Kulturális Szemle - 2017. IV. évfolyam, 2. szám - Nemzetközi kitekintés

Cseri Kinga: Az interkulturalitás vallási vetületei

Absztrakt: A tanulmány célja, hogy az interkulturalitás témakörének kontextusában tárgyalja a vallási pluralizmus komplex kérdéskörét, amely a katolikus egyházat sem hagyja érintetlenül. A különböző vallások közti metszéspontot keresve reflektál a tanulmány a jungi „komplex" pszichológiának a lényegiségére, amely magában foglalja a tudattalan élő misztériumával való kapcsolatfelvétel útját. Mindezek értelmében felfénylik II. János Pál által megfogalmazott igazság: „Ugyanaz a lélek hinti az „ige magvát", amely a rítusokban és kultúrákban van jelen, és kiérleli azt Krisztusban."

Abstract: The purpose of this study is to discuss the complex issue of religious pluralism in the context of interculturality, which does not leave the Catholic Church untouched either. By looking for points of intersection between different religions the study reflects on the essence of the "complex" psychology of Jung, which includes the path of contacting the unconscious living mystery. According to all this the truth worded by John Paul II is seen: "The same spirit spreads the" seed of the Word", which is present in the rites and cultures, and is finally ripened in Christ."

Bevezetés

A tanulmány célja, hogy az interkulturalitás témakörének kontextusában tárgyalja a vallási pluralizmus komplex kérdéskörét, amely a katolikus egyházat sem hagyja érintetlenül. A különböző vallások közti metszéspontot keresve reflektál a tanulmány a jungi „komplex" pszichológiának a lényegiségére, amely magában foglalja a tudattalan élő misztériumával való kapcsolatfelvétel útját. Ebben a kontextusban utalunk azokra az anomáliákra, amelyek a kereszténység kiüresedő formalitását előtérbe helyezve meggátolták az autentikus hit közvetítését. A tanulmány intenciója, hogy előtérbe helyezze azokat a mozzanatokat, amelyek a vallási tradíciók üzenetében a valódi párbeszéd és az egyéni szabadság lehetőségét ragadják meg. Dahrendorf üzenetét közvetítve: „A vallások azonban csak akkor jelentenek ligatúrákat egy szabad társadalom számára, ha nem támasztanak korlátlan igényt, amely az opciókat beszűkíti, végül pedig le is rombolja" (Dahrendorf 2004:41).

Interkulturális sokszínűség és a posztmodern

Gondolatmenetünk kezdő lépéseként érdemes felidéznünk az interkulturalitás fogalmi lényegiségét, amely a kultúrák közötti párbeszédet jelenti, azaz olyan eszmecserét, amely különböző etnikai, kulturális, vallási és nyelvi háttérrel, illetve örökséggel rendelkező egyének vagy csoportok között jön létre. Ez a párbeszéd a másik fél véleményét tiszteletben tartja, ugyanis az alapja a kölcsönös megértés és tisztelet (Európa Tanács, 2008: 10). Míg az interkulturalizmus fogalma a társadalmi csoportok közötti interakciót foglalja magában, addig a multikulturalizmus fogalma a társadalom struktúráját jelenti, azaz „a multikulturalitás arra a tapasztalati tényre utal, hogy egy adott területen és adott társadalmi szervezeten belül különféle kultúrák léteznek és hathatnak egymásra.” (Európa Tanács 2008: 10)
Megítélésünk szerint az interkulturalitás megközelítése posztmodern diskurzus által lehetséges, amely elismeri és támogatja a társadalomban megjelenő kulturális sokszínűséget.
A neves francia filozófus Jean – Francois Lyotard szerint az első és második világháború által átélt szenvedések új ideológiáknak, eszméknek nyitottak utat, ezért ezta kort „a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság” jellemzi (Lyotard 1993:8). Következésképp a posztmodern perspektíva tagadja a világ kizárólagos, abszolút módon való értelmezhetőségét, azaz egy olyan korba léptünk, ahol az abszolút igazság léte megkérdőjeleződik. A tudomány tehát nem tudja magát legitimálni, azaz az egyedi totalitás elve, a tudás metadiskurzusának uralma már nem alkalmazható, s Wittgensteinnel együtt feltehetnénk a láncövetkeztetési paradoxon által megfogalmazott kérdést: „És hány háztól, utcától fogva város egy város?” (Wittgeinstein 1992: 18, 25). A posztmodern tudás sajátossága tehát az, hogy benne rejlik az a diskurzus, amely az abszolút tudást kérdésessé teszi. Ez a kétely a matematikai tudás birodalmát sem hagyta érintetlenül. Gödel tétel meghatározása ugyanis a tudás természetének megváltozáshoz vezet. Gödel meggyőzően állította, hogy az aritmetikus rendszerben van olyan állítás, amely a saját rendszerén belül sem nem igazolható, sem nem cáfolható, azaz az aritmetikus rendszer a teljesség feltételének nem felel meg (Gödel 1931:38).
A fentiekben meghatározott kétely a kultúra világára is hatással volt. Nézzük pl. a strukturális nyelvészet álláspontját, amely szerint az egyes kultúrák sajátos, tipikus jelrendszereket alakítottak ki; ezek a jelek azonban „semmit sem jelentenek, és csupán alkotóik hiedelemrendszerét állandósítják.” (McGrath 2002:108) Ebben a kontextusban a dolgoknak nincs valódi jelentésük, csupán az emberi szubjektum által meghatározott értelemről beszélhetünk.

