VIGILIA

2004/3

Erő és erőtlenség

JOHANN BAPTIST METZ: **Az idegen szenvedésre való erőtlen emlékezés**

FILA BÉLA–LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: **Az erőtlenség paradoxona**

SZÉKELY JÁNOS: **Az erősek joga helyett a jog ereje**

MEZEI BALÁZS: **A gondolkodás ereje és erőtlensége**

Jász Attila, Nagy Gáspár és Sajgó Szabolcs verse
Rónay László, Tandori Dezső és Vasadi Péter esszéje
Arthur Schnitzler prózája

ERIK PETERSON: **„Nem az ács fia-e ez?"**

LUKÁCS LÁSZLÓ: Gyengé(de)n hatalmas 161

ERŐ ÉS ERŐTLENSÉG

JOHANN BAPTIST METZ: Az idegen szenvedésre való erőtlen emlékezés *(Görföl Tibor fordítása)* 162

FILA BÉLA – LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: Az erőtlenség paradoxona 172

SZÉKELY JÁNOS: Az erősek joga helyett a jog ereje 182

MEZEI BALÁZS: A gondolkodás ereje és erőtlensége 194

SZÉP/ÍRÁS

NAGY GÁSPÁR: H (4); H (5) *(versek)* 199

VASADI PÉTER: Jegyzetlapok. Tarkovszkij szomorúsága *(esszé)* 201

JÁSZ ATTILA: A jó és a rossz tapasztalatról *(vers)* 204

SAJGÓ SZABOLCS: 222. zsoltár *(vers)* 204

TANDORI DEZSŐ: Saját emlékeimről. Új folyam *(I. rész) (esszé)* 206

RÓNAY LÁSZLÓ: A magyar költészet új lehetőségei *(esszé)* 210

ARTHUR SCHNITZLER: A görög táncosnő *(elbeszélés) (Tatár Sándor fordítása)* 215

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

JUHÁSZ ÉVA: Szónoczky Jánossal 224

MAI MEDITÁCIÓK

ERIK PETERSON: „Nem az ács fia-e ez?" *(Hári Andrea fordítása)* 229

EGYHÁZ A VILÁGBAN

BENDE JÓZSEF: Egy 20. századi mártír, Christian de Chergé trappista szerzetes testamentuma 231

KRITIKA

FRENYÓ ZOLTÁN: Az igazi Szent Ágoston. Peter Brown: *Szent Ágoston élete* 233

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón) 235

A 228., 230. oldalon a Notre Dame d'Aiguebelle ciszterci apátság

LUKÁCS LÁSZLÓ

Gyengé(de)n hatalmas

Magatehetetlen-gyöngén születünk e világra, aztán ugyanígy múlunk ki belőle. A két végpont között van — többnyire — egy hosszabb-rövidebb szakasz, amikor az ember életereje megnövekszik, s hatalommá, olykor nagyhatalommá lesz. Erősödik-ügyesedik a kisgyerek, amikor látszólag céltalanul ugra-bugrál, „csak úgy". Fejlődik-okosodik a tizenéves fiatal: edzi izmait, fejleszti képességeit, tudományban, művészetben, az élet sokféle területén. Növekszik tudása, tapasztalata, s ezáltal egyre nagyobb hatalomra tesz szert, ami szerencsés esetben rangos pozicióban, anyagi jólétben, egymásra halmozódó sikerekben is megmutatkozik. „Versenyezz, győzz, légy az első!" Napjaink szabadversenyes világában mintha a darwini „létért való harc" dzsungel-törvénye kelne új életre. (Az élet torz fintora, hogy akárhányan nem becsületes versengésben jutnak fel a dobogó tetejére, hanem csalfa ügyeskedéssel. Mások meg a reklámok bódulatában a szerencsétől várják boldogságukat.)

Lehet sorolni az érveket, miért tesz jót az embernek, hogy erejét megfeszítve küzd céljai megvalósulásáért: saját boldogulásáért, esetleg az emberiség haladásáért is. (Jobbik esetben: szociális hálót húznak az elhullottak, a peremre szorultak megsegítésére; netán kiszűrik a szélhámosokat, a szerencselovagokat.)

Mégis: az élet lényegét veszíti szem elől, aki csak versenyről versenyre lohol, mint a Forma-1 istállói. Szeretetre vagyunk alkotva: aligha tud igaz emberségre cseperedni, aki nem tapasztalta meg a szeretet gyöngédségét gyerekkorában, s lelki öngyilkosságot követ el az, aki ezt száműzi felnőtt életéből, vagy legföljebb futó kalandokban csipeget belőle. A dráma Antóniusza otthagyja világhódító hadseregét, hogy együtt lehessen Kleopátrával. Aki megszeret valakit, annak a másik fontosabbá lesz önmagánál: átadja neki a hatalmat önmaga fölött: gyöngévé lesz a másikat körüldédelgető szeretet gyöngédségében. Mégis: ebben a magáról megfeledkező odaadásban válik igazán önmagává. Ereje pedig megsokszorozódott, hiszen a legnagyobb ajándékban részesül: az örömévé, életerejévé vált annak, akit szeret.

A versenyek világa segíti talán az emberi haladást, de az ember humanizálódását, emberebbé válását csak a szeretet szolgálhatja. Szophoklész drámájában Kreón a hatalmat, a másikat letipró erőt jeleníti meg. Antigoné kiszolgáltatott és gyönge vele szemben, mégis fenséges és hatalmas: az Ember szólal meg benne, az az ember, aki csak a szeretetben találhatja meg önmagát és boldogságát: „Gyűlölni nem születtem én, szeretni csak."

Az idegen szenvedésre való erőtlen emlékezés

JOHANN BAPTIST METZ

Megjegyzések egy teológiai-politikai világprogramhoz

Johann Baptist Metz (1928) német teológus, Karl Rahner talán legismertebb tanítványa, az ún. „új politikai teológia" megalapítója, a münsteri és a bécsi egyetem immár nyugalmazott professzora. Itt közölt írása a *Zum Begriff der Neuen Politischen Theologie* (Mainz, 1997) című könyvében jelent meg (a kötet egésze megjelenése előtt áll a L'Harmattan Kiadónál). A szöveget a fordító által adott címmel közöljük.

Az új politikai teológia arra törekszik, az időről, közelebbről a mindenkori történelmi-társadalmi és kulturális helyzetről arra tekintettel beszéljen, hogy benne jövője van annak az Istenre való emlékezésnek, amelyet a bibliai hagyományok hordoznak. Ezért a politikai teológián belül újra meg újra találkozunk kiindulási helyzetének általánosító jellemzéseivel („szignatúráival"), azzal, amit „a kor feltérképezésének" nevezünk. A politikai teológia például „Isten válságának koráról", „a kulturális amnézia koráról" és — e mozzanatokra tekintettel — a „lényegi pluralizmus koráról"[1] beszél: mindezekkel arra tesz kísérletet, hogy a „kor szellemi helyzetét"[2] megfelelőképpen leíró kifejezéseket alkosson.

I.

Korunkhoz lényegileg hozzátartozik a pluralizmus — a kultúrák, a vallások, a világnézetek pluralizmusa. Gyanús minden olyan kísérlet, amely e pluralizmus hátterét igyekszik feltárni. Az univerzalizmus rejtett imperializmusnak számít, minden, ami egyetemesen kötelező erőt képvisel, megtévesztő intellektuális és erkölcsi csapda. A kutatás és az érdeklődés tárgya a különbözőség és az alteritás érzékelése és biztosítása — és ezt csak támogatja az univerzalista, a pluralitás és a különbözőség leértékelésével vádolható szemléletmódok által megjelenítetett, folytonosan kísértő veszély iránti posztmodern érzékenység.

Ám a hagyomány részét képző univerzalista szemléletmódok válsága nem jelenti azt, hogy tárgytalanná válna az univerzalizmus és a pluralizmus viszonyának vizsgálata. A megítélésem szerint legfontosabb kérdést a következőképpen fogalmaznám meg: a kulturális és vallási világok visszavonhatatlanul elfogadott sokfélesége idején van-e még a megegyezésnek mindenkire nézve kötelező érvényű és ebben az értelemben az igazságot képviselni képes kritériuma? Vagy minden ki van

[1] A következőkben figyelembe vettem egy másik írásomban már kifejtett érvelést: *Memoria passionis. Zu einer Grundkategorie interkultureller und interreligiöser Begegnung.* In: H.-P. Müller (szerk.): *Das Christentum und die Weltreligionen.* Stuttgart, 1997; vö. továbbá: *Im*

szolgáltatva a „posztmodern" piac önkényességének? A „posztmodern" széttöredeződés kora meghatározott „etikai apóriát" von magával. Egyfelől olyan korban élünk, amelyben tudományos-technikai és gazdasági civilizációnk etikai problémái fokozatosan kivonulnak az egyén által befogható területről, és így voltaképpen — ha egyáltalán — csakis a politika és a politikai etika vonatkozásában vizsgálhatók és taglalhatók. Az emberiség történelmében az etikai kihívás még soha nem fonódott össze ennyire a térbeli és időbeli kiterjedéssel, mint ma, még soha nem állt a középpontban ennyire a „távhatás etikáját" (Hans Jonas) vállaló elszántság, mint korunkban. Most, az úgynevezett globalizálódások korában egyben a magatartás és a cselekvés kialakítását megszabni igyekvő minden etikai univerzalizmus a pluralitást elutasító erkölcsi totalitarizmus gyanújába kerül.

Létezik-e még egyáltalán etikailag egységes szemlélet keretében meghatározható erkölcsi univerzum? Miképpen egyeztethető össze egymással az emberi jogok univerzalizmusa és az emberiség kiiktathatatlan és feladhatatlan kulturális különbségeinek eszméje, úgy, hogy közben nem relativizálják egymást kölcsönösen, és anélkül, hogy érintkezési pontokat, illetve „kötelező érvényt" nélkülöző sokféleségbe szétforgácsolódva folytonosan új és új konfliktusokat és hatalmi kitöréseket eredményeznének? Létezik-e még olyan kritérium, amelynek segítségével eldönthető, hol van az inkulturált etikai szemléletmódok legitim pluralitásának határa? E helyzet teljes ellentmondásossága napjainkban kiválóan megfigyelhető Samuel Huntington *Clash of Civilizations?* című, immár bestsellerré vált írásában.[3]

Huntington ugyan veszélyesnek érzi a (szóhasználata szerint) „nyugati értékek" univerzalizálását, ugyanakkor azonban ő is szükségesnek tartja az egyetemes erkölcsöt, amely rendszeres megsértése esetén még intervenciót is szükségessé tehet. Miről is van szó itt? Milyen kritériumai és miféle sajátos vonásai vannak ennek az egyetemességnek?

Visszavonhatatlan pluralizmus meghatározta világban élünk, szokás hangsúlyozni. Követelményként a tolerancia, a párbeszéd vagy diskurzus jelentkezik. Hát persze. De ez lenne a teljes válasz? Nincsenek-e ugyanakkor határai a toleranciának, és nincsenek kritériumai a párbeszédnek? És nincsenek-e olyan helyzetek is, amelyekben a diskurzus formális, merőben procedurális jellegű racionalitása csődöt mond? Akárhogy is, a pluralizmus sem egyszerűen válasz, hanem elsősorban kérdés és probléma. E probléma megoldása természetesen nem jelenti a pluralizmus megszűntetését: a megoldás is azt jelenti, hogy meghatározzuk a pluralizmus kezelésének minden ember számára elsajátítható és mindenkitől elvárható formáját, és ekképpen elkerüljük a kulturalista relativizmust, de úgy, hogy magukat a kultúrákat mégsem relativizáljuk, és nem fosztjuk meg őket súlyuktól.

Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie der Gottesrede. In: J. B. Metz – J. Reikerstorfer – J. Werbick: *Gottesrede.* Münster, 1996.

[2]Karl Jaspers kifejezése.

[3]A szöveg eredeti megjelenése: *Foreign Affairs* 72 (1993) 22–49; a kibővített változat német nyelven *Kampf der Kulturen* címmel (kérdőjel nélkül!) *Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* [A világpolitika átalakulása a XXI. században] alcímmel az Europa-Verlagnál jelent meg (München–Wien, 1996). Az „új világpolitika" legújabb kritikájához vö. William Pfaff: *Huntingtons Irrtum.* Lettre International (1997 nyár), 12–14.

De mi lenne mégis ez az általános, ez a (ahogy egykor nevezték) közjó, amelyet korunkban nagyrészt szigorúan tagadnak, és ezért azok a kevesek, akik egyáltalán még univerzalista szemléletet mernek képviselni lényegileg pluralista világunkban, merőben formális, merőben procedurális, állítólagosan kontextustól független univerzalizmusra szorítkoznak? Nem létezik hát olyan inkulturált etika, amely minden erőszak nélkül egyetemessé tehető, s nem forgácsolja szét a kulturális életvilágok pluralizmusát, hanem védelembe veszi őket? Nem létezik az élet és a cselekvés számára konkrét történelmi hagyomány-összefüggés alapján útmutatást nyújtó szempontrendszer, amelyet egyetemesnek, illetve egyetemessé tehetőnek tekinthetnénk, úgy, hogy közben nem imperiális vagy totalitárius, vagyis nem hagyja figyelmen kívül a pluralitás és az indifferencia, a másik másléte, méltósága és igényei iránti új érzékenységet?

Meg kellene vizsgálnunk és meghatározott szempontok szerint meg kellene ítélnünk a vallási és kulturális világok hagyományait és összefüggéseit. E helyütt mindez rendkívül szűkre szabottan tehető meg. Napjainkban sokan (nagy számban a nyugati kultúrkörökben is) hangsúlyozzák az Isten nélküli vallás szükségességét. Hát nem sokkal „simább" és toleránsabb, nem egyeztethető-e össze jobban a pluralizmussal, s ennélfogva nem megfelelőbb vallási paradigma-e a lényegi pluralizmus korában, mint például a bibliai Istenre való emlékezés, aki a hagyomány szerint a történelem és a törvények Istene? Mindamellett az univerzalitás meghatározott formája és a hiteles pluralitás összebékítését célzó javaslatom éppen ezeket a hagyományokat tartja szem előtt: egyfelől az Istenre való emlékezésnek a bibliai hagyományokban megjelenő formáját, amennyiben az emberek szenvedésre való emlékezéseként fejeződik ki, másfelől a keresztények Krisztusra való emlékezését, amennyiben a szenvedésre való történelmi emlékezésben — *memoria passionis* — fejeződik ki, amely a feltámadásra való kultikus emlékezést — *memoria resurrectionis* — történelmi tapasztalatainkhoz kapcsolja, s ekképpen elejét veszi annak, hogy merőben a történelemtől és minden felelősségtől idegen mítoszként ünnepeljük. Eleinte tehát egészen homályosnak, egészen túlbonyolítottnak tűnhet a vallási összefüggésekben megalapozott erkölcsi univerzalizmusra vonatkozó javaslat, ha elsődlegesen nem valláspolitikailag, hanem — az új politikai teológia eljárása szerint — szigorúan teológiailag kívánjuk megalapozni. Pontosan miről is van szó?

II.

A bibliai hagyományokban megjelenik az egyetemes felelősség egy sajátos formája. E felelősség univerzalizmusa mindamellett (és erre behatóbb figyelmet kellene fordítanunk) elsődlegesen nem a bűn és a kudarc egyetemességére, hanem a világban megvalósuló

szenvedés univerzalizmusára van tekintettel. Jézus elsődlegesen nem a másik bűnét, hanem a másik szenvedését tekintette. Jézus szemében a bűn elsősorban a másik szenvedésében való részesedés elutasítását jelentette, olyan szűkösséget, amelyben az ember nem képes túllépni saját szenvedéstörténete horizontján, azt, amit Ágoston később a „szív önmagába fordulásának", a teremtmény rejtett nárcizmusának kiszolgáltatott létállapotnak nevezett. És ennek nyomán megjelenésekor a kereszténység az emlékezés és az elbeszélés közössége volt, amely Jézust, az elsősorban az idegen szenvedést tekintő Jézust követte.

Az idegen szenvedés iránt érzékenységet tanúsító, a másik szenvedését — még az ellenség szenvedését is! — figyelembe vevő cselekvés a legmélyebben részét képezi annak az „újfajta életmódnak", amely Jézussal jelent meg. Nézetem szerint ez az életalakítás egyben a legmeggyőzőbb kifejeződése annak a szeretetnek, amelyet Jézus ránk bízott és követelményként állított elénk, amikor — mindenestől zsidó örökségének irányultságát követve — kiemelte az Isten és a felebarát iránti szeretet egységét.

Jézusnak vannak olyan példabeszédei, amelyeknek elbeszélésével különösen is beleszövődött az emberiség emlékezetébe. Ilyen főként az „irgalmas szamaritánusról" szóló példabeszéd, amellyel a „ki az én felebarátom" kérdésére adott választ. A mi összefüggésünkben a kérdés így hangzik: kivel szemben tartozom felelősséggel? Kire kell tekintettel lennem? A példabeszéd — az archaikus vidéki társadalomhoz szabott képek segítségével — egyvalamit egészen világosan feltár: felelősségünk kiterjedését, azok körét, akikre tekintettel kell lennünk, nem határozhatjuk meg és jelölhetjük ki eleve egyértelműen. „Felebarátunk" és ekképpen felelősségünk partnere sohasem pusztán az, akik a saját megítélésünk szerint annak tartunk és akként elfogadunk. Azok köre, akikre tekintettel kell lennünk, felelősségünk kiterjedése lényegileg korlátlan. A mérték és a kiterjedés kritériuma ma és mindenkor — az idegen szenvedés, mint az az ember Jézus példabeszédében, aki rablók kezére került, s aki mellett a pap és a levita „előbbre való célból" csak úgy elment. Aki Jézus szelleme szerint azt mondja, hogy „Isten", az vállalja, hogy korábban rögzített bizonyosságait megsérti a másik szerencsétlensége. Aki erről az Istenről beszél, az az idegen szenvedést fogalmazza meg és vétekként rója fel a felelősségvállalás elutasítását, a szolidaritás megtagadását.

