központ” és nem a „periféria”, ha az egészet kulturális és politikai élet szempontjából nézzük. Douglas Monteiro, szakember a brazil messiási mozgalmak világában, Emanuel de Kadt-ra hivatkozva arra figyelmeztet, hogy Brazília vidéki településein még mindig „hierarchikus párok” találhatók. A „hátsórszág” minden szociális mozgalmában vannak hatalmat jelképező alakok (katonatiszt, keresztszülő, bandavezér), akiknek alárendelt helyzetben lévők (védenc, keresztyermek, fölbérelt gyilkosok hordája) felelnek meg. Ezek a „párok” átfogóbb társadalmi és politikai rendszerre mutatnak rá. Ezt a rendszert meglepő módon tükrözik vissza a szervezett vallás (pap és hívő) és a népi vallás (pl. szentéletű férfi vagy nő tisztelője) egyes jelenségei. E hipotézis alapján a brazil ember a társadalom által kívánt magatartást, cselekedetet, szokásokat a vallási szintre vetíti át. Szociológiai és lélektani szempontból nézve található itt egy „vörös fonál” is, amely láthatatlan kapcsolatba hozza az említett „alakokat” (katonatiszt, keresztszülő, pap, szentéletű ember). Így válik érthetővé az is, hogy a jámbor nép és égi vagy földi védnöke (Padre Cícero, Miasszonyunk, Szent György, Yemanjá, ill. lelkipásztor, pap, „szentember”) között szoros összekötő kapocs jön létre.

A hagyományos egyházak újabban lelkipásztori cselekedeteik, terveik és stratégiájuk által a meghirdetett evangélium számára új „bizonyító erőt” keresnek, új társadalmi bázist akarnak teremteni, mert a jelenben végbemenő társadalmi és gazdasági változá-

sok az alapokat rendítik meg, azokat az alapokat, amelyekre eddig az egyházak (s elsősorban a katolikus egyház) társadalmi és kulturális „jogszerűségét” építették. A szakemberek törvénye és nyelve különbözik ugyan attól, ami adott helyen törvény és nyelvi kifejezés, mégis téves lenne arra következtetni, hogy a „specialisták” és a nép között semmiféle kapcsolat nem jöhet létre. Annak ellenére ugyanis, hogy az igehirdetést vállaló férfiak és nők „más világból” jönnek, a nép számára mégis adott helyre kerülnek s ezen a „befogadott” helyen hatékonyak is. Az azonban biztos, hogy találkozásra csak akkor kerülhet sor, ha mindez nem a lelkipásztori „ideológia” hanem a nép látásmódja és törvényei alapján történik.

Ha az egyház lelkipásztori munkáját pszichoszociológiai szempontból nézzük, akkor döntő jelentőségű, hogy a „népies” vallási magatartást az akcióreakció dialektikus egységének tartjuk, ahogy ti. a nép felel azokra a követelésekre, megbízásokra és javaslatokra, amelyeket azoktól kap, akik az egyházi (vagy nem egyházi) központtól függenek. Ezen tapasztalati, indítékot adó, érzelmi „mezőn” belül — ahol közeledésre de feszültségekre is kerülhet sor — keresi a nép új vallásos magatartását és vallási nyelvezetét úgy, hogy az egyik vagy másik elemet beépíti életébe (bár a hírközlő eszközök ideológiája is iszonyú nyomást gyakorol rá).

2. Népi vallásosság és a váltakozó brazil társadalom

A népi vallásossággal foglalkozó tudósok jelentős része hangsúlyozza, milyen szoros kapcsolat található egyrészt a népi vallásosság különböző ágainak, kifejezésformáinak keletkezése, bontakozása és megerősödése másrészt az elvárosiasodás és iparosodás között. Ugyanakkor ebben a kettőben látják a brazil társadalom átalakulásának legjellemzőbb vonását. A városiasodás különös módon kulturális elszegényedéshez, szekularizációhoz vezetett, ugyanakkor eső

módján hullottak az égből új „istenek”. A népi vallási kultusz az újonnan keletkezett „városi” vidékeken terjed, ott, ahová az utóbbi időkben a bevándorlók egész serege áramlott és áramlik még ma is (São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro környékének külvárosai általában a városi gócpontok). Itt ideális körülmények találhatók, itt tudnak az új mozgalmak gyökeret verni és gyorsan terjedni (csak a pünkösdistáknak több száz egyesülete van). Vallási szempontból ezeket a vidékeket „senki földjének” lehet nevezni. Ez a következőt jelenti: olyan vidékek ezek, ahol egyetlen (tehát a katolikus) vallásnak sincs monopolhelyzete, ehelyett rendkívül bőven találhatók különböző vallási „energiaközpontok”. Az „újvárosi” környezetnek nincs hagyománya, normák nem határozzák meg életét, s az egyéni „ötleteket” tekintve engedékeny. Ilyen körülmények között annak a népi katolikus vallásosságnak, melyet az egyesek magukkal hoznak, nincs többé társadalmi alapja. Ezt a katolicizmust itt és most már nem tudják megőrizni. A város kultúra „sokszersége” ugyanakkor megszabadítja az egyes embert az ellenőrzéstől és a kényszertől, amelyet eddig (természetesen szakrális légkörben) a helyi hagyományok és családi környezet sugárzott. Mindenki választhat a különböző vallási „ajánlat” között, kiválaszthatja azt, ami igényeinek legjobban megfelel. Valószínűnek látszik, hogy abba az irányba tájékozódik, ahol alapvető beállítottságának — a szent valósággal való közvetlen kapcsolat-teremtésnek — beteljesülését kapja. Valójában mégis azt a vallásos csoportot fogja előnyben részesíteni, amely erősebb „belső” egységhez (városi életben megtalált önmagához) vezeti, városi életét jobban „megmagyarázza” (hittételek egész rendszerével értelmezi) és közvetlen környezetével jobban összekapcsolja (társadalmi beolvadás). Ez a társadalmi kapcsolat nem jelent csupán néhány emberrel való érintkezést, hanem jelenti azt is, hogy ténylegesen beleépül a városi társadalomba, vállalva minden ellentmondást, elutasítást, magát kiszolgál-

tatva a lélektanilag nagyon kétértelmű vonzásnak. Emilio Willems szerint a bevándorló kísérletezik, próbálgat, amikor az új útra lépésben döntenie kell. Két „fogódzópont” játszik itt szerepet. Az egyik az új vallási környezettel érzett érzelmi rokonság. Ez azt jelenti, hogy meglévő vallásossága olyan légkört keres, amely személyesen érinti, indítja. A másik tényezőt az új vallási csoport jelenti: ennek kell őt befogadnia úgy, ahogy van, tehát biztos helyet és szerepet kell kapnia. Itt meg kell jegyeznünk, hogy az új városi környezetben a bevándorló szinte kizárólag a vallási csoportban találja meg annak lehetőségét, hogy társadalmi szempontból fölemelkedjék, önálló személyként a társadalomba beépüljön. A fivérek és nővérek új közösségében embernek érzi magát, akit értékelnek és méltányolnak. Társadalmi „beépülése” szempontjából itt kap biztonságot, itt tud azonossá válni önmagával. Mindennapi gondjaiból fakadó kérdéseire itt kap feleletet. Összefoglalóan ezt mondhatjuk: a népi vallásosság városi életformái a társadalmi beépülést teszik lehetővé, személyiségét tekintve önmagát, mint egyedet, itt tudja meghatározni, s nehézségei és gondolatai közepette itt kap gyógyírt sebeire.

3. A népi vallásos csoport pszichoszociális egysége

Vallásos csoportoknak a társadalomhoz való kapcsolódása nem egyirányú, nem lehet egységes sémába sorolni. Minden csoportot sajátos ismertetőjegyek jellemeznek, mindegyiknek saját stratégiája van. Ennek eredményeként a kapcsolatoknak és dinamikus központoknak igen sok szálból álló hálója jön létre. Nem elegendő azt mondani, hogy pl. az Umbanda vagy a pünkösdi mozgalom egy „össejtet” akart alakítani a társadalomban, hogy a tagok kapcsolatban legyenek egymással, egymásnak segítsenek, lehetővé tegyék a városi életbe való beépülést. Mindez megtalálható ugyan, mégpedig kettős szempontból. Érzelmileg nagyon gazdag kapcsolatot ápolnak a természetfölötti világgal és a „hittestvérekkel” közösséget

alkotva végzik szertartásaikat. Másként megfogalmazva: e közösségek tagjai a városi „rokonság” egész szövevényét hozták létre (szívesen használják a Testvérem, Atyám, Gyermekeim kifejezéseket). Szellemi rokonság ez, amelyben magával ragadó, „misztikus” módon egybeötvöződnék a közös érdekek, tapasztalatok és cselekvési szándékok.

Henry Fry és Gary Howe közös munkájukban azonban néhány olyan szempontra hívták föl a figyelmet, amely az említett két mozgalom közötti különbségre mutat rá. Nem sikerült ugyan még éles határokat húzniok, de a csoportdinamizmusban található lélektani különbséget jól megfogalmazták. Az az olvasó, aki a katolikus életen belül valamennyire kiismeri magát (pl. a szervezet, a tekintély gyakorlásának útja és módja, a hivek egymáshoz való kapcsolatának kérdései) az fölismerheti azt is, ami népi katolikus közösségeinkben történik.

Az említett két szerző azt véli, hogy a tagok közötti kapcsolat sokkal átfogóbb és sokkal mélyebb a pünkösdi mozgalmakban, mint az Umbanda hivei között, bár az összetartás mégsem tudta megakadályozni, hogy ellentétek és feszültségek keletkezzenek, ami aztán a mozgalom egységének megszűnéséhez vezetett. Ha valaki fölzárkózik a pünkösdi mozgalomhoz, egész sereg csoportot érintő tabunak kell magát alávetnie. Ezek többek között arra kényszerítik, hogy a „kivülállókkal” (rokonokat is beleértve) megszüntessen minden kapcsolatot s eltávolodjék tőlük. Mivel most „kiválasztott” lett, bátorítják, sőt kényszerítik, hogy az új kapcsolatot erősítse, az új testvérekhez fűző kötelekeit mélyítse s korábbi társadalmi környezetének tagjaihoz térítő szándékkal, támadásra és védekezésre készen állva közeledjék. Az Umbanda világában ezt nem ismerik. Aki ehhez az afrikai-braziliai valláshoz csatlakozik, annak valláson kívüli kapcsolatainak nem kell változtatnia. Ez még abban az esetben is érvényes, ha rituális rokonsági kapcsolatba lép a „szakrális” atyával vagy anyával, annak ellenére, hogy ez a

Terreiro törzs nagyon kevés tagjánál történik. Ennek a ténynek van azonban másik magyarázata is. A pünkösdisták ideológia rendszere (elfogadott hittartalmak és a magatartás normái) nagyon egységes. Ez már eleve nagyobb összetartást teremt s az egyes hívőket szinte a fanatizmusig hajszolja, hogy azonosuljanak a rendszerrel. A pünkösdista hívő, mint egyén, egynek érzi magát a csoporttal. A testvérek között élő erős bizalom a városban élő néptömegekben alig elképzelhető összetartó erőt teremt. A hódítás és térítés vágya is erősíti az egységet. Mindenki felelősnek érzi magát s sajátos szerepet is kap a csoporton belül. Az Umbanda tanítása és erkölcsi kódexe azonban nagyon „hajlékony”, nagylelkű s a vallás egyénies formáinak nem vet gátat. A tagok közötti kapcsolat nem maradandó. Esetleg fölébredő feszültségeknek nincs közös „magja”, amelynek alapján a csoporton belül dönteni lehetne. Érdeellentétek, bizalmatlanság, egymás közötti vetélkedés nem ritka, mint arról Y. Velho tanúskodik tanulmányában. Magától értetődő, hogy ezek a problémák az egyes hívők jellembeli tulajdonságaitól függenek. Ez azonban nem változtat a szervezeten és a mozgalom ideológiáján. Ha a vezetői szerepről van szó, hangsúlyoznunk kell, hogy a népies vallási mozgalmakban olyan intézmény született meg, amely a hatalom és vezetés gyakorlására lehetőséget nyújt azoknak is, akik ehhez a társadalomban sohasem jutottak volna. Akik ilyen gyülekezetekben vezetői állást töltenek be, jelentős politikai (csoporton belüli s nem egyszer csoporton kívüli hatalomhoz) és nem egyszer gazdasági előnyökhöz jutnak. A pünkösdi mozgalom és az Umbanda vezetői között itt is jelentős különbség található. Az előzőknél inkább racionális-bürokratikus a vezetői stílus, az Umbanda világában inkább karizmatikus típusról beszélhetünk. Mindkettőnél azonban jelentős a „sugalmazottság”, így ez az a pszichológiai elem, amelyben hasonlóak.

A hatalom eredetének kérdésében mindkettő „megragadottságról” beszél (lélek-keresztség, elra-

gadtatás). Az Umbanda szervezet megkísérelte, hogy a felelős vezetők kiképzése meghatározott tanulási időben történjék. Ez a „bürokratikus” kísérlet azonban nem nagy sikerrel járt. Úgy tűnik, a „karizmatikus” személyeknek marad döntő szerepe. A pünkösdi mozgalomban azonban más az eset. Az egész mozgalom racionális szerkezete s a hívők közötti szoros kapcsolat eleve megakadályozza, hogy individualista vezetői személyek kerülhessenek élre. Ez teremti meg annak lehetőségét is, hogy minden egyes hívő karizmatikus vagy „elragadtatott” legyen. A csoport tagjainak összetartó ereje nem a vezető iránti hűség mértékétől függ (ami ettől függetlenül persze létrejöhet), hanem attól, hogy ki-ki milyen módon és milyen mértékben adja át magát az egész csoportnak. Meggyőződésük szerint ugyanis a „lélek” a csoport egészében működik. Az Umbanda mozgalomban azonban két pólusa van a vezetésnek: egyik a szakrális atya, másik pedig a gyermek (fiú vagy lány). A szakrális atya birtokolja azt a természetfölötti hatalmat, hogy a természetfölötti erőket közvetítse a segítségre szoruló hívek felé. Őt lehet a Terreiro törzs közép- és sarkpontjának nevezni. A híveknek csak passzív szerep jut. Még a kiválasztott „gyermeknek” is el kell ismerniök függőségüket. A csoport szerkezetéből következik, hogy lappangva állandó feszültségek és viszályok vannak jelen. A szakrális „gyermek” ugyan a hatalom jelképét jelentik a szakrális atya számára, ugyanakkor mint lehetséges riválisok is állandóan jelen vannak. Különböző kultikus helyek között is versengés támadhat.

Az egyes csoportok szimbólumainak hatóerejétől függ, hogy miért döntenek az egyesek jobbra vagy balra, miért lépnek be és miért maradnak hűségesek. Ez különösen a betegségek gyógyításában nyilvánvaló, aminek eredménye az, hogy a pünkösdi és az Umbanda mozgalomban jónéhány csoport a gyógyításra specializálta magát. A népi vallásokhoz vezető úton általában a gyógyulás jelentkezik, s ez a legerősebb

indok, ami az egyeseket mozgatja. Egyszerűen enyhülést keresnek. Fry és Howe könyvében olvassuk: „Egy csodálatosnak tartott gyógyulás nagyon fontos tényező, amikor valaki elhatározza, hogy teljesértékű hívő akar lenni. Ha abból indulunk ki, hogy a ‚csodálatos’ gyógyulások legnagyobb része a beteg hitétől függ, tehát pszichoszomatikusan megmagyarázható, akkor föltételezhető, hogy annál hatékonyabb a gyógyítás, minél nagyobb meggyőződéssel alkalmazzák a szimbólumokat. Ebből következik, hogy a ‚csodálatos’ gyógyulásra legnagyobb valószínűség szerint ott kerül sor, ahol az alkalmazott szimbólumoknak a legnagyobb jelentőséget tulajdonítanak. Végül arra is következtethetünk, hogy egy-egy vallási gyülekezethez akkor kapcsolódik valaki, ha hite már eleve jelentős.” Ha tekintettel vagyunk arra is, hogy az egyén a társadalmi tapasztalat hatása alatt lát és értékel, akkor közel áll a következtetés, hogy a „közvélemény” erejétől tegyük függővé az egyének hitét és a szertartásokban való részvételét.

II. A brazil népi vallásosság eredete és szerkezete

A népi vallásosság lélektani fejlődéstörténetével kell végül foglalkoznunk. Feltételezéseinket ugyan nem tudjuk biztos alapokra építeni, mégis reméljük, hogy népünk vallásosságának hátterét, a már említett „megelőző vallásosságot” jobban meg tudjuk így érteni. Vallásos-érzelmi szerveződésre tett kísérletében a nép az elnyomás és az elnyomástól való megszabadulás útjait járja s arra törekszik, hogy belső igényét meg is tudja fogalmazni. Ezt a törekvést azonban csak egy formában tudja kifejezni, abban, amelyet csak egy elnyomott tud megérteni: a képszerű beszéd nyelvén, az érzékek útján, a test elnyomásának és felszabadításának kifejezése által, az őt védő erővel fönntartott benső kapcsolatban, s inkább a misztikus elragadtatás, mint a kemény életküzdelem által.

A népvallás eredetére és szerkezetére vonatkozó tételünket egyetlen mondatban lehet összefoglalni. Népünk vallásosságában (s vele együtt a mienkében is) van egy jelenség, amelyet legegyszerűbben „egymás melletti szakaszoknak” nevezhetünk. Ez azt jelenti, hogy a környezetből áramló társadalmi modelleket részben elfogadják, részben elutasítják. Ez a kettő állandó dialektikus mozgásban van, lényegében azonban két különböző lelki-érzelmi síkhoz tartoznak. Nincs ugyan éles határ a kettő között, mégis két külön világ ez. Ezt a két „szakaszt” legalkalmasabban két családhoz hasonlíthatjuk, amelyek egy és ugyanazon lakásban, szomszédos szobákban élnek, a közös előszobában találkoznak, de komoly gondolatcserére és beilleszkedésre nem kerül sor. Távolból ismerik ugyan egymást, alapjában véve azonban bizalmatlanok és gyanakvók egymással szemben. A népi vallásosság világában az első, „földalatti” síkon érzelmeket, hitvallásos formulákat, magatartásmódokat, értékeléseket lehet találni (bár nem mindig szembeütő módon). Ezek az erők munkálkodnak, gyökereiket a jelenlévő kultúrába eresztik, amely az egyes ember lelkében intenzív módon van jelen. Alapjában véve (tudatalatti síkon hatékony) pszichológiai „sémáról” lehet beszélni, amely a tapasztalatot, indítékokat és külső magatartásmódokat formálja, alakítja. Ez a „világ” nincs logikai rendszerbe állítva, nincs jelen a rendező értelem sem, ugyanakkor lélektanilag és érzelmileg nagyon hatékony. Nem lehet szavakban kifejezni, jelképeit szinte mindig megtaláljuk, ha a csoport kollektív formában jelentkezik. Gyermekkorától kezdődően tanulják meg ezt a „sémát”, „hiszen apjukkal és anyjukkal azonosnak érzik magukat a gyermekek. A tanulás azonban inkább közvetlen „beszúrgás” útján történik, tudatos és rendszeresen folytatott oktatásnak és hittanításnak nincs különösebb szerepe. Feszültségekkel, félelemmel telt pillanatokban egész spontán módon jelentkezik, s ilyenkor látható (vagy inkább sejthető), milyen ereje van a „sé-

máknak”. Ez a népünk minden egyes tagjában jelenlévő lélektani réteg legjobban talán „csoportszemélyiségnek”, vagy „nemzeti tudatalattinak” nevezhető. Ez az erős „közösséglélektani” háttér nagy szerepet játszik a vallásos tapasztalatban. Az egyének ennek alapján adnak megfelelő feleletet azokra a „fölszólításokra”, amelyek a társadalomba való beépülés állandóan változó helyzeteinek természetes következményei. A néplélektan hipotézisei alapján valószínűnek tartható, hogy ezen a síkon keletkeznek a csoportra jellemző feszültségek és viszályok, de ugyanitt dolgozzák ki a megoldások útjait is (Marie M. Breveld). A városi, ipari társadalomban jelentkező túl erősen racionalista technológia és eltömegesedés nyomására is ezen a síkon jelentkeznek azok a reakciók, amelyek a népi vallásosságban rejtőzhetnek, mint pl. menekülés, elidegenedés, a szabadságtól való félelem.

Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy népünk történelmi életútján, egészen a kezdet idejétől számítva, radikális törés található a társadalomba való beépülés első és második rétege között. Az egyértelműen rabszolgatartó társadalomban a portugál kultúra olyan tapasztalati világot kényszerített az elnyomott népre, amelyből a nép elszakadni nem tudott, így számára a társadalomba való beépülés elkerülhetetlenül második környezetévé vált, ami nem csupán éles ellentétben állt az eddig megszokott családi és törzsi világával s az ott begyakorolt magatartásmóddal, hanem lélektanilag nagyon erősen megosztotta az egyes emberek lelkét. Abból kell ezért nyugodtan kiindulnunk, hogy az idegenből jött és kényszerítő erővel jelentkező modelleket még nemzedékek során sem sikerült „beépíteniük”. Így azonban igazi érzelmi és ismereti integrációra nem kerülhetett sor. Idegen test marad ez továbbra is. A lelkekben levő legmélyebb és legelevenebb erők, ezen erők által termelt elképzelések és vágyak még azt a kísérletet is aláaknázták, hogy az egyesek az uralmon levők kultúráját akarva-akaratlanul magukévá tegyék (ez a kísérlet

nem pusztán papírra vetett terv volt!). Az ősi kultúra szimbólumai és képei azonban tovább élnek és hatékonyak maradnak annak ellenére, hogy a legmélyebb „kulturális pincébe” száműzték őket. Csak a legutóbbi évtizedekben vált a városi környezet engedékenyebbé, s ez tette lehetővé, hogy azok a jelképek, amelyek mélyen beágyazódtak a nép érzelmi világába, újra szabadon életre kelhettek. A fogyasztói társadalom azonban átvette a régi elnyomók helyét, és ez a fölszabadult energiák javarésztét újfajta elidegenedés irányába tereli. Ebből következik, hogy az időközben enyhültebb szakadás a két „réteg” között még ma is megtalálható. A brazil ember és kultúrája mind a mai napig nem talált igazi integratív erőt. Kívülről és fölülről hat rá az az erő, amely összekapcsolja a rétegeket.

„EGYHÁZ A NÉPÉRT“ VAGY „A NÉP EGYHÁZA“

A latin-amerikai püspökök harmadik, a mexikói Pueblában tartott naggyűléséhez intézett kérdés.

A kiadó megjegyzése

Johann Baptist Metz a „Politikai teológiát” alapította meg. Ez a teológia a társadalmi történések felé fordult, s elsősorban Latin Amerikában volt jelentős hatása. Metz az elsők közé tartozott, akik Németországban a fölszabadulás teológiájával foglalkoztak (l. Gustavo Gutiérrez, „A felszabadulás teológiája” c. művéhez írt előszavát, 1973).

Ugyancsak az elsők közé tartozott Európában, akik állást foglaltak a „nép és vallás” kérdésében (l. „A hit a történelemben és a társadalomban” c. művét, 1977).

Az a mérlegelő kommentár, amelyet a latin-amerikai püspökök harmadik, a mexikói Pueblában tartott naggyűlésének előkészítő írásához fűzött, megmutatja, mennyire vitatott téma Latin-Amerika egyháza számára még ma is a „nép”, milyen nehezen tudják a nép vallásosságát megfelelően értékelni. Most már a pueblai konferencia után vagyunk, így az olvasó eldöntheti, mennyire volt jogos és megalapozott Metz állásfoglalása.

I. Pueblával, illetve a pueblai konferencia előkészítésével foglalkozom, de nem vezérel a beavatkozás szándéka, mintha progresszív teológiai gondolatok ruhájába öltöztetve új gyarmatosító politikáról lenne szó. Inkább azért szólok, mert a latin-amerikai egyhá-

zak sorsa a mi egyházaink életét is érinti. Abban a korban, amelyben a világrészek kölcsönösen függnek egymástól, egyetlen konkrét valóságnak a világegyházat kell tartanunk. Azok az egyházak, amelyek ezeket az összefüggéseket mellőzik, elvont világban élnek. Itt az ideje, hogy jobban figyeljünk egymásra és többet tanuljunk egymástól, mint valaha. Elsősorban azokban az ügyekben, amelyek kifejezetten nehezek és fájdalmasak.

Szeretném mindenekelőtt a latin-amerikai egyházak távlatokban gazdag, feszültségekkel telt fáradozásai iránti rokonszenvet kifejezni, amelyek mind Medellín szellemében gyökereznek. („Medellín” itt egyszerű rövidítés, a latin-amerikai püspökök második, a kolumbiai Medellínben 1968-ban tartott nagygyűlésére utal. Medellín ma „latin-amerikai” zsinatként tartják számon. A püspökök arra az egyházi munkára irányították figyelmüket, amelynek közép-pontjában a szegény néposztályok állnak. Ezen a „zsinaton” a teológusokat is bátorították, hogy dolgozzák ki a fölszabadulás teológiájának társadalomkritikai szempontjait. Ekkor nevezték először a kis bázisközösségeket a „keresztény élet őseredeti formájának” *A szerk.*) Kafka, a nagy író mondta egyszer: „Egyetlen valóság az idő, útról nem lehet beszélni. Amit mi útnak nevezünk, az tétova tapogatózás.” Úgy tűnik, hogy Medellín olyan út, amelyen sokan tovább járnak. Mégis remélem, hogy Puebla a Medellínben fölfedezett irányt és törekvést útnak fogja elismerni. Remélem azt is, hogy nem temetik be ezt az utat, nem tűntetik el, mielőtt bátran és következetesen végig ne mennének rajta.

Úgy tűnik, aggodalmam nem alaptalan. A pueblai nagygyűlést előkészítő dokumentum alapozza meg aggodalmamat. Mivel a közelmúltban azt kérték tőlem, hogy nyilatkozzam az „Egyház, állam, politika” c. fejezetről (dokumentum 806-822 pontjai), ebből indulok ki, hogy aggodalmamat megindokoljam. Azokkal az eszközökkel tehetem ezt, amelyek nekem, mint

teológusnak, rendelkezésemre állnak: elemzem a szöveget és bizonyítékokat keresek. Ha nem is fogom minden mondat után megismételni, végig tudatában vagyok annak, hogy gondolataim föltételesek. Ennek a fönntartásnak magyarázata az, hogy a latin-amerikai egyházak életében, gyakorlatában és tapasztalatában belülről nem tudok részt venni. Nyitott marad ezért minden állításom, ki lehet javítani, ellene lehet mondani. Ezt elsősorban azoktól a latin-amerikai keresztényektől várom, akik elfogadják szemléletmódot, osztoznak aggodalmamban.

II. Új elméleti, teológiai álláspontra nem helyezkedem, amikor az előkészítő dokumentum egyháztani és államelméleti kijelentéseit elemzem. Vegyük ezért kiindulópontnak azt az egyházi tevékenységet, amelyet Latin-Amerika számára Medellin sugalmazott — amelyet ma világszerte a megújulás jelének tartanak. Néhány szóban szeretném összefoglalni, milyennek látom a Medellin és Puebla között eltelt időt az egyház, az állam és a politika kérdésében.

Kérdéseim magukban hordozzák a választ. — Vajon nem állt az utóbbi tíz évben a latin-amerikai egyházak jelentős része, püspökeikkel együtt a nép oldalára? Nem védelmezték egyre jobban a hatalom alatt állók és elnyomottak ügyét, s nem történt ezen a területen „hadállásváltoztatás”? Nem vezetett éppen ez az „hadállásváltoztatás” egyre nagyobb mértékben keresztények és az uralkodó hatalom közötti feszültséghez, nem egy esetben nyílt üldözéshez? Itt csak azokra az esetekre utalok, amelyeket személyesen ismerek, s amelyekről a német egyház is tudomást szerezhetett: Braziliában keresztényeket üldöztek és gyilkoltak le, papokat lőttek agyon, Casaldaliga püspök ellen rajtaütést hajtottak végre, a jezsuitákat üldözték San Salvador-ban, Riobambában latin-amerikai püspökök egy csoportját tartóztatták le, a chilei katonaság gátolja a „Vicaria de la Solidaridad” tevékenységét.

Ez az „hadállásváltoztatás” Medellin sugalmazására, az evangélium szellemében történt, de kiváltotta azt a vádat is, hogy az egyház politikai ügyekbe avatkozik, ahelyett hogy figyelmét a lelkek üdvére összpontosítaná. A német keresztények azonban már jól tudják, milyen cinikus szellem áll itt a háttérben. Az egyház „tisztán lelki” hivatására hivatkoznak, s az egyházat „sekrestye-kereszténységbe” akarják beszorítani.

Ha jól látom ezt a problémát s kérdéseim ezen az alapon jogosak, akkor a következőről van szó: a latin-amerikai egyházak olyan „helyzeti nyomásnak” vannak kitéve, amellyel a közép-európai országokat össze sem lehet hasonlítani. Nem lehet ezért csodálkoznunk, ha az említett „helyzeti nyomás” miatt olyan javaslatok hangzanak el, hogy türelmesen fogadja el az egyház a diktatórikus hatalmakat, éljen békességben, a hit pedig húzódjon vissza a magánéletbe, zárjanak ki mindent, ami újra éleszthetné a (Medellínre való) veszélyes emlékezést. Kérdésem: Nem szorul-e így ismét háttérbe az a keserű tapasztalat — amelyre a latin-amerikai keresztények már sokszorosán szert tettek —, hogy az egyház politikai visszavonulása mindig a szegények és elnyomottak kárára történik? Úgy tűnik, hogy a politika eltüntetésére való törekvést elméleti szinten a fölszabadulás teológiája ellen folytatott harc tükrözi vissza. A „két ország” elmélete éledt föl újra, az a törekvés, hogy az isteni transzcendenciát a történelemtől teljesen elválasszuk.

III. Ha a helyzetet az előzőekben jól értelmeztem, akkor érhetővé válik az az elvont bizonyító stílus is, ahogyan a püspöki találkozót előkészítő dokumentum az állam és egyház viszonyát tárgyalja. Úgy látom, hogy a konkrét összefüggésekre, a jelen adottságaira nem került sor. Jellemző, hogy az egyes latin-amerikai püspökkari konferenciák döntéseit — amelyeket annakidején világszerte nagy érdeklődés fogadott — teljesen figyelmen kívül hagyták. Ezekben ui.

nagyon konkrét utalások találhatók a tényleges helyzettel kapcsolatban. Ahelyett hogy gyakorlati „szövegértelmezést” végeznének (az élet által ébresztett teológiai gondolatokkal sietnének a püspökök segítségére), a katolikus szociális tanítás elvi tételeit ismétlik — meglehetősen elvont szinten —, amelyek a konkrét alkalmazástól éppen ezért jó távol vannak. Latin-Amerika helyzetéből fakadó gyakorlati követelményekre így nem is kerül sor.

Államelméleti és egyháztani szempontból azonban túl merev „vertikalizmusnak” (függőleges irányú valóságsszemléletnek) tartom, ha ilyen fejtegetésekben az állam és az egyház kizárólag hierarchikus szervezetben jelentkezik. Ennek eredménye az, hogy az állami és egyházi rendszerek viszonyát kizárólag a legfelül álló csúcsok viszonyában szemlélik, mintha az egész probléma kizárólag a kormányzat és az egyházi vezetőség ügye lenne. Ilyen körülmények között magától értetődő, hogy a „nép”, amely az állami és egyházi életnek főntartó bázisa, egyáltalán szóba sem kerül. Az a tény, hogy a dokumentumban a „nép” szó gyakran előfordul, nem jelent semmi különöset. Éppen gyakorisága jelzi, milyen bizonytalan és zavaros ennek a szónak értelmezése. Ha a „nép” jellegzetességéhez tartozik, hogy tagjai közös kultúrában részesednek, amelyet elsősorban közös életstílus és értéktudat jellemez, akkor meglehetősen sok kérdést lehet a dokumentumnak szegezni. Lehet pl. arról beszélni, hogy közös életstílus kapcsolja össze a szegényparasztokat és a nagybirtokosokat? Lehet közös értéktudatról beszélni a munkanélküli tömegek és a nagyvárosok kiváltságos elitrétege esetében? Nem jár az ilyen gondolkodásmód azzal a veszéllyel, hogy a kormányzat a népet, az egyházi hierarchia a hívő népet nem csupán képviseli, hanem egyszerűen helyettesíti? Medellinben nyilvánvalóvá vált az a törekvés, hogy a „népet gondozó egyházból” lassan „a nép élő egyháza” legyen. Nem áll útjába, sőt, esetleg nem szünteti meg az előkészítő dokumentum ezt a törekvést?