Egyházi innováció az interkulturalitás dimenziójában

Ha az igazság kérdését a vallások területére vonatkoztatjuk, akkor megállapíthatjuk, hogy posztmodern értelemben a kereszténység is csak egy alternatíva a vallási élet heterogenitásában, nem pedig az abszolút igazság közvetítője. Mindehhez az értelmezési folyamathoz hozzájárultak mindazok a torzulások, amelyek az emberi önzőség táptalajából indultak ki. Itt érdemes visszanyúlnunk azokhoz a gondolati eredményekhez, amelyet a dán filozófus és teológus Sören Kierkegaard már a 19. században megfogalmazott. A filozófus a hiteles kereszténység érdekét szem előtt tartva joggal lázadt a kereszténység kiüresedő formalitása ellen, amely nem más, mint „örökös vasárnapi mormolás a krisztushit fenséges és felbecsülhetetlen igazságairól, szelíd vigaszáról.” (Kierkegaard 1998:48) A krisztushit kiüresedésében és pogánysággá válásában a dán bölcselő mindenekelőtt a fennálló rend képviselőinek (amit már a farizeusok és az írástudók képviseltek) „istentelen külsőségét” bírálja. Elkezdődött tehát a kereszténység elvilágiasítása, amelyben a „fennálló rend az önistenítésig jutott, ilyenkor végül szokások és hagyományok merevülnek hitcikkelyekké, s így minden egyformán fontossá válik; avagy rendeletek, szokások és hagyományok lesznek fontossá.” (Kierkegaard 1998:11) A szokások és a hagyományok uralkodóvá