Amikor visszanyúlunk arra a szenvedés iránt tanúsított érzékenységre, amely az Istenről szóló bibliai üzenetben jelenik meg, és így kiemeljük az ezzel összefüggő *memoria passionist*, egyáltalán nem süllyedünk rezignációba, és nem is bújunk ki semmi elől. Ha így járunk el, a legkevésbé sem vagyunk foglyai valamiféle vallási okokból fakadó nárcizmusnak. A *memoria passionis* végső soron úgy emlékszik a szenvedésre, hogy mindenkor tekintetbe veszi a másik, az idegen és — tökéletesen bibliai szel-

lemben — az ellenség szenvedését is, és ezt a *memoria* alanya akkor is igyekszik emlékezetében tartani, amikor tulajdon szenvedéstörténetét ítéli meg. Ekképpen pedig — az idegen szenvedésre való emlékezés formájában — a mai világban jelentkező politikai, társadalmi és kulturális konfliktusok frontjára állít bennünket. Az idegen szenvedés kifejezése ugyanis elengedhetetlen feltétele minden jövőbeli békepolitikának, a szegények és a gazdagok között egyre mélyülő szakadékra tekintettel vállalt társadalmi szolidaritás minden formájának és a kulturális és vallási világok közötti minden gyümölcsöző kommunikációnak. Az egykori Jugoszláviában a szenvedésre való emlékezés egy egész nemzet szemfedője és az interetnikai megegyezésre irányuló összes kísérlet béklyója volt. Ebben a közegben az egyes népek csakis a saját szenvedéstörténetükre emlékeztek, s ekképpen ez a kizárólag befelé forduló *memoria passionis* nem válhatott a megegyezés és a béke eszközévé, hanem az ellenségeskedés, a gyűlölet és az erőszak forrásává vált. Másként alakul majd (és ezt a reményt nem adhatjuk fel) az Izrael és a palesztinok között kialakult feszült helyzet. Soha nem fogom elfelejteni azt a jelenetet, amikor az izraeli Rabin és a palesztin Arafat kezet nyújtottak egymásnak, és kölcsönösen biztosították egymást arról, hogy az elkövetkezőkben nemcsak saját szenvedéseiket fogják tekinteni, hanem azon lesznek, hogy a másik szenvedéseit, az eddigi ellenség szenvedéseit sem felejtsék el, és figyelembe vegyék saját cselekvésük meghatározásában. És ez valóban a bibliai *memoria passionis*ból fakadó békepolitika! Tudom, hogy az ennek talaján kialakuló megegyezés nagyon is kényes egyensúlyú, hogy sok áldozatot követelt, és a jövőben is áldozatokat fog követelni. De nem állítja-e elénk követendő példáját annak a kölcsönös felelősségvállalásnak, amelyet nem az igények totalitarizmusa határoz meg?

És nem azt kell-e mondanunk, hogy ez a *memoria passionis*ból, az idegen szenvedésre való emlékezésből táplálkozó béke-vízió más véres konfliktusokra nézve is mérvadó — például a kulturális és vallási nézeteltérések alapján folyó libanoni és írországi polgárháborúkra nézvést? És egyáltalán: ha fokozatosan teret nyer körünkben az idegen szenvedésre való emlékezés táplálta politikai kultúra, akkor (és csak akkor) egyre nagyobb az esélye annak, hogy Európa virágzó és nem lángokban álló multikulturális térség lesz, a béke földje és nem a kirobbanó erőszak területe, vagyis nem az újabb és újabb polgárháborúk térsége.

III.

A napjainkban a „világetikáról" (Hans Küng) folyó vitákban olyan erkölcsi univerzalizmus kérdése áll a középpontban, amelyet úgynevezett minimális vagy alapegyetértés talaján — „a közös emberi értékek, mértékek és magatartásformák szükségszerű minimum-

jaként"[4] — kell kialakítanunk. Ám szigorúan teológiai értelemben, azaz nem pusztán valláspolitikai tekintetben az erkölcsi univerzalizmus nem konszenzus alapján jön létre. Az erkölcsi univerzalizmus egy olyan tekintély elismerésében gyökerezik, amelyre ma már minden nagy vallás és kultúra közvetlenül hivatkozhat: a szenvedők tekintélyéről van szó. Ezzel a tekintéllyel kapcsolatban ugyanaz állítható, amit a szociológus Zygmunt Baumann a morális lelkiismeretről mond: „olyan engedelmességet [követel], amely nem vizsgálgatja, hogy engedelmeskednek-e neki. (...) Sem meggyőző, sem kényszerítő erőt nem jelent. (...) A modern világ meghatározó mértékei szerint a lelkiismeret erőtlen."[5] Ugyanez igaz a szenvedők tekintélyére nézvést. Nem lehet hermeneutikailag előkészíteni vagy diszkurzív úton biztosítani. A szenvedők tekintélyével szemben tanúsított engedelmesség előbbre való a megegyezésnél és a diskurzusnál — éspedig akár minden erkölcsiség árán is.

Ennek az engedelmességnek minden olyan etika alá kell hogy vesse magát, amely nem akar végül merőben az „összeegyeztethetőség", az elfogadás vagy az igazolás etikája lenni tudományos-technológiai világcivilizációnkban, olyan etika, amely már nem az emberi cselekvést megszabó célok és határok definiálására irányul, hanem pusztán azt kutatja, miként békíthető ki az emberi cselekvés a különböző „szakterületeken" jelentkező újabb és újabb „kényszerekkel"? Hogyan is tiltakozhatna az efféle etika a biotechnika ama fokozatosan kiépülő formája ellen, amelyben maga „az ember" már csak a termelés maradékának számít, a természet kísérletileg még nem teljesen feltárt szeletének?

Hogy félreértés ne essék: az e helyütt szóban forgó engedelmesség nem az egyház által örömmel fogadott, engedelmességre intő felszólítását szavatoló kézizálog. Mert az egyház sem áll fölötte ennek a tekintélynek, hanem alá van rendelve. És ezért ezt az engedelmességet nem lehet ártalmatlanná tenni azzal, hogy beleszőjük az ekkléziológia szőttesébe. Ellenkezőleg: akár az egyház magatartására irányuló mélyreható kritika alapja is lehet. Vajon nem felejtette-e el túlságosan az egyház Istenről szóló igehirdetése, hogy az Istenről való bibliai beszéd az idegen szenvedés emlékezetében betűződik ki, vagyis hogy az Istenre való dogmatikai emlékezés nem szakítható el az emberek szenvedésre való emlékezésétől, amely az égbe kiált? „Isten válságának", amely a napjainkban oly sokat elemzett egyházi válság hátterében áll, nem oka-e az az egyházi gyakorlat is, amely úgy hirdeti Istent, hogy közben hátat fordít az emberek szenvedéstörténetének?[6] Az egyház Istenről szóló igehirdetése talán azért keltheti azt a benyomást, hogy közel áll a fundamentalizmushoz, mert Isten tekintélyét elválasztja a szenvedők tekintélyétől, noha az ítéletről szóló híres példabeszédében (Mt 25) Jézus az emberiség teljes történetét alárendelte a szenvedők tekintélyének. Az én szememben a szenvedők tekintélye ezért az egyetlen olyan te-

[4]Hans Küng legutóbbi műve: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft.* München, 1997.

[5]Zygmunt Baumann: *Postmoderne Ethik.* Hamburg, 1995, 371.

[6]Vö. ezt illően következő írásom: *Kirche in der Gotteskrise.* In: *Sind die Kirchen am Ende?* Regensburg, 1995, 158–175.

kintély, amelyben az ítélő Isten tekintélye a világban minden ember számára megmutatkozik. A vele szemben tanúsított engedelmességben képződik meg a morális lelkiismeret; és amit e lelkiismeret hangjának nevezünk, az az idegen szenvedés szerencsétlensége kiváltotta reakció bennünk. Mindez feltétlenül azt igényli, hogy a szenvedők léthelyzetét közelebbről is feltárjuk, hogy a szenvedőket ártatlanul, igazságtalanul szenvedőkként határozzuk meg. Eddigi gondolkodásomban is igyekeztem már — amennyire tudtam — számot vetni ezzel a kérdéssel, és arra próbáltam felhívni a figyelmet, hogy az igazságosságért folytatott küzdelem csak „negatív közvetítés" útján, csak az igazságtalan szenvedés elleni tiltakozás révén nyerhet egyetemes horizontot.

Nem úgy áll-e a helyzet, hogy az igazságtalan szenvedések elleni tiltakozás kovácsolja össze (általában a szenvedők képviselte tekintéllyel szemben tanúsított tisztelettől hajtva) a legkülönbözőbb vallási és kulturális világokhoz tartozó embereket? És ezek az emberek voltképpen nem az igazságosságról kialakított elméletet vagy ideológiát követnek, hanem meggyőződésüket, amelynek alapja az említett engedelmesség — az az engedelmesség, amelynek Pál szerint (Róm 2,14) emberi méltósága érdekében mindenki — a „pogányok" is — alá van vetve. Úgy vélem, e ponton a vallások ökumenéjának lehetőségével és feladatával találkozunk — éspedig teljesen az új politikai teológia ökumenizmus-fogalmának értelmében, azaz *a vallások közvetett ökumenéjára* vonatkozóan: a vallások egymás mellett és egymás javára élt életének nem a vallások közvetlen összehasonlításában kell megvalósulnia, hanem a világért közösen vállalt felelősség meghatározta gyakorlatban, az igazságtalan szenvedés okai ellen közösen fellépő tiltakozásban. De tiltakozniuk kell a vallásoknak a rasszizmussal, az idegengyűlölettel, a nacionalista vagy tisztán etnikai szempontokra hangsúlyt helyező, polgárháborúra törő vallásossággal szemben is, s nemkülönben annak a világtársadalomnak a fagyos alternatívája ellen, amelyben „az ember" egyre inkább semmivé válik a gazdaság és a technika — kulturális és kommunikációs ipart fenntartó — rendszereiben; olyan világtársadalom ez, amelyben a világpolitika elsőbbsége fokozatosan átruházódik az embertől már hosszú ideje elvonatkoztató piaci törvények alapján működő világgazdaságra. „A világ mozgása feltartóztathatatlanul az egyik ilyen tragikus mozzanat felé tart; és a jövő történészei majd azt fogják kérdezni, miért nem tettek valamit még akkor, amikor tenni lehetett. Nem vették volna észre a gazdasági és politikai elitek, hogy a gazdasági és technikai folyamatok miféle mélységes tiltakozásba ütköznek? És mi tartotta vissza őket attól, hogy megtegyék a szükséges lépéseket a globális szociális válság megakadályozására?"

Ki is állíthatná, hogy ezek a mondatok elővigyázatlan módon riadót fújnak?[7] Hol is vannak azok az erők, amelyek még időben

[7]Az idézett szavak Ethan Kapsteintől, a washingtoni Council of Foreign Relations igazgatójától származnak (idézi H.-P. Martin – H. Schumann: *Die Globalisierungsfalle*. Reinbek, 1996, 328).

védelmükbe veszik a politika humánus alapjait az egyre gyorsuló ütemben öntörvényűvé váló gazdasággal és a technikával szemben? Elegendő-e még a kockázatos individualizálásra szabaddá vált polgári társadalom valamiféle új szubpolitikája? Vagy éppen egyes tekintélyes intézmények (amilyen például az Amnesty International, a Terre des hommes vagy a Greenpeace) révén kialakított világpolitika? Mert hiszen nem olyan helyzettel állunk-e szemben, amelyben a világszerte gyökerekkel bíró vallási intézményeknek éppen hogy nagyobb mértékben kell politikai szerepet vállalniuk, mint a „normális" társadalomnak? Nem érkezett-e el annak az órája, hogy a világvallások — a fentebb vázolt közvetett ökumené módján — bekapcsolódjanak a politikába, nem azért, hogy valamiféle holdkóros érzületi politika vagy egyenesen fundamentalista valláspolitika mellett emeljenek szót, hanem azért, hogy — most, nagy veszély idején — megvédjék a lelkiismeretes világpolitikát? Erre persze csak akkor lesznek képesek, ha nem intézményeik önfenntartásának érdekét tartják szem előtt, hanem alapvetően komolyan veszik az idegen szenvedést.

IV.

A szenvedés iránt érzékeny bibliai vallás elsősorban nem erkölcsi üzenetet képvisel, hanem meghatározott reményről beszél. Az általa Istenről mondottak alapja nem az etika, hanem az eszkatológia. De mindkettőre nézve igaz, hogy sem a vallás, sem az erkölcs világával nem egyeztethető össze az eseményeken kívül maradó megfigyelő perspektívája. A vallás világába nem a vallásról szóló tanítás nyújt bevezetést, az erkölcs világába nem az etika révén jutunk el. Mindkét területre gyakorlás útján jutunk el, mindkettőbe úgyszólván életünk szálával kell „beleszövődnünk", még mielőtt a reflexió móduszában is viszonyulnánk hozzájuk. Az az erkölcs és az a vallás, amely méltó a nevére, voltaképpen emlékezésen alapuló közösségekben gyökerezik. És ez természetesen igaz azokra a beállítódásokra is, amelyek az erkölcs nevében szállnak, illetve szálltak szembe a vallással. Az, hogy lényege szerint a vallás és az erkölcs egyképpen meghatározott közösséghez és hagyományhoz kötődik, nem teszi semmissé azt a kérdést, hogy egységessé vált világunkban miként — és milyen kritériumok szerint — viszonyulnak egymáshoz az emlékezésen alapuló közösségek, úgy, hogy mégsem buknak minden érintkezési pontot nélkülöző vagy kizárólag erővel határok közé szorítható relativizmusba. Ezt a kérdést, amely napjainkban például az összes úgynevezett „kommunitarista" megalapozási kísérlettel szemben megfogalmazódik, jelen kötet vizsgálódásai során az egyfelől meghatározott, másfelől egyetemessé tehető *memoria passionis* révén, az idegen szenvedésre való emlékezés által igyekeztem megválaszolni, s ezt a teológiai-politikai alapkategóriát a korunkban uralkodó kulturális amnézia ellen tiltakozva próbáltam kifejteni.

A vallás, belső lényegénél fogva, a kulturális amnéziával szembeszegülő tiltakozás. Ez különösen is így van a kereszténység esetében. Az egyház — mint intézmény — elsősorban felhalmozódott emlékezés, hosszú távú emlékezet, „elefántmemória", amelyben sok minden, túlságosan is sok minden raktározódott el, felszabadító és terhet jelentő, ragyogó és sötét mozzanatok. A teológia pedig nem e gazdag emlékezeten kívül vagy fölött létezik, nélkülözve minden kapcsolódást. Kritikai képességét a teológia annak köszönhetően nyeri el, hogy az egyház által képviselt kánoni emlékezetet folytonosan felülvizsgálja abból a szempontból, hogy mennyiben válik az idegen szenvedésre való, gyakorlati irányultságú emlékezéssé, hogy az egyház Istenre való emlékezése és a dogmatika Krisztus-képe nem távolodott-e el már hosszú ideje az emberek szenvedésre való emlékezésétől, a mindennapi *memoria passionis*tól. E kritikai kérdés jelentőségét a teológia akár a többi monoteista vallással szemben is feltétlenül hangsúlyozza: talán egyszerűen csak azért keltik a fundamentalizmus látszatát, mert Istenre való emlékezésük már régóta kirekesztette magából az idegen szenvedésre való emlékezést? Az új politikai teológia elengedhetetlennek tartja, hogy a vallások és a kultúrák párbeszéde (amely napjainkban teljes joggal fogalmazódik meg igényként) a *memoria passionis* — az idegen szenvedésre való emlékezés — jegyében álljon. E párbeszéd csak akkor lehet hiteles és igaz, ha kifejeződik benne az idegen szenvedés. Az idegen szenvedésre való „erőtlen" emlékezés és az általa meghatározott narratíva szerepet játszhat a vallások és a kultúrák közötti kommunikáció kialakításában, kifejezve a szenvedéstörténetek pluralizmusát — például a bibliai vallás és az ázsiai vallások részvét köré szerveződő etikájának találkozásában. Ezt illetően meghatározó jelentősége van annak, milyen módon viszonyul a szenvedésmisztika két klasszikus formája az idegen szenvedéshez. Metaforikus tömörséggel a következőképpen tudnám meghatározni a két vallást: a bibliai vallás nyitott szemű, elsődlegesen a másikra irányuló szenvedésmisztikát képvisel, míg a buddhizmus zárt szemű, elsődlegesen magára a vallási szubjektumra visszahajló szenvedésmisztikát. Csak akkor lesznek képesek tanulni egymástól, ha nem feledkeznek meg szemléletmódjaik különbözőségéről.