Az előkészítő írás bénító hatását bizonyos értelemben teológiailag alátámasztja az a mód, ahogyan a hitről és az egyházzal beszél. Ennek eredménye, hogy a hitet és a politikát, a megváltást és a fölszabadulást dualista szinten értelmezi. Ez végeredményben az egyházi életet minden politikai kötelezettségtől megfosztja. A dokumentummal kapcsolatban az aggaszt legjobban, hogy a hit és a politika viszonyát dialektikától mentesen szemléli. Azt a látszatot ébreszti, hogy a kettő kapcsolatában csak két eset lehetséges: vagy tökéletesen elválasztjuk őket egymástól, vagy pedig egyszerűen politikával itatjuk át a hitet és alárendeljük azt a politikának és érdekeinek. Úgy tűnik, hogy a dokumentum a politikai kereszténységnek csak azt a formáját ismeri, amely egyéb (tehát „evilági”) területen már alkalmazott tetteket és törekvéseket másol. Fölmerül azonban a kérdés: nincs a krisztuskövetésnek hiteles misztikája és politikája? Nem lehet a krisztuskövetést egyszerre misztikusnak és politikainak nevezni? Abban az esetben, ha a krisztuskövetés misztikus és politikai kettős egységét szétválasztjuk, akkor nem lehet megmenteni az egyház igazi lényegét, de nem lehet hit által alakított cselekvési „tájékoztatást” sem adni a keresztényeknek a mindennapok és a politikai tevékenység számára. Amennyire én látom, kettős „elszegényedés” veszélye fenyeget így bennünket: a keresztények egyre jobban elveszítik azt a gondolati, elméleti alapot, amely mindent átölelő elkötelezettségre szólítja őket egyrészt a hit, másrészt a politikai élet területén.

Ha jól értem a szöveget, akkor az előkészítő dokumentumnak e hitet és politikát tárgyaló része dialektikát kizáró dualista szemléletmódjával egy sajátos egyháztanra épül. Föltűnő, hogy itt az egyház általában a „papok egyházát” jelenti. Az egyház egységét többek között abban látja biztosítottnak, hogy a papság egységes a hitben és a politikai magatartásban. Legnagyobb veszélyt ennek megfelelően az jelenti, ha az egységet a papok eltérő politikai magatartása fe-

nyegeti. Meglepő ellentétben áll ezzel a gonddal és a hozzátartozó egyházfogalommal az a „nagylelkűség”, ahogy a dokumentum politikai törekvésekre és cselekvésre „indítja” a laikusokat. Még abban az esetben is, ha ezt elfogadnánk, fölmerül a kérdés: a laikusoknak a papoktól eltérő politikai viselkedése nem veszélyezteti az egyház egységét? Ha viszont nem áll fönn ilyen veszély, következik egy újabb kérdés: egyáltalán milyen egyházi „méltósága” van a laikusoknak és annak a népnek, amely adott államkeretbe tartozik? Ha már a dokumentum „két-ország-elmélete” is veszélyes, nem duplázódik meg ez a veszély azáltal, hogy a teológia bevezeti az egyházba a „két-rend-elméletet”? Nem kerül így végveszélybe az egyház egysége és az egyházi élet egészen más szempontból, mint amelyre a dokumentum kifejezetten figyelt? Nem fenyeget újból az a veszély, hogy a népet a papok által gondozott nyáj szintjére fokozzuk le, ahelyett, hogy az egyházi élet hordozóinak tartanánk őket? Nem jelenti ez a visszalépés, hogy megint a Vatikáni Zsinat tanítása előttre kerülünk vissza? A legfontosabb kérdés azonban a következő: nem válik ezzel a szemléletmóddal illuzórikussá az egyház megújulására tett kísérlet, az a kísérlet, amelyet a „bázis” tapasztalataiból és kezdeményezéseiből áradó erő éltet? Vagy nem éppen a bázisközösségeket kell a latin-amerikai egyházak szinte gondviselészerű „ötletének” tartanunk, amelyet az egész mai katolikus egyháznak ajándékoztak?

Nem tudom, mi indította az előkészítő dokumentum szerzőit arra, hogy az egyházat érintő hit „súlypontját” ilyen mértékben helyezték át. Talán az volt a szándékuk, hogy a különböző állami szervek és az egyes nemzeti egyházak között lehetőleg feszültségmentes állapotot teremtsenek. Számomra azonban illuzórikus, ha valaki politikai „önmegtartóztatás” által akar szabad teret teremteni az „igazi” lelkipásztori munka számára. A német egyházak sorsa a Harmadik Birodalomban szemléletes bizonyítékot szolgáltat er-

re. Nagyon nagy ára van ennek a „szabad térnek”: eredménye vagy az lesz, hogy a krisztuskövetés elveszíti hitelességét, vagy pedig az, hogy a hit szertartások végrehajtásába vonul vissza, amelyek semmi következménnyel sem járnak, hiszen ezt az uralmon levők könnyűszerrel hasznosíthatják és beépíthetik rendszerükbe. Dietrich Bonhoeffer egyik szavára emlékszem, amely mindig nagyon mélyen érint: „Csak annak van joga gregoriánt énekelni, aki a zsidókért is hallatja a szavát”. Az igaz, hogy a vallás nem csupán a bátrak, még kevésbé csak a hősök világához tartozik. De vajon nem lehet kívánni, nem lehet elvárni azt, hogy a nép a vallástól ne csak vigasztaló, hanem kritikus és fölszabadító erőt is kapjon?

A pueblai találkozó előkészítő dokumentumához fűzött szórványos gondolataimat az „egyház, állam, politika” problémakörben még néhány kérdéssel szeretném megtoldani. Ezek a kérdések a végső fogalmazást érintik. A pueblai konferenciát egész biztosan világszerte nagy érdeklődés fogja kísérni. Megtörténhet-e, hogy a konferencia a latin-amerikai országok katonai diktatúráival olyan keveset fog foglalkozni, mint ahogy ez az előkészítő dokumentum alapján sejthető? Milyen egyházon belüli álláspont igazolja a tényleges helyzet ilyen elvont tárgyalását, mint ahogy ezt az előkészítő dokumentum teszi? Egyáltalán mi áll ennek a kísérletnek háttérében? Arról a kísérletről van szó, hogy a tényleges helyzetnek elvont kezelését „igazi” katolikus tanításnak tartják s így azt a látszatot keltik, hogy ez az álláspont az egyetemes és az egész egyházra érvényes. Lehetséges-e, hogy az „emberi jogok” témája Pueblában egyáltalán szóba sem kerül? Az előkészítő dokumentum ui. meg sem említi. Vajon nem az állam és egyház közötti ügyek fontos részleteiről van itt szó, amelyek nem csupán Latin-Amerikára, hanem az egész világra vonatkoznak — különösen ha a fölvetett téma társadalmi következményeire figyelünk?

IV. Néhány kérdést és néhány problémát akartam csupán megvilágítani. Mindezt a latin-amerikai egyházak Puebla felé vezető útja fogalmazta meg bennem. Nem tudtam egyszerűen „nézőként” viselkedni, akinek semmi köze az egészhez. Ha a pueblai eseményekre figyelünk, semlegességről, pusztán nézőszerepről szó sem lehet. Olyan esemény ez, amely, akárhogya is alakul, az egész egyház életére kihatással lesz. Az európai egyházak számára sem lehet közömbös, hogy Medellín szelleme Puebla számára történelmi múlt lesz, vagy a latin-amerikai egyházak jövőjét fogja alakítani.

TÉTELEK AZ „EGYHÁZ ÉS NÉP” KÖZÖTTI KAPCSOLATRÓL

I. Egyház és nép

Ha a teológia az egyház és a nép közötti kapcsolatot a valóságnak megfelelően, egyúttal kritikusan akarja bemutatni, akkor számolnia kell azzal, hogy az elmúlt évszázadok történelmi fejlődésének eredményeként a kettő között jelentős különbség található. Csak ez a kiindulópont biztosítja azt, hogy a teológia ne essék tévedés áldozatául, amikor a „népről” /Isten népről/ és az állítólagos „keresztény népről” tárgyal. A politikai teológia és a felszabadulás teológiája erre az álláspontra helyezkedik.

Európa déli országában, de elsősorban Latin-Amerikában a nép társadalmi, gazdasági, politikai, kulturális /és vallási/ szempontból „elidegenített”. Észak-Európában viszont az egyháznak nincs szoros értelemben vett „népe”, csak „miliője” /Metz/. Különösen Latin Amerikára érvényes, hogy az egyház és nép kapcsolatában sajátos dialektika érvényesül. Egyrészt nyilvánvaló, hogy a hódítókkal érkezett egyház a népi kultúra születésében és bontakozásában jelentős szerepet játszott s hozzájárult ahhoz, hogy a nép az elidegenedés állapotában is keresi a felszabadulást. Másrészt azonban nyilvánvaló, hogy az egyház az uralkodó csoportok és osztályok intézményévé vált, s így története különbözött a nép szenvedéstörténetétől.

Az említett két teológia figyelmét a cselekvésre irányítja s arra törekszik, hogy a helyzet megváltozzék. Nem új lelkipásztori módszert akar kialakítani, hogy ezáltal megvalósuljon – és meg is maradjon –

az a kapcsolat, amelyben a nép az egyházé, s az egyház a népért van. Inkább a történelmet akarja alakítani, hogy egy új egyházi életstílus által teljes és hatékony legyen a szolidaritás a nép és az egyház között. /A felszabadítás gyakorlata, az elnyomott néptömegek érdekében vállalt elkötelezettség: A felszabadulás teológiája; A nép egyháza és nem „egyház a népért”: Politikai teológia./

II. A nép meghatározása

Ha így látjuk a problémát, felmerül a kérdés, hogy miről is van szó, amikor a népről beszélünk. A „nép” világa sokrétegű, összetett világ. A vallási és politikai szóhasználat is tanúskodik erről. /Sajátos kettősség található nem csupán a szóhasználatban, de a nép magatartásában is. Ennek magyarázata az, hogy az elnyomott, elidegenített nép ellentétesen tud viselkedni. Jézus jeruzsálemi bevonulásakor a nép kiáltott előbb „hosszannát”, később „feszítsd meg”-et: Mt 21,8-11 és 27,22-26./ Ezért szükséges, hogy különböző szinten jellemezzük és határozzuk meg a népet, s ennek az elemzésnek megfelelően figyeljünk az egyház cselekvésére is. Ha a „nép” fogalmát a népi vallásossággal kapcsolatban vizsgáljuk, két egymástól erősen különböző értelmezésre kell figyelnünk.

Az első gondolatvilágban a nép úgy szerepel, mint „ethnos”. Az egész társadalmat értik alatta, amelyet a kultúra különböző életjelenségei – nyelv, hagyomány, intézmények – kapcsolnak össze. Itt tehát a népet a kultúra határozza meg. A második értelmezés számára a nép „plebs”, s a hatalom alatt álló, elnyomott osztályokat és csoportokat jelenti. Az „elitréteggel” szembeállítva szerepelnek –, de nem szükséges, hogy ennek az ellentétnek tudatában legyenek. Itt a társadalmi, gazdasági és politikai tényezők játszanak döntő szerepet, bár a kultúrát sem

lehet jelentéktelennek tartani. Sőt éppen ebben a szemléletmódban válik egyáltalán láthatóvá a népi kultúra, amely különbözik a hatalmon levők „elitkultúrájától“. Arra azonban mindenképpen szükség van, hogy ezt a kultúrát a társadalmi, gazdasági és politikai tényezők háttérében szemléljük.

Nyilvánvaló, hogy a nép és egyház kapcsolata ebben az értelmezésben problematikus. Félreérthető ezért, ha – mint ez Latin Amerikában szokásos – a „kultúra evangelizációjáról“ minden megkülönböztetés nélkül beszélnek. Ennek csak akkor van alapja, ha kifejezetten aláhúzzák, hogy a nép kultúráján az elnyomott osztályok és csoportok kultúráját kell értenünk.

III. A nép és a társadalmi osztályok

Ha a nép kifejezésen az elnyomottakat és szegényeket kell értenünk, akkor az egyház és nép viszonyának kérdése elsősorban társadalmi és gazdasági színezetű probléma. Észre kell ezért venni, hogy a társadalom osztályokra tagozódik. Ezeket az osztályokat kell egymástól világosan elkülöníteni, ha pontosan meg akarjuk határozni, kikről van egyáltalán szó, amikor „népről“ beszélünk. Csak így válik láthatóvá az uralkodók és az elnyomottak világa.

Arról sem szabad azonban megfeledkezni, hogy a nép is további osztályokra tagozódik, attól függően, hogy milyen formában kapcsolódnak a hatalmi tömbhöz, tehát az uralkodó osztályok és csoportok szövetségéhez. A kapitalista társadalom nagyvárosaiban és a peremvidékeken a munkásosztály adja a nép magvát, de az említett osztályrétegződés itt is megtalálható. Nem lehet tehát a népet egyértelműen egy meghatározott társadalmi osztállyal azonosítani, de helyzetét nem értjük, ha ezekre a rétegződésekre és

osztályellentétekre nem figyelünk. A nép és az egyház viszonyában döntő jelentősége van az egyház „osztályhelyzetének“. A polgári társadalomban az egyházat az uralkodó osztály „ideológiai szervének“ / Althusser/ lehet nevezni, ennek következménye az, hogy az egyház különbözik a néptől. A felszabadulás teológiája éppen ezt a kérdést vette alapos vizsgálat alá. A következő felismeréshez jutott: ha az egyház osztályhelyzete /„társadalmi súlya“: Gutiérrez/ nem alakul át gyökeresen, akkor nem lehet arra számítani, hogy az egyház és a nép kapcsolata megváltozik.

IV. Nép és kultúra

A társadalmi és gazdasági tényezőkön túl a kultúra világában találja meg önmagát a nép, az elnyomott osztályok közössége. Széttöredezett ez a világ, a hatalmon levők is hatással vannak rá, mégis „népi kultúrának“ lehet nevezni. El kell fogadnunk, hogy a történelmi és politikai cselekvés képessége ebben a világban alakul ki, de az is igaz, hogy itt lehet a népet összetörni. Ha a nép valóságát meg akarjuk ismerni, akkor elkerülhetetlen, hogy a nép kultúráját elemezzük.

A népi romantika mindenfajta formájától azonban el kell távolodnunk. Aki a népi kultúrát idealizálja, nem veszi észre, hogy az uralkodó osztályok erre is hatással vannak, ezért nem lehet a népi kultúrát egyszerűen a „nép kultúrájának“ nevezni. A nép által létrehozott kulturális értékeket – mint említettük – az uralmon levők is formálják, adott esetben kisajátítják, sőt tönkre is teszik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a népi kultúrát az uralkodó osztály találta ki, vagy ez az osztály erőszakolta rá a népre. A kultúra egyszerre mutatja be a nép nép kiüresített és kisajátított anyagi létét és a szabadságért folytatott küzdelmeit, sőt összetört reményeit is. Az a tény,

hogy a népi kultúra sajátos jelképvilágát kisajátították és átformálták, magyarázza meg igazán, miért irányítható a nép éppen a népi kultúra által. Az ún. „népieskedés“ éppen ezt a lehetőséget ismerte fel.

V. Népi vallásosság és egyház

Amikor az egyház és a nép viszonyáról van szó, akkor a népi kultúra világában éppen a „népi vallásosság“ érdemel különös figyelmet. A nép kultúrájának említett problémája itt elemi erővel jelentkezik. Éppen a népi vallásosság fejezi ki ugyanis legjobban a nép szenvedéstörténetét és reményeit, de azt is, hogyan rombolta le és hogyan üresítette ki az uralkodó ideológia ezt a világot. A népi vallásosság szinte tükrösen mutatja be, milyen téves az egyház és a nép viszonya. A nép és az egyház – amely „szervezett elitvallásnak“ nevezhető – kölcsönös elidegenedése lepleződik így le.

VI. Az egyház megtérése

Nem csak arról van szó, hogy a népi vallásosságot az igazi vallás nevében bíráljuk, mintha az előbbi csak csökkent értékű vallásnak lenne nevezhető. A népvallás teológiai bírálata egyúttal az egyház bírálatát is jelenti, az egyházét, amely az elit és a nép kapcsolatában társadalmi és politikai szerepet tölt be. A népi vallásosságnak a nép vallásává kell válnia, amelyben az elnyomottak a szenvedésről és a felszabadulásról szerzett tapasztalataikat tudják kifejezni. Ennek föltétele azonban az, hogy az egyház a nép egyházává válik. A nép számára csak úgy lehet az evangéliumot hirdetni, ha az egyház megtér.

POLGÁRI VALLÁS ÉS KÖZÉLETI VALLÁSOS- SÁG. UTALÁSOK AZ USA-BAN FOLYÓ VI- TÁKRA

Vallás Amerikában – Amerikai vallás

Kimeríthetetlennek látszó világ az Egyesült Államok vallásossága. A németek szívesen töltik szabadságukat az USA-ban, de Mekkája lett ez az ország azoknak is, akik a mai vallásosság különböző megnyilatkozásait kutatják. Mircea Eliade a hippikultúrában és a földalatti /underground/ irodalomban, Ernst Benz San Francisco telefonkönyveinek vallásos-gyülekezeti névjegyzékében keresett eligazodást a vallások őserdejében. Említsük még Josef Sudbrack és Dorothee Sölle nevét – a hatvanas évek óta mindenkit magához láncolt az USA-ban látható vallási virágzás. Azt mondhatnánk, hogy az USA új vallási turizmus kincsesbányájává vált, sajátos zarándokhelyekkel /pl. Esalen/. Egymás mellett találhatók, egymással keverednek olyan mozgalmak, mint a WASP vallása, „borostyán-szövetségnek” nevezett erődítményeivel, a négerek vallása spirituáléikkal és evangéliumi énekeivel, az indiánok Peyote-kultusza, a távolkeleti megváltástanok, Jesus People, a karizmatikus mozgalmak, Human Potential Movement, Synanon, a Sátán egyháza, Kereszteshadjárat Krisztusért, Hare Krishna követői, Sun Myung Moon főtisztelendő hívei, a scientológia lelkes vallói, kvékek, mormonok, baptisták stb. stb. A vallásos mozgalmaknak ez a fantasztikus bősége nálunk talán mély sóhajt vált ki egyesekből: milyen termékeny és spontán ott a vallásos élet. Ha közvetlenül a nép vallására kérdezzük rá, a témát nem tudjuk könnyeb-

ben áttekinteni. Itt is találkozhatunk a „Hétköznapi Szentjeivel“, a bibliás jámborság hiveivel /sun-and bible-belt/, külön világot jelent Közép-Amerika vallásossága, megemlíthető a nashvillei country-music, megfigyelhetjük a sport és a vallás kapcsolatát, kérdezhetjük, hogyan van jelen Isten a pop és rock zene népies kultúrájában, a különböző tévé-előadásokban, láthatjuk az old-time vallásosságot, a feminista teológia vallásosságát, a jenik és a déli államok vallását, Norman O. Brown vagy Timothy Leary igehirdetését, kérdezhetjük, milyen hatása volt Jimmy Carter-nek vagy Billy Graham-nek, akik egy körkérdés alapján az USA vallási szempontból leghatékonyabb személyiségei. Vagy bízzuk magunkat a közvéleménykutatókra és a kérdőívek kiértékeléseire? Mi jellemző erre a „gyors kontinensre“, amelyet sokan keverő-tégelynek tartanak, valójában a legkülönbözőbb népi csoportok mozaikjáról lehet csak beszélni? Vajon az evangéliumi mozgalom újonnan ébredt konzervatizmusát kell jellemzőnek tartanunk vagy az öt nagy „divinity-school“ új liberális vallását? Mi tipikusabb a luteránusok számára, a Lutheran Church-Missouri Synod vagy az Evangelical Lutherans in Mission? – A fölvetett kérdésekkel kapcsolatban egy dolog biztos: Amerika vallásos. „Isten Amerikában“ /Buri/ és a „Szentlélek Amerikában“ /Benz/ nem halt meg. A Gallup intézet szerint az ipari államok között Amerika népét kell a legvallásosabbnak tartani. A lakosság 86 százaléka számára a vallásos hit /religious belief/ „nagyon vagy legalább megglehetősen jelentős /Németország 47%/, 94 % igenli Isten létét /Németország 72%/, a halál utáni életben 69 % hisz /Németország 33%/. Az amerikaiak 40 százaléka vesz részt hetenként valamilyen egyházi rendezvényen, a felnőttek 34 %-nak Carter-hez hasonló újjászületési élményben volt része. Charles Colson „Born again“ hitvallásszerű könyve több-százezer példányban kelt el. Meglepő azonban, hogy az amerikaiak 44 %-a tartja az egyházakat szükséges-

nek a vallásos élethez, s a kb. 250 különböző vallásfelekezethez csak 60 %-uk tartozik. Azt a meglepő következtetést kell ezért levonnunk, hogy /Gallup szerint/ India után Amerika a legvallásosabb állam lakóinak vallomása alapján, ugyanakkor mintegy 80 millió polgár /tehát 5 közül 2/ egyetlen szervezett egyházhoz sem tartozik. Azt is kérdezhetjük, hogy 1740 és 1820 után Amerika most éli-e át a harmadik „nagy felébredést“. A klasszikus egyházak /a protestáns vezetőrét, a metodisták, presbiteriánusok, episzkopális, egyházak, kongregacionalisták és luteránusok/ száma állandóan csökken, növekvést csak a konzervatív Southern Baptist Convention-nál lehet megállapítani. A következő kérdést lehet ezért feltenni: hogyan vallásos Amerika? A kétévenként megjelenő könyvújdonságokról szóló beszámolóban C. Cherry 1976-ban megállapította, hogy különbséget kell tenni Amerika vallási közösségei /America's religions/ és a vallásos Amerika /religious America/ között. Azt hangsúlyozta, hogy téves lenne a sok fától /a vallásos közösségektől/ nem látni az erdőt /a vallásos Amerikát/. Ugyanakkor R. Benne és Ph. Hefner „Defining America“ című könyvüket azzal a megjegyzéssel kezdik, hogy európai barátaik nagyon nehezen értik meg, milyen fontos számukra az a tény, hogy amerikai létükre keresztények. Nem csak „religion in America“-ról lehet beszélni, hanem „American religion“-ról is. Az amerikai történelem alapállásának tekinthetjük az első hódítóktól Carterig, hogy vallás és Amerika, vallás és amerikai önértékelés, vallás és közösségi élet ilyen szorosan kapcsolódik össze. A sok külföldi látogató közül egyet kell idéznünk, azok közül, akiket az Amerikában talált vallás és az amerikai vallás mélyen megérintett. Ez az idézet különben szinte közhellyé vált. Alexis de Tocqueville-ről van szó, a Gallup intézet legnevezetesebb elődjéről, aki az amerikai vallásosságról a következőket írta: „Megérkezésem után elsőként az ország vallásos életformája lepett meg ... Amerika az egész világon

az a hely, ahol a keresztény vallás a lelkek felett a legnagyobb hatalmat gyakorolja ...“ Tocqueville a vallás nyilvános élet felett gyakorolt hatalmának legerősebb magyarázatát abban látja, hogy a szövetségi alkotmány első tervétől /1791/ kezdve állam és egyház szigorúan el van határolva egymástól. Ezzel a különválasztással együtt jár az a tény, hogy a különböző szekták dogmatikus kizárólagossági igénye relativává vált, s a „mindent átfogó keresztény egységben“ ugyanazt a gyakorlati erkölctant hirdetik. Ez a kettő készítette elő az új világban a politika és a vallás egységét, amely kezdettől fennáll. Az egyházak nem szekták, hanem egyszerűen eltérő megnevezések, ezért képes a vallás „erkölcsi alapot építeni a demokrácia alá“. Az amerikai kereszténység „demokratikus és köztársasági“ kereszténység. John Wesley az amerikai kereszténység ökumenikus vonását így fejezte ki: „Vonakodom attól, hogy az emberektől valami más is megkülönböztessen a kereszténység közös alapelvein kívül. Minden más megkülönböztetés ellen tiltakozom. Az igazi keresztényektől azonban, bármilyen nevet hordozzanak is, valójában nem akarok különbözni. Szereted és féled az Istent? Ez nekem elég. minden jogot megadok neked ahhoz, hogy testvért tekints bennem.“ A köztársaságra jellemző kozmopolita vallásosság kezekedett az amerikai társadalom egységért /S.E. Mead/, legalább is a protestáns-puritán korszakban. S.E. Ahlstrom szerint azonban ez a hatvanas években végetért. Erről az amerikai vallásosságról volt szó, amikor 1952-ben a Legfelső Biróság ünnepélyesen kijelentette, hogy az egyház és állam különválasztása „tökéletes és egyértelmű legyen“, de érvényben marad egy másik alaptétel is, nevezetesen „we are a religious people“, egy olyan nemzet, amelynek intézményei „feltételezik, hogy egy Legfelső Lény létezik“. Erről a vallásosságról van szó az 1956-tól érvényben levő pénzek feliratán, „In God we trust“, az alkotmányra való esküvésben /1952 óta „under God“/, s amikor az iskolában a

hűségnyilatkozatot tanulják kívülről. A vallásnak és a nemzeti öntudatnak ez az egysége – amelyet a szöszék és oltár mellé állított zászló jelképez – tűnik fel sok látogatónak. Ezt tartják tipikusan amerikai vallásnak, ezt a szent /vagy nem szent/ szövetséget, amelynek gyökerei a puritán ősök küldetés- és kiválasztottsági tudatába nyúlnak vissza. Az ősökébe, akik számára az új világ „God’s own country“ volt.

Ez ellen a „nation with the soul of a church“ / G.K. Chesterton/ tiltakoztak a vietnami veteránok, amikor az amerikai zászlót /stars and stripes/ elégették.

Mit jelent ez az amerikai „népi vallás“, az amerikai vallásosságnak ez a főáramlata, amely mint egy szupervallás minden vallási gyülekezet felett áll, sőt beborította és beborítja az egész nemzetet? Nemzeti sovinizmusról van itt szó, egy vallásos atmoszférába „mártott“ én-kultuszról, naiv módon arrogáns nemzeti „jámborságról“, vagy lehet „polgári vallásról“, „a remény amerikai jelképeiről“ beszélni? Amerika álmának ősi reményei keltek életre ebben a „civil religion“-ban, „the last best hope of earth“ /Lincoln/, vagy talán inkább lázálomnak tartható ez az amerikai elképzelés? Vajon George McGovern felszólítása, „Come home America“ az amerikai polgári vallásosság legszebb hagyományaihoz kapcsolódik, vagy Vietnam, Watergate és Wounded Knee után inkább elfordulást követel a politikai és vallási „Új-Világ szimfóniától“? Vajon a gyökerek /„roots“/ és az eredet keresésében a „civil religion“ utáni nosztalgikus vágyakozás kelt életre, miután a hit ártatlansága eltűnt, vagy valójában csak valami gyógyszer? Vajon az amerikai közéleti vallás mögött nem rejtőzik az a felfogás, amelyet legjobban ez a mondás tükröz: „My country, right or wrong, love it or leave it“ –, vagy található benne kritikus elem is Amerikával szemben? Vajon „emelkedett hangon“ nem a saját nemzettel való büszkélkedés rejtőzik itt, vagy talán

mégis „közösségi vallásosságról“ lehet beszélni /R.J. Neuhaus/, amelyet minden erővel új életre kell ébreszteni?

Az „American Way of Life“ vallásának bírálata

Az amerikai polgári vallásosság bírálói között legelősebben a Niebuhr fivérek jelentkeztek /1950 után/. A náluk végzett plébánosok közül sokan később a Vietnam-ellenes és a polgári jogokért indított mozgalomban vettek részt. H.R. Niebuhr már 1937-ben, ma klasszikusnak mondható művében /The Kingdom of God in America/ megállapította, hogy az amerikai politikai-vallásos történelem a hanyatlás története. A puritán „Isten-Országá-gondolat“ egyre jobban „nemzetivé, vált, s az volt a szerepe, hogy a nemzeti felsőbbrendűségi tudatot és a nemzeti elhivatottság érzését erősítse“. A rabszolgaság elleni mozgalom és a szociális evangéliumi mozgalom Isten Országá várásának kristályozódási pontjaivá váltak, s itt a sikert és a szociális eredményeket egyszerűen Isten Országával azonosították. Niebuhr szerint a kereszténység egy naivan optimista „American Way of Life“ uszályhordozójává és díszítő elemévé vált.

Az USA az ötvenes években a vallási tevékenység fellendülését, szinte újjászületését élte át. 1950 és 1960 között az egyházakhoz való tartozás 55 %-ról 69 %-ra emelkedett. Billy Graham és Fulton J. Sheen patriótista vallásosságának nagyszerű ideje volt ez, az Eisenhower-korszak, amelyet a „piety on the Potomac“ és a „presidential prayer breakfasts“ jellemeztek. Ezekben az években hangzott el Eisenhower híressé vált szava: „Kormányunk /government = törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalom/ értelmetlen lenne, ha nem egy mélyen átértzett vallásos hitre épülne. Engem nem aggaszt különösképpen, hogy miben is áll ez a hit.“ A ő kijelentése ez is: „A legvalóságosabb ember vagyok azok között, akiket ismerek.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy valamilyen szektához tartozom. Demokrácia nem létezik vallásos alapok nélkül. Én hiszek a demokráciában.“ Vagy: „Az amerikai lét első és alapvető kifejezése az, hogy elismerünk egy Legfelsőbb Lényt.“ S.E. Mead szerint mindez az ősoktól kapott felvilágosult hagyományban jól érthető, de éppen ez a patrióta, konzervatív, nyilvános jámborsági hullám volt az – amelyhez még McCarthy kommunistaellenes és hazafiúi kereszteshadjárata, J.F. Dulles hidegháborús szónoklatai járultak, s mindez a koreai háború idején – amely, így együttesen, elsősorban az értelmiségiek tiltakozását váltotta ki. Tiltakoztak az olyan vallásosság ellen, amely „ragasztóanyag“ annak a felfogásnak számára, amelyet legjobban egy közép-amerikai farmer szavai jellemeznek: „Dolgoztunk, a reményt sohasem adtuk fel. Most befejeztük a művet, büszkék vagyunk házunkra, községünkre és a nemzetre, amely úgy gondolkodik, mint mi. Yessir!“

A Niebuhr fivérek mellett leginkább Will Herberg bírálta az amerikai „kultúrvallást“, az amerikai életstílus vallását. „Úgy tűnik, hogy ha az amerikaiak életcélját, eszméit és magatartását reálisan értékeljük, erre a következtetésre jutunk: az amerikaiakat általában egy közös vallás /common religion/ köti össze, s ez a vallás nem más, mint az ‚american way of life‘ rendszere . . . Nagyon hatékony hit ez Amerikában . . .“ Ez a „common religion“ nem csupán a különböző nevű felekezetek legkisebb közös nevezője, hanem eszmék, értékek és hívő gondolatok organikus szövevénye is. Ennek a hitnek vannak jelképei, szertartásai, ünnepnapjai, liturgiája és szentjei. A vallás politikai kifejezése a demokrácia, gazdasági vetülete pedig a szabad vállalkozás. Ezt az amerikai hitet sajátos moralizmus jellemzi, minden feszültségből azonnal keresztesháborút csinálnak, legyen a vezető Woodrow Wilson vagy Eisenhower. Herberg jól tudja, milyen mélyen gyökerezik az említett „common religion“ az amerikai történelemben, abban a

puritán álomban, amelynek témája az új világban felépített Új Izrael, az Igéret Földje, s ezt az álmot az újabb bevándorlási hullámok időről időre erősítették. Niebuhrhoz hasonlóan Herberg is állítja, hogy az álomból az amerikai középosztály szekularizált ideológiája lett. Ez az „American way of life“ fölé épült kupola, amelyet „kultúrvallásnak nevezhetünk – amelynek különleges kifejezője a keresztény templom és a zsinagóga – Herberg számára vallásosság nélküli vallás, a társadalmi együttélés formája, egy, csak a hozzátartozást kifejező magatartás. Vallás kötelességek, meggyőződés és egzisztenciális döntések nélkül, a radikális hit-követelményekkel szemben épített védőövezet. M.E. Marty-vel együtt inkább „behavers“ /viselkedők/ és nem „believers“ /hívők/ nemzetéről lehet itt beszélni. Ebben a „közvallásban“, ahol a viselkedés a döntő, a hitet meghatározó tényezők eltűntek, nem maradt lassan más, mint a hit a hitben.