válásának pedig az a negatív következménye, hogy az egyes ember nem ismeri fel az Istenhez fűződő viszonyának a valódi jelentőségét. Walter Kasper – korunk jeles katolikus püspöke – szintén szemléletesen reflektál azokra az anomáliákra, amelyek visszaéltek az autentikus hit közvetítésével: „A magukat krisztushívőknek vallók tanításukban, de méginkább a magán – s a társadalmi életükben tanúsított magatartásukkal sokszor inkább elfedték, mintsem felmutatták Isten igazi arcát. A késő középkorban majd az újkor kezdetén az eredeti, végső soron egyszerű hitaktust a gyakorlati élet számára tökéletesen hasznavehetetlen tartalmi részletkérdések boncolgatása révén igyekeztek megvalósítani. […] Az efféle hit többé nem felszabadító valóság, ez az Isten az emberre tekintélyelvű módon ráerőszakolt, szabadságát és méltóságát semmibe vevő hatalmasság. Márpedig az embernek jogai érvényesítése érdekében fel kell emelnie szavát az egyoldalúan tárgyiasító és tekintélyelvű hitértelmezésekkel szemben.” (Kasper 1993:20-21)
A fentiekben felvázolt kritikai attitűdhöz hozzájárult az a tény, miszerint az elmúlt évtizedekben megjelenő globalizáció a vallások egymás mellett élését tette lehetővé, különösen Európában és Észak-Amerikában. Kétségtelen, hogy dinamikusan alakult, változott a kereszténység és más vallások kapcsolatrendszere. Ennek értelmében a 20. században az egyház átértékelte addigi látásmódját. Ebben a változásban a II. Vatikáni Zsinat nyitása volt a legmeghatározóbb. A zsinat 1962-ben ült össze, s az újítás jegyében határozta meg a céljait. A zsinat XXIII. János pápa vezetésével valóban új lendületet adott az egyháznak, ugyanis felismerte a világ kihívását, folyamatos változását, s a felmerülő kérdésekre megalapozott válaszokat próbált adni. A II. Vatikáni Zsinat központi témája az volt, hogyan értelmezi az egyház saját maga lényegiségét és szerepét a mai világban. A vallási innováció igényét jelzi az a tény is, hogy több olyan fogalmi struktúra merült fel, amelyeket a korábbi zsinati írások nem tartalmaztak, például: történelem, kultúra, kulturális (Ochoa 1967). Az egyház interdiszciplinális szinten is kereste a megoldásokat, ezt a tényt jelzi, hogy a zsinatra világi hívőket is meghívtak, nem csupán teológiai szakértőket. A hit és kultúra összekapcsolódása egyre inkább eltávolodott az egyházközpontú szemlélettől a Krisztus-központú értelmezés fele, következésképp a megtestesülés és a húsvéti misztérium fontossága került előtérbe (Török 2013:83). Ezen a ponton érdemes hangsúlyoznunk, hogy II. János Pál több esetben hangsúlyozta a kultúraközi párbeszéd aktualitását, amely a hit útját követve elfogadja mindazt, ami a különböző kultúrákban az abszolút értéket jelenti (Török 2013:202). Talán nem jogtalan azt mondani, hogy az egység a lényünkbe van írva, ott rejtőzik az aktuális sokféleség mögött. A Lélek jelenléte és tevékenysége tehát az egyes emberen túllépve a társadalmat és a történelmet is érinti, azaz a népek életére, a kultúrák és a vallások sokféleségére egyaránt hatással van. II. János Pált idézve: „Ugyanaz a Lélek hinti az „ige magvát”, amely a rítusokban és kultúrákban van jelen, és kiérleli azt Krisztusban.” (II. János Pál 1991:28)
A Lélek egységének kontextusában érdemes Dulles álláspontját felelevenítenünk, aki hangsúlyozza, hogy a Szentlélek az az isteni személy, aki a sokféleségünk és egyedi különbségünk megtartásával tesz bennünket eggyé (Dulles 2003:62). Szintén az egység megvalósítását tartotta szem előtt korunk eredeti japán vallásteológusa, Kosuke Koyama, aki misszionáriusként több éven keresztül Thaiföldön élt, s célja az volt, hogy a vallási tradíciók üzenetét emberközpontú megközelítéssé formálja, továbbá a különböző vallások közötti metszéspontokat megkeresse. Koyoma úgy véli, hogy kritikus fontosságú találkozás következett be a kereszténység életében, s ez az Ázsia szellemi és vallási örökségével való találkozás. „Összeszűkült világunk teológiai jelentése az, hogy az egész világ az ígéret földje földrajzi alakzatát veszi fel. Bárhol van ma az ember, nincs más választása, mint hogy a ’találkozások népe’ és az ’ígéret földjének népe’ legyen.” (Koyama 2013:46)
Ebben a szövegösszefüggésben érdemes visszanyúlnunk Pál apostol igehirdetéséhez, aki a különböző kultúrák kapcsolódási lehetőségét szem előtt tartva a korinthusiakhoz írt első levelében