Az általa képviselt kritérium kiemelésével az új politikai teológiának természetesen a társadalmi és kulturális élet „profán" irányelveire és elméleteire nézvést is van mondanivalója. Felteszi például azt a kritikai kérdést, hogy posztttradicionális, önmagát a szenvedésre való (kulturális) emlékezés apriorijától függetlenítő diskurzustársadalmaink valóban képesek-e felülemelkedni a piac, a csere és a konkurencia névtelen hatalmán, vagyis hogy él-e még benne az emberek kölcsönös (minden cserét és konkurenciát megelőző) felelősségvállalásának víziója. És kritikai

vizsgálódásaival megpróbál kitörni a kulturális felejtés köréből, kulturális és kommunikációs technikánk virtuális világainak emlékezetnélküli jelenéből — nem a teológia önfenntartásának érdekében, hanem magáért az emberért.

V.

Ezek után az elvont fejtegetések után végezetül ki kell adnom magamból egy gondolkodásomat folytonosan nyugtalanító kérdést. Vannak-e még egyáltalán, akik nyitottak az idegen szenvedéssel szemben egyre inkább érzékenységet tanúsító kereszténységre? Nem arra van-e a vallás, hogy elzárja tőlünk a fájdalmat és a negativitást? Nem a „pozitívum" uralomra jutásának szolgálatában áll-e (ha szolgál egyáltalán valamit)? Mert hiszen mit is jelentene a „jó" hír? És végül: az e helyütt szóban forgó érzékenység nem olyan magatartás-e, amely éppen a fiatalok számára nehezen befogadható, és nehezen is értethető meg velük?... Ezekre és a hasonló kérdésekre mindig is csak egy viszontkérdéssel tudok válaszolni: kitől is várhatnánk az idegen szenvedésre tekintettel lévő viszonyulást, kitől is várhatnánk empátiát, és kit is tarthatnánk képesnek arra, hogy megfeleljen az általa képviselt felfokozott igénynek? Kitől is várhatnánk, hogy megfeleljen annak a talán bizarr elképzelésnek, hogy úgy is mellé álljon a másiknak, hogy az még nem tett a javára semmit? Kinek is ajánlhatnánk fel az ekképpen körvonalazódó „új életformát"? Kinek hát, kérdezem, ha nem éppen a fiataloknak? Teljesen elfelejtettük volna, hogy a kereszténység egykor a korabeli zsidó világban kirobbanó ifjúsági forradalomként indult útjára?

Görföl Tibor fordítása

Hamarosan megjelenik

WOLFGANG BEINERT:

A KATOLIKUS DOGMATIKA LEXIKONA

ÚJ KIADVÁNYAINK

Avery Dulles: Az egyház modelljei
Ára: 1.800,- Ft

Elisabeth Kübler-Ross – David Kessler: Élet-leckék
Ára: 1.600,- Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban: 1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.; Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444; Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

Az erőtlenség paradoxona

FILA BÉLA —
LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

Fila Béla (1933) a PPKE HTK nyugalmazott dogmatikaprofesszora. Lázár Kovács Ákos (1963) a PPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatója.

Üdvtörténeti paradoxon

A kereszténység krízise a kereszt botránya. A krízis botrány — erőtlenségünk, tanácstalanságunk örvénye, amelyben tehetetlenül vergődünk mindaddig, amíg meg nem barátkozunk vele. Így volt ez Korintusban is, ahol a korabeli zsidó világ, az akkori hellenista római világ és a megalakult keresztény egyházközösségek között feloldhatatlannak látszó ellentétek alakultak ki.[1] Zűrzavaros helyzet, amelyben az evilági bölcsesség és a kereszt hirdetésének oktalansága egymással szemben áll. A mindenkori Korintus zavaros, ellentétekkel terhelt világ — a jómódúak és a szegények, a zsidók és a pogányok a rómaiak hatalomakarása és egy erős, görög filozófiai háttér előterében. Ide érkezik Pál apostol a maga római állampolgárságával, zsidó műveltségével és a damaszkuszi úton megtapasztalt radikális keresztény hitével.[2] Pál le tud mondani pogány műveltségéről, zsidó politikai messiás-eszményéről, és a maga fölényes, szenvedélyes és mégis szolgálatkész szellemével Krisztust akarja hirdetni. Jézus élete, halála és föltámadása olyan távlatot nyitott, amely sem a görög intellektualista, sem a zsidó Tóra-szemléletbe nem illett bele. Jézus keresztjében a hívők szerint Isten nagysága és fölsége, megváltó ereje jelenik meg. A kereszt olyan ellentmondást jelenít meg, amit a konkrét világi és egyházi élet sem bírt elviselni. A Jézusról szóló tanúságtételből — ahogyan az evangéliumok alapján Pál apostol ebben az összefüggésben hirdeti — az derül ki, hogy Isten színe előtt az ember és a világ bölcsessége balgaságnak tűnik.

Már az Ószövetségben Isten folytonosan gondoskodni akaró megjelenése, valamint a világ és a szívek érzéketlensége között ellentmondás, küzdelem, feszültség, krízis, vagyis botrány jött létre. Krisztus keresztje és Krisztus feltámadása is e világ számára, a maga krízisében elfogadhatatlan, botrányos.[3] Hívő magatartásra, a gondolkodásmód megváltoztatására (megtérésre) lenne szükségünk ahhoz, hogy a botrány mélyén megszabaduljunk. A kereszt botrányának szemlélésekor Jézus emberségének konkrét gyöngesége és Krisztus megdicsőült emberségének személyes, minden emberit beteljesítő ereje kerül összeütközésbe. Pál apostol titoknak, misztériumnak nevezi ezt az ellentétességet, ami a titok örvényébe ragadja az embert. A biblikus szemlélet kérdése, hogy milyen erőt képvisel a kereszt, pontosabban az a kereszt,

[1] Joachim Gnilka: *Paulus von Tarsus.* Herder, Freiburg, 1996, 107–123; 237–260.

[2] Joseph Holzner: *Szent Pál.* Szent István Társulat, Budapest, 1982, 306–330.

[3] 1Kor 1, 18–25: „A keresztről szóló tanítás azoknak, akik elvesznek, balgaság ugyan, de nekünk, akik üdvözülünk, Isten ereje. Hiszen az írás így szól: »Lerontom a bölcsek bölcsességét, s az okosak okosságát meghiusítom.« Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol az e világi tudás szószólója? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége balgaság? Mivel a világ a maga bölcsességével nem ismerte fel Istent isteni bölcsességében,

úgy tetszett Istennek, hogy balgaságnak látszó igehirdetéssel üdvözítse a hívőket. A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége. Hiszen Istennek a »balgasága« bölcsebb az embereknél, és Istennek a »gyöngesége« erősebb az embereknél."

amelyen az isteni szeretet gyümölcse, Jézus konkrét személye függ. Olyan erő ez, amely a világ számára gyöngeség (botránkozást okoz az, hogy a kereszten függő, agonizáló Isten üdvösséget hirdet), ugyanakkor, ha elfogadjuk, ha tudunk vele azonosulni, akkor a megváltás eszköze, az Istennel kapcsolatba hozó tárgy, instrumentum, állapot, erő lesz. Jézus keresztjének — mint az később a kereszt teológiájából megérthető — csak annyiban van pozitív értéke, amennyiben az Atya az emberiség megváltása érdekében ezt az önmagában negatívnak látszó tényt elfogadja.

Úgy tűnik, hogy a keresztben gyöngeség és — emberi szempontból — balgaság van. Isten nem vette el a bűnt, mert ha elveszi a bűnt, akkor el kell vennie a szabadságot is. A bűnbánat lehetőségét mutatta meg, hogy aki a keresztre néz és megbánja bűneit, annak felajánlja az örök üdvösség valóságát. A tekintet megszabadít. Ebben a tekintetben benne lehet az elfogadás, a kereszt igazságának felismerése. A keresztény tanításnak a meggyőződése az, hogy Krisztus a keresztáldozattal megváltott minket, és föltámadásában Isten elfogadta (Wolfhart Pannenberg kifejezésével: igazolta)[4] és egyetemessé tette Krisztusnak ezt a megváltó áldozatát. Ez sem a zsidókat, sem a pogányokat nem elégíti ki — a pogány e világ bölcsessége szerint, a hívő zsidók pedig a Tóra szellemében gondolkodnak, márpedig ez az agonizáló Messiás a Tóra előképeiben megjelenített Messiás képével áll szemben. A racionális ember a bölcselettől (ma már a tudományoktól) várta szellemi és egzisztenciális igényeinek a kielégítését, megfűszerezve a művészet nyújtotta ínyencségekkel. A hívő zsidók pedig akkoriban a politikai messiástól remélték igényeik kielégítését: csak az előtt a Messiás előtt lettek volna hajlandóak hódolni, akinek hatalma van. Isten azonban nem emberi felfogás szerint üdvözíti az embert.

[4]Vö. W. Pannenberg: *Grundzüge der Christologie.* Gütersloh, 1964.

Biblikus tényállás

Isten és az ember kapcsolata nem az emberi értelem műve, nem is az emberi tevékenységé, hanem kegyelmi aktus, ami lényegében azt jelenti, hogy az Evangélium elsődleges értelme az, hogy Isten elengedte az adósságot (bűn), sőt nemcsak hogy elengedte az adósságot, hanem megajándékozott a legnagyobb kinccsel, önmagával. A keresztény fenomén a maga ténylegességében ebben mutatkozik meg. Pál apostol tudja, hogy a kiválasztottak, akikben Isten kegyelme működik, ezt felismerik. Ez azonban nem megismerés, nem emberi, akarati döntés, hanem isteni mű: Isten kegyelme. Az Evangélium eredetileg jó hír, az a jó hír, hogy engem fölmentettek. Nemcsak hogy fölmentettek, hanem rehabilitáltak, de nemcsak hogy rehabilitáltak, hanem fölemeltek, megjutalmaztak is. Ez az újdonság az első századokban hihetetlen erővel működött — ennek erejében vállalták az őskeresztények a széttépetést az amfiteátrumok véres porondjain. Az egyszerű emberek, a kikötők nyomorultjai megkapták a hit vilá-

gosságát, képessé váltak arra, hogy engedelmeskedjenek a szerető Istennek. Krisztus személyében fölismerték Isten erejét, Isten bölcsességét, akiben megvalósult az Istennel való konkrét kapcsolat, amelyben a fölülről kiinduló és az emberhez lehajló erő képes az embert fölemelni, amelyben a bölcsesség oktalansággá, az erő erőtlenséggé válik. Ahogyan ez itt megvalósult, az Isten szavának és Isten személyes misztériumának jegyét viseli magán.

Életparadoxon

Ténylegesen ki kell lépnünk a szemlélet szűkösségéből, a közvélekedésekből, a görög szellem zsákutcájából, a zsidó messiásvárásból, az újkori ismeretelmélet szubjektum-objektum vitájának kibékíthetetlennek látszó tényállásából. A kereszténység nemcsak történeti tény, elbeszélhető anyag, nemcsak tanítható tanítás, hanem egy szóval kifejezhető valóság: misztérium. A misztérium Isten üdvözítő terve, ami rejtve volt a világ kezdetétől fogva. A teológia történetében Szent János evangélistától kezdve Isten erőtlensége (hogy övéi nem fogadták be) a reflexív megismerés terébe került, és a hagyományban az emberi ész a tényleges megjelenés értelmi földolgozásába fogott. A keresztény teológusok a biblikus és patrisztikus örökség birtokában reflektáltak a hitnek erre az alapvető misztériumára (a hatalmas Isten gyöngeségére). Tudatában voltak annak, hogy a hit tartalma kimeríthetetlen misztérium, ami azonban elsősorban személyes esemény, személyes közlés, ami a személyes szeretet kinyilatkoztatásán keresztül nyilatkozik meg. Ez a szeretet-kinyilatkoztatás, Isten kinyilatkoztatott valóságának teológiája a maga mélységében kifejezhetetlen, de egy szabad döntéssel az embert a maga személyességében a legmélyebben megérintheti. Amennyiben a legmélyebben érinti meg, ez a megragadottság a reflexió számára állandóan feltörő, kimeríthetetlen anyagot szolgáltat. A teológiatörténet bizonyítja, hogy a keresztény hit vállalta azt az egyedülálló és átfogó feladatot, hogy a hagyományban, az egyház életében, a konkrét emberi személy sorsában megjelenő misztériumot érthetővé próbálja tenni.

Közelebb a misztériumhoz

Ha az eredeti összefüggésről, a biblikus tényállásról lemondunk, akkor a már megfogalmazott hitigazságok, amelyeket dogmáknak nevezünk, nem a misztériumból merítik erejüket, és merevvé, szárazzá, élettelenné válnak. Ha a misztériumhoz nem megfelelő módon közelítünk, akkor vagy irracionálissá, vagy abszurddá, vagy elviselhetetlen ellentmondássá válik. A hit és az értelem viszonya az erő és erőtlenség viszonyát tárja elénk. Amikor a keresztény hit életerős gyakorlatként, életerős közösségként jelenik meg, akkor mindig úrrá tud lenni azon, hogy ne váljék irracionálissá, abszurddá, ellentmondássá. Ágoston, a kappadokiai egyház tanítói vagy Órigenész Alexandriában, később a skolasztikusok mind-mind keresztény közösségeknek vol-

tak teológusai, akárcsak Aquinói Tamás, Henri de Lubac vagy Hans Urs von Balthasar.

Ha az ember nem mond le a kereszténység hiteles, eredeti misztériumáról, ugyanakkor értelmesen is próbál róla beszélni, akkor vállalnia kell az erő és az erőtlenség misztériumával együtt járó teologizálást, azt, hogy kívülről nevetségesnek és lehetetlennek látszó életet él és beszédekbe bonyolódik, ahogyan ezt Szent Pál tette.[5] Ugyanez a nehézség megtalálható a béna meggyógyításának leírásában,[6] amikor a perikópa végén a szerző a szemtanúkat idézve megjegyzi: „Ma megfoghatatlan dolgoknak voltunk tanúi." A szöveg fordítói is bajban vannak hiszen akár „csodadolognak", akár „hihetetlennek", akár „megfoghatatlannak" fordítják, a paradoxon[7] szó jelentése kitér az egyértelmű, általános fogalmi megragadás kísérletei elől. Lukács azt írta, hogy a szemtanúk paradox dolgokat láttak. A paradoxon egy helyzet, egy állapot, ahol egy vélekedés egy általában elfogadott vélekedésnek ellentmond. Az elfogadott vélekedés mellett kínosan ott áll egy másik, ami elkülönül tőle, azzal szemben ágál, kiélezettségében mutatja magát. Az általános közvélekedéssel szemben/mellett áll, kiélezve; botrányos (*krízis*) módon mond ellent a közvélekedésnek. Kizárja azt. A paradoxon tulajdonképpen az antinómiák szembenállásának a krízise, botrányos kiélezettség, mert ott áll egy vélemény az általánosan elfogadott vélemény mellett, és nem akar semmiféle dialektikának és szintézisnek behódolni, nem akar az elfogadottba, hétköznapian profánba, a közös vélekedésbe simulni, ugyanakkor a másik sem enged. A paradoxon nem ellentmondást (*antinómia*) jelent, hanem a végképp kiélezettség állapotát, a valami mellett/szemben állás helyzetét. A paradoxon olyan állapot, ami az ember sajátos értelmi tetteként valósul meg, olyan állapotként, amikor a vélekedés (*doxa*) a közvélekedés, a hétköznapi, a profán vagy akár a köz által szentnek vélt vélekedés mellett találja magát, amellett áll, és szembenállóként érzékeli magát és a másik is így érzékeli őt. A vélekedések úgy állnak egymás mellett, hogy szemben állnak.

A gondolkodás új erőforrásai

A vélekedés az ember állapota, az önmagáról vélekedő ember paradox lény. Az ember paradoxon. Nem mérlegelés, nem dialektika, nem egyensúly, nem szintézis, hanem a vélemények szembenállásában jelenlévő kiáltó kiélezettség, megsebzettség. A paradoxon pszichikai és egzisztenciális súlyát az értelem megpróbálja könnyíteni, de a paradoxon súlyával a puszta értelem soha nem képes boldogulni, főleg akkor nem, ha magát — a dialektika tehermentesítő ajánlatának megfelelően — a biztos szintézis létrehozatalának vágyálmába ringatja. A tudomány — miközben lemondott a verifikációról és megelégszik a falzifikációval — azt követeli a teológiától, hogy bizonyítson, hogy bizonygasson. Amikor egy alapvetően új fölismerés (Mózes a táb-

[5]2Kor 12,9–10: „»Elég neked az én kegyelmem. Mert az erő a gyöngeségben nyilvánul meg a maga teljességében.« Ezért legszívesebben a gyöngeségeimmel dicsekszem, hogy Krisztus ereje költözzön belém. Kedvem telik a Krisztusért való gyöngeségben, gyalázatban, nélkülözésben, üldöztetésben és szorongattatásban, mert amikor gyönge vagyok, akkor vagyok erős."