Emlékezhetünk ismét Eisenhower idézett szavaira. Herberg szerint így hisznek az amerikaiak: nem Istenben, hanem a „vallásban általában“. Ebben a vallásban Istenből „living doll“ /élő játékbaba/ lett. Az a paradox látszat, hogy Amerika egyszerre a legvallásosabb és legelvilágiasodottabb ország Herberg diagnózisában megoldódik. Az amerikai vallást a szekularizmus fogalmaival határozza meg. Az önmagát vallásos légkörben „tálaló“ amerikai szekularizmusról van itt szó.

Niebuhr prófétai bírálatának lábnyomán vándorol nem csupán Herberg, hanem az ötvenes évek vége felé M.E. Marty, P.L. Berger és G. Vahanian is. Marty szerint az amerikaiak „általában vett vallásosságukat“ kényelmesen rendezték be. Istenük „egy közülünk, egy American jolly good fellow“. Berger tiltakozása az amerikai kultúrvallás ellen könyve / *The noise of solemn assemblies*, 1961/ élére állított mottóból, Ámosz prófétától vett idézetből is kio-

vasható. Szerinte az Eisenhower-korszakot kísérő vallásos hullám leplezte le valójában az amerikai vallás lényegét. Az amerikai vallás az „upper-middle-class-suburban life style“ /a felső középosztály városi életstílusának/ igazolásává vált. Hogy az egyházak ennek a vallásnak szolgálatába álltak, ez babilóniai fogságot jelent számukra. Gibson Winter 1961-ben „Suburban Captivity of the Churches“, az egyházak kisvárosi fogságáról beszélt. Berger a vallás és politika „vegyülésének“, az evilágra figyelő vallásosságának okát abban a puritán államszövetségi elképzelésben látja, amely „félúton maradt szövetség“ lett, így teret nyitott annak a gondolatnak, hogy az „amerikanizmus“ alapját vallásos meggyőződés alkotja. Az amerikai „religion in general“ nem más, mint az amerikanizmus jelképes beépítése a vallásba. Berger itt W. Lloyd Warner sokat hallott gondolatát idézi. Ez utóbbi mondotta „Sacred Ceremony“ című művében, amely a felszabadulási emlékűnnepet /Memorial Day/ Durkheim szociológiája alapján elemzi: „Ahol az ausztráliai holtak kultuszának rendszere az eszményesített klánt képviseli, ahogy az afrikai ősök tisztelete a családot és az államot jelképezi, úgy jelképezik és reprezentálják a hálaunnep szertartásai a nép érzéseit az egyetemes közösséggel és az állammal kapcsolatban.“ Ez az amerikai politikai vallás azonkívül, hogy megteremti a népbe és államba épülés jelképét még társadalmi ellenőrzést is végez, amennyiben beilleszti az egyedeket az amerikai „Oké-világba“. Az amerikai kultúrvallás társadalmi hatékonyságával kapcsolatos eszmélődéseit Berger ezzel a végkövetkeztetéssel zárja: ezek a tények mutatják, mennyire jelentéktelen az egész. A kultúrvallás állásfoglalásával szemben – amelyet Nieburral együtt „kulturkrisztusnak“ lehet nevezni – Berger egy ellentétes magatartásért harcol: „Krisztus a kultúra ellen“. „Ahogy lehetetlen dolog a keresztény hitet egyenlővé tenni valamilyen politikai hitvallással, éppen így képtelenség belőle kulturális értékelő rendszert levezetni.“

Gabriel Vahanian 1961-ben elsőként dobta fel „Isten haláláról” szóló tételét, amikor az amerikai vallás keresztény értéktartalmáról folyt a vita. Vizsgálódásának eredménye: vallás és kultúra szinte egyértelmű valósággá váltak azáltal, hogy a kereszténység beépült a kultúrába, s ez utóbbi teljesen evilágivá vált. Ennek következménye lett, hogy az átlagamerikai egyszerre túl vallásos és nem eléggé vallásos. Ez az amerikai – amint már Herberg is megállapította – csak a hit miatt hisz, s ebben a „do-it-your-self” vallásban számára teljesen mindegy, mi is ennek a hitnek tartalma. Istent „megszelidítették” az amerikai társadalom számára, s ennek a tömegvallásosságnak, a „popular religion”-nak ismertetőjegye valamiféle „religionitis”. A háboru utáni újjáéledés hátterében a „religionem et circenses” elv húzódik meg. Az a tény, hogy Amerikában a piac nyomásának szolgáltatták ki a vallást, ahhoz vezetett, hogy a zsidóság, protestantizmus és katolicizmus közötti határok elmosódtak, s a demokrácia hármas rétegeződésű tömegvallásává váltak. Ez a vallás már sem nem keresztény, nem is evilágias, hanem egy alaktalan szövevény, kereszténység, zsidóság és buddhizmus elegye. Vahanian összefoglaló kérdése így hangzik: vajon már a kereszténységet követő korszakban élünk? Válasza: igen, mert a kereszténység puszta vallásosság szintjére süllyedt le, s a másokkal szemben tanúsított türelem eredménye gerinctelen szinkretizmus lett. „A vallásosság optikai csalódás, mert elfelejteti velünk azt a tényt, hogy – Kierkegaard szavait használva – már képtelenek vagyunk az Újszövetség értelmében kereszténnyé válni.”

A „civil religion” újraértékelése: Robert Bellah

Azt várhattuk volna, hogy az amerikai „common religion”, „religion in general”, „popular religion”, „civil religion” ellen irányuló erős kritika – amely

együttal a hatvanas években jelentkező „American way of life“ bírálatát vezette be – lassan befejeződik, s a vita megszűnik. Ennek éppen ellenkezője történt. Az amerikai polgári vallás fölött folytatott vitatkozás fordulópontját R.N. Bellah 1967-ben megjelent „Civil Religion in America“ című könyve jelentette. A szerző 1976-ban így tekintett vissza művére: „A ‚civil religion‘ tudatára éppen abban a pillanatban ébredtek, amikor megszűnt, vagy legalább amikor léte kérdésessé vált.“ Ez a pillanat egyúttal az amerikai társadalom hagyományainak és intézményeinek kérdésessé válását is jelentette. A.M. Greeley nem kis ironiával jegyezte meg, hogy „az ötvenes években, az ún. vallási ujjáéledés idején a vallás kutatói megbélyegezték az amerikai közéleti vallást, ugyanakkor a hatvanas években, a vallási süllyedés korszakában a valláskutatók védelmezték azt, amit ‚civil religion‘-nak mondanak.“

Bellah 1967-es alapvető tétele így hangzott: „Az Egyesült Államokban a keresztény egyházakon és a zsinagógákon kívül található egy ‚civil religion‘, amely ezektől különbözik, önálló, és szervezete is jól kiépült.“ Bizonyos vallási tájékozódás közös elemeiről van szó, „amely az amerikaiak jelentős részére érvényes“, „egy olyan nyilvános vallási dimenzióról, amely hívő gondolatok, jelképek és szertartások egész sorában jut kifejezésre“, „amely szent dolgokra és tényekre irányul s kollektív szervezettséghez is jut“. A „religion in general“ – vagy későbbi megfogalmazásban: „amerikai sinto-vallás“ – bírálóival szemben Bellah megjegyezte, hogy hamis dolog, ha a „civil religion“ legrosszabb oldalát hasonlítjuk össze a különböző egyházak legjobb hagyományaival. Az amerikai polgári vallás is, csúcspontjain „egyetemes és transzcendens vallási valóságot érintett meg, úgy ahogy ez a valóság látható és az amerikai nép tapasztalatában megnyilatkozik“. Másként kifejezve: „Ez a vallás az amerikai élet tapasztalatát egy végső és egyetemes valóság fényében vizsgálta.“

Bellah, amikor így határozza meg a „civil religion“-t, tanárára, T. Parsons-ra hivatkozott, de Paul Tillich tételét is említette, aki szerint a vallás a kultúra fenntartója, s a kultúra a vallást fejezi ki. Mögötte állt Durkheim és Rousseau „Társadalmi szerződése“ is. Bellah 1975-ben így írt: „Az egyik legrégebbi szociológiai, általános érvényű felismerés, hogy egy összefüggő, életképes társadalom a jó és rossz, a helyes és helytelen kérdéseinek nagy mértékben közös erkölcsi felfogásán alapul, akár az egyéni, akár a közösségi életről van szó“, s ez az erkölcsi közmeggyőződés „közös vallási felfogásra épül, mert a vallás ad olyan világképet, amelyben értelmessé válnak az erkölcsi előírások“. Ezekből a meghatározásokból nyilvánvalóvá válik, hogy a „civil religion“ részben azt a természetes vallásosságot jelenti, amely a közösségi erkölcs bázisa, egyúttal a társadalmi együttélés igazolása. Ebben az értelemben nem mondható, hogy a „civil religion“ jellemzően amerikai. Másrészt viszont a „civil religion“ az amerikai hit sajátos jellegét fejezi ki – s erre Bellah 1976-ban mutatott rá – mert az amerikai nép történelmével áll összefüggésben. Ebben a második értelemben a „special civil religion“ nem más, mint az amerikai történelem vallásos értelmezése, „az a vallásos dimenzió, amely minden nép életében megtalálható, amely történelmi tapasztalatait a transzcendens valóság fényében akarja megérteni“.

Bellah a „mítosz“ szót használja, ha olyan történelmi látásról van szó, amely sajátos jelentést tulajdonít a történelemnek. Ezen az alapon kérdezi, milyen az amerikai mítosz, amely a valóságot úgy formálja és sűríti, hogy „abból az egyén és a közösség erkölcsi és szellemi jelentéstartalmát tud kiemelni“. A mítoszok egy nép történelmi pillanatait rögzítik, amelyekből a valóságot magyarázó erő árad, s amelyek mértéket állítanak. A mítoszok kulcsot adnak kezünkbe egy kultúra megértéséhez. Amíg a „general civil religion“, Rousseau tételeinek vonalán

inkább deista gondolkodásmódot sugároz, a „special civil religion“ a zsidó-keresztény gondolatvilághoz visz közelebb, amelyben egy nép emelkedése, a történelmi eredmények és a kudarckok képezik azokat a „központokat“, ahol a nép vallásos „küszöb-
ményekhez“ jut, a transzcendens világ kollektív jeleit tapasztalja meg. A „civil religion“ kettős háttérével függhet össze, hogy Bellah látja ennek a vallásnak szociális, a közösség egységét őrző erejét, de megemlíti a kritikus elemet is. Prófétai, „kiegyenesítő“ szerepe van a mítoszoknak, mert egy olyan fórumról van itt szó, amelyhez a tényekkel szembeszegülve fellebbezni lehet. Paul Tillich közellétét érezhetjük itt is, aki utolsó beszédében mondotta: „Vallásos jelképek nem az égből hullanak. Az emberi tapasztalatok teljességéből fakadnak inkább, amelyeket a környező világ, a társadalmi és politikai realitás vesz körül. De nem csupán ezekből erednek, hanem lázadnak is ezek ellen.“

Kérdezhetjük ezek után, melyek Bellah szerint azok a mértékadó kulturális „történetek“, amelyeknek segítségével az amerikaik nemzeti tapasztalataikat értelmezik, melyek azok a mítoszok és jelképek, amelyek segítséget nyújthatnak a mai társadalmi célok és a társadalmi egység kialakításához? Bellah 1967-ben írt egy értekezést s ebben Kennedy elnök 1961-ben elhangzott székfoglaló beszédére hivatkozott. Kennedy három alkalommal hivatkozott Istenre. Kiemelte, hogy a nép akarata nem lehet a végső kritérium, mert transzcendens mértéknek van alávetve. Az emberi önkény nem terjedhet ki az elidegeníthetetlen emberi jogokra, s a politika alapját képező vallásos dimenzió egyúttal a politikai események transzcendens célját is jelenti. „Az egész beszédet a téma legfrissebb megfogalmazásának tarthatjuk, amely az amerikai hagyományban gyökerezik: egyéni és kollektív kötelesség Isten akaratát a földön megvalósítani.“ Már az „új Anglia“ építői is tudták, hogy Isten Országá össze van kötve azzal a köte-

lességgel, hogy engedelmesen együtt kell működni Isten művének megvalósulásán.

A „civil religion“ kialakulásában az amerikai történelem két kritikus időszaka játszott szerepet: az alapító ősök az amerikai forradalomban és a polgárháború. Az alapító ősök és az alapítás okmányai hangsúlyozták, hogy az amerikai kísérletnek gondviselészerű szerepe van. Amerika küldetése, hogy vallási és politikai szabadság otthona legyen. Mértékadó szerepe volt itt a biblikus kivonulástörténetnek /Exodus/ és a Mózes-Fáraó kapcsolatnak: Amerika az Igéret Földje, az Új Izrael, amely egy új exodus által jött létre, „vándorolva a pusztaságban“. Európa nem más, mint Egyiptom, III. György király a fáraó, az alapító ősök Mózes, az amerikaiak a szövetség népe. A polgárháború, amely az Egyesült Államok egységét nagyon mélyen rendítette meg, a „zsidó“ témákhoz a keresztény gondolatokat is beépítette, így egészült ki a „civil religion“ mítoszvilága: halál, áldozat, újjászületés. Ez Lincoln elnök szinte mítosszá vált alakjában testesült meg. Nemzeti zarándokhellyé vált a Gettysburg National Cemetery, a Thanksgiving Day mellett a Memorial Day is bekerült a „civil religion“ ünnepnapjai közé. Lincoln „Gettysburg Address“-je a „Declaration of Independence“ mellett a polgári vallásosság hitvallásához tartozott. „87 évvel ezelőtt őseink ezen a földrészen új nemzetet hoztak világra. Szabadságban születtek és annak a feladatnak szentelték magukat, hogy minden ember egyenlő ... Nekünk, élőknek az a hivatásunk, hogy a még befejezetlen műnek szenteljük magunkat ... azért, hogy ez a nép, Istennek alárendelve, a szabadság újjászületését élje meg, s hogy a nép által és a nép számára rendelt népuralom el ne tűnjék a föld színéről.“ Lincoln második beszédében az elszakadási háborút és a rabszolgaságot az isteni ítélet fényébe állította. Isten történelemben való működéséről volt szó és azokról a kötelességekről, amelyeket „a szövetség népe“ vállalt magára.

Bellah 1974-ben a „civil religion“ fölötti vitára emlékezett vissza s Lincoln szavait idézte. Megállapította, hogy ezek a „civil religion“ legtisztább hagyományát tükrözik. Összehasonlítva R. Nixon második elnöki székfoglaló beszédével megállapította, hogy ez utóbbi az ősi hagyomány megcsúfolása, mert „minden megkülönböztetés nélkül csak arról volt szó, hogy milyen jó Amerika, s nem volt érzéke ahhoz, hogy megemlítsen, milyen szükséges a megítéltetés gondolata“. Bellahtól távol áll, hogy észre ne vegye, hányszor árulták el a múltban és árulják el a jelenben a „civil religion“ eszményét, amit a Gettysburgi nyilatkozat fogalmazott meg. Ahogyan minden gond nélkül összekeverték Istent, az országot és a zászlót, kiírtották az indiánokat, a faji megkülönböztetés által, a „manifest destiny“ jegyében folytatott imperializmus által... Még azt is megemlíti, hogy „Washington, Jefferson és Lincoln a maguk módján a fajelmélet hívei voltak“, ami azonban nem zárja ki annak lehetőségét, hogy mértéket állítottak fel. Másként alakult volna történelmünk, ha a függetlenségi nyilatkozatban ez állt volna: minden fehér ember egyenlő, minden néger arra van rendelve, hogy rabszolga legyen. A legnagyobb kérdés azonban, hogy az ősök forradalmi mítoszai hogyan állják ki a harmadik megpróbáltatást, az alapítás, polgárháború után, szemben a zsarnoksággal, a háborúval, szegénységgel és betegséggel. Bellah a civil religion legjobb hagyományainak folytatását a polgárjogi mozgalomban és a vietnami háború elleni tiltakozásban látja. Az a véleménye továbbá, hogy a „civil religion“ jelképrendszerét – amelyben mindenütt biblikus gondolatok jelentkeznek – új beáramló tényezők változtatják meg. Ez a biblikus és az európai hagyományon kívüli valóságokkal való érintkezésnek köszönhető.

Már az 1967-ben írt értekezésből nyilvánvaló, hogy Bellah nem akarja a „civil religion“-t a nemzet istenítése értelmében félremagyarázni. Tudja, hogy fel kell tárnia azokat a „mítikus lerakódásokat“,

amelyek a kollektív tudatban a politikai-vallásos törekvéseket befolyásolják. Az a kritika, amelyet Bellah Amerika vallásos-politikai mítoszaival szemben gyakorolt, egészen nyilvánvalóan 1975-ben írt művében tükröződik: A „civil religion“ krízisééről beszélt nagyon élesen, elsősorban talán Watergate és Vietnám hatása alatt. A polgári vallás gyökereit kutatta s ez vezette el őt a „Broken Covenant“ /a csődbejutott szövetség/ gondolatához.

Alapgondolata a következő: az amerikai tapasztalatok értelmezésének háttérében két hagyományáramlat található, az egyik biblikusan tájékozódik, a másik élvezeti-individuális beállítottságú. A biblikus hagyományszövetet az Isten és a nép között kötött szövetség puritán eszméje hatja át. A puritánok Isten iránti engedelmisségben Isten népének tartották magukat. Az egyes ember szabadságának gyökere a megtérési élmény, amelynek ki kell hatnia a közösség iránt érzett lelkiismereti elkötelezettségre, amely tehát a szeretetre – a belső szövetségre – épül. Ennek a szövetségi eszmének és a benne rejlő szociális elkötelezettségnek kifejezése található abban a prédikációban, amelyet John Winthrop tartott „A model of Christian Charity“ címen 1630-ban, a massachusettsi partraszálláskor. A felkelés idején ez a szövetségmegtérés gondolati egység kötődött össze Amerikának, mint az új köztársaságnak, új Rómának – s az ezekhez járuló köztársasági polgári eszménynek – gondolatával. E két gondolat egységét láthatjuk az amerikai alkotmányban.

A hagyomány másik áramlatának háttérében a Locke által hirdetett utilitarizmus áll. Vezéreszméje a társadalmi elkötelezettség és az egyéni érdek. Az amerikai történelemnek ez a második mítosza egyre erősebben aknáztá alá az első, eredeti vallásos-politikai mítoszt, amelynek lényege a szövetség és a társadalmi polgári erények iránti elkötelezettség eszméje volt. Végül kiméretlen érvényesülési és fejlődési

ideológiává, szociológiai darwinizmussá fajult el. Carl Sandburg „Chicago“ című költeményében szereplő gondolat – az amerikai, mint „Hog Butcher for the World“ – irodalmi szinten fejezi ki ezt az ártatlansági ideológiát: az amerikai, mint „a bukás előtti Ádam“ vagy „az új ember“. A biblikus hagyományból végül eszköz lett a cél számára. A cél pedig ez volt: érvényre juttatni az egyéni érdekeket és máximalisra fokozni a jövedelmet. Ehhez járult még az a tény, hogy éppen a szövetséget hirdető biblikus mítosz kötötte be a szemeket az indiánok és négerek ellen elkövetett bűntettek előtt. Bellah összegezése: „Az amerikai civil religion ma üres és összetört edény.“

Annak ellenére, hogy bírálata egyre erősebb lett, s Herberg és Vahanian „American way of life“ ellen intézett támadásait is felülmúlta, Bellah határozottan a „covenant“ /szövetség/ és a „conversion“ /megtéres/ eszméjének fölélesztése mellett tör pálcat. A szövetség és a megtérés puritán gondolatának dialektikáját védelmezi, különbséget tesz külső és belső szövetség között, de azért harcol, hogy a civil religion külső formáit – melyeknek egységesítő kifejezője az alkotmány – újra meg kell tölteni. Egy új látomásra van szükség vagy, jobban kifejezvé, az ősi látomást kell megújítani, amelynek még érzéke volt a közösség és a társadalom szolgálata iránt. A civil religion hagyományos lerakódása nélkülözhetetlen, ha egy új amerikai azonosságtudat kialakításáról van szó. Az amerikai baloldaliak hibája Bellah szerint az, hogy túl gyorsan szakadnak el azoktól a vallási és erkölcsi hagyományoktól, amelyek a civil religion lényegét alkotják. Az amerikai társadalom „forradalmi alternatívája“ számára – forradalmi „az új köztársaság forradalmi szelleme szempontjából“ – tömegbázist csak egy olyan nemzeti mozgalom által lehet teremteni, amely az újjáéledés és az ébredés vonalán mozog. Olyan mozgalomról van szó, amely együtt a

biblikus vallások megújulásával a kulturális hagyományokra és mítoszokra épül.

A biblikus vallási közösségeknek és egyházaknak ezen kívül még az a feladata, hogy közösségi teológiákat /public theologies/ építsenek fel, amelyek a civil religion üressé vált transzcendenciáját saját hagyományaikkal gazdagítják. A civil religion által képezett „sacred canopy“, tehát a különböző felekezeti megnevezések fölött álló „kupola“, a nép politikai és társadalmi történetének vallásos dimenziója nem jelent valláspótlékot a konkrét vallási közösségek helyett. A „civil religion“ transzcendens rétegét már azért is nyitottként kell kezelni, hogy ne válhassék belőle hivatalos államvallás. „A nyilvános élet teológiáinak sokasága kezeskedik azért, hogy a civil religion nyitott maradjon.“

Az egyházak és a civil religion kapcsolatáról W. Pannenberg mondta, hogy az amerikai polgári vallás keletkezése, a vallás és a közélet összefüggése annak eredménye, hogy a keresztény egyházak Amerikában a vallásszabadság elvét magukba építették, egyszerűen felekezeti „megnevezésekké“ váltak. Ez tette lehetővé, hogy „a keresztény egyházak saját határaikon túl az amerikai társadalom egészére tudtak kisugározni. Hogy a civil religion nem jelent pótlékot az intézményes vallások helyett, R.J. Neuhaus hangsúlyozza: beszéljünk inkább „public piety“-ről, nyilvános jámborságról, amelyet a pozitív vallások hagyományai formálnak és táplálnak. Mekkora az önállóság, ugyanakkor az összeköttetés a civil religion /vagy public piety/ és a szervezett vallási közösségek rendszere között, arra jó példát szolgáltatott Martin Luther King egész igehirdető műve. Őrajta válik nyilvánvalóvá az is, amit Bellah gondolt a következő eszmefuttatásban: nem szabad, hogy a kritikus amerikaiak az amerikai idealizmus hagyományait teljesen a sovinizmus szolgálatába állítsák, keresniük kell inkább a „nép lelkét“, s mítoszait, archetipusait

is, még ha azok nagyon elfajult formában vannak is ma jelen. King a polgárjogi mozgalomban és a háborúellenes mozgalomban teljes mértékben mint egy intézményes keresztény vallás lelkipásztora lépett fel, s az első szentesítette, a másodiktól azonban a vallási szentesítést nagy mértékben megvonta. Ezek a mozgalmak azonban olyan vallási dinamizmust is mutattak, amelynek átmérője sokkal nagyobb volt, mint a keresztény egyházak világa. Bellah szerint King egy „keresztény jelképrendszert” fejezett ki, amely a civil religion hagyományának világában állt. A lelkiismereti elkötelezettségről van szó, amelynek háttérében a szövetség gondolata áll, s az individualista haszonleséssel szembenálló közösségi elkötelezettségről. Billy Graham Amerika kiválasztottságának és missziós küldetéstudatának hagyományát folytatta /ezek már akkor elszakadtak az eredeti szövetségi gondolattól/, de Luther King abban a vonalban állt, amelyet Winthrop szövetségi prédikációja jellemez s a Deuteronomium felszólítását tartalmazza, „Let us choose life” /Válasszuk az életet!/. Folytatja Lincoln irányát is, aki az ítéletre gondolt s azért könyörög, hogy Isten oldalán állhasson. Milyen mértékben állt King a civil religion keresztény egyházaktól független hagyományvilágában, jól mutatja az a szónoklat, amelyet 1964-ben a berlini Waldbühne-n tartott. Többek között ezt mondta: „Elhagytuk az egyiptomi rabszolgaságot. Vándoroltunk és szenvedtünk abban a vadonban, amelyet az elszakadás teremtett. Első alkalommal állunk a Hegyen, látjuk az Ígéret Földjét, amely nem más, mint az újonnan keletkező közösségi élet ... Szinte minden országban található egy bátor Mózes, aki szenvedélyesen harcol népe szabadságáért ... Az emberiség vándorlása talán sohasem ér a teljes sikerhez, az azonban biztos, hogy kitartó küzdelme közelebb viszi az igazságossághoz. Isten Országa talán nem valósítható meg most a földön, de egyes részletei mégis megjelenhetnek, azál-

tal, hogy egyesek feláldozzák magukat, de úgy is, hogy a csoportok közösségben élnek.“

Ha másutt nem, legalább itt található mindaz együttesen, ami az amerikai civil religion jelképeinek „alapanyagát“ képezi. King egybeépítette az amerikai azonosságtudat szétszórt mozaikköveit. Erre a civil religion-ra, s vele kapcsolatban a szabadságért való küzdelemre emlékeznek mások is, még akkor is, ha pl. az új világ szimbóluma, a New Yorkban felállított szabadságszobor az amerikaiak megnyirbált szabadságának hirdetőoszlopává vált. Így „alkalmazta“ ezt J. Holdt: „Egyre nehezebb felismerni a szabadság istennőjét akkor, amikor egyre több kísérletet tesznek arra, hogy a társadalmat a katonaságra és a rendőrségre alapozzák. Add nekem fáradt, beteg, elnyomott embereidet, így kiáltott a szabadságszobor felirata a szegény milliókhoz, akik az európai elnyomás és elszegényedés elől menekültek . . . De milyen szabad az ember „Isten saját országában“, ha be kell falazni és el kell barikádozni azokat az ablakokat Jersey Cityben, ahonnan ezrek néznék az istennőt. A szabadságszobor elveszítette értelmét, ha egyáltalán volt valami jelentése a négerek számára. Egész éven át nyitott szemeit egyre jobban a Big Brother mindegyik jelenlevő szemei váltják föl.“

Néhány befejező megjegyzés

Egy kis részletet mutattunk be az Egyesült Államokban folyó „civil religion-vitáról“, s most felmerül a kérdés, milyen jelentősége van ennek a vitának az újonnan felfedezett népi vallásosságban? Ha a népvallás alatt azt értjük, ahogyan a vallás egy nép történetébe konkrét módon beleépült, ha a népi vallásossághoz azon elemek tartoznak, amelyeket egy nép szerzett történelme folyamán a vallásról, s amely jelképekben, szertartásokban és mélyreható mítoszokban mutatkozik meg, ha a népi vallás történelmi erő,

valóság, amely csak a politikai-társadalmi-kulturális történelem összefüggésében érthető, akkor az amerikai történelem és társadalom vallásos-szimbolikus értelmezése /úgy ahogy a civil religion ezt legalább utalásszerűen tartalmazza/ igen nagy jelentőséggel bír a népi vallásról folytatott vitában. Hogy milyen mélyen szövődnek össze meghatározott mítikus elbeszélések és szertartások egy nép történelmével és történelmi tapasztalataival, s hogy a „public piety“, amelyet a politikai és társadalmi valóság itat át, milyen sok formában tud megjelenni, arra jó bizonyíték az – hogy végül más példát is említsünk – ahogyan Victor W. Turner lenyűgöző ábrázolásában megismerjük az írországi Lough Derg „St. Patrick's Purgatory“ archaikus zárándoklásait. Mexikóval kapcsolatban ugyanezt lehet mondani a guadalupai Miasszonyunkról, Lengyelországra vonatkozóan pedig a Jasna Górá-ról, a csensztochowai Fekete Madonnához, a lengyel népegyház szentélyéhez vezető zárándoklatokról. A kereszténység népvallásos, népegyházi és polgári vallásos jelenlétének ezeket a példáit a hitvallásos kereszténységgel szembeállítva, mint pusztán hitbuzgalmi kereszténységet leértékelve beállítani, mint azt H. R. Schlette teszi, talán csupán teológiai „rövidzárlatú“ következtetések eredménye lehet.

Meg lehetne kísérelni, hogy egyszer a népi vallásosság értelmezésének különböző típusait soroljuk fel. Az újabb munkák egy része elsősorban a kultikus-rituális szemponttal foglalkozik, tehát a „kiemelkedő eseményekhez“ kötődő vallásossággal. Mások a népegyház témájának szentelik figyelmüket. Ismét mások az újonnan keletkezett népi vallás báziscsoportjait figyelik. Úgy tűnik, hogy elsősorban a latin-amerikai és észak-amerikai teológia látja a vallás és a nép történelmi tapasztalata közötti összefüggést. Ebből a szempontból érdekes az az összehasonlítás, amelyet J. A. Coleman tett a civil religion és a felszabadulás teológiája között. Véleménye szerint a

sok eltérés ellenére látni lehet valamifajta közeledést, már ami a témát illeti. „Mindkét irány politikai teológia s a politikai világ vallási jelentésére figyel. Mindkettő hangsúlyozza, mennyire jelentős a kritikus vallásos értékelés számára az a történelmi tapasztalat, amelyet egy-egy közösség szerzett . . .“

Az Exodus-téma mindkettő számára döntő jelentőségű. Ha az emberek az USA-ban egyszer arra emlékeznének – mondja Coleman –, hogy egyszer ők is kötöttségben, idegenként egy idegen országban, éltek, akkor újraéledne a civil religion-ban rejlő kritikus, felszabadító erő. Másrészt a felszabadítás teológiája is segítséget nyújthat ahhoz, hogy az igazságos társadalmi rend kialakítására irányuljon az az erő, amely a public piety-ben rejtőzik. További párhuzamhoz jutunk, ha a latin-amerikai kísérleteket tartjuk szem előtt. Különösen Medellinre kell gondolnunk, „Latin Amerika népeihez intézett felszólításra“, amely a történelmi tapasztalatokat elemezte, a jelen történelmi pillanatot sajátos küldetés és hivatás szempontjából vallási kategóriák segítségével értékelte ki. Nem kétséges, hogy a civil religion-nal kapcsolatos történelmi hivatástudatnak ettől eltérő történelmi gyökerei vannak, hiszen itt a latin-amerikai nép katolikus „népegyháza“ alakította a tudatot, de mindkét esetben jelen van az a meggyőződés, hogy a politikai-társadalmi sors alakulásában nem csak az emberi vállalkozókedv játszik szerepet, hanem az áldás és átok, a kiválasztás és az ítélet, a végső győzelem és a végső vereség is.

Aki a népi vallásosságot, ennek az átélt vallásnak minden hegyét és völgyét le akarja írni, annak olyan történelmi művet kell alkotnia, amely a vallás által sugalmazott történet szemléletet is szem előtt tartja, hiszen, mint láttuk, a vallásos tapasztalatok átszövik az eseményeket. A tényleges vallásos lét ugyanis beleszövődik a történelmi összefüggésekbe, a „történetekbe“, s nem független attól a valóságtól, amelyet

magyaráz. Bellah egy alkalommal W. Stevens-et idézi: „We live in the description of the place and not in the place itself.“ Magától értetődő azonban, hogy az a történetírás, amely „a jelenségek alatt és fölött huzódó mélységet és magasságot is feltárja“, hit által formált történetírás marad, amely „Isten Országához és annak eljövételéhez keres kapcsolatot“, ezért, Reinhold Schneider-rel kifejezve, mindig „sejtés“ marad.

NÉPI VALLÁS ÉS KERESZTÉNY VALLÁS JAPÁNBAN

Ichirō Hoti, a kelet-ázsiai vallások egyik legjelentősebb kutatója joggal figyelmeztet arra, hogy a japán népi vallásosságot – ellentétben a szervezett vallásokkal – nagyon nehéz meghatározni, „mert hitük ködös, tele van mágikus elemekkel“. Gyökerei a japán földművelés fejlődésével kapcsolatos természetes vallásba ereszkednek le. A népi vallás tehát a földművelő kultúrához tartozik. Változatosan tükrözi vissza a vetés és aratás, csírázás, növekedés és érlelődés különböző szakaszait. A földművelők mindennapi tapasztalatához tartozik a születés és elmulás, az élet és halál körforgása is. Amikor ez a tapasztalat határozott formát nyert, „megszületett“ az a hit, amely mindenki számára spontán módon kötelezővé vált. Arra azonban nem volt igényük, hogy tapasztalataikat hitrendszerbe foglalják, nem törekedtek vallási szervezetre vagy missziós munkára sem. A dogma helyét a szertartás foglalta el. Ez a vallás az évről-évre visszatérő ünnepekkel, szertartásokkal, az új életkorszakra felkészítő beavatásaival, számos ördög-űzésével eljutott a lakosság minden rétegéhez s kielégítette a vallási igényeket.