így fogalmaz: „Bár mindenkitől független voltam, mégis mindenkinek szolgája lettem, hogy minél többet megnyerjek. A zsidók előtt zsidóvá váltam, hogy megnyerjem a zsidókat. A törvény alá rendeltek között a törvény alárendeltje lettem – noha magam nem vagyok a törvénynek alárendelve –, csak hogy megnyerjem azokat, akik a törvény alárendeltjei. Azok közt, akikre a törvény nem vonatkozik, olyan lettem, mint aki e törvényen kívül áll – pedig nem állok Isten törvényén kívül, hanem Krisztus törvényének vagyok alárendelve –, csak hogy megnyerjem a törvény alá nem rendelteket. A gyöngék közt gyönge lettem, hogy megnyerjem a gyöngéket. Mindenkinek mindene lettem, hogy mindenkit üdvözítsek. – Kiemelés tőlem – Cs. K. – Mindezt az evangéliumért teszem, hogy nekem is részem legyen benne.” (1Kor 9,19-23) Mindebből kiindulva méltán állíthatjuk, hogy Pál apostol valódi párbeszédet folytatott, azaz figyelembe vette a vele kapcsolatba kerülő emberekeltérő gondolkodásmódját, egyediségét, vallási hovatartozását és kultúráját.
A fentiek értelmében bizonyára nem véletlen, hogy Karl Rahner, a II. Vatikáni Zsinat egyik vezető teológusa a vallási pluralizmus tényét az egyház megoldandó feladatának nevezi, amely elől már nem menekülhet el, s amely nem lehet számára közömbös jelenség. Rahner józanul veszi tudomásul, hogy megváltozott az egyház helyzete, a jelentőségéből veszítve a társadalomban már nem a legmeghatározóbb tényező. Kétségtelen tehát, hogy az egyház arculatát a kor arculatához kell igazítani, s ezt csakis hiteles teológiával lehet elérni. Az egyháznak tehát végleg el kell búcsúznia a hatalomvágytól, ha erős missziós egyházzá akar válni (Stinglhammer 2006:187). Missziós szempontból az emberi egzisztenciát megérintő kérdésekre és válaszokra van szükség, azaz „ott kezdjük, ahol van esélyünk arra, hogy meg fog érteni bennünket a modern ember, és onnan kell őt lépésről lépésre továbbvezetni.” (Rahner 1954:26) Méltán állíthatjuk, hogy a pasztorális teológia lényegébenaz Isten és az ember élethorizontjával való viszonyban fejeződik ki. A teológus látásmódja szerint a dogmatikai reflexió célja, hogy a hit racionalitását és az egyházi cselekvés mozzanatait az emberi egzisztencia léthelyzetére alapozva bontsa ki, meglátva annak antropológia jelentőségét. Következésképp az egyháznak az emberek szolgálatában kell állnia, azaza világ az egyház missziós tevékenységének beszédpartnerévé fog válni (Rahner 1995:362). Az emberi egzisztencia léthelyzetére visszatérve Rahner hangsúlyozza, hogy az ember érzéki képességével törekszik a lét megragadására, ám minden egyes ismeretben implicit módon az Istent ismeri meg. A transzcendens valóság felfedezése tehát a tapasztalt világ végességének átérzése (amely az emóciókat aktivizálja) által is lehetséges. Rahner az alábbi gondolatban a magukkal sodró emberi érzések transzcendenciára ébresztő hatására utal: „Sajátos transzcendencia-élményt jelenthet fenyegető veszély idején a félelem és a szorongás, de ilyen élmény fakadhat magával sodró örömérzésben is. A transzcendens világra ébreszt az erkölcsi világgal való találkozás, amikor például a hűség vagy a szeretet abszolút kötelező erejét érzi az ember, annak ellenére, hogy ilyen abszolút „erő” egyetlen konkrét feladatból sem áradhat.” (Rahner 1991:99) A rahneri tézis szerint tehát szellemi transzcendenciánk és emocionális aktivitásunk egyaránt az abszolútra irányul.

A vallási motívumok lélektana

Az abszolútra irányuló szellemi transzcendenciánk és emocionális aktivitásunk holisztikus megközelítését adja Carl Gustav Jung. Mint ahogy később világosabban látni fogjuk, a kollektív tudattalan fogalmával Jung az interkulturalitás dimenzióját érintette. A svájci géniusz számára a pszichoterápia nem csupán a múlt traumáival való szembesülést jelenti, hanem egyben újfajta megközelítési módot adott a spirituális hagyományok közös céljához, azaz Istennel való egyesüléshez. Ez az egyesülés egyben átvezető útlehet az egyes kultúrák között, megtalálva azt,