[6]Lk 5,17–26

[7]Henri de Lubac: *Glaubensparadoxe.* (Ford. Hans Urs von Balthasar.) Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972, 7–11.

láival, vagy Pál igehirdetői küszködése a fórumon) kényszerítő módon bukkan föl a gondolkodásban, akkor a gondolkodóknak az emberi lét és ezzel együtt a gondolkodás új erőforrásait, új stílusát kell fölfedezniük. Új gondolkodásmódot, új fogalmi rendszert kell kiépíteniük, hogy értelmes módon tudják földolgozni ezt a kényszerítő fölismerést. Az emberiség számára a keresztény misztérium egy ilyen új fölismerést jelentett. (Új életgyakorlatot is, hiszen a keresztények előbb megélték a tapasztalataikat, és csak ezek után reflektáltak arra.) Ahogyan a sínai szövetségkötés, az ábrahámi szövetségkötés megtörténik, ahogyan a fogság után újra megerősítették ezt a szövetséget (logikáját tekintve és lényegileg), ugyanúgy Jézusban Isten megkötötte velünk az új szövetséget.

Teológiai diszkréció

Az abszolút titok személyes kinyilvánulása (Jézus) látszólag paradox módon ellentmond az emberi életnek, másképp: ha az abszolút titok az emberi élet, az ember mellé áll és az emberi bölcsesség szemébe néz, akkor az ember (és Isten) paradox helyzetbe kerül. Ez a mellénk állás, értünk kiállás történetileg megvalósult. A paradoxon logikai esemény is, valójában azonban ontológiai állapot. Ha vitára érdemes, akkor a paradoxon mélyebb igazságot állít elő, nem dialektikus értelemben, hanem ontológiailag. A paradoxon az az állapot, amelyben a teológiai bölcselet Istenről való beszédébe belefog.

A paradoxon teológiai jelentősége

Paradoxon maga a teremtettségéről így-úgy vélekedő, teremtett ember, akinek ereje az erőtlenségében nyilvánul meg. Jézus provokatív, szereti a paradoxont, szereti az ember állapotát (saját emberségét is) és ebben a (szerető) irányulásban meri az ellenkezőjét állítani annak, amit a köznapi életben közvélekedésnek gondolunk. Önmagában, emberségében hordozza a paradoxont. A teológiában a paradoxonok emlegetése sokszor keveri gyanúba, a hitetlenség gyanújába a gondolkodót, hiszen nem tudja és nem is akarja a dialektika szendergését, vagy az arisztotelészi logika egyértelmű állításait vállalni. Őriznie és gondoznia kell hitének paradoxonját. Egzisztenciálisan ez H. de Lubac és H. U. von Balthasar mellékvágányra sodortatásának oka is, hiszen jó ideig kikerültek a teológia fősodrából, éppen azért, mert a paradoxon sebének szemlélésétől nem tudtak és nem is akartak az iskolás beszédmód látszólagos magabiztosságába menekülni. Luthernél már korábban megjelenik a *simul iustus et peccator* (egyszerre igaz és bűnös) dialektikájának elve, viszont a keresztény hit a belső megigazuláson, a szentté válás lehetőségén nyugszik, vagyis a bűn megbocsáttatik és a bűnösből igaz lesz. Nem ez is és az is, hanem a bűnösből igaz lesz. A paradoxon tulajdonképpen a misztérium megismerésének gyakorlata. A misztérium szemlélete, a misztika gyakorlása, aszkézise. H.

de Lubacról mondják gyakran, hogy a nála a paradoxon a teológiai gondolkodás formája. Ezzel szemben de Lubac — hogy a hit eredeti misztérium-struktúráját megőrizze — a paradoxon sajátos struktúráját igyekszik feltárni.[8] Szerinte a paradoxont meg kell óvni a félreértésektől, mert ha azt csak a gondolkodás formájaként értjük, akkor a paradoxon egyenlő lesz a különössel, a meglepővel és a sokkolóval. Henri de Lubac azt állítja, hogy a paradoxon azon dolgoknak a hátoldala, amelyeknek az elülső oldala, megjelenési formája a szintézis lenne. A paradoxon az a „csodálatos szőnyeg",[9] amely előttünk, a létezésünk előtt állandóan ott lebeg, irányt mutat, de elérhetetlen, nem tudunk felülni rá. Sem a tények, sem a megismerő szellem nincs abban a helyzetben, abban az állapotban, hogy a szintézist teljessé, megfoghatóvá tegye. Csak arra van lehetőségünk, hogy felfogjuk a feladatot, ami a paradoxon tudatosítása: mindig kutatni, a kutatás állapotában lenni, hiszen a paradoxon a szintézisre való tevékeny várakozás helye. A paradoxon ideiglenes kifejezése annak a valóságos, de beteljesíthetetlen szemléletnek, hogy mindig itthon vagyunk a teljességben. A paradoxon a dialektika „nevető testvére",[10] amennyiben a dialektika megpróbálja megragadni a dolgot, erőlködik, de nem boldogul. A dialektika kapkodó, türelmetlen, feszült testvére a paradoxonnak — mindig kezdetről kezdetre halad, tehát mindig csak egy kezdetig jut el, és minden elért eredménye egy újabb kezdet kiindulópontja lesz.

[8]Bővebben: Rudolf Voderholzer: *Henri de Lubac begegnen.* Augsburg, 1999, 80–92.

[9]Henri de Lubac: i. m. 7.

[10]Uo.

Beszélni és hallgatni

A paradoxon minden valóságelemben mindig jelen van, mielőtt még a gondolkodás belépett volna bármely területre. Mindenütt ott lakozik, és mindig újszerűen lép elő. A paradoxon a mi mindenségünk, gondolkodás- és létezésmindenségünk. A szintézist nem lehet megtalálni, hiszen minden végérvényesen megfogalmazott igazság előbb-utóbb egy paradoxon elé kerülve szemléletváltozáson, átalakuláson megy keresztül, és ezzel az átalakulással együtt új helyzet teremtődik: a világ, a létezés új szeletkéje nyílik meg. A paradoxon az emberi életet állandóan gazdagítja, bensőségesebbé teszi, és ha a paradoxon elég mélyre hatol, akkor a mindennapi életet is uralni kezdi, amennyiben a gondolkodó ebben a bensőséges nyitottságban éli szellemi és lelkiéletét. Ez a misztika győzelme okoskodásunk felett. Az erőtlenség győzelme az erő felett, Isten bölcsességének győzelme az ember bölcsessége felett. A misztikusok nem birtokolják a paradoxont, csak szemlélik, tekintettel vannak rá, intuitív tekintettel. Amikor a paradoxonról beszélnek, ott magukról a dolgokról van szó, nem arról a módról, ahogyan róluk beszélnek, vagy tudatosítják őket. Henri de Lubac szerint a paradoxonok antinómián (szembenállás) nyugszanak, és ezeknek a kérlelhetetlen szembenállásoknak az igazságai önmagukban valahol mindig felsebeznek minket. Jézus és Pál a paradoxonok szintjén beszél, cselekszik. Az antinómiák sebző élességét együttérzéssel veszik magukra, sok-

szor és szívesen vállalják az ostobának tűnő magyarázatot, vállalják a határokkal szembeni ostobának tűnő behatárolhatatlanságot, és mindezt azért, nehogy a valóság igazi lényegét, teljességét ártalmatlanná tegyék. Ezért a teológiai reflexió olyan megismerésmódot éltet, amely egyszerre képes arra, hogy beszéljen a titokról, ha kell, ugyanakkor elnémulni is tud, hallgatni is tud a titok előtt, ha hallgatnia kell. E nélkül kifejezhetetlen lenne hitünk igazsága, hitünk értelmes benső rendje, e nélkül a hit saját sebző ellentétébe csaphatna át: kiszolgáltathatná a misztériumot az észnek.

Teológia és filozófia

Ha észlelhetjük a paradoxon dinamikáját, és értelemmel kidolgozhatjuk annak benső struktúráját, akkor megőrizhetjük az Evangéliumot, a misztériumot a maga dicsőségében, igazságában. Az emberi szellem a megfoghatatlan titoknak alárendelheti magát, ami aztán „fölülről", a misztérium benső erejéből következő inspirációival, indításaival, erejével újra és újra mozgásba hozhatja az értelmet, és megakadályozhatja, hogy az értelem magára maradva kimerítse önmagát. Az emberi értelem abszolutizálásának kísérletei és a keresztény hit szembenállása nyilvánvaló. Ha a keresztről beszélünk, akkor a kereszt titokjellege sokkhatással van ránk. Az emberi gondolkodásnak olyan erősnek, olyan bensőségesnek kell lennie, hogy ne törjön szét ezen a titkon, ne vérezzen el a paradoxon feltárulását késleltető antinómia kiélezettségében. Soha nem lesz olyan teológiai rendszerünk, amelyben a misztérium teljességét meg tudnánk érteni, ki tudnánk fejezni, de mindig lehet olyan megismerési módunk, melynek erejében meríteni tudunk a misztérium paradox dinamikájából, újabb és újabb értelmeket megragadva, megértve. Természetes ismeretünknek természetfölötti, misztikus együtthatója van, ami működik magában az emberi megismerésben is, amennyiben maga a megismerés nemcsak csodálkozásból, hanem szeretetből fakad. A misztériumot nem birtokolhatjuk, miként a valóságot, a másik embert, önmagunkat sem. Mégis, az objektivitás mellett kell lennie egy bizonyos megragadottságnak, amit a teológusok úgy fejeznek ki, hogy a misztérium szemléléséhez most és mindig meg kell térnünk. A gondolkodásmód megváltozása magával hozza az élet megváltoztatását, és ebben a növekedésben az értelem számára lehetőség nyílik arra, hogy felismerje és szemlélje magát a misztériumot.

A paradox megismerés nem azonos a negatív teológia magatartásával sem, mert a negatív teológia csak azt állapítja meg, hogy nem lehet a titkot megragadni, vagy megfelelően kifejezni.[11] A teológia viszont nem mondhat le a *via negativa* mellett a *via affirmativa* és a *via eminentiae* egyidejű (antinómikus eredeténél fogva paradox) kijelentéseiről. Istenről egyidejűleg kell véglegesen hallgatni, folyamatosan beszélni róla és hálával dicsérni tökéletességét. Nem horgonyozhatunk le Isten fölfoghatat-

[11] Hans Urs von Balthasar: *Henri de Lubac.* Sein organisches Lebenswerk. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976, 75–84.

lan és kimondhatatlan titokjellegénél. A paradox gondolkodás túllép a tagadáson, a negatív teológia megriadtságán, visszahőkölésén, hiszen minden tagadást egy állítás éltet, márpedig Isten kinyilatkoztatta magát, megjelent a történelemben és egyéni élettörténetünk egy bizonyos pontján szeretetébe vont minket. A filozófia soha nem lehet teológiává, a teológia soha nem lehet filozófiává. Nem lehetnek azonosak, de nem mondhatnak le egymásról. A filozófiai és teológiai gondolkodásmód paradox egységben van, és erről az egységről azok az egzisztenciális gondolkodók mindig is tudtak, akik életükben megtapasztalták azt a szabad, ugyanakkor követelő egzisztenciális állapotot, amelyre Krisztus keresztjének árnyéka és világossága vetül.[12] A filozófia a dialektika sürgetésében bejelentheti, hogy túl keveset, vagy túl sokat tud, a teológia azonban nem mondhat le a paradoxon szemléléséről.

[12]Pascal, Kierkegaard, John Henry Newman, Simone Weil megtapasztalták a lélek mélyén élő örök kérdést, hogy a gondolkodó aláveti-e értelmét, önmagát a végsőkig hívó abszolút szeretetnek, vagy ellenáll neki.

A személyes okság paradoxona

Urunk Jézus megvalósította a legvilágosabb és leghatározottabb paradoxont: személyében egyesítette az isteni és az emberi természetet, így az a személyesség, amit Jézus képvisel, feladattá, az emberi megértés számára a legélesebb, legmetszőbb kihívássá lett.[13] Olyannyira, hogy itt magával a teljes misztériummal találkozunk, amelynek az ellentétes elemei (*antinómia*) paradox egységet, állapotot, helyzetet alkotnak. Jézus személyében kétségkívül olyan megsebző, botrányos ellentét, krízis áll előttünk, amely a semmiben kezd lebegni, ha nem vagyunk tekintettel mindennek a Szentháromságos Isten életében gyökerező alapjára. Ha Krisztus szentháromságos életében kinyilvánult, hogy az immanens és transzcendens Szentháromság tulajdonképpen ugyanaz („én és az atya egy vagyok"), akkor ezek az ellentétek komplementárissá, egymást kiegészítővé válnak. A korreláció elemei csak egymást feltételezik, egymásra utalnak, de egymást nem teljesítik be. A komplementaritásban viszont az elemek egymást kölcsönösen kiegészítik, egymásra utalnak, és be is teljesítik egymást.

[13]Gondolatmenetünk alapja: Maurizio Flick – Zoltán Alszeghy: *Il mistero della croce*. Brescia – Queriniana, 1978, 332–355.

Kiegészítő szembenállás

Könyvében Alszeghy és Flick három paradoxont tudatosít Krisztus keresztjének misztériumában. Az *első paradoxon*, hogy Krisztus keresztje paradox fenomén. Miközben rossz, egyszersmind jó is. Az első paradoxon abban nyilvánul meg, hogy a kereszt az élet értékének a legnagyobb tagadása, halál, ugyanakkor az élet értékének maximális beteljesítése is, amennyiben a halál után az élet a feltámadásban beteljesedik. A *második paradoxon* a leszálló és a felszálló ág kiáltó szembenállása: Krisztus szenvedésében tulajdonképpen az Atya a főszereplő, Krisztus pedig az Atya akaratának megvalósítója, amennyiben így kellett az Atyát, az Atya akaratát megdicsőítenie. A paradoxon lényege, hogy Istent kell megdicsőíteni azért, hogy az ember megmeneküljön.

Krisztus szenvedése, kereszthalála és feltámadása megfelelő módon végezte be a megváltás művét, mert egyrészt Isten szeretetére koncentrál, középpontba állítja Isten teremtő szeretetének az elsőbbségét, abszolútságát, dicsőségét. Az Atya az, akit ki kell engesztelnie, az Atya az, akit meg kell dicsőítenie — éppen az ember bűne miatt. Másrészt azonban Jézusnak az emberi méltóságot is meg kellett mentenie. Az okozza a második paradoxon igazi súlyát, hogy Krisztus úgy végezte el az ember megváltását, hogy annak méltóságát, szabadságát nem sértette meg. Krisztus kereszthalála az a történelmi tény, amivel szemben, azt szemlélve, amire tekintettel az Atya szereti a bűnös embert és teljes tökéletességgel megbocsát annak. Nem a bűne miatt, hanem Fia iránti szeretetből szereti az embert. Fia emberré lett, ott van a halálraítéltek között. A *harmadik paradoxon*, hogy Jézus kereszthalálában egységbe kerül a kereszthalál objektív és szubjektív értelmezhetőségének kiáltó különbözősége. A megváltástani elméletek joggal hangsúlyozzák a szubjektív oldalt: Jézus halálát mint Jézus saját halálát helyezik vizsgálódásaik középpontba. Azt értelmezik, hogy mit is jelenthetett Jézusnak meghalni. A szubjektív oldal fájdalmas árnyékával szemben az objektív oldal egy vakító tényt villant fel: Jézus *de facto* engesztelő áldozatot hoz a földre. A két nézőpont, állítás paradoxonja, hogy Jézus szubjektív tette, azaz a halál elszenvedése és az, hogy ezzel az engesztelő áldozattal az Atyát kiengesztelte — ez a paradoxon bizonyos értelemben csak Krisztus szándékában egyesül, lesz magától értetődővé. Ebben érezhető minden korábbi seb fájdalma: akkor most vagy-vagy, vagy is-is? Az objektív és szubjektív szemlélet önmagában véve nem áll meg. Szembenállásuk reménytelen filozófiai, pszichológiai, társadalomtudományi antinómiák sorozatában lesz egyre kibékíthetetlenebb. Paradox szemléletük viszont komplementárissá, egymást kiegészítővé teszi őket. *A személyes okságot* tökéletes módon Jézus valósította meg, amennyiben az Istent és az embert újra kapcsolatba hozta azzal, hogy egy volt az Atyával és végérvényesen szolidáris lett az emberekkel. Jézus személyes döntése, az Atyával való egység végérvényes vállalása a személyes okság világba-testesülése. A legszemélyesebb erő vállalja a legszemélytelenebb gyöngeséget.

Engesztelő áldozat

Modern elgondolás szerint az ismeret szubjektív konstrukció, az objektív transzcendencia ebből következően, ebben a perspektívában kielégítően nem ragadható meg. Krisztus kereszthalálában a szubjektív oldal azonosítható Krisztus szándékával. Az objektív oldal — ami az általános emberi létezésben (*conditio humana*) lényeges —, hogy a teremtett emberi létezés lényegileg szorul engesztelő áldozatra, azaz szeretetből fakadó tetteink (akár Jézuséi) engesztelő értéket, áldozatot hozhatnak. Ami viszont az én, vagy a te bűnödben megtörténik, az történt meg Jézus személyes (szubjektív) halálában is, amikor is a bűn esemé-

nye kinyilvánult. Jézus értem és helyettem elvállalta a halált, aminek objektív következménye lett, amennyiben mindenkiért elvállalta. Krisztus kereszthalálának objektív következménye az, hogy az az ember, aki bűnös, bűnbánatot tarthat. A kereszten történt kiengesztelő halálnak objektív és személyes hatékonysága is van, mert az Atyát kiengesztelve, az embert bűnbánatra indítja. Krisztus kereszthalálának szubjektív tette objektív értéket hozott létre, amennyiben a szenvedésével és halálával az Isten és az ember közötti baráti, gyermeki, ártatlan kapcsolatot helyreállította. Jézus személyesen vállalt halálában objektív adottság, ajándék tárul fel: engesztelő ajándék jött létre, amely megváltoztatja magát az embert születésében, neveltetésében, bűneiben, önértelmezésében, véghelyzetében és Istennel való kapcsolatában.