Ebből a szempontból nem található különbség a japán és a többi népi vallásosság között. Takahito Mikasa herceg /Hirohito császár testvére/ találóan és humorosan jegyezte meg, hogy „Japán élő múzeum a vallástörténészek számára“. Ez a tétel azonban mutatis mutandis minden kultúrára érvényes, amelyben a népi vallásosság eleven erő. Ichirō Hoti szerint azonban a japán népi vallásosság abban különbözik a töb-

bitől, hogy a japánok, szertartásaik és ünnepeik által nyilvánosan vallomást tesznek róla, sőt modern életükbe is szervesen beépítették. Jean Herbert kimutatta, hogy a japán népi vallás magába foglalja a „sinto-vallás“ minden jelentős elemét, azért alapján véve egyenlőnek lehet tartani vele. A „sinto“ pedig régen is, ma is „a japánok vallása“, istenei, szertartásai, jelképei azonban ősi rétegekre utalnak. Ezek a történelem folyamán nem szűntek meg, hanem lényeges elemként beépültek a sinto-vallásba. Más szavakkal kifejezve arról van szó, hogy a japán népi vallásosság beolvadt ugyan az etikai gondolkodásmódot sugárzó nemzeti vallásosságba, de a mai napig uralkodó szerepet tölt be abban. Ez még a későbbi időkre is érvényes. Nem csupán a sinto-vallásosság, de más intézményes vallások /buddhizmus, bizonyos szempontból a kereszténység, de új japán vallási mozgalmak is/ lényeges elemeket vettek át a népi vallásosságból. Azt is mondhatnánk, hogy a népi vallásosság Japánban „más vallások hordozó alapja“, „sok új vallási mozgalom forrása“.

1. Két probléma mutatja meg ezt világosan: a „Kami“ fogalom alkalmazásáról és a sámánizmus hagyományairól van szó.

a/ A „Kami“ fogalma a sinto-hagyományokban levő „mysterium tremendum et fascinosum“ világot írja körül, de nagyon összetetten, bizonytalanul és homályosan. D.C. Holtom, aki a sinto-vallásosság kiváló ismerője, könyvében több mint ötven oldalon át tárgyalja ezt a fogalmat. Sokyō Ono pedig, a tokiói Kokugakuin egyetem tanára, „The Kami Way“ című, ma már klasszikusnak nevezhető hatalmas tanulmányában írja le a „Kami“ szakrális jellegét, s a „növekedés, termékenység és megtermékenyítés minőségének“ nevezi. Ide sorolja elsősorban a természet tárgyait, a napot, hegyeket, sziklákat, folyókat és fákat, néhány állatfajtát, de elsősorban az ősök szellemét.

A természeti tárgyak között rangkülönbség vagy egyáltalán nincs, vagy csakis a naphoz, mint ősisetséghez való kapcsolatuk kerül szóba. Az elhunytak szelleme azonban különböző kategóriákba sorolható. A csúcson található a császári ősök szelleme, őtőlük eredeztetni magát az egész japán nép. Őket követik a nemesi családok szellemei, akiknek Japán történelmében kimagasló szerep jut. Legalul élnek a többi ősszellemek. Főlemelkedtek a „Kami“-hoz, emlékszobruk belekerült a megőrző szekrénybe. Így tisztelik a nemzet hőseit, a közösségi élet kiemelkedő személyeit, akik a kultúra, erkölcsös élet vagy embereket szolgáló ténykedésük által jelentős szerepet játszottak. Ono professzor így feltárta az egész organikus és anorganikus világ közötti összefüggést s kimutatta a mélyben rejtőző sokistenhívő-panteista réteget. A továbbiakban megkísérelte eltávolítani a Kami fogalmából /amely őseredetileg a numinózum világára korlátozódott/ a mitologikus és animista elemeket. A Kami fogalma ma „az igazságosság, a rend és az isteni jóindulat gondolatát zárja magába. Megtalálható benne az az alapeszme is, hogy a Kami harmonikusan működik s öröme képesít, mert tanúságot tesz a világban levő harmóniáról és együttműködésről“. A Kami ebben az értelemben véve erkölcsi norma, egyúttal ideológiát tartalmazó „logosz orthosz“, hiszen még a mitológiai elemektől megfosztott Kami is magába foglalja azt, amit „az Istenek útjának“ nevezünk. Ono azt szeretné, ha a Kami-hitet egyszerűen befogadnák, s nem igényelnék a bizonyítást. Szerinte az első hitélményre akkor kerül sor, amikor a kisgyermeket anyja először viszi hátán az erekljetartóhoz.

Motori Norinaga /1730–1801/ a Kami egyetemes jelenlétét így fejezte ki:

„Az ég és a föld istenének /Kami/ áldása nélkül
hogyan tudnánk akár egyetlen napon,
egyetlen éjszakán át létezni?“

A Kamiba vetett hit kifejezésre juttat valami keveset abból az egységből, amely az embereket a természethez és az istenekhez kapcsolja. Masaharu Anesaki szerint „az emberek és az állatok kezdetben istenek voltak“. Hozzáfűzhetne volna, „s végül mindannyian ismét istenek lesznek“, hiszen az, ami itt, ebben az animizmussal jellegzett világban történik, később lelki-szellemi módon folytatódik.

Az emberi lélek /tama/ tesz élő tanúságot arról, hogy a Kami létezik. Az emberi élet azzal kezdődik, hogy az ő lelkét fogadja magába születéskor /szeirei = élő lélek/. Amikor meghal az ember, a lélek elhagyja a testet /sirei = a holtak lelke/. Hogy az elhunytak lelke örök üdvösséget élvezzen, a hetedik hónap 13-16. napjáig a „Bon-ünnepet“ tartják. A családi sírboltot megtisztítják ebben az időben és áldozati ajándékokat helyeznek el. A családtagok ezután a legnagyobb házban gyűlnek össze, új oltárokat állítanak fel az ősök szellemeinek, üdvözlik azokat, akik visszatértek a földre és elbúcsúznak azoktól, akik a túlvilágra jutottak. Ha meghatározott éven át így tisztelik az elhunyt lelkét – imádsággal és áldozati ajándékokkal – akkor a lélekből ős Kami /szoszensin/ lesz.

Az ős-Kami különböző helyeken tartózkodik. Télen a hegyekben, s ott mint hegyi istenséget /yama no kami/ tisztelik. Tavasszal visszatérnek eredeti lakóhelyükre s a rizsföldek és a termékenység istenséégé válnak /ta no kami/. Ha ősszel, a betakarítás ünnepén /kariage matsuri és sūhaku matsuri/ méltó tiszteletben részesültek, visszatérnek a hegyek közé. Az ősök „Kami“-ja minden valószínűség szerint a törzsi „Kami“ előfutárja volt. Ezek a japán vallástörténetben később rendkívül jelentős szerephez jutottak.

Az ősök szellemei tehát vándorúton vannak, mielőtt „Kamivá“ válnak. Ebből következik, hogy a

közbeeső időben veszélyt jelentenek az élők számára. Ezért vezették be a holtak ünnepeit, ahol imádkoznak és áldozatokat mutatnak be az elhunytaknak, hogy kiengeszteljék őket és tévelygésük idejét lerövidítsék. Sokszor azonban a holtak ünnepei sem segítenek, ezért különböző exorcizmusokra van szükség, hogy elhárítsák a veszélyt és megakadályozzák a szerencsétlenséget. Ezeket az exorcizmusokat /ördögűzéseket/ külön erre a célra hivatott és fizetett sámánok hajtják végre.

b/ Hori, csakúgy mint Eliade, a japán sámánizmust a sarkköri /arktikus, észak-ázsiai/ és koreai sámánizmussal kapcsolatban tárgyalja. Feltűnő, hogy északon /Észak-Korea, Hokkaido/ csak férfi sámánokat lehet találni, délen /Dél-Korea, Honsu, Kyushu és a Ryukyu-szigetek/ viszont túlnyomó többségben csak női sámánok vannak. A sámán japán fogalma „miko“, s ez kifejezetten sámán-nőt jelent. A férfi sámánnak nincs külön megnevezése. Ezt a későbbiekben még részletesebben fogjuk tárgyalni, de azért érdemes megjegyezni, mert az új vallások alapítói is általában olyan nők, akiknek sámán múltjuk van.

Taro Nakayama a „Japán sámán nők történetében“ a sámánok két kategóriája között tesz különbséget, bár mindkettő megtapasztalta a „kamu gakari“-t, az istenség által okozott megszállottságot. Ezek: „kan-nagi“ és „kuchiyose-miko“. A kan-nagi esetében állandó, „intézményesített“ női sámánokról van szó, akik vagy a császári udvarhoz tartoznak, vagy papi családból származnak és a sinto erekllyetartóknál szolgálnak. Érthető, hogy eredeti feladataikat és technikájukat elveszítették, s munkájuk abból áll, hogy a sintoval kapcsolatos szertartásokra ügyelnek. A „kuchiyose“ világában azonban más a helyzet. Falvak vagy hegyek sámánjai ők, letelepedtek, vagy faluról falura vándorolnak, az évszaktól

függően. A sámánok ősi típusát lehet bennük felismerni. Meghatározott technikájuk van, transzba esnek, gyülekezetet vezetnek, jövődömondó és ráolvasó médiumként jelentkeznek, tudják, hogyan lehet legjobban, leghatásosabban kiengesztelni a szellemeket, ismerik a testi vagy lelki gyógyulás legjobb módszerét. Ők vannak ugyanis legjobban beavatva az istenek, a szellemek és a holtak szokásaiba. Népi nyelven ichiko-miko-nak vagy sato-miko-nak – tehát városi és falusi sámánnőknek – nevezik őket. A „kan-nagi“ hivatala a papi származás alapján örökölhető, s az apa adja át lányának, a sámánnőknél azonban külön beavatásra, felavatásra van szükség. A sámán „hivatalát“ nem lehet örökölni.

A mai Japánban szinte teljesen kihaltak a vándorsámánok, de a „kuchiyose“ kategóriájába tartozó letelepedett sámánok a falvakban és a hegyek között éppen olyan aktívak, mint régen. Hívásukat megtanulták, ezért komoly iskolán mennek keresztül, mielőtt holtakat idézhetnének és élőkét gyógyíthatnának. Különösen Tōhoku és Okinawa vidékén lehet találni ilyen beavatásokat. Kokan Sasaki – aki különben a beavatásnak három eltérő típusát határozta meg – a sámáni hivatásba való bevezetést „isteni hívásra vagy isteni szólításra alapuló beavatásnak“ nevezi. Csak olyanokról lehet szó, akiknek különleges pszichoszomatikus adottsága van erre. Tōhoku vidékén ezért így nevezik őket: satori no tsuita hito, emberek, akik isteni megvilágosítás részeseivé váltak. Olyan álmaik és látomásaik vannak, amelyekben Kamival és a szellemekkel találkoznak, akik szolgálatukba fogadják őket. Sokszor akaratuk ellenére vállalkoznak a megbízásra, s ez rossz közérzetben jelentkezik náluk. Rettentő fejfájásuk van, rosszul érzik magukat és nincs étvágyuk. Sasaki ezt az állapotot sámán-betegségnek nevezi.

Az isteni hivatást nagyon intenzív tanítás követi, s ezt a noviciusok egy idősebb és tapasztaltabb sámán-

nőtől kapják. A noviciusoknak kemény teherpróbát és „tűzpróbát“ kell kiállniuk, mielőtt a sámánok céhéjébe felvennék őket. Így pl. naponta többször téli időben is hideg vízzel kell zuhanyozniuk, tisztulási szertartásokat kell végrehajtaniuk, böjtölniük és sok mindentől tartózkodniuk kell s mérhetetlen sok tabut kell betartaniuk. Megismerik a transzba – jutás technikáját, s megmutatják nekik, hogyan lehet földöntúli lényekkel, szellemekkel és holtakkal kapcsolatot teremteni. A fiatal sámánok kiképzésük végén megismerkednek a jóslással, a távolbalátással és a távolrahatással, tehát mindazzal, ami csak az elragadtatás állapotában lehetséges. Ennek az extázisélménynek gyakorlati következménye az, hogy jövendölnek, prófétai kijelentéseket tesznek, mágikus formulák birtokába jutnak. Liturgikus szövegeket és dallamokat is tanulnak /ezek az imádságok elkezdéséhez szükségesek/, de megtanulnak balladákat is. A kiképzés háromtól öt évig tart, s fölszentelő szertartással végződik, amely arra képesíti a sámánnőt, hogy „birtokában legyen a halál és feltámadás jelképeinek“. A betegségi tünetek általában eltűnnek a kiképzés és fölszentelés után, anélkül azonban hogy „titokzatos abnormitásukat“ elveszítenék. „Kami“ újból és újból meglátogatja és megszállja őket.

Ennél a Sasaki által „Divine Calling“-nak, vagy „Divine Invitation“-nak nevezett beavatásnál azonban sokkal „viharosabb“ az, amelyet „Occupational Type,“-nek mond. Az istenség vagy a szellem olyan embereket keres ki, akik eleve a „titokzatos abnormitás“ birtokában vannak, s akiknek teste szinte eleve el van rendelve arra, hogy földöntúli erők lakásává válják. Ennél a típusnál az elragadtatás és a hipnózis elengedhetetlen feltétele annak, hogy valaki a szellemet birtokolja vagy szellem által megszállott legyen. Sok esetben vak lányokról van szó, akiket szüleik a sámán hívására ajánlanak s akiket egy női sámánmester gondozásába adnak. Meghatározott tech-

nikával azonban itt is találkozunk. Buddhista szent szövegeket és sinto-imádságokat kell kívülről megtanulniok, meg kell ismerniök a Kami vagy a holtak szellemeit idéző formulákat. A gyakorlatokhoz tartozik itt is a testedzés és a keménységi próba. A kiképzés három-négy évig tart, ezután következik a végső próba /kamitsuke/, mert bizonyítaniok kell, hogy istentől-megszállott állapotban vannak. A „kamitsuke“ így egyúttal válogatást is jelent, mert itt tűnik ki, hogy a novicia alkalmas-e a sámáni hivatás gyakorlására. A vizsgát kb. egy hétig tartó rendkívül szigorú tréning vezeti be. A novicius kora reggel mosdásokkal kezdi vizsgáját, s háromszázszor jéghideg vízzel önti le magát. Nagyon szigorúan böjtöl olyan sokáig, amíg testileg teljesen kimerül, s hallucinációi vannak. Az egész kamitsuke-szertartás megfelel a már említett beavatásnak, azzal az egyetlen különbséggel, hogy előfordulhat, hogy a novicius nem állja meg a próbát. Ha a parancsba adott és időben pontosan meghatározott „elragadtatott“ állapotot nem éri el, nem jut transzba, elveszíti minden esélyét, hogy sámán lehessen.

A „Divine Calling“ és az „Occupational Type“ közötti különbséget az istenélmény eltérő intenzitásában jelölhetjük meg. Az első csoportban az őszö-vetségi prófétai hivatáshoz hasonló hivatásról van szó, a másodikban azonban teljesen „birtokba“ kerül, ahol a beavatásra kerülő akarata teljesen kikapcsolódik. Hori és Sasaki, akik a Tōhoku és Aomori tartományokban kutattak, megállapították azonban, hogy a „hivatás gyakorlásában“ a kettő között sok hasonlóság található. A sámánizmusra épülő beavatási szertartásokban közösnek nevezhető az a módszer, ahogyan elragadtatott állapotba kerülhetnek. A japán népi vallásosságra is érvényes, amit Mircea Eliade mond: „... uralkodó alak a sámán, mert azokon a vidékeken, ahol a vallási élményt azonosítják az elragadtatás állapotával, egyedül a sámán nevezhető az extázis ,nagyemsterének‘ ... A beavatás előtt

és után szerzett egyéni tapasztalatából ismeri az emberi lélek drámáját, a lélek állhatatlanságát és veszélyeit, ismeri azokat a hatalmakat is, amelyek veszélyeztetik, s azokat a tartományokat, ahová elragadhatják ..“

2. A japán falvakban, de a városokban is mind a mai napig nagy tekintélye van a sámánoknak és a sámán nőknek. A nép nagyon kedveli működésüket. S ahol a technikai civilizáció a mágikus gyakorlatok könnyörtelen felismeréséhez és leleplezéséhez vezetett, ott bejutottak a „Shinkō Shūkyō“, az új vallások / szószerint „újonnan keletkezett vallások“/ világába. Alapítóik nagyrészt a sámánok világából származnak.

Szinte lehetetlen vállalkozás, a kb. 350–400 Shinkō Shūkyō-t úgy bemutatni, hogy egységes szempontokra és vallásszociológiai besorolásra kerülhesen sor. A kutatást rendkívül megnehezíti az a tény, hogy a tagok és az eszmék állandóan „vándorolnak“. Ennek eredménye: szinkretista gondolatrendszerek szinte őserdei állapotokat teremtettek, s újabb vallásos mozgalmak keletkeznek és elmúlnak.

Arai Ken segítségével azonban legalább az alapítóknál két típust tudunk megkülönböztetni: a ikigami-típust és a ningen-típust.

a/ Az „ikigami típus“ esetében olyan vallásalapítókról van szó, akiknek hivatását megszállottság-élmény alapozza meg. A „Kami“ lakást vett az alapító testében és birtokba vette lelkét. Amit az alapító ettől kezdve gondol és mond, sugalmazásnak kell tartani.

Az ikigami-típus másik ismertetőjegye az a tény, hogy a női vallásalapítók esetében mindig sámán nőkről van szó, a férfiak azonban jöhetnek a sámánok közül /pl. Bunjirō Kawate/ de lehetnek más

„lelkes“ emberek is /pl. Nikkyō Niwano/. Ha a jelentősebb új vallásokra tekintünk, megállapíthatjuk, hogy egy részét legalább sámán-képességgel megáldott nők szervezték. Miki Nakayamát a „Tenri-O-nomikoto“ isten szállta meg, így alapította 1838-ban a Tenrikyō vallást. Nao Deguchi „Ushitora-no Konjin“ istenséggel találkozott, így alapította 1892-ben az Omoto-vallást. Kimi Kotanit istenek és szellemek látogatták meg, így vezette később a jelentős Reiyūkai vallási mozgalmat. Myōko Naganumát élete egész idején Nichiren szelleme szállta meg, s együtt N. Niwanoval alapította 1938-ban a rendkívül tevékeny Risshō Kōseikai vallást. Kitamura Sayō meg volt győződve arról, hogy Tenshō Kōtai Jingū istenség világmegváltónak hívta meg őt, így alapította 1945-ben a „táncoló vallásnak“ nevezett Tenshō Kōtai Jingu-kyō mozgalmat. A sámánnők mellett azonban férfi sámánok is vallásalapítóként jelentkeznek. Bunjirō Kawate-t, egy szegény parasztot 1859-ben Konkō Daijin, „az arany nagy Kamija“ nevű istenség szállta meg, s a Konkokyō vallás alapítójává vált. Mokicha Okada kiskereskedő Bodhisattva Kannon szolgálatának szentelte magát s 1928-ban a Sekai Kyūseikyō szektát alapította. A nyolcvan éves Kotamo Okada prófétai kinyilatkoztatás birtokában érezte magát, amikor 1959-ben a Sekai Mahikari Bummei Kyō van vallási mozgalmat hívta életre.

Az alapítók és alapítónők hivatási élményei a sámánok hagyományait tükrözik vissza.

Miki Nakayama, a Tenrikyō vallás alapítója a médium szerepét vállalja Ichibei sámán mellett, amikor férje és fia súlyosan megbetegednek. A Tenrikyō Kyōten így írja le transzbeli állapotát: „Arca egyszerre elváltozott s fönséget sugárzott. Amikor megkérdezték, melyik istenség vette birtokba, ezt felelte: „Én vagyok Ten-no Shōgūn“. A pap erre ezt kérdezte tőle: „Ki vagy te, Ten-no Shōgūn?“, egy hangot lehetett hallani: „Én vagyok az igazi és ősi isten. Ezt a

lakást kerestem magamnak. Lejöttem most az égből, hogy minden embert megmentsek. Mikit az istenség őrző szekrényévé akarom tenni.“ A jelenlévők megdermednek a félelemtől s felszólítják az istenséget, hagyja Mikit békében. Az istenség azonban nem hagyja magát elúzni s fenyegető hangon szól Miki férjéhez: „Fogadd el követelésemet, különben lerombolom ezt a házat.“ Engedelmeskednek az isteni akaratnak, s Miki felébred a transzból. Ettől a pillanattól kezdve szavai és írásai isten szavát jelentik, isten az, aki benne gondolkodik, érez, beszél és cselekszik. Az alapítónő istent hordozza, az ő ajkává vált, neve „Tsukihino Yashiro“, a hold és a nap lakása, Oyagami, a szülők istenének megtestesülése. A japán vallástörténetben ekkor merült fel először a megtestesülés gondolata. Miki a égben trónoló szülő-istennek válik képévé. Követői Ikigami-nak, élő Kaminak, más alkalommal Chijōno Oyagami-nak, a földön élő szülő-istennek nevezik magukat.

Miki Nakayama mondásainak gyűjteményében, az Ofudesakiban ezt olvassuk meghívásáról: „What I, Tsukihi, think now is spoken through Her mouth. Human is the mouth that speaks, but divine is the mind that thinks within. Listen attentively to Me! It is because I, Tsukihi, borrow Her Mouth, while I, Tsukihi, lend My mind to her.“

Három napon át szállta meg Miki Nakayama-t az istenség. Egyenesen ült ez idő alatt, sem vizet, sem rizst nem vett magához. Állandóan istene hangjára figyelt, kinyilatkoztatásait hallgatta s továbbmondta a körülötte levőknek. Amikor férje lemondott róla és minden felelősséget átadott az istenségnek, akkor nyerte vissza Miki normális tudatállapotát. Az első kinyilatkoztatást a szülő-istennel való találkozások egész sora követte. A megszállottságot állandóan pszichés jelenségek kísérték, s a családtagok állandóan védekeztek az istenség ismétlődő „hódításai-val“ és sokszor értelmetlen követeléseivel szemben.

Az elragadtatott állapot csak akkor szűnik meg, ha az istenség akaratát teljesítették. A vallásszervező akkor szentelte magát követőinek és a közösség felépítésének.

Kawata Bunjirō, a Konkōkyō vallás alapítója is csak sok személyes csalódás és szenvedések, betegségek egész sorozata után részesül Konjin isten kinyilatkoztatásában. Egy hegyi papot /Yamabushi/ mint ráimádkozót kéretett magához, s ez elárulta neki, hogy szenvedése egy isteni átoknak a következménye. Kawate Bunjirō előbb magába szállt, majd fiatalabb testvéréhez csatlakozott, akinek már voltak élményei a megszállottságról. 1858-ban Bunjirō 45 éves volt, ekkor jelent meg neki maga az isten s birtokba vette őt. „Engedelmeskedned kell parancsaimnak, egyetlen igaz Kami-ként engem kell tisztelned“, mondta neki Konjin. „Minden japán Kami elé helyezem nevedet, kiválasztottként írlak be emlékezetembe, úgy hogy képes leszel felfogni minden üzenetemet. A mai napig csak szerencsétlenség és szenvedés volt a részed. De most már csak hozzám kell imádkoznod, teljes szivedből. Erős emberré teszek téged, olyanná, akinek orvosokra és varázslókra nincs szüksége.“ A kinyilatkoztatás idején Bunjirō teste egyszerre megmerevedett, szemei véressé váltak, s nagyot kiáltott. Körülötte levő hozzátartozói megrendülten mondják: „Az isten szállta meg őt. Isten szállta meg őt. Ishizuchi isten nyilatkoztatta ki magát neki.“ Ez volt Bunjirō első kinyilatkoztatása. Naponta és éjszakánként részesül ujjabbakban, attól függően, ahogy az istenség birtokba veszi. Ezt a hangot hallja: „A Kami kegyelmét akarom neked adni, segíteni akarok neked.“ 1858 őszén Bunjirōt is Kamivá választják, s ezt a nevet kapja: Kami no Ichi no Deshi, a Kami első tanítványa. Az istenség parancsára 1859-ben kezdett vallást alapítani, s Konjin istent ettől kezdve Tenchi-kane-no-kami-nak, „Az arany Kamija mennyben és a földön“-nek nevezi. Élete végén felveszi az Ikigami-Konkō-daijin messiási

cimet – „Élő nagy Kami-fény“. A Konkōkyō vallás hitszabályaiban /Gorikai/ lehet olvasni: „1/ Az ég és a menny nyitva van. Ébredjete fel és hallgassátok hangját! ... 4/ Konkō Daijin tesz képessé arra, hogy Techni-kane-no-Kami kegyelmében részesülj. Mert Konkō Saijin ismertette meg a világot Kami-val ... Szükség idején nem kell Techni-Kane-no-Kami-t hívnod. Kérd csupán Konkō Daijin segítségét, ő majd átadja neked kegyelmemet.“

Nao Deguchi, az Omoto vallás női alapítója, eredetileg a Konkōkyō vallás tevékeny tagja volt. Hasonló nehéz sors áll mögötte, amikor istene, Ushitora-no Konjin meghívja őt. Egy látomás során részesül a meghívásban s mennyei utazásnak válik részévé. Itt találkozik vele az istenség, de nem szól Nao-hoz, csupán látni képes őt. Megismételt látomások után részesül további elragadtatásos élményekben. Viharos erejű transzba esik, teste rángatózni kezd, szinte darabokra hull az istenség közelségétől. Állati üvöltéshez hasonló hangok törnek elő bensejéből. Azután érthetetlen szavakat mond: „hum ... hum ... hum ... hum“, végül előtör belőle a vallomás: „Konjin vagyok, Ushitora isten“. „Én vagyok az isten, aki azért jön, hogy a világot újra felépítse és megújítsa. Olyan isten vagyok, aki egyetlen szempillantás alatt 3000 világot tud megváltoztatni ... Konjin világa jön majd létre. Azért jelentem meg, hogy mind a 3000 világot egyesítsem, belőlük isteni világot teremtsék, amely mindörökké megmarad. Ő az isten, aki Naoban testesült meg.“ Ettől kezdve Nao kételyei teljesen eltűnnek. Tudja, hogy kiválasztott, s a világot megtérésre szólítja fel: „Halljátok! Térjen meg mindenki a világban! A világnak meg kell változnia ... Tisztítsátok meg lelketeket és térjete meg. Különben megtapasztaljátok, ami történni fog ...“ Ezeket a sötét jövődöléseket Ayabe faluban történt szerencsétlenségekkel hozták kapcsolatba, s Nao rövid időt vizsgálati fogságban tölt. Szabadonbocsátását annak köszönheti, hogy éppen ebben az időben kezd-

tek beszélni első csodás gyógyításairól. De már a börtönben kezdte leírni kinyilatkoztatásait, ő aki sohasem tanult írni és olvasni. Durva Hiragana-jellekkel írta le az Omotokyō vallás szentírását, az Ofudesaki-t. Itt található az „őskinyilatkoztatás“ is: „All churches in the world are the forerunners of Oomoto, for Oomoto is the last One. It has come to give finish to the Reconstruction of the World. All the Pillars of the Spirit in the past were aware of something of the Reconstruction of the World, but they knew not how to carry it out. They knew not the vital point for the success of Kami's Plan. But I know everything in the greater World.“

Nikkyō Niwano hivatási élményében is találhatók sámáni elemek. Ő a Risshō Kōsei-kai vallási mozgalom egyik alapítója volt. Az első időben a vallásalapításnak nem volt semmi rendkívüli jellegzetessége. Amikor már kis közösség lett belőlük, Niwano-nak különös élményekben volt része. Egyik őrző istenség nevét akarta éppen felírni, amikor keze nem engedelmeskedett. Nem tudta továbbvezetni az ecsetet, karja megmerevedett. Amikor ennek okát keresi, Buddhától a következő utasítást kapja: „... Őrző istenségeként még Dainichi-nyorai nevét is föl kell jegyezned.“ Az isteni utasítások ettől kezdve szünet nélkül érkeznek. 1945 október 13-án, Nichiren halálának 633-ik évfordulóján a kinyilatkoztatások a csúcspontra érkeznek. Niwano hangot hall: „Tedd ereklyetartóba Sakyamuni-t, az örök Buddhát, ő legyen a Kōsei-kai tiszteletének tárgya. A Lotus-Sutra áradjon szét az egész világra ... Tedd ezt november 15-én, Niwano születésnapján.“ Amikor az ereklyetartóba való helyezés napja közeledett, Niwano tüdőgyulladást kapott, s nem tudott felkelni. Később ezt írta erről az időről: „Az ereklyetartóba való helyezéshez minden készen volt. Magas lázam miatt azonban nem tudtam magam megtenni...Éjszaka kétségbeesetten felkeltem, hideg vízben tisztítottam meg testemet...A szent írótaáblára tisztelettudóan

írtam fel az örök Buddhának, nagy irgalmazó mesternek, az Úrnak, Sakyamuni-nak nevét. A láz nem szűnt meg. Reggel 9 órakor isteni utasítást kértem Buddhától. A tőle kapott válasz megrendíti: „Sakyamuni, az Úr, elhagyta egyetlen fiát és családját és szerzetes lett. Te azonban, Niwano, arra sem vagy képes, hogy rossz szenvedélyekkel telt érzékeidet elhagyjad ... Elégedetlen vagyok veled.” Niwano-t szíve mélyén érintik az istenség szavai, s megígéri, hogy Buddhához hasonlóan ő is elfelejti családját. Ígérete után azonnal csökken a láz, egy óra múlva Niwano teljesen gyógyult, s november 15-én, pont déli 12 órakor megkezdte a Buddha-szobornak és a Lotus Sutra-nak ereklyetartóba való helyezését. A szertartásokat egyedül vezette, s még a következő éjszakán Minobu templomába utazik, hogy szent Nichirennek hálát mondjon.

b/ Nikkyō Niwano-t azonban nem lehet már a válásalapítók ikigami-típusához sorolni, mert hiányzik belőle a messiási küldetéstudat s nem azonosítja magát az őt meghívó istenséggel. Megtalálható azonban benne a megváltásra való törekvés karizmája. A ningen-típus egyik képviselőjének tarthatjuk ezért, homo religiosus-nak, akit isten kegyelme érintett és ő hívott meg. Ehhez a ningen-tipushoz vehetjük Masaharu Taniguchi-t is, aki a Seichō-no Ie mozgalom alapítója. Ez egy szinkretista vallás, amelyben túlsúlyban vannak a buddhista elemek. Taniguchi mögött nyugtalan és mozgalmas élet állt, mielőtt a megvilágosodásban részesült volna. 1923-ban, a nagy tokiói földrengés idején 30 éves volt, amikor hangokat hallott, amelyek egész sereg igazságot közöltek vele. Ezekből azonban egy alapigazságot szűrt le magának. A következő mondat felett kezdett elmélkedni: „Ha a körülöttem levő világ nem más, mint szellemem kisugárzása, akkor én vagyok az oka annak, hogy családomnak ilyen rossz az egészsége.” Ezt a feleletet kapta ekkor: „Azért szenvedsz, mert azt hiszed, hogy az anyag valóságos. Lelked akkor szabadul meg

minden korláttól, ha az anyag valóságába vetett hited feladod.“ Taniguchi elmélkedés által a következő felismeréshez jut: Ami az ember környezetében megjelenik, az nem más, mint szellemének kisugárzása. A legvalóságosabban létező Isten. Csak Isten létezik. Az elmélkedés végén olyan fényesség árasztja el szemét, mint amit sugárzó napfölkeltkor tapasztalunk. Felismerte, hogy „csak az isteni szellem létezik, s az emberi lét legbenső rétege is isteni. A valóságban sem testben megjelent Buddháról, sem megtestesült Jézusról nem lehet beszélni. Csak az örök Buddha és az örök Krisztus létezik igazán. Így én is, létem kezdetétől Buddhában voltam.“ Ebben az értelemben kapta a következő végső kinyilatkoztatást: „Ne tévesszenek meg azok a dolgok, amelyek nem léteznek. Csak a szellemi valóság létezik igazán, s te vagy ez a valóság. Buddha vagy és Jézus Krisztus, végtelen és kimeríthetetlen.“

Masaharu Taniguchi meghívása és kiválasztása jobbra csak tükröződésnek mondható. Megvilágosodása bölcselői gondolkodást tükröz vissza, s írásai ebben a légkörben születtek. A látomásoknak és halomásoknak nincs különösebb szerepe. A sámánizmusra jellemző jelenségek – elragadtatás, transz, megszállottság, mennyei utazások – teljesen eltűntek. Helyüket a misztikából és keresztény-buddhista szinkretizmusból származó elemek foglalták el. Az istenséggel való azonosulásra csak tudatos elmélkedés során kerülhet sor. Csak az ikigami-típusra jellemző ezért, hogy elragadtatás közben kapott hivatását megszállottság és az istenséggel való egyesülés tudata kíséri.