ami bennünket összeköt. Az univerzális igazságok megtalálásához azonban meg kellett ismerkednie valamennyi spirituális hagyománnyal.
Jungot – Freuddal ellentétben – a pszichében jelenlévő, személyen túli, egyetemes erők érdekelték. „Azt kell mondanom, hogy a neurózis kizárólag nemi eredetű felfogása számomra túl szűknek tűnik. […] Szeretném ezért azt javasolni, hogy a pszichoanalitikus elméletet szabadítsuk meg a kizárólag szexuális állásponttól" – idézzük Jung szavait (Jung 2006:58). A végleges szakadás pedig akkor következett be Freud és Jung között, amikor Jungnak A tudattalan pszichológiája című műve megjelent, amely azt a célt tűzte ki maga elé, hogy a világ legfontosabb civilizációinak a mitológiáját megvizsgálja (Crowley 1999: 27).
A fentiek értelmében méltán állítható hogy Jung érdeklődése az évek során lassan elfordult a pszichiátriától, s a pszichoanalízisen keresztül az archetípusok elméleténél, majd a vallási motívumok lélektanánál ért révbe.
Freudot követve Jung is önálló iskola alapítására törekedett, azonban gondolati útjának komplexitását szem előtt tartva nem lehet pusztán az analitikus pszichológia tárgyszó alá rendelni munkásságát. Talán nem jogtalan azt mondani, hogy filozófiai emberkép megalkotására törekedett, s a hangsúlyt az ontológiailag tételezett kategóriákra fektette. A mélylélektani pszichoterápia a tudattalan tartomány területét vizsgálva a vallásosság kérdéskörével is szembesül. Jung felfogása szerint ugyanis a nagy álmok olyan ősanyaghoz hasonlítanak, amelyből a föld összes vallása ered. Továbbá az álmok világa az egyik legjobb eszköz arra, hogy az ember megtalálja a belső egységét és teljességét, s ezt nevezi Jung individuációnak (Franz 2009:45-46). Jung az individuáció folyamatával, az ember egyre mélyebb kibontakozásával érzékelteti a Selbst felé haladást. Az emberi életutak mélylélektani elemzése megmutatja, hogy a mélymagunk irányából jövő késztetéseket többnyire elfojtjuk. Pedig a krisztusi történet minden emberben zajló személyes, archetipikus valóság, az Isten, azaz a Selbst élmény hite a legmélyebb problémáinkban is vigaszt, segítséget nyújt. Következésképp Jung gondolatvilágában Krisztus szemlélteti mélymagunk archetípusát – kiemelés az eredetiben (Jung 2000:51). Méltán állítható, hogy a jungi gondolatmenetben Krisztus testesítheti meg mindazt, amivé válhatunk az individuáció útjának a végén: „Ő bennünk van, mi őbenne. Az ő birodalma a drágalátos gyöngy, a szántóföld alá rejtett kincs, a kis mustármag, amely nagy fává nő, és a mennyei város. Úgy ahogy Krisztus, bennünk van a mennyek országa is." (Jung 1993:41)
A fentiekben vázolt körülményeket alapul véve a román vallástörténész Mircea Eliade álláspontja szerint a jungi teológiában az Én szimbóluma Krisztus, az önmegvalósításé pedig a feltámadás. Jung ugyanis – Freuddal szemben – meg volt győződve, hogy a vallási élményeknek valódi célja van, amelynek a leírására semmilyen redukcionista elmélet nem képes (Eliade 2002:48-49).
Az individualizáció folyamatának vonatkozásában fontos hangsúlyoznunk a kollektív tudattalan szerepét, amely ott rejtőzik az egyéni tudattalan mélyén. Jung tehát túllép a freudi személyes tudattalan fogalmán, amelyeket elfojtunk, mert számunkra kellemetlenek, s csak küszöb alatti ingerként érzékelünk. Ettől megkülönbözteti a kollektív tudattalan szféráját, amelynek tartalmai az emberiség történelmi kortól, helytől független általános emberi helyzetekre jellemző, ősidőktől fogva meglévő reakcióinak a lenyomatai. Mint például a félelem, veszélyérzet, harc a túlerővel szemben, nemek közti kapcsolat, szülő-gyermek közti kapcsolat, születéshez, halálhoz való viszonyulás. A tudat tehát a külső realitáshoz alkalmazkodva egyénileg reagál egy adott helyzetre, a tudattalan reakciója ezzel szemben az emberiség tapasztalatát veszi alapul, s összhangban áll az ember belső életének törvényszerűségével (Jacobi 2009:24).
Summázva az eddigieket: míg a személyes tudattalan az egyén élete folyamán elfojtott, elrejtett struktúrát tartalmazza, addig a kollektív tudattalan tartalmai hozzáférhetetlenek a tudat kritikai elve számára, ugyanis e minőségben az érintetlen őstermészet szól hozzánk. A kollektív