A misztérium objektivációi

Krisztus halálának és feltámadásának Istennel történő gyermeki dialógusába von bele az egyház e dialógus személyes objektivációinak felajánlásával. A keresztség, a bűnbánat, az eucharisztia, a bérmálás, a betegek szentsége, az egyházi rend és a házasság szentsége, mint Krisztusnak az egyházban jelenlévő tevékeny szeretetjelei (amelyekben Krisztus most és örökké föláldozza magát az emberért), olyan paradox dinamizmust nyitott meg az emberiség életében, amely a kegyelem forrásává lett, és amely elég erős ahhoz, hogy az embert ontológiailag, azaz Istenhez való létviszonyában megváltoztassa. Jézus személyes ihlető ereje személyes okság létrehozója lett: a szentségek, a szentségi hatás (objektív) és az ember (szubjektív) dialógusa Jézus (paradox, mert objektív és szubjektív [komplementer] transzcendenciát megjelenítő) személyességének intenzitásába emeli az ember személyességét. Hogy Jézus képes volt személyiségét teljesen föladni, mások érdekében föláldozni, ezt nevezi a teológia proegzisztenciának,[14] ami az elidegenedett, önmagát kereső egzisztencia mellett álló, másokért élő ember egzisztenciája. A proegzisztencia (paradox) létállapot, amelyben a személy fölismeri és éli emberi lényének legbensőbb erejét, dinamikáját. Egzisztenciájának legszemélyesebb misztériumában — önmagán túlhaladva, önmagát végképp elengedve — bátran odaajándékozhatja önmagát a másik akaratának. Ez a kereszt erőtlenségének egyszerű, határozott és végérvényes ajánlata a világ számára.

[14]Vö. Heinz Schürmann vonatkozó tanulmányai: *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke.* Freiburg, 1974.

SZÉKELY JÁNOS

Az erősek joga helyett a jog ereje

Erő és erőtlenség a különböző vallásokban és az egyház társadalmi tanításában

1. A téma aktualitása

1964-ben született Budapesten. Teológiai tanár, katolikus pap. Tanulmányait Budapesten, Betlehemben és Rómában végezte. A PPKE Hittudományi Kar tanára, a Központi Papnevelő Intézet spirituálisa.

Az idei újévi üzenetében II. János Pál pápa egy új világrend szükségességéről beszélt. Egy olyan világról, amely nem az erősek jogán, hanem a jog erején alapszik. Egy olyan világról, ahol a gyöngének is vannak jogai. Beszélt arról is, hogy a nemzetközi világszervezetek működését újra kellene gondolni. Mi tette aktuálissá ezeket a kérdéseket? Mi ez az új világrend, amely végre nem az erősek jogára épül? Mire utalhatott a pápa, amikor az erősek jogáról beszélt?

2001 szeptember 11-én leomlott a világkereskedelmi központ két felhőkarcolója. Az eseményt sokan az újkori Bábel tornyának leomlásaként emlegették. Erőszakos úton indult támadás egy erőszakra épített világhatalom ellen. Egy olyan világbirodalom ellen, amely az indiánok kiirtásával, afrikai rabszolgák munkájával vetette meg gazdagságának alapját, és a világon mindenütt jelenlévő támaszpontjaival védi az érdekeit.

Az esemény különlegességét fokozza az, hogy a támadás megszervezőjének azt a Bin Ladent tartják (és ő maga is tett erre utaló kijelentéseket), akit valaha az Egyesült Államok képzett ki, fegyverzett föl és vetett be Afganisztánban, a Szovjetunió pozícióit gyengítendő. Carter elnök nemzetbiztonsági tanácsadója Zbigniew Brzezinski egyszer úgy nyilatkozott, hogy 1979-ben elkezdték támogatni Afganisztánban a kormányellenes erőket, hogy az oroszokat becsalogassák az afgán csapdába. Ez sikerült is. Az eredmény egy évtizednyi háború, kb. egymillió halott és mintegy 4–5 millió menekült lett. Akkoriban Bin Laden a demokrácia és a nyugat védője volt a gonosz Szovjetunióval szemben. Később aztán, amikor az Egyesült Államok támaszpontot hozott létre Szaúd-Arábiában, Bin Laden hazájában, amely az arabok Szent Földje, akkor Bin Laden az USA ellen fordul. Akkortól hirtelen gonosz terroristává változik. Az erős joga meghatározni, hogy ki a terrorista, ki a „gonosz tengelye", ki a szeparatista, és ki a felszabadító, a demokráciáért harcoló szabadságharcos.[1]

[1] *20. századi egyetemes történet* III. (ed. Diószegi István – Harsányi I. – Németh I.) Budapest, 1977, 320–324; Noam Chomsky: *Az Egyesült Államok vezető terrorista állam.* In: *Szeptember 11. Értelmezések, elméletek, viták.* Balassi, Budapest, 2002, 55–56.

Hasonlóan fonák a Szaddam Husszeinnel kapcsolatos nyugati magatartás. Amikor az USA-val jó kapcsolatokat ápoló perzsa

sah bukása után Khomeini kerül hatalomra Iránban, az Egyesült Államok egy új szövetséges után néz. Ez az új szövetséges nem volt más, mint Szaddam Husszein, akit a gonosz iráni hatalom elleni háborújában fegyverrel is támogattak. A 8 évig tartó háborúnak kb. egymillió áldozata volt. Közben a nyugat által támogatott Szaddam mustárgázzal irtotta a kurdokat. Azután, amikor a nyugat kezéből ki akarta venni a kuwaiti olajat, akkor egyből gonosz diktátorrá változott. Az erős joga rásütni a bélyeget a többiekre.[2]

A terrorizmus megléte fonák módon segíti az erőskezű uralkodókat és kormányokat. 1980-ban Reagan úgy nyerte meg az elnökválasztást — legalábbis ez a korábbi iráni kormányfő, Baniszadr véleménye — hogy titkos megállapodást kötött a halálos ellenség Khomeinivel, hogy az akkor már majdnem egy éve túszként foglyul ejtett amerikaiakat a választások végéig ne engedje szabadon. Így győzött akkor a választásokon az erős kéz politikája.[3]

Az erősek játszmáinak pedig óriási az ára. Az Irak elleni gazdasági embargó becslések szerint tíz év alatt mintegy félmillió gyermek éhhalálát okozta. Amikor valaki ezt Madeleine Albright szemére vetette, akkor ő azt válaszolta, hogy félmillió gyermek halála valóban nagy ár, de mi hajlandók vagyunk megfizetni.[4] Elképesztő cinizmus és vakság! Aki soha semmiféle árat nem fizetett az életben Amerika egyetlen háborúja miatt sem, az mondja, hogy ezt az árat — félmillió gyermekhalálát — ő hajlandó megfizetni!

Ez a néhány példa az utóbbi évtizedek történéseiből talán megvilágítja, hogy mire gondolhatott a pápa, amikor az erősek jogáról beszélt, és miért akar a kereszténység egy új világrendet.

2. *Utak a válasz felé*

Mit is tanít tehát az erőszakról és a hatalomról a Biblia, és mit mondanak erről az emberiség nagy vallásai, gondolkodói? Van-e közös kiút az erőszak és a bosszú ördögi köréből?

Az Ószövetség szerint Isten megparancsolja Izrael népének, hogy Kánaán földjéről mindenkit irtsanak ki, asszonyokat és gyermekeket is, sőt még a fákat is vágják ki (vö. Mtörv 2,34; 7,1–5; Józs 10,28).[5] Jézus pedig azt tanítja, hogy ne szállj szembe a gonosszal, és ha megütik a jobb arcodat, tartsd oda a másikat is (Mt 5,39). Az iszlám a hívő egyik szent kötelességének mondja a „dzsihad"-ot, a szent háborút (Korán, 2,190–194).[6] A távolkeleti vallások viszont gyakran eljutnak odáig, hogy még egy szúnyogot sem szabad agyoncsapnia az embernek.[7] Hogyan viszonyul Isten az erőszakhoz? Hogyan kell az embernek az erőszakhoz hozzáállnia?

A kérdések megválaszolását kezdjük a vallások idevonatkozó tanainak vizsgálatával. Amint látni fogjuk, az erőszakkal kapcsolatos egyes erkölcsi állásfoglalások mögött eltérő Isten-kép, eltérő

[2] *20. századi egyetemes történet* III. i. m. 320–324; Abil-Haszan Baniszadr: *A Nyugat kettőssége*. In: *September 11. Értelmezések, elméletek, viták*. Balassi, Budapest, 2002, 67.

[3] Abil-Haszan Baniszadr: i. m. 65.

[4] Noam Chomsky: i. m. 58.

[5] Ez a szemléletmód még Krisztus korában is hat. Elég csak a Hasmoneus uralkodóház erőszakos tömeges körülmetéléseire, vagy a szamaritánus Garizim-hegyi szentély lerombolására gondolni. Nem véletlen, hogy Palesztina nem-zsidó lakossága felszabadítóként fogadta Pompeius seregeit és a római fennhatóságot Kr. e. 63-ban. Vö. E. Schürer: *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ I.* (ed. G. Vermes – F. Millar – M. Black) Edinburgh, 1979, 207–210; 356.

[6] „Harcoljatok Allah útján azok ellen, akik ellenetek harcolnak!... Öljétek meg őket, ahol csak rájuk leltek..." (Simon Róbert fordítása). Vö. még: „Akik a túlvilágot akarják megvásárolni az evilági életért, azok harcoljanak Allah útján!" (4,74).

„Harcoljatok azok ellen — azok között, akiknek az Írás adatott —, akik nem hisznek Allahban és a végső napban, és nem tekintik tilalmasnak azt, amit Allah és az ő küldötte megtiltott, és nem vallják az igazság vallását..." (9,29).

Az Iszlám válasza

[7]Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története*. Corvina, Gyula, 1997, 26–29.

[8]Vö. M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. Osiris, Budapest, 1998, 61–67; Simon R.: *A Korán világa*. In: *Korán* (ed. Simon R.) Budapest, 2001, 450–455; J.-M. Abd-el-Jalil: *Mohammed*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (ed. J. Höfer – K. Rahner) Freiburg, 1986, 519–520.

A buddhizmus válasza

[9]Ez a parancs nem az egyént, hanem a közösséget kötelezi arra (amennyiben az adott közösség erre képes), hogy a környezetét „alávesse" Istennek. Az Iszlám spirituálisabb irányzatai ezt a parancsot gyakran a magunkban levő rossz elleni harcként, személyes erőfeszítésként értelmezik

világról alkotott kép rejtőzik. Az ember helyes cselekvése a Teremtő által alkotott rend felismerésében, az annak megfelelő életben áll. Az erkölcs tükörképe a hitnek, a világról alkotott képnek.

Az Iszlám istenképe Isten hatalmát állítja középpontba. Isten abszolút hatalom, aki vak engedelmességet követel. Az embernek nincs is más dolga, mint hogy vakon meghajtsa a derekát Isten előtt, és az egész világot vesse alá az Isten akaratának. Maga az „iszlám" szó is ezt jelenti: alávetettség, alávetés. E mögött az istenkép mögött ott van Mohamed személyes tapasztalata. Mohamed menekülni kényszerül Mekkából a város kereskedőinek ellenállása miatt, melynek legfőbb oka, hogy a Kába köve körül létrejött, és a város jólétét is biztosító szentélyt kritizálta. Medinába megy (Kr. u. 622), maga mögé állítja a város előkelőit. Háborúkat vezet a mekkai karavánok, az ellenálló törzsek ellen, és 630-ban meghódítja Mekkát, sokakat kivégeztet az ellenfelei közül. Megnyeri, illetve meghódoltatja az arab törzseket az új vallásnak, és elindítja az arab népet azon az úton, melyen néhány évtized alatt hatalmas birodalom urává lesznek.[8] Az Iszlám alapvető parancsai közé bekerül a dzsihad, a szent háború kötelessége.[9] Érdekes felfigyelni arra, hogy az Iszlám milyen nagy tisztelettel beszél Jézusról. A Korán határozottan állítja Jézus szűztől való születését, és kárhozatja a zsidókat, amiért ezt tagadják (*Korán* 19,20). Mohamed több esetben is elismeri, hogy Jézus csodákat tett, gyógyított, amire ő nem képes (13,27; 17,95; 29,50). Mégis az iszlám hagyomány azt állítja, hogy Jézus kisebb próféta volt Mohamednél. Többek között azért volt Jézus kisebb, mert hagyta magát megölni,[10] benne Isten ügye itt a Földön csúfosan elbukott. Így kiált fel az iszlám hagyomány: „Jézus, te megengedted a bűn győzelmét."[11] Szintén az iszlám hagyomány szerint Jézus az utolsó napon majd vérét ontja a hamis Messiásnak, és összetöri a keresztet.[12]

Buddha a nagy megvilágosodása előtt sokáig vívódott, hogy miért van annyi szenvedés, és hogyan lehetne a szenvedéstől megszabadulni. Megvilágosodásában azt értette meg, hogy minden dolog változó és múlandó, az ember pedig túlságosan vágyik ezekre a dolgokra. Túlságosan vágyik az egészségre, mások szeretetére, sikerekre, ezért szenved attól, ha beteg, nem szeretik, vagy kudarc éri. Buddha megoldása: ki kell irtani a vágyainkat („a szomj kioltása"), s akkor nem lesz szenvedés.[13] Nem kell a világot mindenáron átalakítani olyannak, amilyenné én szeretném. El kell fogadni a világot, saját magamat és másokat, belesimulni az ősi harmóniába, s ez maga a boldogság. Buddha legfőbb célja, hogy a szenvedést elkerülje. Ám hogy a szenvedéstől megmeneküljön, óriási árat kell fizetnie az embernek: ki kell irtania magából a vágyait. Igazából a szeretetre való képességét veszíti el ezáltal az ember, azt, hogy számítson, mit érez a másik, hogy együtt érezzek vele. Az igazsághoz hozzátartozik,

('idzstihad'). Vö. M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. Osiris, Budapest, 1998, 99.

Reflexiók a vallások válaszaira az Evangélium alapján: az Iszlámról

[10]Bár a Korán egyes versei tagadják Jézus valóságos halálát (4,157), más versek feltételezik azt (3,55; 19,33).

[11]Vö. H. Lammens: *L'Islam. Croyances et institutions.* Beyrouth, 1926, 58–59.

[12]Vö. H. Alkhalidi: *Amit az iszlámról tudni kell.* (év és hely nélkül) 19.

[13]Vö. M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. Osiris, Budapest, 1999, 78; Andrew Skilton: i. m. 25–27.

hogy bár Buddha a szenvedélyektől való megszabadulást alapvető útnak tartja a nirvána felé, bizonyos szimpatiáról, az együttérzés értelmében ő is beszél. A szenvedélyeitől megszabadult, megvilágosodott ember együttérez a szenvedélyektől uralt társaival, és segít nekik a megszabadulásban.

Az Iszlám Jézust leginkább azért tartja Mohamednél kisebbnek, mert benne az Isten ügye csúfosan elbukott. Egy olyan Istennek, aki abszolút hatalom, Jézus ténylegesen nem volt jó prófétája. Ám Ő nem egy ilyen Istentől jött. Nem olyantól, aki vak engedelmességet követel, hanem olyantól, aki a szeretetünk válaszát kéri. És ezért Szent Pál, amikor Krisztus keresztjéről ír, nem fél azt kimondani, hogy Isten gyönge (1Kor 1,25).

Gyökeresen más a Biblia istenképe, mint az, amilyet az ember maga megalkot Istenről. Isten mindenhatósága nem azt jelenti, hogy Ő bármit megtehetne, illetve megtenne. Isten nem tehet és nem tesz semmit, ami a lényével ellenkezne. Nem tesz semmi értelmetlent, és éppígy nem pusztíthatja, nem pusztítja el a teremtményeit, melyeket örök szeretettel alkotott és fenntart. Isten hatalma nem egy tankhoz hasonlít, amely végigsöpör a világon, és megteszi, amit elhatározott. A Szentírás meglepően más képeket használ az Istenre. A Jelenések könyvében olvassuk: „Az ajtóban állok és kopogok..." (Jel 3,20). Bebocsátást kér az Isten. Nem töri ránk az ajtót.

Már a teremtés Isten alázatának tette. A rabbik így is nevezték a teremtést: Isten „ön-visszavágása", visszahúzódása. Addig csak Isten létezett, most Isten mintegy teret ad a világnak. Isten azt akarja, hogy létezzen valami más mint Ő, és ez a valami (legalábbis viszonylagosan) önálló legyen, saját törvényei szerint létezhessen (vö. GS 36). A világ nem Isten része. Nem valamilyen tárgyat, játékszert alkotott magának Isten, hanem társat. Nem késznek alkotta az embert (és a világot sem), hanem azt akarta, hogy minden ember a saját tetteivel alkothassa meg önmagát, mintegy társ-teremtő lehessen.

Mindez jelenti már az anyagvilág bizonyos szintű szabadságát, esetlegességét. Az anyagvilágnak van egy relatív autonómiája. A modern fizika egyre határozottabban úgy látja, hogy az anyagvilágnak nincsenek teljesen determinisztikus törvényei. A jelen pillanatból (még ha minden adatot ismernénk is) nem kiszámítható a következő. Az emberi szabadságnak egy kis csírája mintha már ott lenne az anyagvilágban is.