3. Az új vallások gyökerei Japánban a népi vallásos hagyományokba ereszkednek le, de új formát adnak ezeknek a hagyományoknak. Különösen a késői teológiai elmélkedés alakította át a sintoizmus és a népies buddhizmus világát. A Shinkō Shukyō vallási mozgalom első indítását a samanizmustól és az ősi „elragadtatási technikától“ kapta, de már az alapító

élete és az ősi közösség gyakorlata is eltért ettől a hagyománytól. A szinkretista elemeket kutató tudomány azonban szinte reménytelen vállalkozásba kezd, amikor megkísérli a hitvallásokból és a személyes vallomásokból kielemezni azt, ami új.

A buddhizmus területén a Ryōbu-Shintō mozgalom kész helyzetet teremtett. Ezt a mozgalmat „kettős Shintō”-nak azért nevezik, mert a Shingon buddhizmus és a Shintō egyesüléséből jött létre. Alapítója Kobo Daishi /Kr.u. 774–835/. A buddhák és a bodhisattvák egyként egységűek a Kamival, a buddhista szentek az „ereklye-templomban” jelennek meg, s így sintoistenségeknek tarthatók a tanítás szerint. S mivel minden japán két vallás híve: a sintoizmus az életszakaszok vallása, a buddhizmus a halálciklusoké, a kettő között az évszázadok során szinkretista rendszer jött létre. a japán népi vallás és a japán buddhizmus ettől kezdve egységet képez.

A kereszténység határát valamivel könnyebb meghatározni. Japánban a kereszténység, ellentétben a buddhizmussal, mindig idegen vallásként volt jelen, amely ellentmond a japán kultúra szellemének. A Hideyoshi és a Tokugawa-shogunok alatt kitört keresztényüldözés óta a kereszténységet különben is „lázadó hitnek” szokás nevezni, amely betört „az istenek országába” /shinkoku/. Norihisa Suzuki szerint azonban az „idegenszerűség” nem magyarázza meg kielégítően, miért fordulnak el a japánok a kereszténységtől. Sokkal jelentősebb az a tény, hogy a kereszténység „belső szerkezete” áll szemben a japán kultúrával és társadalmi renddel. Az is rendkívüli azonban, hogy a japán kultúra ilyen erősen védekezik a keresztény gondolatrendszerrel szemben, hiszen különben meglehetősen nyitott volt külső hatásokkal szemben: „At no time has Christianity been so dissimilar to other religions of Japan as to have nothing in common with them.” Suzuki a keresztény dogmatika néhány elemét /az egyistenhitet, a végső

időkre való várakozást, az Isten Országáé és a bűn fogalmát/ teszi „felelőssé“ azért, hogy a keresztény misszió eredménytelen volt Japánban – , pedig ezek a kereszténységnek kizárólagos hittételei. Panaszkozik, hogy a kereszténység kizárólagossági igénye nem veszi tekintetbe Japán nemzeti és kulturális sajátosságait.

Csak néhány helyen lehet beszélni arról, hogy a „japánosított“, tehát szinkretista, népi vallási elemeket is magába foglaló formában van jelen a kereszténység.

a/ Említeni lehet pl. a „Kakure Kirishitan“-t, a rejtett keresztényeket, akik Xavéri Szent Ferenc óta Kyushutól északra, elsősorban a tengeren és kisebb szigeteken élnek. A Tokigawa-shogunok 1614-ben betiltották a keresztény missziót, azóta ezek a keresztények valami „titkos szövetségben“ élnek s 300 éven át tartó üldözés és vértanúság után is megőrizték hitüket. Papok nélkül élnek, s nincsen kapcsolatuk Rómával. Hitüket néhány rendkívüli vonás jellemzi, s 300 év során alapvető változások történtek. A japán népi vallás néhány eleme – pl. az ősök tisztelete, a holtak szellemeinek megidézése – nem kis szerepet játszik a „rejtett keresztények“ életében. Furuno Kiyōto és Tagita Kōya vizsgálták át ezt a vallást. Meggyőződésük szerint csak asszimilációs képességüknek köszönhetik, hogy megmaradtak – , de sajátos keresztény hitüket fel kellett áldozniok. A Kakure Kirishitan-t nem lehet már katolikus keresztényeknek nevezni, annak ellenére hogy Xavéri Ferenc igazi követőinek tartják magukat.

b/ Éppen ilyen jelentéktelen a sinto-keresztény szinkretizmus, amely önmagát büszkén „japán kereszténységnek“ /nihonteki kirisutokyō/ tartja. Egy olyan kísérlet egyetlen példájának lehet tartani, amely kereszténységen kívüli elemek segítségével a kereszténységet „japánosítani“ akarta, hogy így elfogadhatóvá váljék.

4. A kizárólagosság igényével jelentkező kereszténységnek mint missziós vallásnak nem volt ugyan közvetlen jelenléte a japán népben, a japán társadalomra gyakorolt hatását azonban nem lehet tagadni. Politikusok, bölcselek s a japán vallások képviselői tanulmányozzák a kereszténység erkölcsziszteát, antropológiáját, végső időkről való tanításait, társadalmi elkötelezettségeit. A kereszténység sugalmazó hatása különösen az új vallásoknál található, amikor vezetőik hittudományi főiskolákat alapítottak, vagy közösségük szervezeti életét akarták meghatározni.

Nem egy új vallás a keresztény teológia hatására újra átgondolta Istenről alkotott fogalmát. Ezt első sorban a Tenrikyō vallásban, a teológiai gondolkodásban legjobban fejlődött Shinkō Shūkyō-ban lehet felfedezni. A tenrikyō dogmatika kifejezetten vallja, hogy az istenfogalom fejlődésképes. Shōzen Nakayama, a Tenrikyō vallás második Shimbashira-ja, „On the idea of God in the Tenrikyō Doctrine“ c. művében ezt a fejlődést azzal magyarázza, hogy eredetileg a Tenri-vallás is hitt a népi vallásosság-tól átvett Kami-ban, aki a „Világ Teremtője“, „Ősi Isten“, „Igazi Isten“. „A Kami szó azonban félelmes és megközelíthetetlen isteni természetről tanúskodik“, „an invisible Supreme Being having the power to inflict punishment“. Miki ezért Isten nevét „Tsuki-Hi“-re, Hold-Napra változtatta, mert az égitestek fényt és meleget sugároznak minden teremtmény számára. Végül, a legutolsó kinyilatkoztatásban a „Szülő“ /Oya/ nevet hallotta /Ofudesaki, XIV. fejezet, 29/:

„Eddig Tsuki-Hinek neveztek,
most azonban már más néven fogom
nevezni magam.“

Rámutattak ugyan arra, hogy Isten nevének változatai – Kami, Tsuki-Hi, Oya – szinonim kifejezések, a Tenri teológia mégis hangsúlyozza, hogy az Oya megnevezés sokkal többet mond, mert minden-

hatóságán és mindenütt való jelenlétén kívül az emberek iránt tanúsított szeretetét is kifejezi. „From the standpoint of our feeling, however, the word Oya has a more definite effect on us.“ Ha az isteni szeretet felváltja a Kami fogalmában szereplő sötét és démoni elemeket, akkor nem különösen jelentős az, hogy a Tenrikyō-hitet monoteistának, panteistának vagy politeistának mondjuk. „God the Parent, Tenri O-no-Mikoto / = az égi törvény ősi egysége/ may be called un ‚umgreifend Deity‘ and likened to a circle of infinite diameter.“ Henry van Straelen-nek az a véleménye, hogy azok a kinyilatkoztatások, amelyekben Miki Nakayamas részesült, monoteista istenfogalomra utalnak, a kinyilatkoztatások könyvében /Ofudesaki/ azonban már a politeista gondolatrendszer uralkodik. Az is igaz viszont, hogy ezekből a kinyilatkoztatásokból nem szerezhetünk biztos ismeretet Isten természetéről. A kinyilatkoztatás hordozója ugyanis néha Tsuki-Hi istenség, más esetben az alapító egyedül vagy együtt Istennel, harmadik esetben a tōhashira-no kami, a világ teremtésénél jelenlévő tíz „isten“ diktálja a szavakat. A politeizmus mellett beszél az a tény is, hogy a Meiji-korszakban a Tenrikyō mozgalom sinto-szektaként hirdette magát, hogy egyáltalán életben maradjon. A kinyilatkoztatás hordozója tehát nem állapítható meg biztosan.

Abban azonban nem lehet kételkedni, hogy a Tenrikyō vallás mai dogmatikája monoteista istenfogalmat feltételez, amelynek ugyan vannak panteista vonásai is, de a keresztény isteneszme hatása nyilvánvaló. „Hiszünk Istenben, a ‚Szülőben‘, akinek tette Tsuki-Hi, s ez nem csupán egységet, hanem egységet és kettősséget jelent. Ha valaki azt kérdezi, hogy politeista vagy monoteista a Tenrikyō vallás, akkor csak azt mondhatjuk, hogy monoteista, de ezzel még nem mondtunk meg mindent. Egy másfajta gondolkodásmódra van szükségünk. Hangsúlyoznunk kell, hogy istenünk a ‚Szülő-Isten‘, ezért Isten esz-

meje mindkét elképzeléstől /monoteizmustól és politeizmustól/ különbözik.“

Hasonló jelenséget figyelhetünk meg az Ōmoto-kyō vallásnál is. Ushitora-no Konjin Kami a japán népi vallásosság istene, és a sinto vallás panteonjához tartozott. Szerencsétlenség forrását látták benne s bajhozónak tekintették. Északkeletre helyezték lakóhelyét, abba az irányba, amely ősi kínai elképzelés szerint halálthozó. Jónéhány ünnepe van még ma is, hogy démoni erejét megfékezzék. Ide tartozik a híres Gion Matsuri, Kyōto város ismert ünnepe. De ezen túl egész Japánban ismerős, hogy újév ünnepén spirálisan font szalma-varázslást akasztanak a bejárat fölé, hogy elűzzék a veszélyes Ushitora-no Konjint. A tavaszi ünnepen ennek helyét egy halfej foglalja el, amelyek szemeit magyalfa levelével fúróják át. Ezzel érik el, hogy Kami megvakuljon.

Hogyan lett az Ōmoto vallásban a szerencsétlenséget hozó démonból üdvösséget hozó megváltó, nem tudjuk pontosan. Az Ōmotokyō dogmatikája Istent kifejezetten „Atyának“ és „Teremtőnek“ nevezi és monoteista vallásnak mondja magát. Hide-marú Deguchi ezt mondja Ushitora-no Konjin-ról: „Ő maga a szeretet“, „nem gyűlöl és nem büntet senkit“. Ugyanakkor a „Kami“ szó Nao kinyilatkoztatásában mindig politeista gondolatok világában fordul elő. Így az Ōmoto teológia sem tudta elkerülni, hogy az „Egyetlen Igaz Istenen“ kívül még sok Kami szerepeljen. A vallás rendkívüli mélységét abban látják, hogy politeista módon gondolkodik, szemben azokkal vallásokkal, amelyek csak egyetlen Isten mellett tesznek tanúságot. Az Ōmotokyo ezzel szemben kompromisszumra hajlamos, mert henoteizmust követel, ahol Ushitora-no Konjin istennek csak rendkívüli szerep jut a sok isten között. Az Ōmoto-teológia egyenrangúan állítja a monoteizmus, politeizmus és a henoteizmus tételeit. A keresztény gondolatrendszert azonban mindeddig még nem gondolták át intenzív módon.

5. A messiásvárásban és a végső időkről szóló tanításban hasonló problémák merülnek fel, ha ezeket az új vallásokat vizsgáljuk.

Az ikigami-típus minden képviselője messiásnak / vagy más megfelelő nevű megváltónak/ nevezte magát, de csak kevesen vannak tisztában azzal, honnan ered ez a megnevezés és mit is tartalmaz. Ők csak azt tudják, hogy Isten birtokba vette őket, s azóta Istennel egyenlőnek tarthatják magukat. Azon már nem gondolkodnak tovább, mit is jelent ez az igényük, s küldetéstudatuk sem „téma“. A „tánc-vallás“ alapítója ebben az értelemben nevezi magát Ogamisamának, „Nagy Istennek“, Kawata Bunjiro Konkō Daijin-ná válik, Fujita Terumi, a Shinshu Kai alapítója „az istenember, aki után a világ olyannyira vágyakozott“, Mokichi Okada, a Sekai Kyuseikyō alapítója Meishu-nak, „Megvilágosított Úrnak“ nevezi magát, a nyolcvanéves Kotama Okada hívei őt Sekai Mahikari Bummei Kyō dan-ban „a világ Messiásának“ ünneplik, Myōko Naganuma a Risshō Kōsei-kai vallásban Ikebotoke, „élő Buddha“.

A sámán-hagyomány alapján minden esetben egy „Kami“ által történt megszállottságról van szó. Ha keresztény áramlattal találkoznak – legyen ez a találkozás akár felületes is – a megszállottságból megtestesülés lesz. A megtestesülés mítosza meglehetősen új jelenség Japánban. A 16–17. század rövid missziós korszaka után először a 19. században kezdődött új keresztény igehirdetés eredménye. Szinkretista öltözetben nyert bebocsátást a Shinkō Shukyō alapításainak korszakában.

Miki Nakayama „Földönjáró Szülő-istenné“ történt meghívásában mindez jól szemléltethető. Az elragadtatások és ördögűzések egyértelműen a japán népi vallásossággal való kapcsolatra utalnak, mint ahogy ezt az előzőkben már bemutattuk. Az új Tenrikyō-dogmatika azonban kísérletet tett arra, hogy

az alapító sámánizmusát gyengítse. Miki Nakayamát ezért nem sámánnőnek, hanem Tsuki-Hi isten megtestesülésének tartják. Egy olyan értelmezés kísérletről van itt szó, amelyben az igehirdetés az adott helyzethez alkalmazkodik. A Tenrikyō vallás katekizmusa mutatja be a végeredményt. A 12. kérdés így magyarázza meg: „A Szülő-isten személye 1838 október 26-án mutatkozott meg ...“ A Szülő-isten ebben a pillanatban kijelentette: „Én vagyok a teremtből, az igaz és igazi isten ... Ebben az időben személyesen jelentem meg a világban, hogy megmentsem az egész emberiséget. Kérlek benneteket /a családtagokról van szó/: egyeztetek bele, hogy Miki élő ereklyetartóm legyen.“ A 17. kérdés a kiválasztás indokaival foglalkozik. Itt olvasható: „... alapítónk előre megszentelődött, hogy benne lakják a szülők szelleme, már akkor, amikor a Szülő-isten az embert és a mindenséget teremtette. Előre arra volt rendelve ezidő óta, hogy isten ereklyetartója legyen.“ A 20. kérdés így hangzik: „Milyen kapcsolat található a Szülő-isten és az alapítónk között?“ A válasz: „A Szülő-isten meg akarja menteni az emberiséget, s hogy akaratát tettere váltsa, személyében kinyilatkoztatta magát ebben a világban, s az alapítónőt választotta ki, hogy Tsuki-Hi ereklyetartója legyen. Őt ezért a földön levő Tsuki-Hi-nek tarthatjuk s az élet Szülő-istenének.“ A Katekizmus kérdései és feleletei mutatják meg, milyen új szempontokra vetődött fény a kiválasztás tényében. A Tenri teológusai a keresztény megtestesülés-tanból vett ismereteikre támaszkodnak. Ezen az alapon vált lehetségessé, hogy Miki Nakayama sámánnőt Chijō-no Oyagami-nak, „Földlön lévő Szülő-istennek“, az égben lévő Szülő-isten képének, s „Ikigami“-nak, Élő Kami-nak, Messiásnak tartsák.

Az Ōmoto-vallásban azonban más a helyzet. Itt a messiás „kivülről“ jelenik meg. Nao Deguchi nem tart arra igényt, hogy megváltónak tartsák, de azt jövendőlte, hogy „a megváltó nemsokára eljön“. Hét

éven keresztül hirdette szóban és írásban, hogy „egy hatalmas, igaz ember“ fog megjelenni, aki Isten akaratát fogja megvalósítani. Az Ōmoto-irodalom ezt a jövőndölést Keresztelő János igehirdetésével hasonlította össze. „Ahogy Keresztelő János várt Krisztus eljövetelére, úgy hirdette az alapítónő, hogy nem ő hordozza a kinyilatkoztatást, hanem utána egy hatalmas, igaz ember fog megjelenni, aki a világot megmenti“. Ez a férfi Kisaburō Ueda, a későbbi Onisaburō Deguchi, aki az Ōmotokyō vallás egyik alapítója és szervezője volt.

Kisaburō Ueda is végigjárta a nélkülözés, szenvedés és vallási kétely útját, amikor csodálatos módon Nao Deguchi-val találkozott. Ez először 1898-ban történt. Megelőzőleg két alkalommal részesült sámán-kiképzésben, s be is avatták. Először a Takakuma hegység egyik barlangjában, hosszú időn át végzett böjtölés és önsanyargatás után esett transzba s részesült egy „mennyei utazásban“. Ezt olvassuk róla: „Testét egy hegyi barlangban hagyta hátra, lelke felemelkedett a szellem világába. A test és lélek szétválásának idején Kisaburō megismerte az ég és a pokol titkait. A mindenség ismeretének birtokába jutott, s első alkalommal történt, hogy ráébredt az emberiséget megmentő hivatására.“ Anaoban, szülőfalujában nem ismerték el sámánnak, s amikor egy merevgörcs-roham támadja meg, a falu lakosai azt hiszik, hogy démon szállta meg, s elfordulnak tőle. Az ígézet csak akkor szűnt meg, amikor ördögűző tisztulási szertartás útján gyógyítania sikerült. Ezt további gyógyulások követték. Az Ōmoto-irodalom szerint: „Visszaadta a vakoknak a látást s a bénáknak a járást ...“

Ueda újból iskolába járt a híres sinto-paphoz, Katsutate Nagasawahoz. Nála tanulta meg a chinkonkishin-szertartást, azt a módszert, amelynek célja az isteni és emberi szellem egyesítése. Szinte csodával határos, ahogy megismerkedett Nao Deguchitől származó írásokkal. Ezekben saját vallásos tapasztala-

taira ismer, s ez annak jele volt, hogy a chinkonkishin módszer helyes. Nao Deguchi azonban húzódozott attól, hogy benne ismerje fel a messiást. Először rövid találkozásra került sor. „Az idő még nem volt érett“, mondják az írások. Az igazi okot nem tudjuk. Az alapítónő valószínűleg idegenkedett az Inari-ereklyeszekrénytől s az abban tisztelt Kamitól, Komatsubayashi-no Mikoto-tól, amelyben Ueda a második beavatás alkalmával részesült. Csak két év múlva ismerte fel benne a megváltót, akire várt, s akit előre hirdetett. Ueda feleségül vette Nao lányát, Sumikot, majd az Onisaburō Deguchi nevet vette fel, s ez megszilárdította az alapítónővel való kapcsolatot és egyúttal az unio mystica kifejezése volt, amelyet megerősített a chinkonkishin-szertartás.

Onisaburō halála után Sumiko vezetésével fogalmazták meg az egyik alapvető hittételt, amely a „két természetéről“ folytatott eddigi teológiai eszmélődést vallomásszerűen foglalta össze: „Nao Deguchi alapítónő és Onisaburō Deguchi mester elválaszthatatlannak, annak ellenére, hogy missziós küldetésük lényegesen különbözik egymástól. Nao látnok volt, aki az eljövendő világkorszakról figyelmeztetést közölt az emberiséggel. Onisaburō azonban maga volt a megváltó, aki Isten földi országát megalapozta. Onisaburō Deguchiban Isten igazi jellegének kifejezését ismerhetjük fel. Ő azonban többet tett annál, hogy csupán Istent nyilatkoztassa ki az embereknek. Elvezette az embereket Istenhez. Isten országát megnyitotta mindazok számára, akik be akarnak lépni. Hitünknek ez az alapja.“

Az Ōmotokyō vallásban szereplő megváltó – éppen úgy, mint a Tenrikyōban vagy más Shinkō Shūkyōban – egyértelműen sámáni vonásokat hordoz. Csak Kisaburō Ueda sámán, akinek mennyei utazásában van része és unio mystica-hoz jut, ismeri a szellemek világát és betegeket tud gyógyítani, válik megváltóvá és Isten földi hirdetőjévé. A vallási közösséget az ő vezetése nyomán tölti el a remény, hogy vele

együtt Isten országa épül fel a földön. Itt nem csupán az Újszövetség vallási fogalmai jelentkeznek, hanem a hit tartalmának jelentős részletei is. Az Ōmoto-dogmatika ezt az Újszövetség ismeretében ruházta. Ōnisaburo Deguchi-ra.

6. J. Milton Yinger az új japán vallásokat „bridging sects“-nek nevezte, mert „olyan erő birtokában vannak, hogy tagjaikat átvezetik az új életbe“. Yinger ezzel a meghatározással az új vallásoknak azt a törekvését akarta jellemzeni, amelynek lényege az, hogy hidat építsenek a jelenvilág fölé a túlvilágba vetett ígéretek által. Félreismeri azonban azt a tényt, hogy a Shinkō Shukyō kifejezetten evilágra irányítják figyelmüket, s nincs egyáltalán szándékukban, hogy ebből a világból kimeneküljenek. A messiási küldet tudat ezzel ellentétben erre a világra irányul és az új életet ebben a világban akarja felépíteni /a Tenri-kyō „boldog életről“, Yō kigurashi-ról beszél/. Ha az új vallások „bridging character“-e kimutatható, akkor csupán abban az értelemben, hogy a vallásos laikus mozgalmak hidat képeznek a japán népi vallásosság és a klasszikus vallások között. Hídépítő tevékenységüket ebben az értelemben veszik komolyan. A jelenkori japán problémákat – környezetvédelem, béke, nemzeti biztonság, vallásszabadság – ezek a vallásos mozgalmak veszik komolyan és nem a sintoista vagy buddista szekták. A vallásszabadság kérdésében a japán keresztényekkel – közös tapasztalataik, az üldözésben való kitartás alapján – minden lényeges kérdésben szolidárisak. Az állami Shinto újjáéledésétől, a Yasukuni ereklye-szekrény „nemzetiesítésétől“ való aggodalmukban az alkotmány 20. pontjában biztosított vallásszabadságra hivatkoznak a Shinkō Shukyō és a keresztények: „We represent many different points of view with regard to the Yasukuni Shrine problem“, mondta Kyotoku Nakano, a vallások japán békekonferenciájának elnöke, „but we are united in our opposition to it“.

Ugy tűnik, hogy a japán népi vallásosság az új japán vallások segítségével nem csupán életben maradt, hanem új lendületet is kapott. Ezt Japán modern technikai civilizációjában nem lehet figyelmen kívül hagyni. Az a tény azonban, hogy a keresztény hittartalmak – akármennyire ködösen jelentkeznek is – beléptek az új vallások világába s élő egységet alkotnak a népi vallásos elemekkel, arról tanuskodik, hogy a japán vallásos szinkretizmusnak a jelenkort jellemző szinkretista vallástörténetben különleges szerepe van.

MODERN AFRIKAI NÉPVALLÁSOK KÖZÉP-AFRIKÁBAN

A Szaharától délre fekvő afrikai vidékek népi vallásossága régóta magára vonta a figyelmet. Az elmúlt évszázadban, különösen a nagy földrajzi felfedezések idején sokan azt hitték, hogy néhány néptörzsből teljesen hiányzik a hit és a vallásos érdeklődés. Ez annál inkább megtörténhetett, mert egyetlen nyelv sem ismeri a „vallás” elvont fogalmát /ennek oka különben az, hogy az afrikai társadalmaknak összefoglaló jellege van, amelyben a valóság különböző tartományai különböznek ugyan egymástól, de nincsenek teljesen szétválasztva, így egymást kölcsönösen áthatják/. Időközben megváltozott a vélemény, s különösen a mai időkben már arról beszélnek a kutatók, hogy Afrika „lényegében vallásos” földrész.

Hogy Afrika számára a vallás értékes és fontos, megmutatkozik abban az érdeklődésben, amelyet vele szemben a vezetőréteg a politikai függetlenség kezdete óta tanúsít. Egyetemi szemináriumok, kollokviumok és tudományos közlemények bizonyítják, hogy évről évre növekszik ez az érdeklődés. Már nem csak arról van szó, hogy a vallást, mint az élet jelentős megnyilvánulását az élre helyezzék. Vissza akarják neki adni azt a méltóságot, hogy benne az „anyát” lássák, ahonnan minden kultúra származik.

Néhány marxista beállítottságú politikai kormányzat azonban arra törekszik, hogy a vallás jelentősége megszűnjék. Kongóban ez a törekvés egészen nyilvánvalóan nem járt sikerrel, s Benin államban sem lesz sikere. Hogy milyen eredményhez vezet ez a szándék Angolában, Mozambikban és Etiópiában, még bizonytalan.

Említenünk kell végül, hogy a „független afrikai kultúra“ szellemisége sokarcú, dinamikus, próféta, sok esetben messiási mozgalmat hozott létre, amelyek részben független egyházakban, részben teljesen szabadon szerveződtek. Akár nagy fáradozással teremtett szinkretizmus által /mint az Elefántcsontparton a „harrizmus“, mellékágaival együtt, vagy Gabunban a „Bwiti“ és elágazásai/, akár spontán, önérzetes és szívós hagyományörzés által /mint az Elefántcsontparton a „Deïma“ és a „Massa“, ez utóbbi még Felső-Voltában és Maliban/ fennmaradásukért harcolnak, de bizonyos mélyen lappangó vallásos életerőről tesznek tanúságot.

I. Alapvető gondolatok

A modern afrikai vallások dinamizmusa a próféta jelenséggel áll kapcsolatban, ez alapozza meg, ez indítja és ez lelkesíti. Ezeket a vallásokat eklektikus módszer jellemzi. E szinkretizmusban a sajátos jellegzetességeket csak néhány afrikai ismertetőjegy őrzi. A hagyományos vallás az ősszel tartott kapcsolatra, tehát emberekre épült, jelen van ugyan az élő közösségekben, de egy-egy néptörzs vagy nép kereteire korlátozódik. Ebben a keretben minden cselekedetnek helye van, a „tagokat“ ez a keret ellenőrzi, tetteiknek ez ad irányt. Ha innen nézzük, akkor a próféta kezdeményezés forradalmi jelenség Afrika valóságában.

Az a terület, ahol a próféta mozgalmak felütöttek fejüket, Dél és Középfrika, keleten egészen Kenyáig nyugaton pedig a Guineai-öböl. Nagyjából arról a területről van tehát szó, ahol „a lakosságot megszelídítették, kereszténnyé tették és az elfajulás lehetőségével megfertőzték“ /A. Césaire/. A próféta és messiási mozgalom váratlan megjelenését több szociológus (néha egyébként egészen jelentős társa-

dalomtudományi írásában) politikai indítékokra vezette vissza. Feltételezésük szerint az afrikai prófétai mozgalomnak politikai célja van, s a vallás csupán stratégia a cél eléréséhez: a gyarmatosítás idején egyedül a vallásban fejezhették ki önmagukat, ezért később politikai szándékuk kifejezéséhez a közép-pontba a vallást állították.

Ha visszatekintünk, akkor tény az, hogy a legtöbb próféta a helyi állami hivatalok elnyomásával és provokálásával szemben vállalt politikai elkötelezettséget. Ebben a misszionáriusok is segítségükre siettek. Így, ahol nem zaklatták és nem nyomták el őket, a vallási-társadalmi törekvést mindig összekapcsolták a társadalom erkölcsi javításával és lelki-szellemi felszabadításának igényével.

A gyarmatosítás idején keletkezett prófétai vallásokat a társadalmi háttérrel tehát meg lehet indokolni. A gyarmatosítás vége óta azonban a független Afrikában ez a magyarázat már nem kielégítő. Igen jelentős tény, hogy a kormányzati szervek általában nem avatkoztak be, ha valaki a „megszokott vonaltól“ eltért, így a „prófétai“ vallás az alacsonyabb néposztálynál /és a kalandvagyóknál/ inkább társadalmi-gazdasági, mint politikai cél szolgálatába szegődött /említeni lehet a szélhámosságot, csalást, a nép hiszékenységének kihasználását/.

Jelöljük meg először az afrikai prófétai mozgalmra általánosan érvényes jellegzetességeket:

a/ A gyarmatosítás a hagyományos gazdasági, társadalmi, politikai és vallási szervezetet teljes s ma már vissza nem fordítható válságba vitte. A hagyományos társadalom egy szempillantás alatt elveszítette vallását, amely eddig lényeges alapja volt az életnek. A vallás teremtette meg az erők egyensúlyát, amely a természetes környezethez alkalmazkodva, szertartásos és társadalmi jelképek útján /pl. a „fétisek“,

tabuk, aszketikus és nevelői hatásaként/ mindent a maga helyére tett. Mindez egy írni-olvasni nem tudó társadalomban erkölcsi törvény erejével bírt. Egyik napról a másikra vették el „fejét“, arra kényszerítették, hogy mesterséges tüdővel lélegezzon. Afrika népei így „kölcsonvett lélekkel“ éltek. Sorsuk az lett, hogy vagy lemondanak az életről, vagy a kisebb rosszát választják s a javulás reménye nélkül egyszerűen vonszolják életüket.

b/ A következő időszakban a gyarmatosítás által „kényszerített“ prófétai mozgalom az erőszakkal felépített új rendszert válságba hozta és ezzel elindította – ha nem is belátás nélkül – az afrikai lelki energiák bosszúját. A próféták ezt a világot védték, általában nem szűklátókörű konzervatív szellemben, hanem a fejlődés érdekében. A próféta vállalja az afrikai ügyet, de csak azzal a feltétellel és azzal a céllal, hogy megújítsa azt. Alapjában véve „aggiornamento“ ez, a hagyományos és modern afrikai világ szintézise. Régi és új elemekből – amelyek megfelelnek a vallásoknak – megújított és minden hamistól megtisztított vallást akar teremteni.