tudattalant tehát nem egyénileg fejlesztjük ki, hanem örököljük (Jung 2011:52). Következésképp a kollektív tudattalan az emberi fejlődés óriási erejű szellemi öröksége, amely minden egyes individuum agyi struktúrájában újjászületik.” (Jung 1931:175)
A kollektív tudattalan tehát egy olyan világ képe, amely ősidők óta alakult ki a tapasztalatok a priori voltából. E képben bizonyos vonások, az archetípusok pontosan körvonalazódtak az idők folyamán. ”Ezek uralkodnak, ezek az istenek, azaz domináns törvények és princípiumok képei, a képsorozatok általános szabályszerűségei, amelyeket a lélek újra meg újra átél.” (Jung 1990:175-176)
Ebben a vonatkozásban oszthatjuk Eliade nézetét, miszerint Jung archetípusainak világa a platóni ideák világára emlékeztet, amelyek nem az egyén történelmi idejéhez, hanem a faj és a szerves élet létmozzanataihoz tartoznak (Eliade 2006:65). A létmozzanatnak a legmélyebb rétege – amit elérhetünk a tudattalan feltérképezésében – azon a síkon valósul meg, ahol az ember többé már nem individuum, hanem a lelke kitárul és beleolvad az emberiség lelkébe, az emberiség közös tudattalanjába, amely megegyezik mindannyiunkban.
Ebben a kontextusban érdemes felidéznünk Jung különös tapasztalatát egy skizofrén betegével kapcsolatban. „Egyszer, amikor még a klinikán dolgoztam, egy skizofrén beteget vizsgáltam, akinek különös látomása volt és elmesélte nekem. Azt gondoltam, ez az ember őrült, én normális vagyok, minek nyűgölődjek vízióival? De nem hagytak nyugodni. Azt kérdeztem magamtól, mit jelentenek. Nem elégedtem meg azzal, hogy egyszerűen őrültségek. Később hozzájutottam egy Dieterich nevű német tudós könyvéhez, aki közreadta egy mágikus papirusz részletét. Nagy érdeklődéssel olvastam, majd a hetedik oldalon szóról szóra megtaláltam benne a betegem látomását. Nagyon megdöbbentem. Hogy a csudába lehetséges, hogy ennek a fickónak ugyanilyen látomása lehetett? Nem csupán egyetlen kép, hanem képek sorozata, és azok pontos ismétlődése. Nem akarok most abba belemenni, mert túl messzire vezetne minket. Nagyon érdekes eset, ami azt illeti.” (Jung 1987:57) Jung számára tehát az archaikus mítoszok és a tudattalanban megjelenő szimbólumok közti összefüggésnek a vizsgálata segíthet megfejteni az emberi lét mélységeit. Következésképp a tudattalanban megjelenő szimbólumok ősi minták, archetípusok, s ezek az emberi élet alaphelyzeteit, alapviszonyulásait fejezik ki. Összetett jelentéstartalmuk az elmondhatatlant tükrözik, s főleg az álmokban és a fantáziában manifesztálódnak. Mindebből kiindulva Jung terápiája voltaképpen az archetipikus tudattalan tartalmak feldolgozását tartja szem előtt. Az archetípusok hatalmas érzelmi és motivációs energiákat hordoznak magukban, s az álmok és a fantázia birodalmán kívül kulturális közlési forma által is megnyilvánulhatnak.
Jung a legősibb archetípusokat a keleti vallásokban találta, de a kereszténység kulturális hagyományát és jelképrendszerét sem hagyta figyelmen kívül a vizsgálódásaiban. Ennek értelmében nagy érdeklődéssel fordult a középkor misztikusai felé, akik mély és eleven átéléssel tapasztalták meg a lélek ősi erőinek a hatását.
Megítélésünk szerint Jung kísérletet tett arra, hogy az ember ősi, eredeti pszichéjét a differenciált tudatba emelje. A régi időkben az ősi psziché az ember személyiségének egészéhez tartozott. Ám a tudatossága fejlődésével elveszítette a kapcsolatát a primitív pszichikus energiák körével. Az ősi psziché még a gyermekek életében jelen van, ezért a gyermekkori amnéziában szokatlan mitológiai történeteket találhatunk, amelyek később pszichózisokban is megjelenhetnek.
Ezek az imaginatív képek erősen numinózusak, s ha ezek a visszaemlékezések a felnőtt életben később újra megjelennek, akár komoly pszichológiai zavart okozhatnak; vagy épp ellenkezőleg: csodálatos gyógyulásokhoz, vagy vallásos megtéréshez vezethetnek: „gyakran az élet olyan szeletét hozzák vissza, amely régóta hiányzott, amely célt adhat, és így az emberi életet gazdagítja.” (Jung 1993:99) A visszaemlékezések által megjelenő imaginatív képek gyógyító hatásának hangsúlyozása Eliade gondolatmenetében szintúgy teret kap. A gyógyulás – Eliade