Ám mindez elsősorban magára az emberre igaz. Isten az embert szabadnak teremtette. Az ember azt teheti, amit ő akar, nem azt, amit Isten akar. Sajnos igen gyakran homlokegyenest az ellenkezőjét teszi. Isten nem fogta vissza Hitler vagy Sztálin kezét, hogy azokat a szörnyűségeket ne hajtsák végre. Amit Jézus a szeretetről tanít, amikor azt mondja: „ne szállj szembe a gonosszal; ha valaki megüti jobb arcodat tartsd oda neki a másikat

is..." (Mt 5,39–40), ez mindenekelőtt magára Istenre igaz. Isten képtelen arra, hogy üssön. Isten nem harcol. Mást sem tesz a történelem folyamán, mint az arcát tartja oda az embernek, a szeretetét kínálja fel újra és újra. Akkor is, ha százszor arcul ütjük, ha vakon elmegyünk mellette.

Hatalmas az Isten. Ám ez a hatalom nem erőszak. Isten hatalma a szeretet hatalma. A szeretet gyöngévé, gyöngéddé teszi Őt. „Isten a szenvedőkkel együtt szenved, és az örvendezőkkel együtt örvendezik... Nem avatkozik be mindenhatóságával, hanem teremtő szeretetével hívogatja, és igyekszik a jóról meggyőzni teremtményeit..." — fogalmaznak J. B. Cobb és D. R. Griffin.[14] Isten kegyelme nem korlátja az ember szabadságának, hanem feltétele.[15]

A buddhizmusról

A buddhizmus vágyakat kioltó lelkisége mögött egy szenvtelen, személytelen isten képe áll. Gyökeresen más, mint a Biblia képe az élő, szenvedélyesen szerető, értünk önmagát feláldozó Istenről.

Valamit Isten önajándékozó szeretetének titkából, amelybe az áldozat is beletartozik, megsejt már az Ószövetség is. Az Isten és ember közötti szövetségben (sőt tulajdonképpen már a teremtésben) feltárul Isten elkötelezettsége az ember iránt, melynek végső konzekvenciája a kereszt lesz. Ábrahám, amikor szövetséget köt Istennel (Ter 15,7–20), az akkori kor szokása szerint állatokat vág ketté. A szerződő felek ennek a szövetségkötési szertartásnak az elvégzésével arra kötelezték el magukat, hogy aki közülük megszegné a szövetségi esküt, azt a szétvágott állatokhoz hasonlóan vágják ketté. Ábrahám vállalja, hogy életre-halálra Istenhez köti a sorsát. Azután leszáll az éjszaka, s egy megdöbbentő dolog történik, amelyre Ábrahám minden bizonnyal gondolni sem mert volna. Megjelenik Isten lobogó fáklya alakjában, és átmegy a kettévágott darabok között. Egy kétoldalú szövetség köttetik tehát. Nem olyan, amely csak az embernek fontos. Nemcsak az ember kapcsolja magát Istenhez, hanem Isten is hozzáköti magát az emberhez. Vállalja ennek a szövetségnek következményeit, életre-halálra. Ettől kezdve Istent nem lehet Ábrahámtól elszakítani; Ő Ábrahám Istene (és ezért Ábrahám örökké él Istennél; vö. Mk 12,26). Isten nevébe bekerülnek az emberek nevei. Ő Atya, akitől a fiait nem lehet elszakítani. Bár létében független tőlünk (*ab-solutus*), a szeretete mégis függővé teszi Őt, hozzánk köti.

Ennek a szétszakíthatatlan kapcsolatnak Isten és az ember között messzemenő következményei vannak. Isten, ha valóban szereti az embert, akkor nem lehet közömbös az ember iránt. Nem lehet számára mindegy az ember fájdalma. Bár létében „szenvedhetetlen" (*impassibilis*), mégis magára veszi szenvedésünket (*passus et sepultus est*).[16] A zsidó hagyomány megfogalmazza ezt a sejtést a csipkebokor-jelenet magyarázatában. Isten a lángok

[14] Vö. Th. Schneider: *A dogmatika kézikönyve* I. Vigilia, Budapest, 1996, 115.

[15] Vö. Th. Schneider: *A dogmatika kézikönyve* II. Vigilia, Budapest, 1997, 47.

[16] Vö. Ch. Gore: *Bampton Lectures.* London, 1891, 160; F. Weston: *The One Christ.* 1907. [Weston Isten önkorlátozásáról beszél]; P. Althaus: *Kenosis.* RGG III. 1245 ['Isten belép a szenvedésbe']; G. Thomasius: *Christi Person und Werk.* Erlangen, 1853–61, § 4; K. Rahner: *Schriften zur Theologie* IV. 1964 [Rahner a 'halhatatlan Isten haláláról' beszél]; H. U. von Balthasar: *Mysterium paschale.* In: *Mysterium Salutis* III/2. Einsiedeln, 1969, 143–154 ['Isten halála az üdvösség, a kinyilatkoztatás és a teológia őseredeti helye és forrása'] magyar ford.: *A három nap teológiája.* Osiris, Budapest, 2000; J. Moltmann: *Der gekreuzigte Gott.* München, 1972, passim.

között van, mert a népe is ég a rabszolgaság kohójában. Húsvétkor (πάσχα) Isten szenved (πάσχειν) az emberért. Ez válik azután egészen nyilvánvalóvá Krisztus keresztjében. Szent Iréneusz írja, hogy a szenvedhetetlen Isten (*Deus impassibilis*) szenvedésre képessé lett (*passibilis*). Csodatevő Szent Gergely a „Szenvedhetetlen szenvedéséről" ír.[17]

Óriási a különbség más vallások és a kereszténység között abban, ahogyan a szenvedéshez viszonyulnak. Teréz anya, amikor a II. világháború végén kimegy Calcutta utcáira, és látja a haldoklók százait, ezreit az utak szélén, akkor leginkább a többi ember közönyösségén döbben meg. Az emberek tömegével mentek el a haldoklók mellett a legnagyobb nyugalommal. Mintha azt mondták volna: ez az ő sorsa, nekem megvan a magamé, nincs közünk egymáshoz. Valóban elvágták a szálakat egymás között. Teréz anya képtelen volt erre. Amikor egy asszony mellett ment el, aki még élt, de a testét már patkányok ették, nem tudott továbbmenni. Krisztusi mozdulattal felvette a vállára. Amikor pedig a nyolcadik kórházban is elutasították, ő ápolta az asszonyt. Az ő kezei között halt meg, az utcán.

Krisztus azt tanítja, hogy az emberi élet legfőbb célja nem az, hogy mindenáron megmeneküljünk a szenvedéstől, hanem az, hogy szeressünk, s ha kell, akkor a szeretetért a szenvedést is vállaljuk. Akkor lesz boldog az ember, ha szeret; az emberi életnek ez az igazi beteljesedése, hiszen az ember a szerető Isten képmása. Nem kell megijednie akkor sem, ha néha darabokat kell önmagából odaadnia, ha ára van ennek a szeretetnek. Ezért is lett a kereszténység szimbóluma méltán a kereszt, az önfeláldozó szeretetet jelképe. Szeretni annyit jelent, hogy sebezhetővé teszem magam. Fáj az, ami a másiknak fáj, s örülök annak, aminek a másik örül. Ennek a szeretetnek megváltó, gyógyító ereje van.

A szenvedéshez való különböző hozzáállás mögött két különböző istenkép, két különböző világkép van. A keleti vallások nagy része hisz a lélekvándorlásban. A lélekvándorlás tana feltételezi, hogy az egyes ember személye lényegtelen. A személy a világfolyamat hordaléka, múlandó, apró fogaskerék csak egy lélek történetében. Nem érdekli az istenséget az egyes ember sorsa, nincs személyes szál, ami a (személytelennek fölfogott) istenséget az egyes emberrel összekötné. A folyamat végén aztán maga a személyek feletti lélek is belesemmisül az istenségbe (*nirvána*), az istenség magába falja a világot. A mindenség alapprincípiuma tehát a semmi, a megsemmisülés. Gyökeresen pesszimista világkép. Buddha ezért tanítja, hogy az ember ne kötődjön semmihez. Úgyis minden elmúlik, kímélje meg magát az elszakadás fájdalmától. Jézus és a kereszténység életszemlélete gyökeresen más. Krisztus arra tanít, hogy ne féljünk kötődni a világ dolgaihoz. Ne féljünk szeretni és vágyakozni, mert semmi sem múlik el, mindennek örök értéke és beteljesedése lesz. Isten sze-

[17] Vö. H. Crouzel: *La passion de l'impassible*. In: *L'homme devant Dieu* I. Paris, 1964, 269–279; B. R. Brasnett: *The Suffering of the Impassible God*. London, 1928. Gyökeresen másról van itt szó, mint a patripasszionizmus esetében, mely a modalizmus egy formája volt. Eszerint az Ige csak az Atyaisten egy megjelenési formája, neve, létmódja. Az itt felvetett kérdés egészen másra irányul; mégpedig a Szentháromságos Isten világhoz (és ezáltal a szenvedéshez) való viszonyára.

retet, neki végtelenül fontos a legkisebb alkotása is, az Ő kezéből nem tudunk kiesni.

A kereszténység alapmeggyőződése tehát az, hogy Isten szeretet, hozzákötötte magát végérvényesen ehhez a világhoz és az emberhez. Ez pedig azt is jelenti, hogy a bűnünk súlyát, a terheit, a sebeket is magára vette. A kereszt nyilatkoztatta ki, hogy Isten magára veszi és hordozza bűneink terhét a történelem végtelen keresztútján át. A végítélet bírája majd így fog szólni az utolsó napon: „Éheztem... szomjaztam... vándor voltam... ruhátlan voltam... beteg voltam... börtönben voltam..." (Mt 25,35–36). A szeretet eggyé válik azzal, akit szeret. A szeretet sebezhetővé tesz.

Auschwitzban halálra ítéltek egy nyolc éves kisfiút ételloپásért. Az egész barakknak végig kellett néznie az akasztást. Amikor látták, ahogyan a hideg őszi szél lengeti a kis holttestet, valaki a rabok közül feljajdult: „Hol van az Isten?" Kisvártatva egy másik rab halkan azt mondta: „Ott van, abban a kisfiúban."[18]

[18]Vö. V. E. Frankl: *Mégis mondj igent az életre*. Budapest, 1988.

Összegzés

Az Iszlám és a buddhizmus tehát a maga sajátos isten- és világképe alapján alakítja ki a erőszakról való álláspontját. Az Iszlám az Isten abszolút hatalomnak gondolja, aki vak engedelmességet követel, ezért az erkölcsi felfogásába jócskán belefér az erőszak. A világot alá kell vetni Istennek, ez az ember legfőbb feladata. A buddhizmus a maga személytelen isten-fogalmával, a minden dolog és az emberi személy múlandóságára felépített szemléletével egy passzív szenvtelen magatartásig jut el, amely a másik szenvedő sorsán nemigen akar és tud segíteni.

A kereszténység Isten-képe és erkölcsi felfogása mind a kettőtől gyökeresen különbözik. Az Iszlámmal szemben a kereszténység határozottan állítja, hogy Isten tiszteletben tartja az ember szabadságát, olyan mértékben, hogy ez akár gyöngeségnek is nevezhető. A buddhizmussal szemben a kereszténység egy szenvedélyesen szerető Istenről tesz tanúságot, akinek az egyes ember sorsa és fájdalma végtelenül fontos, annyira, hogy magára vette a terheinket.

Ebből a gyökeresen új szemléletmódból születik a keresztény erkölcsi hozzáállás az erőszak kérdéséhez. Nézzük először ennek a keresztény erkölcsi felfogásnak a ragyogó megfogalmazódását a Hegyi Beszédben, azután pedig a szisztematizálódását az egyház társadalmi tanításában.

Az evangéliumi erőszakmentesség[19]

A Hegyi Beszédben Jézus egyedülálló radikalitással és tisztasággal fogalmazza meg az erőszak nélküliség, a szeretet parancsát. Az általános elv („Ne szállj szembe a gonosszal")[20] kimondása után négy példa következik: ha megütik a jobb arcodat; ha a köpenyedet el akarják venni; ha ezer lépésre kényszerítenek; aki kölcsönkér (Mt 5,38–42).

[19]Vö. Székely János: *Az Újszövetség teológiája*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 123–125.

A jobbik arc megütése különösen nagy szégyen volt, mert az ember a jobb kézzel adott szokásos pofont a bal arcára kapja. A jobb arcot megütni visszakézből nagy megvetés jele volt (vö. 3Ezdr 4,30). A Misna tanúsítja, hogy aki a jobb arcára kapott pofont, az kétszeres kártérítésre (azaz 400 dénárra) volt jogosult (BQ 8,6).

[20]Tertulliánusz szerint már a szemet szemért is a korlátlan vérbosszú egyfajta megszorítása (Marc 4,16).

A köpeny elvételét említő példánál Máté megfogalmazása perre utal: „ha valaki perbe fog, hogy elvegye a köpenyedet". Lukács mintha rablásként mondaná el a köpeny elveszítését (Lk 6,29). A köpeny olyan ruhadarab volt, amit nem szabad a szegénytől elvenni. A Kivonulás könyve szerint: „még ha zálogba is adja, estére vissza kell adni neki, mert az az egyetlen takarója" (Kiv 22,25). Meghökkentő Jézus mondata: „még az alsó ruhádat is add oda". Mindenedet add oda: Jézus erre a megdöbbentő gesztusra szólít fel.

„Aki ezer lépésre kényszerít..." Az ἀγγαρεύω (kényszeríteni) perzsa eredetű szó, a latinba és a héberbe is átment. A megszálló katonaság (Jézus korában a gyűlölt rómaiak) joga volt, hogy kényszeríthettek bárkit, hogy vigye a terhüket, vagy mutassa az utat egy meghatározott távolságig (pl.: Cirenei Simon).

„Aki kölcsönkér, attól ne tagadd meg." Máté ezt a közösség életére is akarja vonatkoztatni. Egy olyan mindennapi esetet említ, ami gyakran előfordulhat.

A jézusi alapelv („Ne szállj szembe a gonosszal") úgy tűnik, inkább csak negatív, passzív. A példák azonban aktív cselekvést fejeznek ki. Aki így él, az ellenséget szinte provokálja tetteivel.

Az ellenségszeretetről és az igazságtalanság elviseléséről a görögök és a zsidó bölcsek is beszéltek. Platón inkább elszenvedné az igazságtalanságot, mint megtenné (*Gorg* 469C). Erre a magatartásra példa Platón interpretációja szerint Szókratész halála is. Josephus Flavius leírása szerint Heródes Agrippa ezekkel a szavakkal próbálja lebeszélni a zsidókat a lázadásról: „semmi sem állítja meg jobban az ütéseket, mint azok türelmes elviselése" (*Bell* 2,350s). Ahikár egyik mondása így hangzik: „ha egy gonosz megragadja bojtodat, hagyd a kezében". Az Insinger papiruszon (21) pedig ezt olvassuk: „ha egy bölcs embertől elveszik ruháját, odaadja és áldást mond".[21]

[21]Vö. U. Luz: *Matthäus* I, 294.

Jézus mondásai még radikálisabbak. A szeretet radikális tetteivel széttörik az erőszak és a bosszú ördögi körét. Ezek a mondatok élő tiltakozás, kiáltás egy olyan világ után, ahol „a farkas együtt fog lakni a bárannyal."

Az egyház történetében az erőszakmentességről szóló tanítással kapcsolatban két magyarázati irány van jelen. A szigorúbb irány szó szerint veszi Jézus szavait. Így például a 3. századig kereszténynek tilos volt önként katonának állnia (*Traditio apostolica* 16). Úgy értették, hogy mindenkire kötelező ez a törvény. A keresztény nem üthet vissza: „Ha visszaütsz, megtagad-

tad, hogy Krisztus tanítványa vagy, nem szavakkal, hanem tettekkel" (*Opus imperfectum* 12).[22] A konstantini fordulat itt is jelentős változást hozott. Az Arles-i zsinat (Kr. u. 314) egyik határozata szerint azt a keresztényt, aki békeidőben kilép a hadseregből, kiközösítik. Nagy Teodóziusz törvénykönyve szerint pedig azontúl (Kr. u. 416) csak keresztény lehetett katona.[23]

[22]A mű a Kr. u. 5. századból való, tévesen Aranyszájú Szent Jánosnak tulajdonították.

Megvalósítható-e Jézus radikális erőszakmentessége?