A prófétai mozgalmat ezért tiltakozásnak lehet nevezni, amely a gyarmatosító, egyházi és polgári, egyúttal a hagyományos tekintélyek ellen irányul. Tiltakoznak az ellen, amit mint megalázó és embertelenítő erőt eddig magukkal hurcoltak. Az igazi prófétákat egyöntetűen jellemzi, hogy kitartóan bizonyos mélyreható erkölcsi megújulásra törekcsenek. Ez minden autentikus prófétai kezdeményezésnek ismertetőjegye. Isten és az ősök nevében gyógyítja a próféta a testet és a lelket. Harcol az elfajulás, a visszaélések ellen, a hagyományos és a modern rendszerektől való eltérés ellen. Ami a hagyományos világot illeti, harcol a varázslás mindenfajta formája, az istentelenség, féltékenység ellen, tehát támadásának célpontjában áll, mindaz, amit az afrikaiak szinte testük minden porcikájában gyötrő kínként átérez-

nek, s amitől rettegve félnek. Ami a „modern“ rendszert illeti, harcol a bírvágy, az elnyomás és kizsákmányolás ellen, mert mindez újonnan bevezetett egyenlőtlenségek által a hagyományos közösségi érzéket semmisíti meg. Az érvényre jutott „tiz parancs“ (kis eltérésekkel, helyi adottságokhoz való alkalmazással) mindig a társadalomban élő egyes embert tartja szem előtt s magatartásának alaptételeit sorolja fel. A parancsok célja, hogy a kapcsolatok tisztuljanak meg, álljon helyre az egyensúly és ez mutatkozzék meg a mindennapi életben. Istenszeretetről és a felebarát szeretetéről van itt szó, s a két alaptörvény megvalósításáról az élet konkrét helyzeteiben:

- /1/ ne veszekedj
- /2/ ártó talizmánokat ne készíts magadnak
- /3/ ne sérts meg senkit
- /4/ ne lopj
- /5/ ne hazudj
- /6/ ne segíts a varázslóknak
- /7/ ne ölj
- /8/ előljáróiddal szemben légy engedelmes
- /9/ vasárnap ne dolgozzál
- /10/ felebarátodat ne gyűlöld

A prófétai indításra keletkezett vallásokban is hasonló alapbeállítottságot lehet találni. A következő alapigazságokról van szó:

- /1/ Isten a mindenség teremtmője, aki, hála a próféta küldetésének, elérhetővé vált
- /2/ A próféta „megváltó“, aki olykor tudatosan szervez, más esetben csak rá hivatkoznak, ha ő maga nem törekedett szervezet létrehozására
- /3/ Isten külön közbenjárásával a hit gyógyítja meg az embert
- /4/ Táplálkozást irányító parancsok vagy más, a kereszténységtől átvett tilalmak
- /5/ Az ősök tiszteletének ünnepei és szertartásai

- /6/ Hierarchikusan tagolt papság
/7/ A kereszténységtől „kölcsonzött“ gondolatok és szertartások, amelyek azonban eredeti afrikai erkölcsstanba és világnézetbe épülnek bele

II. Az afrikai prófétai jelenség sajátosságai

A prófétát Isten és az ősök akarata közvetítőjének tartják. Ő maga is hangsúlyozza, hogy váratlan, többször ismétlődő, parancsoló és kényszerítő esemény vezette be küldetésébe. Néha álmra hivatkozik, más alkalommal jelenésre vagy szokatlan eseményre, különös jelre. Mindegyik „történetben“ felülről jövő parancsot hallott, titokzatos „lény“ lepte meg őt, Isten küldöttje vagy az ősök által küldött jelképes alak, s arra kényszeríti a kiválasztottat, hogy akár akarja, akár nem, cselekedjék. Vázzunk fel néhány ilyen prófétai sorsot:

1. A Libériából származó William Wadé Harris, a „Wesley-egyház“ híve volt. Elefántcsontpart tenger-melléki vidékén 1913-ban bibliával a kezében hirdette az evangéliumot. A következő évben azonban elűzték. Prófétai küldetéséről így számolt be: „Próféta vagyok, független minden vallástól és minden emberi ellenőrzéstől. Gábor angyal közvetítésével csak Istentől függök. Négy évvel ezelőtt, 1910-ben hirtelen álomból ébresztettek fel. Ágyam fölött, látható formában az őrangyal jelent meg. Háromszor érintette fejemet és így szólt: „Felszólítalak, hogy áldozd fel feleségedet. Ő meg fog halni, de másikat adok helyette, aki segíteni fog neked abban a műben, amit létre kell hoznod . . . Mindenüvé elkísérlek, küldetésedet ki fogom előtted hirdetni, azt a küldetést, amelyre Isten, a mindenek Ura rendelt, akit az emberek már nem tisztelnek.“ A kinyilatkoztatás után az angyal újból megjelent s lassan beavatott felada-

tomba, hogy a modern időkben a béke prófétája legyenek.“

2. „1921 március 8-án Simon Kimbangu hitoktató, az angol baptista misszió tagja, álmában egy idegent látott, aki nem volt sem fehér, sem fekete, sem keverék. Azt követelte tőle, hogy olvassa a szentírást, hirdesse Isten ígését és kézföltétellel betegeket gyógyítson. Engedelmeskedett a parancsnak, de különböző sorscsapások érték, bár első gyógyítását lelkes reménykedés kísérte. Mindenfelől áramlottak az emberek, még Angolából és Kongóból is. Egyre szaporodtak a gyógyítások és a Szentlélek működésének más jelei ... Ez volt a Nkambai Pünkösöd, amely 1921 április 21-én kezdődött.“

A Szentlélek jelenlétének legfeltűnőbb jele a fétis-szellemekbe vetett hit feletti győzelme volt. A falvak és utak közelében felállított fétisek ezreit döntötték le. Letartóztatták, elítélték az alapító Kimbangu, s 2000 kilométer távolságba száműzték. Harminc évet töltött fogságban, s 1951-ben halt meg, küldetéséhez méltó módon.

Családjától búcsúzva a következőket mondotta: „Egy dolgot hagyok rátok, az evangéliumot.“ Börtönében pedig a prófétákra jellemző kijelentést tette: „Krisztus szolgálja vagyok, semmivel sem több.“

Fiai és első követői egyházat szerveztek „Jézus Krisztus földi egyháza Simon Kimbangu próféta szerint“. Ezt a mozgalmat 1959 december 24-én törvényes rangra emelték, 1968 óta tagja ez az egyház is az egyházak ökumenikus tanácsának. Négy millió híve van 9 afrikai és néhány európai országban szétszórva. 1971-ben az eucharisztikus ünnepet szent úrvacsorával kapcsolták össze. „Mivel a hívek semmi szesz tartalmú italt nem ihatnak, testüket kukoricából és banánból készített kenyérrel, vérüket víz és méz keverékből készült itallal erősítik.“

A „kimbanguizmusnak“ 1977 óta teológiai fakultása és lelkipásztori intézete van a Kishasától 30 kilométerre fekvő Lutendelében. A fakultás ökumenikus szempontból nagyon nyitott, dékánja nő, aki a svájci reformált egyház plébánosa.

3. Dyigba Dawono, az Elefántcsontpartról származó nő, Marie Lalou /hamu/ néven vált ismertté. Katolikus hittanuló, akit gyógyító tevékenysége tett híressé. Növényi hamuval kevert csodatevő vízzel mindenfajta bajt gyógyít, s ezt üzleti haszon nélkül teszi. Az 1923-ban keletkezett s nagy hatalomra jutott „Deima“-istentisztelet egy kinyilatkoztatásnak köszöni létét: Marie Lalou-nak sugárzó alakban Krisztus jelent meg s panaszkodott, hogy a templomokban gyakorolt szertartások nem felelnek meg Isten tanításának.

Azóta teljesen megváltozott élete. Haláláig /1951 január 24/ különleges „szerzetesi“ ruhát hordott, egyedül étkezett és többféle lemondást szabott ki magának: sózott és fűszerezett ételeket nem fogyasztott, lemondott a húsról, nem ment férjhez és szexuális kapcsolatot sem keresett.

Vallási szervezetének istentisztelete pénteken és vasárnap öt templomi gyülekezést ír elő. Imádkoznak és énekelnek, isznak a gyógyító vízből. Ebből keveset magukkal visznek s előtte minden reggel szabadon formált imádságot mondanak. Pénteken egy kortyot isznak belőle, hogy gonosz hatásokkal szemben meg erősítsék magukat.

4. Mpeni Dembele a Mali-kultusz hagyományos vallásának volt papja. Saját elbeszélése szerint egy alkalommal a földjén dolgozott, amikor „egy idős embernek kinéző alacsony termetű alak megfogta csuklómát és a földre taszított. A kis ember megmondta nekem, mit kell adni betegeknek, gyermektelen nőknek, eső előidézése és a föld termékenyítése érdeké-

ben milyen áldozatot kell bemutatni. Azt is megmondta, hogy a régi szokásokat őrizni kell, az időseket, betegeket és testi fogyatékosokat gondozni, a törzsfőnek engedelmeskedni kell, s nők és férfiak nem tehetik együtt a „gonoszat“. Amit tanítok, ettől az embertől hallottam, mielőtt egy „Karite“ /kultikus fa/ törzsében eltűnt. Ez fa később kiszáradt.“

5. Ta Malanda tiltakozott a „próféta“ megnevezés ellen. Papi kisegítőnek nevezte magát. Katolikus keresztény volt, áhitatosan mindennap a szentmisén vett részt. Fiatal éveinek egy részét kertészként töltötte el, szoros kapcsolatban volt a Kinshasában levő jezsuitákkal és a „Mária légiónak“ volt tagja. 1955-ben elhagyta kertjét s XII. Piusz körlevelének hatása alatt – amely az ima hatásáról szólt – órákon át teljes magányban elmélkedett. A következő évben Szent Antal parancsolta meg neki, hogy építsen templomot, betegeket gyógyítson s hirdesse az igét a Jézus Krisztushoz való megtéréstről. 1958-ban új jeleneése volt: a pápa adott neki rézből készített keresztet és missziós munkára küldte. A következő napon egyik arra haladó rokona egy véletlenül az úton heverő keresztet mutatott neki, ezt ő magához vette és mindig magánál őrizte. Ekkor kezdte el az igehirdetést, s tekintélye egyre növekedett. 1959-ben letartóztatták, Brazzavilleben levő szülőfalujába, Nkaka-tába küldték, ahol a püspök hitoktatónak nevezte ki.

Nagyon nyugtalanította a népe életét erősen meghatározó varázslás és boszorkányság. Az volt a vágya, hogy megszabadítsa a népet. Keresztjével megerősítve sajátos liturgiát hozott létre. Hét napig tartó lelkigyakorlaton imádkoznak, énekelnek, ördögűzést /exorcizmusokat/ végeznek és karizmatikus lelkességgel prédikálnak. A lelkigyakorlat ünnepélyes esükével végződik. A hívő egyik kezében keresztet tart, másik kezét egy koporsóra teszi. A kereszt nevében ellene mond a sátánnak, lemond a hamis vallási gyakorlatokról és a tékozlásról. „Szögezd a keresztet a

szívedbe, különben a keresztfog téged felszögezni”
– énekli a szertartás vezetője.

Ez a „kereszt-szögezés” az ottlakók igényének megfelelő keresztény liturgia. Az a feladata, hogy megszabadítsa a lelkeket imádság és Jézus Krisztushoz, a megmentőhöz való felzárkózás által a varázslás és boszorkányság miatti félelemtől. Különböző felekezetekből ezrek jönnek, hogy ezeken a „csendes napokon” résztvegyenek. Ta Malanda halála után fia, Ta Malela vette át a liturgia vezetését, ugyanazzal a lelkesedéssel. Az odaáramlók száma csökkent, de ez annak következménye, hogy legtöbbször már végrehajtották az „ördögűzést”, így sértetlennek érzik magukat a boszorkánysággal szemben.

A prófétai ténykedésben a hagyományos „szereposztás” három típusa található meg. Ha modern meghatározással fejezzük ki, akkor a próféta pszichoszomatikus betegségeket gyógyít, pszichoterapeuta és csodaorvos – a közösség vezetője, egyúttal közvetítő, áldozópap, igehirdető és szónok – végül „látnok”, titkos dolgok felfedezője, éjszakai „vállalkozások” idején varázsvesszővel kutat ki földalatti dolgokat.

A hagyományos vallási és társadalmi világban ezek a szerepek különböztek. A próféta azonban egyesíti a hármat, a szakrális és a profán világot szavával és cselekedetével egységbe foglalja. A szociális-erkölcsi megújulás szolgálatában áll, a nép radikális, mindent átölelő reformvágyát fejezi ki azáltal, hogy ő a döntőbíró és népvezér, hírhozó, gyógyító orvos, a helyi és importált hagyományokat magyarázza, Isten és az ősök küldöttje.

A látnok és a gyógyító orvos már a hagyományos világban is „szakembernek” számított, akinek láthatatlan hatalmakkal van kapcsolata, titokzatos erők birtokában van. Ez a szerep azonban nem korláto-

zódott egyetlen néptörzsre vagy népre. Ezoterikus szervezetek, amelyek beavatási szertartásaik által a hivatásos kiképzőiskolákat utánozták, híveiket különböző családokból és törzsi szervezetekből toborozták. A próféta ezt bizonyos mértékben megváltoztatja és mindnyájukat egybefogja. Személyi hatása, amely esetenként változik, (emberi erejétől függ), túlhaladhat a népi és nyelvi határokon.

A próféta egyetemességre törekszik, ami adva van azzal, hogy ő egy személyben „látnok“, kuruzsló és vallástanító. Emberfölötti elhivatottsága a társadalom összefogó, népek fölött álló sarokkövének teszi meg őt.

TEOLÓGIAI VITÁK A FRANCIA NÉPI VALLÁSOSSÁGRÓL

A népi vallásossággal és történetével meglepően sokan, egyúttal meglepően sokszínű formában foglalkoztak. Ennek eredményét az utóbbi években tapasztalhattuk meg. A „népi vallásosság“ kifejezést a szociológusok kritikusan és bizalmatlanul fogadták, mert egyházi mesterkedést éreztek mögötte, de időközben sokan változtatták meg véleményüket. Történészek és szociológusok egyetértenek abban, hogy „hajlékonyan“ kell meghatározni ezt a fogalmat, mert csak így lehet elkerülni, hogy a további kutatást már a kezdet kezdetén beszűkítsék vagy meggátolják. Ha a vita még ma is tart, annak magyarázata az, hogy a téma nagyon sok kérdés találkozáspontjává vált: mi a jelentősége a vallásnak, milyen formákban jelentkezik, mi az orthodoxia és a heterodoxia, milyen szerepe van a szóbeli és az írásbeli kultúrának, politikai erők hogyan jelentkeznek a vallásban, mi a hagyomány őrzésére és a megújulásra való törekvés, milyen szerepe van a kísérletezésre hajlamos középosztálynak, hogyan hatnak egyháziak és világiak egymásra, milyen érintkezési /kommunikációs/ problémák vannak a két csoport között ...

A következőkben engem egyetlen szempont érdekel: a második világháború utáni Franciaországban egyházpolitikai szempontból hogyan tekintettek a népi vallásosságra. Sok más kérdést ki kell így zárnom, de ezek a vita idején is ritkábban jelentkeztek. Nem foglalkozom azzal, hogy hogyan alakulnak át és hogyan élnek tovább egyes vallási jelenségek /pl. a gyökértelenné vált emberek szektás hajlandósága, a szerencsejátékok, a Normandiában és Közép-Fran-

ciaországban terjedő boszorkánytörténetek, stb./, mi áll a szentségekhez való járulás hátterében, vagy milyen hírek keringenek az ún. „népies“ vallásosságról / búcsújárások, halottak vasárnapja, hamvazószerda, csodatévő érmek hordozása, stb./. Ha az egyházpolitikai értelmezést helyezem középpontba /s ezt is csak igen vázlatosan s a katolikus vallásra korlátozva/, akkor hangsúlyozni akarom, hogy a „népi vallásosság“ vitájában az egyház múlt, jelen és jövő életéről van szó. Az „új“ eszmék társadalmi hatékonysága ugyanis attól függ, hogy a nép különböző rétegei hogyan reagálnak, elfogadják vagy visszautasítják azokat. Amikor néprajztudósok, szociológusok és történészek felhagynak előítéleteikkel s óvatosabban kezelik a népi vallásosság ügyét, akkor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a vita középpontjában a „nép“ és a „vallás“ áll. Elsősorban azokról van tehát szó, akik mint nép valamit várnak a vallástól, akik az egyházi intézmények előtt sajátos vallásosságukkal jelentkeznek /amely intézmények azután ellenőrzésük alá akarják vonni az üdvösségre jutás útját/.

1. A visszahódítás hadviselési módszere

A vita még ma is a reformáció, a trentói zsinat utáni katolicizmus és az egyháznak a francia forradalom után kialakult politikai helyzete körül forog. Az egyház kényszerűen olyan államban élt, amely egyházi hitelesítést nem igényelt. Az 1848-as forradalom után az egyház elzárkózott a vallásos szocialistáktól és a munkásmozgalmi szervezetektől. A katolikusok közötti politikai és kulturális vita középpontjában az egyháznak a modern világhoz való alkalmazkodása állt. Az „intranszigensek“ /Veillot, „Action française“ stb./ minden kiengesztelődéssel szembeszegültek, a „liberálisok“ /Montalembert, „Le Sillon“ stb./ hidat akartak építeni a szakadék fölé. De egyik irány (megemlíthetjük még az ún. katolikus szocialistákat is) sem mondott le az egyház vezetőszeréről.

Az egyház idegenként állt szemben a polgársággal és a munkásosztállyal. Először 1884-ben, majd 1890-ben – XIII. Leo pápa és Lavigerie felszólításának engedelmeskedve – törekсенek a katolikusok, hogy a köztársaságot jogos államrendnek ismerjék el. Több egyházmegye egyidejűleg eredményes „belső missziót” folytatott. Az antiklerikális hangulat ezután erősödött s az állam és egyház szétválasztásához vezetett /1905/. A keresztények ráébredtek, hogy kisebbségi helyzetben vannak, annak ellenére, hogy a lakosság 90 %-a részesedett a keresztségben. Új egyházi stratégia alakult ki és haladt lassan előre :

- az „action catholique” /katolikus ifjú munkásszövetség alakul 1926/
- a liturgikus /biblikus, hitoktatási, teológiai/ megújulás.

Ezt a két dinamikus erőt emelem ki, mert közös jellemvonásaik vannak: közös a céljuk /„visszaszerezni a népet a hit és az egyház számára”, s a közöttük levő feszültség is egy forrásból származik. Az „action catholique” elitneveléssel akar közeledni a néphez, ezért a plébániákat /a keresztény gettókat/ második helyre teszi; a liturgikus megújulási mozgalom a népet akarja újraéleszteni azáltal, hogy részvételét kéri a plébániák istentiszteleteiben. Így azonban feszültségbe kerül az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatása is, mert a nép elsősorban a hagyományos szertartásokhoz vonzódik, nem az értelmezéshez és magyarázatokhoz.

Ezt a feszültséget már 1943-ban az „evangélium hirdetése” és a „szentségkiszolgáltatás” közötti feszültségnek nevezték. Érvényes ez még a mai időkre is. A klérus döntő szerepét azonban mindig hangsúlyozták. A feszültséget „a tömegek visszahódításának” stratégiájával próbálják erőteljesen megszüntetni: a „militia Christi” hadjáratokkal. A második világ-

háború és a második Vatikáni Zsinat után többször hangsúlyozták, hogy különösen az ifjúsági mozgalmakban katonai nyelvet használ az egyház. Ez a harcos szellem nem csupán az egyházra érvényes, de az egyházat különösen is jellemzi a 17. század óta. Amikor egysége megszűnik, akkor az egyház új területeken próbál hódítani /világmisszió, népmisszió stb./. A harcos szellemet jól meg lehet figyelni a plébániákon, különösen a 17. századtól a világháborúk végéig. Elegendő, ha az arsi plébánosra gondolunk. A párizsi egyházmegye 1923-ban tartott kongresszusán az egyik plébános arról számolt be, hogyan kell a plébániát megszervezni „a hódítás szempontjából”. Elegendő két szövegre felhívni a figyelmet, amelyek jellemzőek erre a gondolkodásmódra. Az első címe „La France, pays de mission?“, H. Godin és Y. Daniel tollából 1943-ban. Ez a könyv nagy hatással volt a francia egyházra. Az erősödő egyházzociológia segítségével megállapították, hogy Franciaország három részre oszlik: keresztény területek, keresztény kultúrát őrző területek, ahol azonban a vallást nem gyakorolják, végül missziós területek. Gyakorlatilag két tényező áll a front két oldalán: növekszik a pogányság, a kereszténység gettóba szorul. „Az erősödő pogányság elől a keresztények közelebb sodródnak egymáshoz. Különvált és elszigetelt közösségekbe gyülekeznek, ahogy ezt az emberek teszik, ha vadállatok által lakott erdőbe jutottak, vagy ahogy a szegény idegenek teszik valami ellenséges országban.” Ezeket a keresztény közösségeket „keresztény civilizáció” /az egyház minden intézménye, a felekezeti iskoláktól a kórházakig/ választja el a tömegektől. Godin és Daniel nem akarják ezt a „keresztény civilizációt” kiterjeszteni az elpogányosodott népre, hanem részt kívánnak venni a tömegek kultúrájában és életfeltételeiben, hogy megkereszteljék azt. Ez a kultúra olyan idegen, mintha kínai lenne. Itt elsősorban arra kell figyelni, hogy a nép itt nem csupán a gazdaságilag szegényeket jelenti, hanem a kulturálisan eli-

degenedetteket, ahol különböző rétegeket lehet megtalálni /tanulók, polgárok, művészek stb./, bár a „nép“ megnevezés elsősorban a munkásokra és az irodai alkalmazottakra érvényes. A plébániák nem jutnak el ehhez a néphez.

Itt már megtalálható a Franciaországra érvényes lelkipásztorkodás kettős beosztása: specializált „action catholique“ a püspökök vezetése alatt /1931/ és a szokásos lelkipásztori munka. Ez az eltérő környezet alapján végzett beosztás /földművesek, ipari munkások, alkalmazottak, tanítók stb./ azért jelentős, mert egy-egy környezet a saját nyelvét fogja kifejleszteni, s lassan nem értik az egységnek, az együttműködésnek, a közösségnek azt a nyelvét, amelyet a plébániák általában vett népe beszél. A progresszív erők eleinte még látogatták a plébániák istentiszteleteit és a különböző mozgalmakban együttműködtek a plébániákkal. Lassan mégis sok önmagát elkötelezettnek érző katolikus hagyja el a plébániákat, mert elvetik a mesterségesnek tartott „egyetértést“, amelyben a meglévő társadalmi rend és az igazságtalanságok megerősítését látják. /Ez az irány azonban nem nevezhető általánosnak s könnyen meg is változhat./ A plébániákon végül a „kulturálisan szegények“ maradnak, akiknek nehézségei vannak a megújulással.

A második említett szöveg a lelkipásztori liturgia központjának alapító okmánya /1943/. Itt is érezhető, hogy különbséget tesznek a nép és az istentiszteleteket látogatók között. Miért? Mert a liturgiában „a másokkal való individualista együttműködés és a polgári liberalizmus szelleme“ uralkodik. Ez nem a nép liturgiája. A liturgiának ez az individualista jellege a nyilatkozat szerzői szerint nem elég erős ahhoz, hogy versenyre kelhessen a modern „tömeg- és pártliturgiákkal“ /politikai gyűlések, sportrendezvények, tömegkommunikációs eszközök, civil szertartások/. Új közösségekre van szükség, meg kell teremteni

a „megújulás liturgiát“, vagyis a közösségi élet szimbolikus és szabályok szerint rendezett formáit. Ebben az összefüggésben értékelő módon utaltak a cserkészek tömegliturgiáira, a búcsújárásokra és az ünnepélyes szentmisékre. Arról volt szó, hogy azt a liturgikus megújulást, amely Belgiumban és Németországban már jelentősen előrehaladt, a „hívő nép tömegéhez“ kell közelebb vinni. Ennek megfelelő munkaprogramot dolgoztak ki: népmissziók, misekönyvek terjesztése, népi ájtatosságok, a szentmise tartásának magyarázata. Szinte elképesztő pedagógiai munkára került sor abban az időben. Utalnunk kell arra a szoros kapcsolatra, amely a liturgikus mozgalom kezdetén Németország és Franciaország között jött létre. Az első világháború után sok francia fedezte fel, milyen eleven a német katolicizmus bizonyos téren: a tübingeni teológiai iskola, a liturgikus népének, az ifjúsági mozgalmak. A huszas és harmincas években néhány „próféta“ erre az útra lépett. A „Les Etudes“ című folyóiratban P. Doncoeur a liturgikus mozgalom védelmére kelt. Rothenfelsi tartózkodása idején ébredt fel benne a meggyőződés, hogy a liturgikus mozgalom és az ifjúsági mozgalom között szoros összefüggés található.

A „France, pays de mission?“ társadalmi és missziós beállítottságával szemben ez a megújulási mozgalom „restauratív“, a kezdeményezők a katolikus hagyományt akarják teljes erővel újraéleszteni. A liturgiát meg akarják tisztítani a racionális szellemtől és individualista légkörtől azáltal, hogy a jelképet hangsúlyozzák s visszahozzák a Szentírás és az egyházatyák nyelvét. Ez a liturgikus megújulási mozgalom fölfedezte a nép és a plébániák hívőközössége közötti szakadékat. Szüksége van azonban a „liturgikus tevékenység“ különböző formáira, hogy ki tudja elégíteni az eltérő igényeket és az eltérő környezetből jövők világát.

Barthnak és Bonhoeffernek köszönhető, hogy ugyanebben az időben az ökumenikus beszélgetések iránya megváltozott. A két teológus különbséget tett a vallás és a hit között. Ennek nem csupán teológiai, hanem szociológiai hatása is lett, megváltoztatta a lelkipásztori stratégiát. Ez a teológiai iskola ugyanis elválasztotta a személyes hitet a népszerű ritusoktól, így szembeszegült a korai liturgikus mozgalom restauratív irányával. A hitet egzisztencialista módon értelmezik, tehát személyes döntésnek tartják, s ez más, mint a szociológiai értelemben vett „vallás”, amely a társadalomban van jelen s az egyesek vallásos magatartására van hatással. Felnőtt, tudatos keresztényekről beszélnek, akik teljesen szabadon vesznek részt az egyház munkájában és meg tudják magyarázni a hit tartalmát. Az egyre növekvő hitre hivatkoznak, újraértelmezik a hitet, s ez egy új társadalmi megkülönböztetéshez vezetett. Csak azok fogják magukat otthon érezni az egyházban, akik részt vettek ebben az egyházi átalakulási folyamatban. Közülük sokan nagy energiával fogják később az egyház reformját befolyásolni. Kik voltak az együttműködők és kik álltak ellen?

Erre a kérdésre előbb az egyház, majd a „megszólított” nép szempontjából kell feleletet adnunk úgy, hogy a társadalomtudományt is segítségül hívjuk. Az egyház és a hívő nép részéről a klérus és az önmagukat elkötelezetteknek érzők körében ébrednek a kezdeményezések. Itt azokról a papokról és keresztényekről van szó, akik kultúrájuk alapján megértették az átalakulás feladatát s az egészet igazi fejlődésnek tartották. Az eltérő társadalmi környezetben élő középosztály szerepét kell itt hangsúlyoznunk. Azokról van tehát szó, akik magasabb műveltségük révén a társadalom felsőbb rétegéhez tartoznak s akik az alacsonyabb osztályok életkörülményein akartak javítani. A népet azonban nem sikerült „visszahódítani”: a templomba járók száma egyre csökkent, egyúttal azonban növekedett a hívők

„teológiai minősége“. Ez a „magasabb minőség“ nem egyértelmű. A vallásos gyakorlatban erősödött az önkéntesség, hiszen az egyház társadalmi nyomása csökkent. Másrészt viszont jelentkezett egy szociális probléma: nem azok alkották az egyházban a többséget, akik egészen fönt vagy egészen lent álltak, hanem a „középen lévők“, a középosztály, vagy akik az egyház és a társadalom megújulásától előnyt reméltek önmaguk számára. A középosztály azonban, amely a társadalomban és az új kultúrában egyre gyengülő erővel van jelen, védekezik az egyház modernizálásával szemben s szövetségre talál azokban a papokban, akik visszasírnák a régi állapotokat. Ennek az ellenállásnak szakaszait kell elemeznünk, ha a népi vallásosság franciaországi vitáját meg akarjuk érteni.

2. Ellenállás és vitatkozás

Az előzőekben a mai vitatkozás távoli gyökereire akartam rámutatni. Olyan nép kereszténnyé tételéről volt szó, amely messze eltávolodott a keresztény hit-től. Ez a probléma minden korszakban kihívást jelent az egyház számára és feleletet kíván. A keresztény eszmerendszer középkori uralma hosszú időn át ápolhatott egy illúziót. A 16. század vallási vitái, a nyugati kereszténység egységének szétesése, a tudomány támadásai által meggyengült keresztény ideológia, az egyén jogaira való ráébredés, a kapitalizmus erősödése, a technika uralma és a gazdasági érdekek előretörése, a többé-kevésbé demokratikus módon lefolytatott hatalmi harcok, a különböző imperializmusok, az öntudatra ébredő Harmadik Világ, az európai nacionalizmus azonban erősen befolyásolta a keresztény ideológia társadalmi hatékonyságát, még akkor is, ha Gogarten „szekularizációs“ tételét fenntartással kell fogadnunk. Nem lehet tagadni viszont, hogy a katolicizmus nagy nehézségekkel küzdött, amikor a „modern világhoz“ való alkalmazkodásáról volt szó.

Az az erős római centralista gondolkodásmód, amely az egyház életét VII. Gergelytől az első Vatikáni Zsinatig jellemezte, az egyházban egyre jobban érvényesülő jogi gondolkodásmód, a hierarchia túlértékelése a kisebb helyi közösségekkel és az egyház „szakramentális” jellegével szemben – mindezt nehezen lehetett összeegyeztetni a modern világ demokratikus jelenségeivel. A második Vatikáni Zsinat ugyan az Isten Népe fogalomba ágyazta és értelmezte a hierarchikus szervezetet, mégis mély szakadék választja el a keresztény világiakat /elsősorban a nőket/ és a helyi egyházakat az egyház életében való teljes részvételtől és a klerikális s meglehetősen bürokratikus vezetés-től. A népi vallásosság körül folyó franciaországi vitát ebben az összefüggésben kell szemlélnünk. Ezt a vitatkozást véleményem szerint úgy kell értékelnünk, hogy ez a kapcsolatteremtésnek és a hatalom gyakorlásának problémája. A vita feszültsége ugyanis növekszik, ha az egyház felelős vezetői azt tapasztalják, hogy szavukra nem figyelnek, vagy nem értik meg. A tudat formálásának különböző fokait szeretném a következőkben szemügyre venni. Ezek a fokozatok nem esnek egybe minden esetben az időbeli egymásutániséggal. Inkább az idők folyamán felmerült különböző „vita-szempontról” lesz szó.

a/ Vitatkozás a keresztények megtérítéséről

A tömegek visszahódítása érdekében az egyháznak jobban kellene ismernie a nép tényleges helyzetét. E felismerés alapján született meg az általános társadalomtudományban az egyházzsociológia. A 19. század végén kezdett statisztikai felmérések pontosabbak lettek, hogy elősegítsék a lelkipásztori munkát. Most csak G. Le Bras és G. Boulard műveit említhetjük. A templombajárás alapján a következő felosztáshoz jutottak: vallásosak, vasárnapi misehallgatók, húsvétkor áldozók, rendszertelen templombajárók, vallásukat egyáltalán nem gyakorlók. A két utolsó

csoportot a klerikális szóhasználat „négykerekű keresztényeknek“ nevezi, mert autón jönnek templomba – gyermekként keresztelezésre, fiataalként házasságkötésre, halottként a temetésre.

Érdekes, hogy a keresztény élet megítélésében az istentisztelet áll középpontban. Ez a mérték azonban kétértelmű, s magában hordozza azt a később felébredő vitát, amely a népi vallásosság kérdéséhez vezetett. Ez a kritérium ui. egyenlőségi teszt a szentségek kiszolgáltatása és az evangelizáció között. Jónéhány plébános azt a kérdést vetette fel, hogy „úgy kell-e kiosztaniok a szentségeket, mint a zsemléket a kenyérboltban“, vagy pedig „a hit apostolainak“ nevezhetik magukat. A „France, pays de mission?“ egyik szerzője a „Témoignage chrétien“ c. hetilapban később /1973 szeptember 20/ így írt: „A papok nem akarnak többé vallási ABC boltban dolgozni“. A kérdés állandó jelenlétéről az egyik liturgikus szakfolyóirat, „La maison-Dieu“ példányai tanúskodnak 1945 óta. Rossz érzés tudatosul bennük kettős indokból.

Először: nem ismerik elegendő módon a kereszténységtől való eltávolodás okait Franciaországban. Erről a témáról 1963-ban Lyonban tartottak kongresszust. G. Le Bras a következőket mondta: Az „elkereszténytelenedés“ jelszaváért a püspökök felelősek, akik a forradalom utáni monarchiát aranykorának tartották. Egyenlőnek tartották az egyházat a kereszténységgel. Nem kétséges, hogy a templomlátogatások száma csökkent, amióta már nem hivatalos vallás a kereszténység. A „kereszténység csökkenését“ azonban külön kellene igazolni. Ha a rendszeres templomlátogatás csökken, majd teljesen eltűnik, akkor „elkereszténytelenedésről“ beszélnek, Le Bras viszont hangsúlyozza, hogy még sohasem gondolt arra, hogy a hitet mérni lehet.