szavaival élve – a „visszalépésben” ragadható meg, amely által a beteg feleleveníti a krízist, azaz újraéli és beilleszti tudatába a lelki traumát. A gyógyulás tehát abban rejlik, hogy a beteg megismétli a születést, újrakezdi a létet, s ez nem más, mint a világteremtés utánzása (Eliade 2006:64). Kétségtelen tehát, hogy az álmokban spontán módon archetipikus tartalmak vetődnek fel, ezekből numinózus és gyógyító hatások áradhatnak ki, s ezek az ősélmények a betegek számára megnyithatják az utat a vallásos igazságok beomlott tárházához (Jung 2000:24-25). Következésképp a jungi konklúzió ekképpen hangzik: „Az álmok fő feladata, hogy felelevenítse mind a történelem előtti, mind pedig a gyerekkori világ ’emlékeit’, le egészen a legprimitívebb ösztönök szintjéig.” (Jung 1993:99.) Az álmok jelentősége felbecsülhetetlen értékű az emberi psziché szempontjából, ennek ellenére sem a nagy vallások, sem a filozófia nem mutat hajlandóságot az álmok tanulmányozására – véleményünk szerint jogos Jung kritikai reflexiója. Bár a katolikus egyház elismeri az Isten által küldött álom lehetőségét (somnia a Deomissa), az álmok jelentőségének megértését mégis mellőzi. Pedig ha egy teológus valóban hisz Istenben, milyen hatalom nevében állítja, hogy Isten nem képes arra, hogy álmok útján szóljon hozzánk? – méltán teszi fel Jung e kérdést (Jung 1993:103).
Vegyük szemügyre ebben az összefüggésben Eliade gondolatmenetét, aki az álomvilág és a mitológiai világ kapcsolatát vizsgálva megjegyzi, hogy a két világ között szoros a kapcsolat; az álmok és a tudattalan kategóriái ugyanis „vallási aurát” mutatnak, azaz mitológia struktúráihoz hasonlítanak. Mindezen körülmények ellenére – egyetértve Eliade nézetével – a vallást nem redukálhatjuk irracionális összetevőire, hanem csakis a totális lét élményeként foghatjuk fel. Azaz a „kultúra ősi szintjén lét és szent egybeolvad.” (Eliade 2006:15)
Ha az archaikus világ mítoszait, szimbólumait és rítusait a mindennapi nyelvhasználatunkra szeretnénk lefordítani, eredeti értelmüknek a mélyére szeretnénk behatolni, akkor egy kozmikus helyzettel találjuk szembe magunkat. Következésképp egy cselekedet értelme abban a mozzanatban rejlik, miszerint újra tud teremteni egy őseredeti cselekedetet, azaz ismételni tud egy mitikus mintát.
A tudatos ismétlésben egy sajátos lételmélettel találkozunk, amelynek jelentőségét Eliade következőképpen tárja elénk: „A természet nyers terméke vagy akár az emberi szorgalom által teremtette tárgy csak akkor válik valóságossá és azonosíthatóvá, ha transzcendens valóságban vesz részt. Egy mozdulat csak akkor értelmes vagy valóságos, ha valamely őseredeti cselekedetet ismétel meg.” (Eliade 1998:18) Az eredetből való részesedést egy sajátos optimizmus jellemzi, a valóság forrásaihoz való ismétlődő visszatérés menti meg az emberi létezést a halálfélelemtől.” (Eliade 2009:100)

Összegzés

A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy az interkulturalitás dimenziója a vallások különbözőségében is fellelhető, s összevethető a kollektív tudattalan fogalmi jelentőségével. Következésképp az ősi, közös archetípusok gyökerei a keleti vallásokban és a keresztény kulturális hagyományban egyaránt megragadhatóak. A modern társadalmak vallás nélküli embere bár a tudattalanjának világából táplálkozik, mindazonáltal a vallási világot sem elfogadni, sem átélni nem képes. Mégis lénye legmélyén még őrzi a vallás emlékét.
Az archaikus mítoszok és a tudattalanban megjelenő szimbólumok közti összefüggésnek óriási a jelentősége, s ezeknek a szimbólumoknak az értelmezése további pszichológiai és vallástörténeti kutatások alapjául szolgálhat.