Sokan úgy vélték, hogy ezek a jézusi parancsok megvalósíthatatlanok, vagy egyenesen károsak. A hitehagyó Juliánusz császár szerint Jézus szavai azt írják elő, „hogy egy másik világban éljünk" (vö. Nazianzi Szent Gergely, Or 4,97). Kelszosz nézete szerint Krisztus törvénye „a földi uralmat a törvényteleneknek és a legvadabb barbároknak adja át" (Origenész, Cels 8,68). Ezért sok keresztény magyarázó is az erőszak elkerülhetetlenségét hangsúlyozza, és valamilyen közbülső magyarázatot keres. Így Szent Ágoston egyik levelében (Ep 138) válaszolni próbál Marcellinusz ellenvetésére, aki szerint Jézusnak ez a parancsa „az államok szokásainak semmiképp sem felel meg". Ágoston megállapítja, hogy az állam kötelessége az erőszak alkalmazása a gonosszal szemben, ahogyan az apa is fegyelmezi a fiát. Jézus törvénye csak a szívbeli magatartásra vonatkozik. Ehhez az esetenként szükséges erőszakhoz tartozik Ágoston szerint az „igazságos háború" (*De Civitate Dei* 19,7) és a halálbüntetés is (*De sermone Domini in monte* 1,20 [64]). A középkor a maga kétszintes etikájával a papokat és a szerzeteseket felmenti a fegyverhasználat kötelessége alól (Aquinói Szent Tamás, *Super evangelium sancti Matthaei lectura* 542.544). Hasonlóképp Luther a Hegyi Beszéd követelményeit vonatkoztatja az egyénre önmagában *(in se)*, ám mihelyt a társadalom tagjaként szerepel valaki *(in relatione)*, már azt állítja: „Krisztust nem kérdezheted" (WA 32,391).

[23]Vö. U. Luz: *Matthäus* I, 299.

A már és a még nem kettősségének realitásával találkozunk ebben a kérdésben is. A keresztény és az egyház mint közösség hivatott arra, hogy a Hegyi Beszéd radikális erőszakmentességének eszményét konkrét formában is megvalósítsa. Hivatott arra, hogy mint kontraszt-társadalom, az Isten országának hiteles magja, kovásza legyen. Erről szólt nagyon világosan és határozottan a II. Vatikáni zsinat is: „Nyilvánvaló, hogy minden erőnket megfeszítve elő kell készítenünk azt az időt, amikor a nemzetek egyetértésével száműzhető lesz minden háború" (GS 82). Ám amíg ez az Ország teljesen meg nem valósul, addig a keresztény is kényszerül bizonyos kompromisszumokra. Nem osszthatja szét mindenki mindenét a szegények között, mert összeomlana a gazdasági élet. Nem dobhatunk el azonnal minden fegyvert, mert az erőszak még korlátlanabb kitörését okoznánk vele. A vagyoni egyenlőtlenségek és az erőszak leküzdésének útja a történelem folyamán hosszú és fáradságos erősfeszítést igényel. Ám ezek a felvállalt kompromisszumok (amelyeknek mértéke nem tetszőleges!) nem azt jelentik, hogy lemondtunk az

erőszakmentesség eszményéről, hanem csupán azt, hogy a konkrét megvalósítás itt a földi életben mindig szükségképp elmarad a jézusi eszménytől.

Az egyház társadalmi tanítása: a továbblépés irányai

A katolikus egyház több mint száz év intenzív reflexió során az evangéliumi elveket egy szisztematikus, úgynevezett társadalmi tanítássá fejlesztette. A jelen problémái, úgy tűnik, lassanként túlnőnek a hagyományos katolikus társadalmi tanítás eddigi keretein. Olyan világban élünk, ahol a Földön kitermelt energiahordozók, élelmiszer stb. 85%-át a Föld lakosságának 20%-a fogyasztja el. A legszegényebb 20%-nak pedig 1,4% jut a Föld javaiból![24] A Római Klub elnökének becslése szerint a Föld leggazdagabb 358 emberének annyi vagyona van, minta legszegényebb 40%-nak![25] A nemzetközi pénzpiac — és ezáltal a gazdasági élet — irányítása lassan teljesen kicsúszik az államok kezéből.[26] A tőke gyakran falja fel az olyan nagy értékű óriásvállalatokat, amelyek emberek ezreinek adtak hosszú idő óta megélhetést, hogy aztán a hasznot lefölözve a vállalat roncsait kiokádja.[27] Egyre több oldalról merül fel az akarat egy új világrend kialakítására.

[24]D. C. Korten: *Tőkés társaságok világuralma.* Kapu, Budapest, 1996, 20–26.
[25]Haszan bin Talal: *Az emberiség válaszút előtt áll.* In: *Szeptember 11. Értelmezések, elméletek, viták.* Balassi, Budapest, 2002, 105.
[26]D. C. Korten: i. m. 239–252.
[27]D. C. Korten: i. m. 253–262.

Világszervezetek

Az ENSZ biztonsági tanács állandó tagjainak vétójoga az erősek hatalmát törvényesíti. A katonailag jelentős hatalmak diktálnak a világnak. Ez a rendszer mindenképpen megváltoztatandó, többek között erre céloz a pápa újévi üzenete is.

Határok

Újra kellene gondolni az országhatárok kérdését is. A II. világháború óta a politikai közéletben szinte dogmává vált a meglévő határok sérthetetlensége, megváltoztathatatlansága. Aki ezt az alapaxiómát nem fogadja el, az nem szalonképes ember a nyugati típusú politizálásban. Úgy tekintik a határokat, mintha azok valamiféle igazságot testesítenének meg. Pedig ennek sokszor inkább az ellenkezője a helyzet. A határok sokszor a legnagyobb igazságtalanságok megtestesítői. A határokat legtöbbször fegyverekkel és vérrel húzták meg. Itt ne csak Magyarország határára gondoljunk, hanem elsősorban a harmadik világ országhatáraira. Afrika határait legtöbb esetben a gyarmatosító hadseregek egymásközti háborúinak függvényében alakították ki, az entnikai szempontokat szinte teljesen figyelmen kívül hagyva. Nagy népek kerültek így sokszor két-három országba szétszórva. Működésképtelen, etnikai feszültségekkel terhes országok jöttek létre. A határok nem az igazság, hanem az igazságtalanság egyik legfőbb megtestesítői.

Nyilvánvaló, hogy jelenleg a határokat átrajzolni nemigen lehet a háború kockázata nélkül. Lehetne azonban a határok relatívvá tételén gondolkodni. Leginkább pedig az jelentene komoly előrelépést, és az előzhetne meg újabb etnikai jellegű háborúkat, ha a kisebbségeknek joga lenne arra, hogy autonóm területeket

létrehozzanak ott, ahol nagy számban vannak jelen, és ők alkotják a többséget. Ezek a területek a jelenlegi ország részei maradnának, de belső és kulturális autonómiát kapnának.

Magántulajdon, nemzetközi szinten

Sok közgazdász, látva a világ összfogyasztása eloszlásának elképesztő igazságtalanságát, azt javasolja, hogy a sokat fogyasztó országokra nemzetközi adót vessenek ki, amelyet a legkevesebbet fogyasztó országok kapnának meg.

Egyesek felvetik a magántulajdonhoz való jog világszintű szabályozását, korlátozását is. Fontos lenne biztosítani azt a jogot, hogy minden gazdasági döntésbe beleszólhassanak azok (az országok, dolgozók), akiket az a döntés közvetlenül érint. Egyesek szerint a magántulajdonhoz való jogot függővé kellene tenni attól, hogy a tulajdonos a vagyonát sokak javára használja-e. Amennyiben nem ez történik, akkor fokozatosan csökkenne a pénzének az értéke, és fokozatosan csökkenne az egyéb vagyonához való joga is.[28]

[28]D. C. Korten: i. m. 370–397.

5. *Utópia?*

Egyesek szerint szépek a kereszténység tanításai a szeretetről, a szegényekkel, gyöngékkel való szolidaritásról, csak irreálisak, életidegenek, megvalósíthatatlanok. Sokan arra hivatkoznak, hogy az evolúció során is — úgy tűnik — az erősebb jutott előbbre, maradt életben, tudta továbbadni a génjeit, a gyenge pedig elpusztult. Úgy tűnik, ez a fejlődés egyik legfőbb motorja. Úgy tűnik, mintha a történelmet is ez a küzdelem, és az erősebb életben maradása vinné előre. Lehet, hogy valakinek ez nem szimpatikus, nem örül annak, hogy az erősek akarják irányítani a világot, de ez az élet rendje. Konrad Lorenz etológus szerint a természetes kiválasztódás és a harc eltűnése az ember életéből, a gyöngék életben tartása és eltartása az emberiség génállományának leromlásához vezethet.[29]

[29]K. Lorenz: *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne.* Sopron, 1988, 46–60.

Ez a kritika csábítónak tűnhet. Sokszor úgy látszik, hogy Isten is ilyennek alkotta a világot, ahol az erősebb jut előre. Az efféle elméletek azonban sok mindenről megfeledkeznek. Elfelejtik azt, hogy a fejlettebb élőlények között már megjelenik az úgynevezett „ölési gátlás". A fejlettebb fajok egyedei képtelenek a nőstényt, vagy a kölyök állatot megölni, és véres küzdelmekben a vesztes behódoló gesztusára is életbe lép ez az ölési gát. A fajon belüli agressziót a természet szabályozza, fékezi. Az evolúcióról való eddigi ismeretek alapján úgy látszik, hogy nem egyszerűen az erőszakosabb, hanem inkább az alkalmazkodóbb fajok, egyedek maradtak meg. Ez az alkalmazkodó képesség jelentette a más fajokkal való együttélés képességét is. Bizonyos esetekben egy túlságosan agresszív faj a saját életterét, táplálékát tette tönkre a túlzott erőszakosságával, és ezzel a maga vesztét okozta.

Még szembeötlőbb hiányossága a fent említett elméleteknek az, hogy nem veszik figyelembe az ember és az állat között lévő minőségi különbséget. A katolikus felfogás szerint az ember Is-

[30]Az önvédelem bonyolult kérdéskörére itt most nem térek ki, csak az emberiség és a társadalom fejlődésének, életének általános szempontjából vizsgálom az erőszak kérdését.

ten képmása, és ezért végtelen értéke van. Az ember nem valamiféle biológiai érték, génállomány, egy faj egyede, amely esetleg feláldozható a fejlődés oltárán. Az ember értéke végtelen, nem mérlegelhető, senki sem teheti meg magát ítélőbírónak élet és halál fölött.[30]

Az említett kritikának azonban van igazságtartalma is. Valóban igaz az, hogy a fejlődés azt jelenti, az egészséges és életképes fejlődik, előre jut. Ha egy társadalom elveszíti az érzékét az iránt, hogy mi az egészséges és életképes; ha nincs más társadalometikai alapelve, mint az, hogy a másságot tolerálni kell; ha passzívan eltűri a deviáns, az életképtelen és az erkölcstelen térnyerését; ha már nem tudja világosan kimondani például azt, hogy a heteroszexuális szerelemre-szeretetre épülő házasság jó, egészséges, abból élet fakad, a homoszexuális kapcsolat pedig természetellenes, ott valami megsérült, abból nem fakad élet; ha egy társadalom egyszerűen tűri az élősködő, ön- és köz-pusztító magatartásformákat, akkor az a társadalom fokozatosan elsatnyul és elvész. Jól látható ez akár a Római Birodalom pusztulásán, akár Európa mostani hanyatlásán is. Egy olyan Európának, ahol már alig-alig kötnek házasságot, ahol megszűnő félben van a család, ahol alig születik gyermek, nem sok jövőt jósolhatunk. Talán reménnyel tölthet el minket, hogy az ide bevándorló ukrán, török, kínai népesség az élet, a család, az erkölcs, a vallás értékeit még jobban ismeri, őrzi, mint Európa kissé megfáradt, elbizonytalanodott népei.

A pápa egy új világrend szükségességéről beszél. Egy olyan világról, amely nem az erősek jogára épül. Olyan távolinak, utópisztikusnak tűnhet mindez. Tudunk-e ezért valamit tenni?

„Egyszer két barát koccintott a barátságukra. Az egyik megszólalt:

Ha lenne öt autód, egyet nekem adnál?

Persze — feleli a másik.

Ha lenne öt tévéd, egyet nekem adnál?

Persze — feleli a barátja.

Ha lenne öt inged, egyet nekem adnál? A barátja erre kissé zavarodottan nézett, aztán megrázta a fejét.

Miért nem? — kérdezte a társa.

Mert van öt ingem."

Lehet, hogy nem vagyunk se milliomosok, se miniszterek. Lehet, hogy úgy érezzük, a nagy döntések, a nagy folyamatok nem rajtunk múlnak, nem sokat tudunk tenni. De öt ingünk azért van. Megteszem-e, ami rajtam áll, amire ténylegesen képes vagyok? Legalább körülöttem épül-e az az új világrend, ahol a gyöngét is észreveszik? Készítem-e én is az életemmel azt a végső lakomát, ahol nem lesz „első és utolsó vendég".

A gondolkodás ereje és erőtlensége

MEZEI BALÁZS

1960-ban született Budapesten. Filozófus, költő. Tanulmányait a Pázmány Péter Hittudományi Akadémián és Liechtensteinben, a Nemzetközi Filozófiai Akadémián végezte. A PPKE Filozófiai Intézetének docense. Legutóbbi írását 2003. 3. számunkban közöltük.

Az I. Vatikáni zsinat dogmaként mondta ki, hogy „Isten, minden dolgok forrása és végcélja a teremtett dolgok szemléletéből az emberi értelem természetes képessége által biztosan felismerhető". Ugyanezen zsinat anatémával sújtja e kijelentés tagadóit.

A fenti dogma megfogalmazása óta eltelt mintegy százharminc év jelentősen megváltoztatta a világ arculatát, s e változások bizonyos mértékig nyomot hagytak az egyházi felfogáson is. A dogmaként előadott kijelentés merőben dogmatikai érvényessége az egyházi értelmezés szerint nem változhat meg; nem beszélhetünk arról, hogy az, ami dogmatikailag igaz volt a Nikaiai zsinaton, ugyanebben az értelemben ne lenne igaz ezer, kétezer esztendő elteltével. S hasonlóképpen: amit az I. Vatikáni zsinat dogmaként mondott ki, dogmatikailag nem veszíthet érvényéből százharminc év elmúltával sem.

Európa átalakulása

Valami azonban mégis megváltozott. Fogalmazzunk egyelőre úgy, hogy megváltozott az emberiség, s különösképpen a nyugati ember. Amikor az I. Vatikáni zsinat kimondta a fenti tételt, még „európai emberiségről" beszéltünk; időközben Európa szinte teljes egészében átalakult. A két világháború rombolása, majd a szovjetizmus európai befolyása következtében az egykor büszke „európai emberiség" nem kis részben elvallástalanodott, kultúrája, tudománya és politikája korábban ismeretlen irányt vett. Maga a kifejezés, az „európai emberiség" is eltűnt; helyére a „nyugati", még inkább az amerikai ember lépett, akinek egész világa — gazdaságilag éppúgy, mint tudományos szinten — ma már sok szempontból szorosabb kapcsolatban áll a kelet-ázsiai emberiséggel, mint az európaival. Az európai ember, korábbi kultúráját fokozatosan elveszítvén, új helyét keresi a megváltozott világban. S e helykeresés során semmi sem tűnik számára oly feleslegesnek, mint a régi „európai emberiség" vallása, e vallás tudományáról, dogmatikájáról, anatémáiról nem is szólva. Miközben az egységes európai alkotmány szövege hosszú vajúdás után talán véglegessé válhat, megformálói — maguk még jócskán a régi Európa neveltjei — már nem tartják szükségesnek az olyan elavultnak tűnő kifejezések említését e korszakosnak szánt dokumentumban, mint „Isten" vagy „kereszténység". Az „öreg Európa" — 2003 legfontosabb kifejezése a németek szerint — minden tekintetben alámerülőben van.

A formálisan befejezetlen I. Vatikáni zsinat

Amikor egy dogma kimondásra kerül, forrása nem az emberi értelem természetes képessége, hanem a kinyilatkoztatás és a hagyomány természetfeletti megértése az egyházi tanítóhivatal által, *különös tekintettel* a kimondás korának egyes felfogásaira. Az európai emberiség a 19. században egyre távolabb került attól a világtól, amely meghallgathatónak, egyáltalán meghallhatónak vélte a tanítóhivatal megnyilatkozásait. Az I. Vatikáni zsinat több mint százharminc éve formálisan befejezetlen: amikor Cadorna tábornok felkelői 1871-ben bevonultak a pápai városba, a kilátásba helyezett s valóban foganatosított anatémánál világi értelemben hatékonyabbnak tűnő haderő segítségével tették lehetetlenné a zsinati munka folytatását; s miközben a pápai infallibilitás kimondásra került, az Örök Város ismét egyszer fallibilisnak bizonyult a kor hullámaival szemben.

A dogmák érvényének elhomályosulása

Hová tűnt tehát „az emberi értelem természetes képességének" evidenciája? Hová tűnt az a világ, amelyben e képesség megnevezése és működtetése még emberek százezreit mozgathatta meg egy magasztos cél, az egyházi igazság restaurációjának érdekében? Hová tűnt az a lendület, amellyel az *Aeterni patris* felhívása kezdeményezések, célkitűzések, intézmények, tudományos életpályák és kiadványok sokaságát volt képes mozgásba hozni, és ezáltal jelentős hatást gyakorolni az „európai emberiség" még oly hatalmas, noha egyre szűkülő köreiben? A drasztikus politikai változások talán nem szolgálhatnak megfelelő válasszal; világbíró hadegységei nemcsak Napóleon, hanem Attila korában sem voltak a római pontifexnek. A tudomány nemcsak a 19. és a 20. században fordult szembe számos, korábban megkérdőjelezhetetlennek vélt vallási igazsággal, hanem a 13. és a 16. században is történt már hasonló fejlemény. S egy, a kereszténységtől gyökeresen eltérő kultúra nemcsak a 19. és a 20. században szorította vissza saját köreibe a kereszténység erőit, hanem annak előtte is, például az iszlám robbanásszerű szétterjedése idején. S mindehhez vegyük hozzá, hogy míg az európai ember elvallástalanodik, az afrikai, az ázsiai, az amerikai ember talán még vallásosabb, mint valaha. Vallása, nemcsak a külső, hanem a belső, továbbra is világformáló erőnek tűnik; miközben a lelőtt iraki felkelő sírja fölött a Koránból recitálnak, az elesett amerikai tengerészgyalogos koporsójába belekerül mindennapi olvasmánya, legszentebb személyes tárgya: a Biblia.