Jean Delumeau történész ezt a témát 1971-ben újra felvetette s kimutatta azokat a korlátokat,

amelyek a keresztennyé válást gátolták a Trentói Zsinat óta. A Collège de France-ban 1975 február 13-án tartott egyetemi székfoglaló beszédében az „előírt és az átélt” vallásosságról szólt. Hangsúlyozta, hogy a nép által átélt vallásosság viszonylagosan független a hivatalos egyházpolitika lelkipásztori tetteitől. Két évvel később a szélesebb körű olvasóközönség is hozzájutott „Ki fog halni a keresztenység?” című írásához. Itt a jövő egyházának modelljét vázolja fel, amely azonban természetesen kérdéses. Egy kisebbségben lévő népi keresztenységről szólt, amelyet elsősorban az ima éltet, az egyházak egységére törekszik és egy alapvető hitvallásban egyesül. Meglepő ez a modell olyan történésznél, aki említett írásában néhány oldallal előbb megállapította, hogy a keresztenységnek vége van, s a katolikus és evangélikus reformtevékenység szűk korlátok közé szorult. Deleumeau az eszményi és egyöntetű keresztenység modelljének a foglya, s elképzelése nem felel meg a szociológiai és kulturális szempontból sokrétű keresztenységnek és egyháznak. A klerikusok rossz érzésének hátterében második indokként mint modell állhat az az elképzelés, hogy a keresztenység egységet képez. Az „egyöntetű keresztenység” utáni vágyódás egy korábbi vitatkozás idején is jelentkezett. Jean Daniélou jezsuita atya 1965-ben jelentette meg „Imádság, mint politikai probléma” című írását. Kereszteny szellemmel áthatott művelődési és szociális intézményeket követelt, hogy így a népi katolicizmus mögött vallással átítatott társadalom álljon. Ezt a tétele abból a szempontból érte bírálat, hogy ha ezt az utat követjük, visszaesünk a „kereszteny kurzusba” egy társadalmi és vallási konformizmus által.

Mindenesetre megmutatkozott benne bizonyos szorongó érzés a mítoszokkal és szertartásokkal, tehát a társadalmi és vallási gondolatközlés formáival kapcsolatban. Mellőzzük itt a mítoszok problémáját, amely a „mítosztalanítás” programjának során 1964-ben Robinson anglikán püspök „Honest to

God“ című könyvének fordításával érte el a szélesebb körű közönséget. A technika és a humán tudományok lassan kiüresítették a keresztény dogmák és a szimbolikus vallási beszéd tartalmát. A bizonytalanná vált tanításra jellemző J. Maritain „A garonnei paraszt“ című könyve, amely 1966-ban jelent meg. Említésre méltó még F. Roustang „A harmadik ember“ című tanulmánya is. Ez a harmadik ember nem konzervatív és nem progresszív, hanem csendben elhagyja az egyházat, mert más véleménye van. Ez a magatartás igazolja, milyen nehézé vált a kommunikáció az egyházban, akár az új, modern kultúra, akár az ősi keresztény gondolkodásmód irányából.

b/ A szertartások vitája.

Ha a népi vallás azt jelenti, hogy az „átélt“ vallásnak bizonyos önállósága van az „előírt“ vallással szemben, akkor igen fontos, hogy megvizsgáljuk ennek a gondolkodásmódnak típusait, de a változással szembeni ellenállást is. A problémát már a második Vatikáni Zsinat előtt is lehetett érezni. Az ünnepélyes elsőáldozást és a bérnialást 1951-ben még a „keresztény beavatási szertartások“ befejezésének tartották. Ezt 1960-ban három egyházmegyében /Metz, Langred, Nancy/ megkérdőjelezték. Ha ismét az 1945-ös beszámolóra tekintünk, amelyet a liturgikus lelkipásztori központ /CPL/ adott ki, megállapíthatjuk, hogy a nép részvételére vonatkozó minden újabb javaslat ellenállásba ütközött: a misét bemutató pap és a szolgáló ministráns párbeszédét kiterjesztették az egész gyülekezetre, a misehallgatást ajánlják /és nem parancsolják/, a mise alatti rózsafüzérimádságot is kemény bírálattal éri. Új miseénekeket tanulnak. A húsvéti liturgiának nagyszombat éjszakáján való ünneplését szívesen fogadták /1956/, jobban megmagyarázták és előkészítették.

A Vatikáni Zsinat utáni reformok komolyabb ellenállásba ütköztek, mert olyan dolgokhoz nyúltak,

amelyeknek nagyobb jelképes jelentése volt. Elég ha megemlíjtük azt az 1962-es döntést, amely megegyeztette a papoknak, hogy polgári ruhát öltsenek /a pap úgy jelenik meg, mint férfi, nem csupán, mint ember/. Az 1964-ben tartott püspökkari konferencián a papok élet- és szolgálati problémáiról beszéltek. Ez év szeptemberében M. de Saint-Pierre konzervatív író regénye jelent meg „az új papok” ellen, akiknek marxista befolyást vet szemükre. Sok könyv jelent meg 1965-ben a papokról. A francia nyelvet 1964-ben vezették be a liturgiába. Korábban a latint az egyház egyetemessége jelének tartották.

A püspökök 1966-ban tartott konferenciájukon a kereszttelendő gyermekek szüleinek felelősségét hangsúlyozzák. 1968-ban /febr. és nov. 9./ vissza kell utasítaniok azt a vádat, hogy az új katekizmusban tévedések és eretnokségek találhatók. 1968 június 16-án Coache abbé, az egyik vezető konzervatív pap /aki később Lefebvre püspök hívévé vált/ körmenetet rendezett, amelyet azonban Beauvais püspöke megtiltott. Májusban jelent meg a „Humanae vitae” pápai körlevél, amely – amerikai vizsgálatok szerint – döntő hatással volt a gyónások számának csökkenésére. 1968 november 3-án, a májusi „nyugtalanságok” után Párizs és környékének néhány papja levelet írt, amelyben profán munkára, házasságkötésre és politikai ténykedésre való jogukat követelték a püspököktől. A klérusban jelentkező különböző törekvésekkel párhuzamosan jelentkeznek teológiai és lelkipásztori „vélemények”. 38 teológus írt levelet 1968 októberében, s benne a teológusok szabadságát védelmezték. Az ünnepélyes áldozással kapcsolatban A. Collin és Serge Bonnet „Áldozási ünnepély – pogány népszokás vagy keresztény ünnep?” című könyve /1969 április/ élesztette fel a vitát, amely csendesebben már régóta zajlott. Különböző egyházmegegyekben folytak ezek a beszélgetések /1960-ban Kelet-Franciaországban, 1965-ben Arrasban és Lyonban, 1967-ben a szociológia katolikus központ-

jában, 1969-ben Verdunban és Lyonban/. Az ünnepélyes áldozás kérdése azért jelentős, mert ez a családi ünnep a gyermekkorból az ifjúkorba való átlépést és nagyon sok esetben a templombajárás végét is jelentette. Sok lelkipásztor negatív módon ítéli meg az ünnepet. Meg akarják szüntetni, vagy a keresztség és házasság szentségéhez hasonlóan hosszabb előkészítést követelnek és megkívánják az élő hit tanúságtételét. Másrészt viszont S. Bonnet mutatott rá arra a szerepre, amelyet a hagyományos szertartások játszanak, amikor a nép vallásosságának megőrzéséről van szó. 1973-ban írt szenvedélyes hangú pamfletet /*A Hue et à dia* – „Gyi, te fakó, jobbra, balra“/ a szociálisan és kulturálisan önmagát elkötelezettnek érző papság ellen. A reformokra törekvő klérus ellen szól, amely – Bonnet szerint – humántudományokra és új teológiai elméletekre támaszkodik és tekintélyét használja fel, amikor az egyházi és tömeg hírközlő eszközökkel megváltoztatja a liturgiát, az igehirdetést és a tanítást. Ez a könyv, együtt R. Pannet „*A népies katolicizmus*“ c. művével /1974/ a csúcspontja annak a szenvedélyes vitának, amely ebben az időben a francia egyházat jellemezte. Ennek a könyvnek alcíme: „*Harminc évvel a „France, pays de mission?” megjelenése után*“. Pannet szerint a népi vallásosság a családban és az érületben gyökerezik. Föltételezi, hogy ez a vallás valóban a néptől származik. Valójában romantikus népi elképzelésről van szó. Nem teszi fel azt a kérdést, hogy vajon a nép ezt a vallásosságot nem úgy „kapta” a klérustól a 19. század folyamán? Pedig már P. Boglioni /1970/ különbséget tett a középkorral kapcsolatban „népvallás” /*religion populaire*/ és „népies vallás (religion popularisée)” között.

Ebben a „ritusvitában” különböző irányok alakultak ki.

I. Legalább két csoportról lehet szó azok között, akik radikálisan akartak ragaszkodni a hagyományokhoz:

I. Radikális ragaszkodás a hagyományokhoz. Ezeknél legalább is két csoportot lehet megkülönböztetni

a/ „Halkszavúak egyházának“/ les silencieux de l'église/ nevezték magukat azok, akik Pierre Debray vezetésével 1970 november 7–8-án Versaillesben csoportosultak az „Echange et Dialogue“ /gondolatcsere és párbeszéd/ kritikus papi mozgalommal szemben. Ismertté akkor váltak, amikor szembeszegültek a püspöki reformrendelkezésekkel. A régi idők „action française“-e iránti nosztalgia éltette őket. Támadták az újszerű hitoktatást és az egyház politikai ténykedését. A hagyományt és a nép vallását akarták őrizni úgy, hogy ez a vallás őrizze meg engedelmességét a dogmatikus tételekkel és a hierarchia tekintélyével szemben. Az egész nemzetre kiterjedő viharos ténykedéseiktől az utóbbi időben visszahúzódtak. A lelkipásztori munkában, elsősorban a hitoktatásban és a szentségek kiszolgáltatásában őrzik „kritikus jelenlétüket“.

b/ Az elkülönülés szándéka vezette Lefebvre püspököt és a vele rokon lelkeket. Kisebbségben élő aktív csoportot képeznek. A svájci Ecône helységben 1971-ben alapított Lefebvre papnevelő intézetet, kispapjainak jelentős része francia. 1976 nyarán állt a püspök népszerűségének csúcán. Hívei 1977 február 27-én egy párizsi plébániatemplomot szálltak meg.

Ennek a mozgalomnak politikai éle is van, elsősorban azonban azok társadalmi helyzetét tükrözi, akik a profán közösségben vagy az egyházban nem voltak képesek „feldolgozni“ a modern világ kulturális törését. Lefebvre népszerűsége azzal is magyarázható, hogy olyan mítoszokat és szertartásokat állított középpontba /pl. a pápa abszolút tekintélyét, egyértelmű dogmatikus hagyományt, a pap szakralizált helyzetét, a latin nyelvet, V. Piusz pápa liturgiája szerinti misézést, az Oltáriszentség imáadását/, amelyek a vallást az abszolút érték tudatával erősítik. Szerintük csak így lehet megőrizni a folytonosságot, így lehet megmenekülni a történelmi fejlődés töréseitől. A vallásos elgondolásoknak ez az abszolút

sugárzó ereje vonz sokakat körükbe. Lefebvre püspök széles körben elismert jó hírve elsősorban nem politikai nézeteinek /jobboldali radikalizmus/ köszönhető –, hiszen ez néhány vezéregyéniségre ugyanígy érvényes. Az általa ápoltt vallásos jelkép-rendszer /szertartások és mítoszok/, az erkölcsi normák terén mutatott szigorúság vonzza inkább az embereket, mert úgy érzik, bizonytalanságuk szűnik meg ezáltal. A mozgalom korlátozottsága – egyúttal belső ellentmondása – abban áll, hogy az abszolút értékekre, szertartásokra és mítoszokra való hivatkozás mellett minden viszonylagossá és bizonytalanná válik, amikor a vezetők megkérdőjelezzik a pápa és a püspökök tekintélyét.

II. Bázisközösségek. „Másfajta“ keresztények kis közösségekbe tömörültek, mert elidegenedtek a plébániák liturgiájától. Számukat nehéz meghatározni, mert a legtöbb ilyen csoport nem sokáig él. Feloszlanak, de másutt és már formában újra feltámadhatnak. A franciaországi bázisközösségek első teljes nagygyűlésére Rennes-ben került sor 1972-ben. Ugyanezen év februárjában jelent meg először a bázisközösségeket informáló és összekötő „közlemény“ /Bulletin d'information et de liaison des communautés de base/. A közösségek számának jelentős ugrására 1968 májusa után került sor. Általános jellemzés: egyházpolitikai szempontból „balra“ tolódtak s követelték az egyház demokratizálódását. A püspökök 1972.évi Lourdesban tartott konferenciájukon az egyházban lehetséges politikai pluralizmusról beszéltek. Ezt az új jelszót heves támadás érte. A „bal felé“ tájékozódó keresztények az egyház politikai opportunizmusát – megalkuvásokra való készségét – bírálták, mindenekelőtt azt, hogy nem bírálja nyíltan a kapitalizmust. Az „action catholique“ mozgalmán kívül egyes csoportok „erkölcsi nyomást“ gyakorló közösségekbe szerveződnek. Ezt először a kritikus keresztényeknél lehetett tapasztalni /1973 november/, akinek mozgalma azonban már 1974-ben

kettévált, mert egy radikális irány „marxista kereszténynek” nevezte magát s nyílt ideológiai harcot indított az egyház ellen.

Más balratolódott keresztények viszont nem akartak elszakadni az egyház népének szélesebb körétől s a „Keresztények a szocializmusért” mozgalomba tömörültek /Orléans 1975–1976, Lille 1977/. A francia baloldaliak egymás elleni küzdelme, az egyházzal való szolidaritás vitája és az egyházban megnyilvánuló ideológiai harc azonban nem vezetett átfogóbb népi mozgalomhoz.

A bázisközösségek legtöbb tagját a középosztály adja. Származásuknak és átlagon felüli iskolai végzettségüknek köszönhető, hogy jobban ki tudják magukat fejezni, vitaképesek és újító ötleteik vannak. Egyszerű embereket alig tudnak magukhoz vonzani, hiszen ezek idegenül állnak a humán tudományok és az új kultúra világában. Az említettek jellegzetes kultúrájából és vállalkozókedvéből viszont olyan ötletek születnek, amelyek a régi hit liturgikus, teológiai és egyházpolitikai újrafogalmazását segítik elő. Másfajta népi vallásosságot mozdítanak elő, amely segítséget nyújthat ahhoz, hogy a hívek kiemelkedjenek kiábrándultságukból, visszahúzódnásukból és passzív engedelmességükből.

Végül a „karizmatikusok” pünkösdi mozgalmára kell még figyelniük. Szociális származásukat tekintve valószínűleg közelebb állnak a néphez. Közvetlenül átélt hitről tesznek tanúságot /imáikban, szeretetszolgálataikban/. Az egyházban játszott szerepüket nehéz elemezni. A klérus szerepe ebben a mozgalomban nem túlságosan jelentős.

3. Különböző utakon járó egyházpolitika

Franciaország elmúlt éveire tekintettünk vissza. Az eredményt a következőkben lehet összefoglalni:

Erősen kételkedni lehet abban, hogy a népi vallásosságnak csak egyetlen formája létezik. Lehet ugyan kulturális hasonlóságot találni azok között, akik pl. egy búcsújáróhelyet látogatnak meg, mégis egységes véleményként lehet állítani, hogy a népi vallásosság a különböző szociális csoportoknak megfelelően eltérő formákat mutat. Környezeti /város, vidék/, tartományi /pl. északi vagy déli/ és kulturális /képzettség szerinti/, továbbá társadalompolitikai-vallási eltérésekre kell figyelnünk. Óriási eltérés található a vallásosság területén, nem csupán azért, mert a kereszténység különböző országrészek és társadalmi-kulturális sajátosságok alapján különböző arculatot mutat, hanem azért is, mert a kereszténység „megtanított vallásnak“ nevezhető. A hívőkkel közlik a „tanítást“, s ezt a tanítást a nép eltérő szinten fogadja be. Társadalomtudósok /Durkheim óta/ és történészek figyelmeztettek erre a tényre, ezekre az eltérésekre. A következetesen folytatott lelkipásztori munka átalakíthatja egy vidék vallási viszonyait, de csak abban az esetben, ha figyelembe veszi a társadalom szerkezetét. /Gramsci gondolatai az értelmiség szerepéről és az értelmiségnek más társadalmi rétegekkel való kapcsolatáról az egész problémakörhöz más szempontból közelednek./

Lelkipásztorok és teológusok az egyháztagságról különböző „modelleket“ készítenek, elsősorban a szentségek felől közelítve meg a kérdést. A liturgikus, szentségi és missziós irányú „felosztás“ azonban nem minden esetben egyezik a központosított egyházi vezetéssel. Lehet ezek alapján „szétszórt“ kereszténységről beszélni? Az egyházi hatóság nem tudja teljesen kézben tartani az intézményes egyházon belüli differenciálódást pusztán azáltal, hogy elismeri az árnyalati különbségeket /pluralizmust/ és az egyházhoz való tartozás különböző formait. A templombajárók fogyatkozó száma, élesen eltérő véleménykülönbségek és az egyházból való kilépés határait súroló ellenzékiség /Lefebvre püspök-

től az említett „marxista keresztényekig“/ egyértelműen jelzi azokat a korlátokat, amelyek a „pluralizmus“ útjában állnak. Mindez jelzi azt is, milyen nehéz „népi vallásosságról beszélni. A népvallás témája ezért alapvető problémához vezet: a hívek egymás közötti kapcsolatáról és az egyházi hatalom gyakorlásáról van szó. Igazi kapcsolat nem jöhet létre, ha ez csak felülről lefelé történik, s „visszacsatolásra“ nem kerül sor. Ez az alulról fölfelé irányuló kapcsolatkeresés viszont feltételezi, hogy a központosított tekintély visszahúzódik, s az egyöntetű beszédet fölváltja annak lehetősége, hogy ugyanarról a dologról másként fogalmazzák gondolataikat.

A népi vallásosság kérdése a Vatikáni Zsinat után vált a papok közötti elsőszámú beszédtemává. Az előzőekben már utaltunk arra, hogy a második világháború óta középpontban állt – s mind a mai napig tart – az a vita, amely a liturgikus /szentségeket kiszolgáltató/ és az igehirdető tevékenység hívei között keletkezett. Mindenki elismeri, hogy a II. Vatikáni Zsinat utáni reformokat papok /vagy „klerikális“ képzésű laikusok/ kezdeményezték. Nagy részben így történt ez a Trentói Zsinat után is. Ezek a klerikusok /teológusok, szociológusok, humán tudományok szakemberei és számos aktív lekipásztor/ sok vallásos jelkép, szimbólum jelentéstartalmát változtatták meg. Nagyon kérdéses, hogy az egyház népe beleegyezett-e ezekbe az átalakításokba. Így vált lehetségessé, hogy egyének vagy a hagyományos vallásossághoz ragaszkodó hívők csoportjai az „előző nemzedék“ papjaival akarnak együttműködni. A nép más rétegeiben a paphiány miatt sajátos vallási elképzelések és gyakorlatok születhetnek. Az azonban biztos, hogy az egyház népében különböző autonóm, önálló csoportok jöttek létre. Ez viszont nem először fordul elő az egyház történetében. Az egyházra mindenképpen az a feladat vár, hogy saját jövőjének, az igehirdetés tartalmának és szervezeti formájának kérdéseiben párbeszédet folytasson a különböző csoportok-

kal. A közvéleménykutatások megerősítik azt a felismerést, hogy a papságot szakadék választja el a világiaktól. Ez azt követeli az egyháztól, hogy lelkipásztori munkájában tagozottabb legyen, tehát jobban figyeljen a különbségekre.

ANTONIO GRAMSCI ÉS A NÉPI VALLÁSOSság

Antonio Gramsci /1891–1937/ élete és műve még nem nagyon ismerős. Az alapítók közé tartozott, amikor 1921-ben az Olasz Kommunista Párt megalakult. Küldöttként résztvett a Komintern végrehajtó bizottságának 1922-es moszkvai ülésén. Az olasz párt /PCI/ főtitkára lett 1926-ban, de Mussolini fasiszta kormánya még abban az évben letartóztatta és polgárháborúra való uszítás címén 20 évi börtönbüntetésre ítélte. Gyenge egészségi állapota még jobban romlott, de kegyelmi kérvény írására nem volt hajlandó. Nemzetközi nyomásra klinikai tartózkodást engedélyeztek neki, de ez túl későn történt. Gramsci 1937-ben meghalt.

Gramsci nagy témagazdagságú életművét nagyrészt a börtönben írta, de még Olaszországban is alig ismerték. Most viszont a „történelmi kompromisszum“ korszakában a Gramsci-vita Olaszországban nagyon élénk.

1. Gramsci „Gyakorlati bölcsellete“, mint a marxizmus egyfajta értelmezése.

Gramsci számára – ellentétben kora „orthodoxiájával“ – az elmélet nem merev, dogmatikus, kortól független, igaz tételekből épül fel, amely vagy önmagától érvényesül, vagy a konkrét helyzet értékelése nélkül erőszakkal vezethető győzelemhez. Ő inkább nyitottságát megőrző módszert látott benne, amelyet a történelmi valóságnak megfelelően kell felfogni és alakítani. A marxista klasszikusok tanításából min-

den lényegeset átvett, de kritikus módon új megoldásokat keresett, mert kora adottságait és helyzetét is szem előtt tartotta. Számára csak az a marxizmus életképes, amely az adott társadalmi és politikai tényekkel kapcsolatban marad, így alakítja ki elméletét és gyakorlatát, mert nincsen minden kérdésre előre-gyártott felelete. A korabeli orthodox tanítást képviselő Bucharinnal vitába szállt és bírálta a determinista értelmezésű marxizmust. Gramsci meg volt győződve arról, hogy szoros összefüggés található az elmélet és a gyakorlat között, ezért került ellentétbe azokkal, akik a társadalom fejlődésének örök törvényeit akarták felállítani s a „tapasztalatra“ támaszkodva a munkásosztály győzelmét magától értetődőnek tartották. Gramsci a „gyakorlat bölcseletéről“ beszél, a valóságos történelmi folyamatokat akarja elemezni. Ez a mottó határozza meg gondolatait, amikor a bázis és a felépítmény kapcsolatáról ír. „Aki azt véli, hogy a politika és az ideológia minden mozgása csupán a bázis kisugárzása, az fatalista módon szemléli a történelmet.“ Azáltal, hogy a bázis és a felépítmény kapcsolatát „kölsönösnek és viszonylagosnak“ nevezi, az emberi cselekedetek óriási történelemalakító erejét tudja kimutatni. Nem értékeli le a bázist, de színte bénító, ha erejét abszolutnak tartjuk, s azt véljük, hogy mindenütt az első hely illeti meg. A társadalom történelmi alakulásában két, egymással kölcsönhatásban levő erő működik. A kettő dialektikus egysége a „blocco storico“, az a történelmi tömb, amelyben egybeötvöződik a „gazdasági-szociális tartalom és az erkölcsi-politikai forma“. Forradalomra akkor sem lehet automatikusan számítani, ha az objektív gazdasági feltételek már adva vannak. „Hagyományos ideológiai elemek lassíthatják, gátolhatják, sőt meg is akadályozhatják, hogy a gazdasági helyzetben szunnyadó erő hatékony legyen.“ Ha ki akarjuk szabadítani a termelési körülményekben rejlő energiákat, akkor a kezdeményezésnek mindenképpen az adott helyzetre kell figyelnie. Nem egyéni vágyakról

van itt szó, a politikai tettek nem ez a forrása. A bázis adott történelmi helyzetében rejtőző lehetőségeket kell konkrét történelmi elemzés alá venni, s a tett ennek az elemzésnek lehet csupán következménye. Ebbe az analízisbe be kell vonni és intellektuálisan fel kell dolgozni a felépítmény néhány elemét is, a tudományt, a vallást s a „hétköznapi“ gondolkodásmódot.

Kora adottságai alapján bírálja a marxista államesszmét. A marxi gondolkodásmódban az állam az uralkodó osztály kezében levő kényszerítő eszköz. Gramsci szerint egy-egy társadalmi osztály uralmi helyzetét nem csupán a birtok /vagyon/ biztosítja, amely a leigázásnak kényszerítő eszköze, hanem a „szellemi és erkölcsi vezetés“ is, tehát az az ideológiai uralom, amely minden polgárt hasonló gondolkodáshoz akar vezetni. Ez utóbbi Gramsci véleménye szerint az újkort jellemzi. A burzsoázia már nem a nyers hatalomra támaszkodik, hanem világnézetét akarja általános érvényűvé tenni. Különböző „privát“ intézményeket használ fel eszközként, az iskolát, az ismeretterjesztő eszközöket, egyesületeket, egyházat stb. A politikai és a polgári társadalom szilárd „történelmi tömböt“ alakít ki, amelyben diktatúra és egyeduralkodó, kényszer és egyetértés egységben vannak. „Az egyeduralkodó hatalom elméletének“ megformálásában az értelmiségnek kulcshelyzet jut. Az uralmon lévők egész hatalmi rendszerét – amely az élet minden részletében jelentkezik – a polgári társadalom intézményein keresztül ők viszik el a néphez.

Ennek az állameszmének komoly következményei vannak a forradalom stratégiájára. Gramsci látta, hogy a huszas évek forradalmi mozgásai nem azért nem sikerültek, mert hiányzott a forradalmárok hatalmi akarata, hanem azért, mert a tömegek nem vettek benne részt. Ezekben a tömegekben az osztályöntudat még nem ébredt fel. Az értelmiség körül szerveződött pártnak tehát „kivülről“ kell ezt beplántálnia a munkásosztályba. Nekik kell kiragadniuk a

munkásokat a polgári „egyeduralomból“ úgy, hogy gondolkodásmódjukat, tudatukat alakítják. A forradalom /hatalomátvitel/ előkészítése így a proletariátus és a vele kapcsolatban álló rétegek /kispolgárok, parasztok/ lassú és türelmes felvilágosítása által történik. Ezeknek kell szövetséget alkotniok s a munkásosztály vezetése alatt már a hatalomátvitel előtt politikai és ideológiai egységbe kell szerveződniök. Demokratikus alapokra épülő Olaszország egysége csak abban az esetben biztosítható, csak akkor kerülhető el, hogy a hatalom átvétele után új uralmi osztály kerüljön fölére, ha a munkásosztály a forradalmi átalakulást megelőzően más kizsákmányoltakkal egységben érezheti magát. „Döntő jelentőségű azonban, hogy megőrizték az önkéntességet, egyetértésük meggyőződésre támaszkodják, egységük mögött a közös érdekek álljanak. Maradjon minden csoport önálló és független. A munkásosztály birtokolja a politikai egyeduralmat, de a diktatórikus kényszerítéstől legyen mentes.“ A forradalomnak így kettős arcú latta lesz: politikai eleme az, hogy kollektív akaratot képezzen ki, az ideológiai tényező pedig abban áll, hogy intellektuális és erkölcsi reform útján új világnézetet alakítson ki. Ezt a világnézetet nem szabad tudományos elmélethez hasonlóan felülről rákényszeríteni a tömegekre. A felvilágosító munkát a kritikátlan és összefüggéstelen „mindennapi gondolkodásmódnál“ kell kezdeni. A néppel organikus kapcsolatban álló értelmiségieknek a nép „hétköznapi tudatánál“ kell elkezdeniök munkájukat. Ezt kell megragadniok és továbbfejlesztelniök. Az a tény viszont, hogy minden forradalomnak tekintettel kell lennie a közvéleményre, azt jelenti, hogy egy ország társadalmi és kulturális helyzetét minden esetben tekintetben kell tartani.

2. Gramsci valláselemzése

Gramsci életművén mint vörös fonál huzódik végig: Hogyan lehet leváltani a régit és hogyan lehet a

munkásosztály vezetésével megteremteni az új uralmi rendszert? Ez a gyakorlati politikai szempont található valláselemzésében is. Szerinte a polgári társadalom szervein keresztül terjesztett uralkodó világnézet tart össze egy „történelmi tömböt“. Ez a törekvés azonban nem járhat teljes sikerrel, mert az uralom alatt lévők igényeit és érdekkörét nem elégíti ki teljesen. Ezeknek is, mint minden társadalmi osztálynak „van saját, legalább csirájában levő világnézete ... amely ugrásszerűen előretör és tettekben mutatkozik meg, ha egy-egy ilyen csoport szervezett egészként jön mozgásba. Ez az osztály szellemileg nem szabad, mert alárendelt állapotban él, a számára idegen világnézetet kölcsönvette, szavaival képviseli és hite szerint követi is.“ Amíg a világnézet és a tett egymásnak ellenmondanak, az utóbbi nem lehet igazán tudatos, s az egyes tettek között sincs összefüggés. Az értelmiség és a párt szerepe az, hogy felvilágosítás útján ezt a törést megszüntesse. A világról alkotott hamis képzetek megszüntetésének érdekében forradalomra van szükség, amelynek első részét felvilágosításnak lehet nevezni.

Mindez Gramsci általánosan érvényes értelmezése, de részletesen is alkalmazza a vallásra és az egyházra. Szerinte Olaszország leghatékonyabb ideológiai szerveinek ezeket kell tartani. Gramsci laikus meghatározást ad a vallásnak: „Világnézetre és az ennek megfelelő magatartási normákra vonatkozó hit-egység“. Egy része a felépítménynek, de nem üres agyszülemény, hanem „objektív és hatékony realitás“, amely visszahat a bázisra. Éppen a katolikus Olaszországban játszik a vallás és az egyház látható és jelentős összekötőszerepet: az uralmi rendszer történelmi tömbjében egyesíti az uralmon lévőket és alárendelteket, az értelmiséget és az „egyszerűeket“.

A vallás keletkezését és megmaradását az ember értelmi képességének hiányával magyarázza. E „képtelenség“ miatt nem tudja az ember a világot értelme-

sen megmagyarázni és nem tudja megszerezni. A vallás és a „józan ész“ azonban nem tud igazi szellemi rendet teremteni. A kettő között nincs igazi összetartó erő, egységük és összefüggésük kizárólag tekinthető útján biztosítható. Lényegében azonban a történelmi élet valós problémáit minden vallás mitológikus úton akarja megoldani.

Nesti szerint Gramsci valláselemzése inkább a vallás egyházi-katolikus formájára érvényes, amely kora Olaszországát jellemezte, s nem a vallásra általában. A római katolikus egyháznak ugyan nincs már monopolhelyzete, de ellenőrzése alatt tartja a polgári társadalom széles rétegeit. Uralmát ideológiai egységre való törekvésének, szervezete erejének köszönheti. Az uralmon lévők és az uralom alatt állók világnézete közötti szakadék azonban vallási vonalon is megtalálható. Az önmagában egy katolikus egyházban két vallásosság található. Egyik oldalon van a logikailag rendszerbe épített hivatalos egyház, amelyet az egyház hatalma tart össze tanításával és kifejezést ad neki a liturgiában. A másik oldalon található az egyszerű emberek vallása, ahol a részek között nincs összefüggés, a hit igazságait nem gondolják át, s az egész inkább pogány és mágikus. A hivatalos egyház mindig törekszik arra, hogy ezt a törést eltüntesse, mert nem akarja saját egységét veszélyeztetni. Kétfajta módon beszél, két teológiát alkalmaz: „az egyiket, amikor az egyszerűekhez szól a katekizmus és a vasárnapi prédikációk útján, a másikat, amikor az értelmiséghez beszél“. Az értelmiség felől jövő, egységet veszélyeztető problémák esetén nyomást gyakorol, vagy minimális engedményeket tesz. Az egység szolgálatában különösen a jezsuiták tűntek ki. „Az egyháznak haladó irányt adtak, így teljesítették a tudomány és a bölcsélet néhány kívánságát. Mindez azonban oly lassan és oly módszeresen történt, hogy az egyszerű nép a változásokat nem vette észre.“ Ha a népből jöttek új gondolatok és mozgások, akkor engedményekkel ezeket is megpróbálták beépíteni,

ezáltal erőtlenné tenni, vagy pedig üldözték ezeket. Az integrációban különösen az új szerzetesrendek játszottak nagy szerepet. Az ellenreformáció idején így tudtak feltörő új erőket csírájukban megsemmisíteni.