Felhasznált irodalom:

• Biblia (1976): Szent István Társulat. Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója
• Crowley, Vivianne (1999): A jungi szellemiség. Budapest, Bioenergetic
• Dulles, Avery (2003): Az egyház modelljei. Budapest, Vigilia Kiadó
• Dahrendorf, Ralf (2004): Egy új rend nyomában. Előadások a szabadság politikájáról a 21. században. Budapest, Napvilág Kiadó
• Gödel, Kurt (1931): Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. In: Monatsschrift für Mathematik und Physik.
• Eliade, Mircea (2006): Mítoszok, álmok és misztériumok. Budapest, Cartaphilus Kiadó
• Eliade, Mircea (2002): Az eredet bűvöletében – Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig. Budapest, Cartaphilus Kiadó
• Eliade, Mircea (1998): Az örök visszatérés mítosza. Budapest, Európa Könyvkiadó
• Eliade, Mircea (2009): Szent és profán. Budapest, Európa Könyvkiadó
• Európa Tanács (2008): Fehér Könyv a kultúrák közötti párbeszédről. Strasbourg, Európa Tanács
• Franz, Marie Louise (2009): Álmok. Budapest, Ursus Libris Kiadó
• Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-Francois – Rorty, Richard (1993): A posztmodern állapot. Budapest, Századvég Kiadó
• II. János Pál (1990): Redemptorismissio. In: Enciklika a minden időre érvényes missziós megbízatásról, 1990. december 7, Szent István Társulat, Budapest 1991.
• Henderson, Joseph (1993): Az ősi mítoszok és a modern ember. In: Carl Gustav Jung (szerk.): Az ember szimbólumai. Budapest, Göncöl Kiadó
• Jacobi, Jolande (2009): Carl Gustav Jung pszichológiája. Budapest, Animus Kiadó
• Jung, Carl Gustav (1987): Analitikus pszichológia. Pécs, Göncöl Kiadó Kft
• Jung, Carl (Gustav 2011): Az archetípusok és a kollektív tudattalan. Budapest, Scolar Kiadó
• Jung, Carl Gustav (1993): Az ember szimbólumai. Budapest, Göncöl Kiadó
• Jung, Carl Gustav (1993): Aión. Budapest, Akadémia Kiadó
• Jung, Carl Gustav (1990): Bevezetés a tudattalan pszichológiájába. Budapest, Európa Könyvkiadó
• Jung, Carl Gustav (2006): Freud és a pszichoanalízis. Budapest, Scolar Kiadó
• Jung, Carl Gustav (2000): Gondolatok a vallásról és a kereszténységről. Budapest, Kossuth Kiadó
• Jung, Carl Gustav (1931): Seelenprobleme der Gegenwart. Zürich-Rascher
• Kasper, Walter (1993): Ami minden értelmet meghalad - Gondolatok a keresztény hitről. Budapest, Herder Kiadó
• Kierkegaard, Sören (1998): A keresztény hit iskolája. Budapest, Atlantisz Kiadó
• Koyama, Kosuke (1982): Three Mile an Hour God, Maryknoll. New York, Orbis Books
• Bernhardt Dóra (2013): Transzverzális racionalitás és vallástudomány – Kosuke Koyama „transzverzális” vallásteológiája: egy esettanulmány. In: Vallási pluralizmus, vallásközi párbeszéd és kortárs ideológiák. Budapest, Kálvin Kiadó
• McGrath, Alister E. (2002): Bevezetés a keresztény teológiába. Budapest, Osiris Kiadó
• Ochoa (1967): Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi. Roma, Institutum Iuridicum Claretianum
• Rahner, Karl (1954): Theologische Deutung der Position des Christenin der modernen Köln, Welt
• Rahner, Karl (1995): Sämtliche Werke 19. In: Karl Rahner – Stiftung. Freiburg
• Rahner, Karl (1991): Hit – szeretet – remény. A lelki élet olvasókönyve. Budapest – Luzern, Egyházfórum
• Stinglhammer, Hermann (2006): A kor kihívásaira válaszoló teológia. In: In memoriam Karl Rahner. Budapest, Vigilia Kiadó

- Török Csaba (2013): A kultúrák lelke. Budapest, Új Ember
- Wittgeinstein, Ludwig (1992): Filozófiai vizsgálódások. Budapest, Atlantisz Kiadó