Annak ellenére, hogy a hivatalos egyház az egyseget minden erővel óvni akarta, a katolikus egyházban mégis látható a kétfajta vallásosság. A probléma azonban még bonyolultabb, mert a vallás még kevésbé mondható egységesnek. A katolicizmus is „különböző, egymással ellentétben lévő vallások egész sorából áll“. Beszélhetünk azért a parasztok, városi munkások és kispolgárok, nők, értelmiségiek katolicizmusáról, de ezeken belül sincsen egység. A vallások sokszerűsége mögött a társadalom osztályokra és csoportokra való tagozódása áll. Az osztálytársadalomban a felépítmény sem egységes, minden rétegnek másfajta vallásosság felel meg. Ez a társadalmi és ideológiai „széttörtség“ magyarázza meg azt is, hogy egyetlen valláson belül hogyan találkozhat a népies /folklór/, a „józan ész“ és a teológiai köntösben mutatkozó bölcsélet. Gramsci érdeme, hogy a figyelmet az egyszerű nép vallásos megnyilatkozásaira terelte, amit addig marxisták és teológusok egyaránt leszóltak és „irracionális“-nak minősítettek. Igen jelentősek ebből a szempontból „Börtönnapló“ és „Folklórra tett megfigyelések“ c. műve. Gramsci hangsúlyozza, hogy „a népies vallás hitformáit és magatartási módjait nem szabad a különösre, a meglepőre és a ‚festői‘ szépségű dolgokra leszűkíteni. Inkább azoknak az osztályoknak lét- és gondolkodásmódját kell itt keresnünk, amelyeket a marxista nézet szerint a kapitalista társadalomban kizsákmányolnak, tehát a szegényparasztokét, a munkásokét és a legalsó proletárokét.“ Gramsci elemzése, amelynek tárgya az alárendeltek világnézete, mentes a tudományos arroganciától, gögtől. Szerinte minden ember bölcselő, pusztán azáltal, hogy nyelvet beszél, a „józan ész“ birtokában van és valamilyen valláshoz

tartozik –, tehát van világnézete. Ezt a világnézetet erősen befolyásolja a környezet, s az itt található sokszerűség és ellentmondás visszafogó erővel hat. A népi kultúrában nagyon sok összefüggéstelen, ellentmondásos elem található. Néhány haladó vonás mellett ott vannak az elmúlt idők „kulturális romjai“, amelyeknek semmi köze a valósághoz, s így visszafogó erejük van. A világnézet általában szembenáll a közfelfogásban uralkodó értékelésekkel, ennek azonban a tömegek nincsenek tudatában. Képzettség híján a nép nem képes arra, hogy a sokszerűséget egységes gondolatrendszerbe és magatartásba építse be, hiszen önmagára hagyva kritikus magatartása nem tud kifejlődni.

H. Mottu nyomán a Gramsci által bemutatott népi vallásosságnak a következő ismertetőjegyeit dolgozhatjuk ki:

– Materializmus. A teológia idealista okoskodásaival ellentétben a népi vallásosság „nyersen materialista“. Gramsci ezt a vonást elsősorban a népies katolicizmusban és a bizánci orthodoxyában fedezte fel. Mint konkrét kifejezési formát a mindenfajta babonát /varázslás, szellemhit stb./ említi. Meghatározott történelmi helyzetekben a materialista energiákból reformmozgalmak erednek. „Sok eretnek kísérlet nem volt más, mint a népben levő erők kifejezése. Arra törekedtek, hogy az egyházat megreformálják, közelebb vigyék a néphez, azáltal hogy a népet magasabb szintre emelik.“ Az egyház ezeket a kísérleteket mindig elfojtotta. Nem állt érdekében, hogy a nép magasabb intellektuális szintre emelkedjék. Valójában azonban az történt, hogy az egyház eltávolodott a néptől és a valóságos élettől. Gramsci szerint ez látható a körlevelekben, amelyek nagyrésze bibliai idézetekből áll. Így próbálták a szentírás és a hivatalos egyház közötti folytonosságot igazolni, ahelyett hogy az emberek igazi problémáival foglalkoztak volna.

– Józan ész. Vallás és „hétköznapi gondolkodásmód“ között szoros egység található. Az utóbbi az alávetettek vallása, s kiskorú helyzetüket fejezi ki. Lényeges elemei a múlt idők vallásaira, különböző katolikus életformákra és eretnek mozgalmakra vezethetők vissza. Ennek a „köznapi gondolkodásmódnak“ szellemi alapja bizonyos materialista módra felfogott, megnyilatkozásában „emberies“ /antropomorf/ kereszténység, amely tele van babonás és pogány elemekkel. ..

– Észellenes, misztikus és kiüresített hit. A csodák, szentek, szertartások katolicizmusa a népben található misztikus és babonás törekvések számára termékeny talajt jelent. Az egyház nem folytathat eredményes harcot a nép babonái, intellektuális és erkölcsi elhajlásai ellen, amíg nem képes elméleti szinten felfogni, miről van szó. Az egyház számára elegendő, ha egy katolikus paraszt azt állítja, hogy katolikus és a szentségekhez járul, ugyanakkor lehet, hogy tudat alatt protestáns, orthodox keresztény vagy akár pogány.

– Politikai konzervatizmus. Ahelyett hogy elnyomásuk ellen védekeznének, inkább visszahúzódnak az elnyomottak. Jelentős szerepe van ebben valásukban gyökerező hagyományokhoz ragaszkodó világnézetüknek. Az egyház által beléjük rögzített tanítás és kritikus gondolkodást megakadályozó társadalmi helyzetük politikai konzervatizmushoz vezet. Igaz ugyan, hogy a kereszténység adott történelmi körülmények között a világértelmezés szükséges formáját nyújtotta. Ma azonban a „jezsuitás“ kereszténység szerződést kötött az uralmon lévőkkel, szembeeségül a tömegek mai, történelmileg lehetséges felemelkedésével. Nem ad a tömegeknek magasabb értelmi lehetőséget, s ebben az értelemben a nép ópiuma.

Hogyan értékeli ki Gramsci az említett jelenségeket? Célja az, hogy az új uralmi rendszer megterem-

tése érdekében magasabbrendű világnézetet közvetítsen a tudatlan tömegekhez és így rendszerváltozást megelőző „intellektuális-erkölcsi“ reformot segítsen elő. Teljesen evilági világnézetre van szüksége, s ez lehetséges is, mert korának embere már képes arra, hogy a hagyományos, a túlvilágra nyitott vallás nélkül éljen. Ha képes, akkor tennie is kell. Hogy ez a vallás még mindig tovább él, az az egyházi propagandának és tekintélyre alapuló vezetésének köszönhető. A vallás helyét „a gyakorlat bölcselete“ foglalja majd el, mert csak ez képes kimutatni a világban lévő ellentmondásokat, s ez tudja megmutatni az utat, amely az ellentmondások legyőzéséhez vezet.

A felvilágosítás művét a „józan észnél“ kell kezdeni. Ami téves benne, azt bírálni kell, de „egészséges magját“, tehát az adottságokban kételkedő képességét tovább kell fejleszteni. Jó „fogódzóponthoz“ jelentenek pl. a népi vallásosság materialista elemei. Ha a parasztok uruk birtokát megszállják, de közben helyi szentjük szobrát viszik magukkal, akkor látható, milyen forradalmi lehetőségek rejlenek a valóságban. Hogy mindez a megfelelő célhoz vezessen – s ebben a kérdésben Gramscinak semmi kételye sincs –, szükséges, hogy a helyes tethez a „gyakorlat bölcselete“, tehát a helyes tudat járuljon. Ha sikerül a beidegződött „köznapi gondolkodásmódon“ úrrá lenni, akkor legyőzték a nép keresztény hitét is. Ha a PCI ma lemond a hitellenes propagandáról és a marxista világnézet mellett tett hitvallást nem tartja szükségesnek a párttagsághoz, akkor Gramsci „intellektuális-erkölcsi reformjának“ lényegét adta fel.

3. Kitekintés

Gramsci műve nehéz, töredékes s részben tele van ellentmondásokkal. Nem lehet ezért azon csodálkozni, hogy még az olasz kommunista párton belül is különféle Gramsci-értelmezések találhatók.

Ennek ellenére tanulhatnak tőle teológusok és marxisták egyaránt. Azáltal, hogy a vallást /és minden világnézetet/, mint társadalmi tényt vette vizsgálat alá, mindkét csoport számára érthetővé tette, hogy a tudás „felülről“ jövő parancsa megghiúsul, amikor szembekerül a valósággal. Igazolta, hogy nem követelhető az emberektől, hogy olyan dolgokban higgyenek, amiben hinni nem képesek, „mintha valami jó gondolat varázsszó módjára új életlehetőségeket tudna teremteni az ember számára“. Az embereknek, akik számára rendszeres templombajárásuk ellenére Isten elvont magasságokban marad, és egy „helyi“ szent veszi át a vezérszerepet /akihez általában gazdasági vagy egzisztenciális érdekek fűzik/, s emellett még, mint ez gyakorta történik, a kommunista pártra adják szavazatukat, a teológusok csak abban az esetben lesznek képesek segíteni, ha az adott társadalmi valóságot komolyan veszik s belőle indulnak ki. A vallás társadalmi jelenség is. (Hogy nem csupán az, azt Gramsci szociológiai elemzésével szemben erőteljesen hangsúlyoznunk kell). Ebből a szempontból olyan jelenségeket, mint a kigyó tiszteltét vagy az Abruzzókban az ökörtrágyából végzett jóvendölést vagy a spessarti ördög-hisztériát nem lehet egyszerűen pogány vagy mágikus maradványnak tekinteni, amelyre a tudós teológus vagy felvilágosult marxista csak mosolyogva nézhet.

A marxista A. M. di Nola, aki Gramscihoz felzárkózva ilyen jelenségeket kutat, végül is felteszi a kérdést: „Vajon ebben a mélységes emberi lélekrétegben épp ellenkezőleg nem valami olyan életigény és létbizonytalanság mutatkozik-e, amelyet egyetlen szociológiai vizsgálódás sem tud beerőszakolni statisztikáinak és számadatainak börtönébe?“

ÖKUMENIKUS GONDOLATOK A NÉPI VALLÁSOSSÁG KÉRDÉSÉBEN

1. Az ökumenikus eszmélődés feladata az, hogy idegen tapasztalatokat fogadjon magába. Aki ilyen módon gondolkodik, az elsősorban nem tanítani, hanem tanulni akar. Ez az ökumenikus párbeszéd minden témájára érvényes, de különösen fontos, amikor a „nép vallásáról“ van szó. A témát különösen katolikus vidékeken, elsősorban Latin-Amerikában fedezték fel. Sokan úgy írták le ezt a vallást, mint amiből erőt kapnak az emberek ahhoz, hogy kibírják az elnyomást és magukra vállalják a megszábadításért folytatott küzdelem szenvedéseit.

Ennél a témánál is azt a négy szempontot kell szem előtt tartani, amelyek a mai ökumenikus párbeszéd nélkülözhetetlen feltételeit alkotják. Szükségessé teszik a párbeszédet: a *felekezeti* határok, tehát az eltérő, különböző „templomok“; a *tartományi* határok, tehát a világ és benne a kereszténység politikai, társadalmi és kulturális osztódása; a kereszténység ellentétes *etikai* tájékozódása; végül a keresztény hit és a világ többi *vallása* között fennálló határok.

A nép vallása mind a négy szempontból központi témának tartható. Mindeddig elsősorban a katolikus népi vallásosságról volt szó. Kérdéses, hogy az eddig szerzett megfigyelések alkalmazhatók-e más felekezeti hagyományokra, pl. a protestantizmusra is. Legjelentősebb kutatások Latin-Amerika vidékeit térképezték fel. Felismerték annak szükségszerűségét, hogy a kereszténységnek világrészek és kultúrák szerint eltérő megjelenési formái vannak, de szükségessé

vált a keresztény hit egységén való elgondolkodás is, amelyet a kulturális sokszínűség nem semlegesíthet. A legutóbbi időben a politikai teológia vagy a felszabadulás teológiájának keretében folytak ezek a vizsgálódások. A kereszténység meghatározott erkölcsi értelmezése került így középpontba s ezzel együtt a felszabadulás fogalma is. Újra felvetődött végül a kereszténység és a vallás kapcsolatának kérdése is. Eddig azonban a keresztény hit és a nem-keresztény vallások kapcsolata volt vitatott téma, most – új formában – a hit és vallás viszonya a kereszténységen belül vált érdekessé.

Megjegyzéseimben nem tudok minden említett szempontra figyelemmel lenni. A négy szempont együttese olyan keretet ad, amelyben egyértelmű problémák, nehézségek jelentkeznek. Ezek a nehézségek kérdésessé teszik azt, hogy ökumenikus szinten képesek leszünk-e valami újat megtanulni a „nép vallásának“ témakörében. A német evangélikus teológia nehézségei kerülnek majd itt szóba.

2. Idegen tapasztalatok befogadása csak akkor válik lehetségessé, ha saját megismerési feltételeinkkel tisztában vagyunk. A „nép“ vallása ebből a szempontból különösen a német nyelvterület számára problematikus. Érdemes ezekre a nehézségekre figyelni, éppen úgy, ahogyan szükséges lenne a „politikai teológia“ fogalmának használata előtt is a fogalom előtörténetét feltérképezni. Meg kell elégednünk néhány általánosan érvényes megjegyzéssel.

A német nyelvben a „nép“ elsősorban a hadsereget, a harcolók tömegét, később egyszerűen a tömeget jelentette. A 18. század végén elsősorban Herder nevezte így a társadalom alsóbb rétegeit, hogy ennek a rétegnek sajátos kulturális jelentőségét kiemelje. Adelung, „Grammatisch-kritisches Wörterbuch“-jában /1801/ így jellemezte ezt a fejlődést:

„Ezt a szót /Volk/ néhány újabb író abban az értelemben használja, hogy a nemzet vagy a polgári társadalom legnagyobb, egyúttal legalsó rétegét megnevesíti. Jó lenne, ha ebben az értelemben mindenki elfogadná, hiszen nincs más szavunk, hogy az állam legnagyobb, egyúttal érdemtelenül legmegvetettebb rétegét nemes és becsületes szóval jelöljük.“

A „népi valósággal“ szemben tanúsított érdeklődést már a felszabadítási harcok idején háttérbe szorította a nemzeti sajátosságot kifejező „népi“ értelem. Németországban a hiányzó állami egységet helyettesíti a „nép“ fogalma. Helmuth Plessner „az elkésett nemzetről“ írt szellemes tanulmányában megállapítja, hogy a nép eszméje végeredményben az állam eszméjét akarta kifejezni. Az a meggyőződés jutott itt kifejezésre, hogy a német „népnek“ sajátos, össze nem hasonlítható jellege van. A nép fogalmához járult bizonyos kifejezetten Róma-ellenes hangulat is. Ez a sokszor kifejezésre juttatott indulat a római katolicizmusra éppúgy vonatkozott, mint a modern állameszmének és modern kultúrának arra a kifejeződésére, amely a latin-nyelvű népeket jellemezte. A 19. század folyamán éppen a „nép“ fogalma vált a német öntudat hordozójává. Heinrich von Treitschke így beszélt erről: „Minden népnek joga van abban hinni, hogy az isteni értelem sajátos erőit ő hordozza a legtisztábban. Ha egy nép nem képes túlértékelni magát, akkor egyáltalán nem tud öntudatra ébredni.“

Ez a népeszme indította el a 19. század vége felé a „népi mozgalmat“, amely az elveszített első világháború után virágzott fel újból. Dualista világszemlélet jellemezte. Jó és rossz, fény és árnyék, idealizmus és materializmus álltak szemben egymással. A német népnek azonban az a hivatása, hogy ezt a harcot a jó érdekében végső, döntő küzdelemhez vezesse. A kereszténység egyesült a németiséggel, s ebből született a „népi vallás“. Ezt a gondolkodásmó-

dot a fajelmélet a végsőkig kiélesítette. A nép itt már a „származás által egységgé“ vált valóságot jelentette /M.R. Gerstenhauer/. A népi vallás már „fajhoz méltó vallást“ jelent, amelynek egyik alapvető ismérve az antiszemitizmus. A nemzeti szocializmus úgy tudott jelentkezni és sikereket elérni, hogy mögötte állt a népi mozgalom és a népi vallás. Ebben a „népi vallásban“ a népiség, egy párt totális uralma és a kereszténység meg nem különböztethető módon egy egységet képezett. A német teológiának néhány irányát ez a történelmi tapasztalat sarkallta arra, hogy gondosan különbséget tegyen keresztény hit és a „nép“ között. Programmszerűen tette ezt Dietrich Bonhoeffer 1935/36-ban a finkenwaldei egyházi szónokképző szeminárium homiletikai előadásain. Ezeknek az előadásoknak számunkra legjelentősebb részében abból indul ki Bonhoeffer, hogy az egyház minden prédikációjában egyetlen ígét hirdet, s ez az egyetlen ígehirdetés független a kortól, a körülményektől, de nem tartható tanbeli következtetések eredményének sem. Az az igazság, amelyről az egyház tanúságot tesz, „megvalósuló igazság“. „Létformáját maga hozza létre. Lehetséges ezért, hogy az egyház az igaz tanítást hirdeti, mégis hiányzik a hirdetésből az igazság. A hirdetett tanítás igazságjellege az egyház létmódjának függvénye. Ezt a létmódot azonban krisztuskövetésnek és nem népiességnak, néphez való közelségnek, néppel való egységnek nevezzük. Meghallgatást nem az az egyház talál, amely közel van a néphez, hanem amely Krisztust követi . . . Az ígehirdető egyház alapja nem a vér és a föld, formája nem a ‚néphez-tartozás‘. Igazi alapja az ige, igazi formája a krisztuskövetés. Aki közel akar lenni a jelenhez és a néphez, az valójában eltávolodik a jelentől és a néptől“ /Gesammelte Schriften IV, 252. 1./

Ez a hitvallásszerű fogalmazás óvni akar attól, hogy kiszolgáltatassuk az evangéliumot bármifajta faji vagy népi gondolatnak. Bonhoeffert éppen a „népi vallás“ s az ehhez csatlakozó „népmisszió“ kénysze-

ríti arra, hogy Isten ígéjének teológiáját bontsa ki. Mivel Jézus Krisztusban, mint Isten Igéjében átgondolt teológiáról van szó, magától értetődő volt, hogy a krisztuskövetés teológiájához vezetett. Az isteni ige teológiájával kapcsolatos „spiritualizáló“ törekvésekkel szemben Bonhoeffer arra a létmódra figyel, amely az evangéliumot hirdető egyház életét kell hogy jellemezze. A létmód konkrétan krisztuskövetést jelent. Fogságból irt leveleiben Bonhoeffer világosan megmagyarázza, mit ért a „létmód“ kifejezésen: részvételt Istennek a világban történő szenvedéséből. Az egyháznak úgy kell ebben részt vennie, hogy „másokért élő egyház“ legyen.

Az a mód, ahogyan Bonhoeffer lemondott a mások által kívánt „népiességről“, „néppel való egységről“, olyan következtetésekhez vezetett, amely meglepően hasonló formában azoknál található, akik ma „népi vallásról“ beszélnek. Teológiai szempontból figyelni a népi vallásra azt jelenti, hogy szem előtt tartjuk a nép szenvedését, elnyomottságát és fogságát, hiszen az „Isten szenvedésével“ öbennük találkozunk konkrét módon. Ha ilyen módon figyelünk a nép vallására, az az egyház olyan létezését követeli, amelyben az egyház valóban „mások számára“ él.

Ezek a gondolatok olyan körülmények között születnek meg, ahol az elnyomás és kizsákmányolás, az éhség és a szegénység, a kínzás és szabadságvesztés radikális formában mutatkozik meg. Ilyen életkörülmények között néha teljesen függetlenül egymástól születnek hasonló gondolatok. Így pl. a dél-koreai újszövetségi tudós, Ahn Myung-Bu az emberi jogokért vívott harca miatt jut börtönbe, megírta ugyanis „A nép teológiáját“: egy olyan teológiát, amely a nép szenvedését az Újszövetség fényében vizsgálta, egyúttal az Újszövetség felszabadító híradását a mai szenvedés fényébe állította. A latin-amerikai katolicizmusban kialakított gondolatkör „a nép vallásáról“ Myung-Bu számára nem jelenthetett indítást. Egy-

szerűen arról van szó, hogy hasonló társadalmi helyzet hasonló teológiai gondolatokra ad alkalmat.

Bemutattuk a párhuzamosan futó eszmélődést, de rá kell mutatnunk a párhuzamok közötti feszültségre is. Bonhoeffer kifejezetten a „népies vallás“ és a népmisszió ellenében építette ki teológiai rendszerét. Az Isten Igéjének teológiájáról van szó, amely erőteljesen emeli ki a keresztény hit és a vallásosság közötti ellentmondást. Fogságában pedig teológiai gondolatok ébrednek benne egy olyan korszak számára, amely egyre inkább vallástalan lesz. Ebben a háttérben állapítja meg, hogy az egyház létformája a krisztuskövetés, ennek megfelelően a szenvedőkkel való szolidaritás vállalása. Ugyanakkor a „nép szenvedéstörténetében való részesedés“ /J.B. Metz/ jelenti az egyház létmódját azok számára, akik „a nép vallása“ fölött gondolkodnak. A két gondolatrendszer közötti feszültség azzal magyarázható, hogy a „nép“ fogalmához történetileg eltérő jelentéstartalmat fűztek.

A német protestantizmus megtehetné, hogy a nép fogalmát ebben a vitában másként értelmezze, mint ahogy az saját hagyományának megfelel. A „nép vallása“ fölött folytatott teológiai értelmezéskisérletben a nép nem jelenti az állam lakosainak teljességét, de nem jelenti az adott társadalmi renden belül a legalsó réteget sem, végül nem jelenti egy-egy nemzet faji sajátosságait vagy különleges kulturális helyzetét sem. A nép fogalma tehát visszautal arra az értelmezésre, ahogyan a szentírás fogalmazza meg Isten népét. Az Isten népének fogalmát eleven erővel tölti meg az a tény, hogy Jézus Krisztus a gyengék, szenvedők és legkisebbek pártját fogta: A dinamizmus másik forrása az, hogy Jézus „ledöntötte a közbeeső válaszfalat“ /Ef 2,14/, így a népek, az istentiszteleti formák, a fajok és a nemek közötti határok relativvá váltak.

Nem lehet ezért arról szó, hogy a „nép vallása“ jogcímén ismét egy-egy nép sajátosságai, egy réteg

vagy egy faj különleges helyzete határozza meg az evangélium hirdetését és az egyház gyakorlatát. A nép fogalmának teológiai értelmezése egészen más irányba vezet bennünket. Arról van szó, hogy az egyház, Jézus magatartását utánózva, a gyengék közössége és a gyengékkel való közösség, vagyis a szenvedők közössége és a szenvedőkkel való közösség szempontjából határozza meg önmagát. Ez azonban felülmúlja a nemzetek, társadalmi rétegek és fajok által rakott korlátokat. Ugyanakkor mindig a történelmileg, kulturálisan, politikailag és gazdaságilag meghatározott helyre érvényes. Ebből adódik az egyház feladata: gyakorlatában mindig tagjainak sajátos életkörülményeit és sajátos tapasztalatait kell szem előtt tartania, alkalmazkodnia kell a politikai, gazdasági és vallási adottságokhoz.

3. Az ökumenikus eszmélődés azt jelenti, hogy kísérletet teszünk az „idegen tapasztalat” befogadására. Nélkülözhetetlen eleme ezért az is, hogy azokhoz a témákhoz, amelyek az idegen tapasztalatban merültek fel, saját tapasztalatkörünkből is hasonló témákat gyűjtünk. Gondolatainkat ez a felismerés egy lépéssel tovább vezeti.

A német protestantizmusban nincs ugyan szó népvallásról, annál inkább népegyházzal. Amióta ezt a fogalmat Schleiermacher először használta, sokszerű változáson ment keresztül. Kész helyzetet ír le először ez a fogalom, azt a tényt, hogy a népesség legnagyobb része a két nagy keresztény felekezet egyikéhez tartozik. Másrészt az egyház intézményének programját vetíti elő a „népegyház” fogalma. De éppen ebből a szempontból alakultak ki teljesen eltérő elgondolások a „népegyház” fogalmának értelmezésében. Vázlatosan öt különböző jelentéstartalmat lehet megemlíteni:

— A népegyház egyház a *nép által*. Testvéri kapcsolatban álló egyházközségek szabad, demokratikus

szövetsége, amely a hívők általános papságára épül. Ez a népegyház elsősorban a laikusok aktív részvétele által valósul meg.

– A népegyház a *népre irányuló* egyház. Feladata az, hogy a népet kereszténnyé tegye. Ez elsősorban a népmisszió által valósul meg.

– A népegyház *egy nép* egyháza. Határai egybeesnek a nemzet hatáiraival. Az evangéliumot úgy értelmezi, hogy megfeleljen a nemzeti kultúra sajátosságainak. Ez a népegyház nemzeti egyház.

– A népegyház *egyház a népért*. Az egyház a teljes lakosságot szem előtt tartó plébánia szervezett munkája, utódok egyházának tartja magát, mert elsőrendű feladatának tekinti, hogy a gyermekkeresztségben lehetőség szerint mindenki részesüljön. Az egyes egyházközségek a népegyház plébániai munkaközpontját jelentik.

– A népegyház a *nép egészéért* élő egyház. Olyan szervezet, amely a nyilvánosságra tör, a közjó ügyében fáradozik s a politikában is érvényesülő keresztény alapelveket tűzi ki céljaként.

Az utóbbi időben a népegyház fogalmának következő elemei léptek előtérbe /lásd W. Lohff/ L. Mohaupt kiadásában „Volkskirche – Kirche der Zukunft?, 1977/: Az egyház szervezetének célja az, hogy minden emberért élő egyház s ebben az értelemben „másokért lévő egyház“ legyen, hiszen az evangélium mindenkihez szól. Éppen az embernek Isten előtt megigazulásáról szóló evangélium készíteti arra, hogy nyitott egyház legyen, amely a „hozzátartozás“ különböző fokozatait teszi lehetővé. A népegyház lényeges ismertetőjegye éppen az, hogy az újkorban kialakult különböző „hozzátartozási“ lehetőségeket nyitottan kezeli. Ez persze a vallásosságot is megváltoztatja.

A reformáció idején a vallásosság lényege abban állt, hogy a hívek naponta gyakorolták – naponta „megharcolták” – a bűnbocsánatot és az új életre való törekvést. A vallásosság otthoni és templomi meghatározott formái – vallásos áhitat, istentisztelet, hitoktatás, egyházi törvények elismerése – éppen azt tették nyilvánvalóvá, hogy a hívek mindennapi élete Isten ítélete és kegyelme alá van rendelve.

Az az újkori egyháztagság, amelyet „kellő távolságot tartó tagságnak” nevezhetünk, alapvetően átváltoztatta a vallásosság cselekedeteit. Lényegében véve életszakaszokhoz igazodó „alkalmi” jámborság ez /D.Rössler/. Nem tartozik a mindennapi élethez, hanem az élet folyamának csúcspontjain jelentkezik csupán. Ehhez kapcsolódik az a javaslat, hogy az egyház a vallásosság ezen formájához igazodjék s alkosson ezekből a cselekményekből „hiánytalanul teljes lelkipásztori ténykedést”. Tájékoztató pontul az élet /keresztség, konfirmáció, esküvő, temetés/ és az esztendő /húsvét, szüreti hálaadás, karácsony/ jelentősebb pontjai szolgáljanak.

A népegyháznak ebben az értelmezésében /ahol a „ciklusokat” további tények egész sorával lehetne még kiegészíteni/ olyan felfogás jelentkezik, amely az „átlag keresztények hitét” nagyon komolyan akarja venni. Az is igaz viszont, hogy ez az „átlagos hit” az említett diagnózis nyomán egyáltalán nem nevezhető „mindennapinak”, hiszen csak kiemelkedő életszakaszokhoz kapcsolódó vallásos életről van szó. Kérdéses marad csupán, hogy megfelel-e a diagnózis a tényeknek, s hogy megelégedhet-e a keresztény teológia ezzel a vallásos étellel.

Ezekhez az életeseményekhez kapcsolódó „népegyházi vallásos forma” meglepően párhuzamos azzal a népi katolicizmussal, amelyet Franciaországban először Gabriel Le Brans és Robert Pannet fogalmazott meg. Pannet szerint a népi katolicizmus „ünnep-

napokhoz“ kapcsolódó vallásos élet /catholiques festifs – ünnepnapí katolikusok/, amelyben a vallásosság az élet és az esztendő „szent időszakaira“ korlátozódik.

Günter Paulo Süss *Volkskatholizismus in Brasilien*, 1978 c. könyvében az egészzet a brazil keresztények helyzetének háttéréből vizsgálta s kifogásolta, hogy az európai gondolkodásmód abszolutizálja a népi katolicizmust. Véleménye szerint a népi katolicizmusnak négy különböző formája van, s mindegyik jelen van a mai világban. Szertartásos, ünnepi, történelmi és szinkretista népi katolicizmusról beszél. A szertartásos katolicizmus konkrétan átélt szükség-helyzetben jelentkezik s a szertartásokban mágikus erőt lát, hogy legyűrje a bajokat. Az ünnepies népi katolicizmus az élet és az esztendő jelentős időszakaihoz kapcsolódik. A történelmi népi katolicizmus olyan csoportokban található, ahol a vallásos élet és a mindennapi élet egymásba áramlik, s a kettő kölcsönösen hat egymásra. A szinkretista népi katolicizmus különböző vallásos hagyományokhoz ragaszkodik s a „démoni“ erők felett akar győzedelmeskedni. Különösen a nagyvárosok „formátlan“ életében alakul ki ez az igény, hogy a mágikus vallásosság szinkretista formáit hívják segítségül. Süss így foglalja össze véleményét: „Brazília órái a szinkretista népi katolicizmus irányában járnak.“

Claude Lévi-Strauss-tól kölcsönzött értelmező minta alapján Süss a három első típust idő és hely alapján így határozza meg: a rituális népi katolicizmus időtlen, az ünnepies népi katolicizmus időbe állított, de meghatározott helye nincs; a történelmi népies katolicizmus időbe és helybe állított vallásosság. Ez utóbbiban a mindennapi tapasztalatok feldolgozásáról s a mindennapi életben érvényesülő vallásos gyakorlatról van szó.

A történelmi jellegű népies katolicizmust Süss teológiai szempontból az első helyre állítja s az egy-

ház feladatának tartja, hogy a népies katolicizmusnak ezt a formáját erősítse. A véleményét alátámasztó teológiai érvek nyilvánvalóak. A keresztény hit ugyanis „a világ mindennapjában tiszteli Istent“ /vö. Róm 12,1–2/. Ha Isten közeledésével kapcsolatban nem vonjuk le az élet megújításának következtetését, akkor ez az isteni közeledés „hiábavaló kegyelem“ [D.Bonhoeffer].

A német protestantizmusban életrekelt vita első sorban a ünnepi katolicizmussal, az „időszakaszok vallásos életével“ foglalkozik. Ökumenikus tapasztalatok nyújthatnak segítséget ahhoz, hogy ez a szempont ne maradjon kizárólagos. A közösségi gyakorlatok és az igehirdetés előtt az a feladat áll, hogy az ünnepi, a szertartásos és a szinkretista vallásosságot a történelmileg adott népvallás formához közelítse. Ha túl nagy figyelmet szentelünk az „átlagkeresztény hétköznapi hitének“, ez ahhoz vezethet, hogy az evangélium hirdetése egyszerűen tudomásul veszi az adott társadalmi helyzetet. Éppen az ünnepi népi vallásosság látszólagos helyi kötetlenségének lehet következménye, hogy a keresztény hitet problémamentesen belesímitja az éppen aktuális társadalmi életrendbe. A keresztény hit mindennapi megvalósításának azonban két feltétele van: a megszilárdulás és a megújulás készsége. Ha az ünnepi népi vallásosság történelmet alakító népi vallásossággá alakul, ez annyit jelent, hogy a megszilárdulás utat nyitott a megújulás felé.

TARTALOMJEGYZÉK

A Kiadó előszava.....	5
Előszó.....	7
<i>Karl Rahner</i> : Bevezető gondolatok a teológia és a népi vallásosság kapcsolatáról.....	9
<i>Christian Modehn</i> : Isten Cholteca, Sao Felix, Solentiname községben és még sok más helyen. Példák egy megújult népi katolicizmusra.....	19
<i>Juan Carlos Scannone</i> : Népi vallás, népi bölcsesség és a nép teológiája Latin-Amerikában.....	30
<i>Francesco Vanderhoff</i> : Szociális helyzet, ökumenikus élet és népvallás Latin-Amerikában.....	47
<i>Edênio Valle</i> : Pszichológia és népi vallásosság. Gondolatok a brazil lelkipásztori munkáról.....	63
<i>Johann Baptist Metz</i> : „Egyház a népért“ vagy „A nép egyháza“.....	81
<i>Fernando Castillo</i> : Tételek az „egyház és nép“ közötti kapcsolatokról.....	90
<i>Michael Geöpfert</i> : Polgári vallás és közéleti vallásosság. Utalások az USA-ban folyó vitákra.....	95
<i>Peter Gerlitz</i> : Népi vallás és keresztény vallás Japánban.....	118
<i>Boka di Mpasi Londi</i> : Modern afrikai népvallások Közép-Afrikában.....	145
<i>Bernard Lauret</i> : Teológiai viták a francia népi vallásosságról.....	156

<i>Bernd Hein:</i> Antonio Gramsci és a népi vallásosság.....	176
<i>Wolfgang Huber:</i> Ökumenikus gondolatok a népi vallásosság kérdésében.....	187
Tartalom.....	198