„Szaktudományos ortodoxia"

Valami azonban mégis megváltozott. Az evidencia, amit az egykori dogma magának igényel, hasonló megkérdőjelezhetetlenséggel, sokak szemében hasonló „ortodoxiával" ma már a szaktudományos gondolkodás néhány alaptételét illeti, amelyek kétségbe vonása a mi időnkben ahhoz hasonló kiátkozáshoz vezethet, mint valamely egyházi tan nyílt elvetése néhány évszázaddal ezelőtt. Ha a „kiátkozás" kifejezése ellen némelyek tiltakoznak, mondván, a darwini evolúció elmélete vagy az emberi

tudat merőben fizikalista felfogása nem teológiai dogmatika, hanem sokszorosan, szinte teljesen biztosan igazolt szaktudományos állítás, ez ellen nehéz lenne bármit is felhozni. Az *Aeterni patris*, Szent Tamás rendszerét ajánlván, már nem ajánlhatta a tamási kozmológia néhány állítását; s a mai világban tevékenykedő pap és lelkész ugyanúgy a kor szaktudományainak eredményeit hasznosítja, mint milliónyi embertársa. Ám e milliók számára az evidencia, amely szerint Isten létezése az emberi értelem természetes ereje által biztosan felismerhető, nehezen értelmeződik. *Biztosan* a közlekedési jeleket ismerjük fel autóvezetés közben; *biztos* az amerikai elnök ünnepélyes bejelentése; *biztos* a televízió hírműsorainak anyaga, az új fegyverek tűzereje, a „gonosz tengelyének" elvetemültsége; és százmilliók számára még ennél is biztosabb, hogy az Egyesült Államok a történelem leggazdagabb, leghatalmasabb, legnagyszerűbb nemzete. Az amerikai evangéliumi keresztények, Billy Graham egykori „keresztes-hadjáratát" folytatva, nap mint nap az Egyesült Államok *katonai* győzelméért imádkoznak, mivel ettől remélik a végidők eljövetelét; s az amerikai katolikus templomok cizellált liturgiája sokféleképpen mutatja a mai amerikai élet túlzóan technikai jellemzőit.

A természetes istenismeret háttérbe szorulása

Nem arról van szó, hogy ne létezne ma is olyan filozófia, amely képes logikailag szigorúan érvelni Isten létezése mellett; arról sincs szó, hogy ne érthetnénk meg e gondolatmeneteket, s olykor ne értenénk egyet korábbi századok jeles gondolkodóival, Ágostonnal, Tamással, Fénelonnal, Leibnizcel vagy akár Jacques Maritainnel. Ám míg korábban is kétséges volt a filozófusok és Pascal Istenének feltétlen azonossága, a mai, elektronikus civilizáció kialakításával elfoglalt gondolkodás egyáltalán nem tekinti relevánsnak a természetes istenismeret kérdését. A Zsoltáros bolondja, aki azt mondja szívében, nincs Isten, már a mai gondolkodás átlagembere, aki — ha balesetet szenvedve egy lakatlan szigetre kerül, mint a *The Outcast* című film főszereplője —, hamarabb mutat be áldozatot a hullámok közül kimentett football-labdának, semmint hogy eszébe jutna az élő Istenhez fohászkodni. Ez a közember gyakran akkor is azt gondolja az ő szívében, hogy „nincs Isten", ha szájával ennek ellenkezőjét állítja.

A keresztény gondolkodás átalakulása

A keresztény gondolkodás egésze mély, szerkezeti és tartalmi átalakulást mutat. Egyfelől átfogóan érvényesül egy sajátos apológia; az egyre individualizáltabb nyugati világban a keresztény felekezetek úgy jelennek meg, mint egynehány a számtalan vallási és polgári egyesület közül. S amiképpen ezen egyesületek is nagy belső kohézióval, tagjaikban büszke öntudattal bírnak, már szinte észre sem venni, hogy mindebben a kereszténység, az „igaz és egyetemes vallás" gondolkodása sok helyütt még leguniverzálisabb formájában is a fragmentálódás előrehaladott állapotában leledzik. Másrészt a keresztény gondolkodás tartalmi-

lag is változásban van: Miközben a párizsi Gilbert Joseph könyvesbolt kínálatából egyszerűen eltűntek aktuálisnak és jelentősnek mondható alkotásai, az anglikán teológia újabb kísérletei — például Don Cuppit munkáiban — már a gyökeres átalakítást tűzik ki célul. S míg az apologetikus irodalom sokszor megelégszik a szaktudományos világkép alaptételeinek ügyes vitatásával, újszerű gondolati szintézisek helyett csupán tradicionális fundamentalizmussal képes szolgálni — legyen szó akár a „bibliai tévedhetetlenség" újabb változatáról, akár a „radikális ortodoxia" inkább művészetfilozófiának ható kísérletéről. S ha kiemelkedő egyházi személyiségek állnak elő a hagyományos teológiai felfogás korszerű, intellektuálisan magas szintű szintézisével — mint ez például Avery Dulles bíboros-teológus munkáira jellemző —, e könyvek nem lépnek ki az egyházi közösség egyre inkább magába záruló kultúrájából; gondolati tartalmasságuk ellenére is észrevétlenek maradnak a tágabb akadémiai életben.

„Evilágban berendezkedő gondolkodás"

A mai gondolkodás mindenekelőtt otthon akar lenni a világban. Itt akar berendezkedni, tartani magát az anyagi világot meghódító tudományos ortodoxiához, megelégszik azzal a perspektívával, amely az evilág mellett már nem ismer és nem ismer el semmiféle fölöttes vagy mögöttes világot, mert ez a világ, a vallás túlvilága, már gyakran azok számára is illúzió csupán, akik merőben logikai alapon soha nem fogadnák el Feuerbach egykori érvelését. E gondolkodás egyre mélyebben hatol bele abba a világba, amelynek teljes legyőzését a keresztény kinyilatkoztatás világosan kimondta; s e legyőzött világ, mintha csak a legyőzöttek mindenkori sorsát akarná illusztrálni, a maga kiismerhetetlen magnetizmusával egyre szorosabban vonja magához az egykor győztes gondolkodást. E mai, evilágban-berendezkedő-gondolkodás kissé ahhoz hasonlít, mint amikor a vemhes állat — vagy akár az állapotos emberi lény — megfelelő körülmények kialakítására törekszik annak érdekében, hogy a megszülető új élet minden tekintetben biztonságban legyen. Miközben a gondolkodás egyre inkább ezen immanencia átélésében érdekelt, feledékenysége a túlnaniakat illetően szinte elkerülhetetlen feltétele az innenire irányuló különös éberségnek.

Az erőtlenségben rejlő erő

De miféle tartalom miféle formálódása menne végbe ebben a lázálomszerű éberségben? Miféle új életről lehet itt szó? Miféle új gondolkodásról, észlelésről, tapasztalatról? *Tudhatjuk* egyáltalán, hogy az innenire irányuló feszült figyelem mátrixában mi készülődik? Birtokunkban van az a gondolkodás, amely nem vész el valaminő szektáriánus ezotéria útvesztőiben, hanem képes arra, hogy a hajdani misztérium — *mysterium stricte dictum* — igazságát új formában, egyre azonosabb tartalommal megsejtse, kibontsa, kimondja, megfogalmazza? Vannak időszakok, amikor a gondolkodásnak meg kell elégednie saját erőtlenségével; mert ez az erőtlenség egy másféle erő előkészítése, amely nem formá-

lódhat meg másképpen, mint ebben a befelé forduló, hallgatag és makacs erőtlenségben. S vannak olyan időszakok is, amikor már fölismerni, hogy ez az erőtlenség: méhe csupán egy olyan erőnek, amely ismét képes a jelzésre, a rámutatásra, egyszer akár a kimondásra is. Ha az igazság lényege a szabadság, mint Martin Heidegger mondja, a szabadság az az erő, amely az erőtlenségben is jelen van: éppen az erőtlenség módján.

Szabadság

Minden szabadság abból a szabadságból fakad, amely nem ismer semmilyen korlátozást. E szabadságnak senki sem szabhat határt, mert éppen e szabadság az, amely mindent megszab. Ekként ez a szabadság szabja meg a gondolkodás erejének és erőtlenségének az idejét is, s ez az a szabadság, amelynek semmiféle elgondolása sem lehet elég erős ahhoz, hogy a szabadság örökös mintázatát átszabja. S noha a gondolkodás nem lehet határa e szabadságnak, mégis van arra mód, hogy kapcsolatba kerüljön vele: hiszen szabadon vágyhat rá, szabadon kívánhatja; szabadon hívhatja. A mai gondolkodás ereje talán abban az erőtlenségben van, amely, ha erőtlenségét valóban felismeri, képessé válhat arra a hívásra, melyből hivés fakad. E hivés csak ebben az erőtlenségben nem hívságos, hanem hű: ahhoz a valósághoz és meggyőződéshez — ahogyan a Zsidókhoz írt levél szerzője mondja —, amely elővételezése az erőtlenségben is biztosan felismerhető szabadságnak.

A gondolkodás ereje és erőtlensége

Mit jelent tehát a hajdani tétel a mai kontextusban? A „biztos felismerhetőség" a „teremtett dolgok szemlélésétől" függ. Ha a teremtett dolgok helyén csak az önmagának elégséges anyagi univerzumot látjuk, híján vagyunk a szükséges szemléletnek. A szükséges szemlélet híján elvész a felismerhetőség és annak biztossága. Egy másféle felismerhetőség másféle biztossága kerül előtérbe, amely már régen megfeledkezett a dolgok túlnanijáról. Ezt nevezem a gondolkodás erőtlenségének. S ha ezt belátjuk — például a mai tudás statisztikai jellegének a kimutatása által —, szinte lehetetlen lesz nem belátnunk erőtlenségünk ráutaltságát arra az erőre, amely akkor is megszabja gondolkodásunkat, ha ennek visszautasításához valahogyan soha nem vagyunk elég erőtlenek.

NAGY GÁSPÁR

H (4)

Mielőtt még Berlinben találkoztunk volna,
már évek óta pontos szavait kölcsönözte nekem:
verseimet fordította különböző antológiákba,
így szinte vércsoportjával voltam jeltelenül jelen,
de akkor ott, márciusban, egy szép irodalmi esten,
főleg egyetemi tanítványai okulására bemutatta
az addigi „zsákmányt", s arra kért, hogy én meg
eredeti hangzásukban olvassam föl a verseket,
(a hallgatóság jutalma egy szinte kész bilingvis kötet),
aztán még néhány levél jött, szokás szerint akkurátus,
de mindig fontos értelmezési kérdésekkel,
az utolsó tán a ZöldErvin Tübingenből *kapcsán,*
(mert prózai „kalandjaim" is fölkeltették figyelmét)
hogy miképp is van egy Hölderlin-idézetben
a pálma és a cserépedény összefüggése...
...aztán gyanúsan hosszú csend... hónapok,
majd a brutális hír: a szőke, kedves ***Irene Rübberdt,***
a magyar irodalom angyali szolgálóleánya
a 2003-as esztendő legelején hosszan tartó
súlyos betegségben elhunyt... futását befejezte...
Tudós irodalmár barátunk (amúgy kollégája
a híres Humboldton) szokatlanul szép, már-már
csaknem érzelmes nekrológgal búcsúzott tőle
április legelején az általam csak ritkán forgatott
hetilapban... de akkor valamilyen sugallatnak
engedve megvásároltam s olvastam a Kodály-körönd
még kissé hideg padján... csak a szívem könnyezett,
s önkéntelenül is azt a régi népdalt kezdtem dúdolni,
melyet éppen a Tanár úr mentett át híres kórusába...,
és előttem volt Irene áttetszően fehér, figyelmes arca...
rebesgették, hogy néha hosszabb időre elvonul,
aztán föltámad és szolgál: fordít sokféle magyart,
köztük engem is, akit igazán nem erőltethettek eléje
*a honi kánon-kurátorok, kik „*mindig csalhatatlanul
tudják, honnan fúj az antipasszát", *s tán ezért is*
valamivel több vért pazarolt rám abból a kevésből...,
hogy ily korán, negyvennyolc *évesen befejezte...*
A fordítás, lám, vérátömlesztés is, hajtogatom halála óta,
s nem mondom, hogy nincs semmi bűntudatom...

H (5)

Ahogy kilépett az omladozó templom
oszloproncsa mögül, mondtam is neki:
barátom, kissé agresszív tétovasággal
léptél a semmibe, mintha még a versen
keresnél valami titkos fogást, de ő
kisfiús, bájos mosolyával, szemébe hulló
sötét haját félrelökve azt kérdezte:
jó volt-e így, mert még lenne két ötlete...
a szőke rendezőnő hagyta volna már,
de az operatőr bátorította, így aztán
megszerettem a későbbi változatot,
miközben szinte vezényelte a kamerát,
nagyon hasonlított egy másik Zoltánra,
aki tán példaképe is lehetett az őrült,
tehetségeket őrlő magyar színházi világban...
kértem, hogy lehetőleg őt, ***Ternyák Zoltánt***
hívják, ha megszólalnak majd a verseim...
vers-és szívhangom volt a Félelmen túli
tartomány*ban, az életem helyszíneit vallató*
filmkockák mögé szorulva... s egyszer vagy
50 percig mondta, élte ZöldErvin*em tübingeni*
kalandjait a rádióban, amikor tán Berlinben
Irene Rübberdt épp pontot tett a fordítás
végére, bár még akadtak filológiai kérdései...
akkor még nem volt tudható,
legalábbis előttem nem, hogy útjaik
2003-ban végérvényesen találkoznak.
Zoli már egy éve kómában lebegett,
miután legnagyobb alakítását követte el
a gyönyörű mentőangyal, Tóth Ildikó
oldalán Dettre Gábor sötéten kavargó
félelmes, narkós filmjében,
s egy máig kiderítetlen baleset után
beköltözött a földi purgatórium bizony
nem első bugyrába, ahonnan vártuk, vártuk
a csodát, hogy még visszajön... föltámad...
fényképe ott a falamon... kétfelől társak:
Latinovits és Visky Árpád néz a jövevényre...

VASADI PÉTER

Jegyzetlapok

Tarkovszkij szomorúsága

1926-ban született Budapesten. Költő, író, esszéista. Legutóbbi írását 2004. 2. számunkban közöltük.

Az, amit szomorúságnak látok a nagy filmművész-rendező művében, s benne magában, nem valami enervált kedvtelenség, az átmenetileg borús ember elcsüggedése, hanem létállapot. Látásmód. Látomásmód. Sors. Talán kiválasztottság is. Különösségének jellemzője, mely makacs ellenségeket, s félremagyarázókat szerzett neki, a nép körében pedig rajongókat. Ami az édes élet fölületes imádóinak érthetetlenné tette őt, s ami a filmművészet legjobbjait magával ragadta. Tarkovszkij szomorúsága nem gyógyszerekkel valamelyest enyhített melankólia, rosszabb esetben depresszió volt, hanem kitartásra ösztönző erő, melyben elszántság, szelíd hallgatás és erőszakosság egymást váltotta. Nem igázta le őt ez a szomorúság. Ő uralkodott rajta s vele együtt. Min? A művén, az életén, az ellenállásán, a kudarcain, az emberismeretén, amely a szemlélődésben halmozódott föl, majd művészetének anyagává lett. Csak akinek ilyen nagy, konkrét és mély létezés-köre van, csak az képes ennek mozzanatait látomásokkal „megrakva", feledhetetlen jelenetekké s párbeszédekké sűríteni. Ezt a fajta szomorúságot a szenvedés növelte s alakította. Jól csak az ismerheti az embert, aki megszenvedi, s mégis szereti. Tarkovszkij szomorúsága kincsesbánya volt. Belőle hozta elő régi és új, aranyat érő intuícióit, képeinek szürkéjét, a végtelent kísértő tájait, a mozgással érzékeltetett mélységeket. Belőle vette erejét nehezen állható tekintete, kissé fölényes, hanyag s feszült testtartása, filmjeinek töredezett, mintegy titokban egységesülő témája, a hétköznapi történeteket egy csapásra kozmikussá növelő, s olykor magasztaló reflexe. Tarkovszkijnak a gulág-közérzet természetévé vált. Nem tudom, ismerhette-e az élet — kunderai — elviselhetetlen könnyűségét, de alig elviselhető szépségét bizonyítottan ismerte. Szomorúsága épp úgy, mint lenyűgöző tehetsége, vallásos hitéből táplálkozott. „A valódi költészet hívők költészete. Istentagadó ember nem lehet költő."

* * *

Érdekes és jelentős egybecsengést fedeztem föl két, a művészetről vallott fölfogás között. Ezt mondta Keserű Katalin, amikor átvette a Charles Simonyi Kutatói Ösztöndíjat: „A művészet számomra gondolkodási mód, megismerés és beszéd egyszerre, de olyan, amely különbözik a fogalmi gondolkodástól, mert összetartó szálai szövevényesek, és mert érzéki és érzelemmel teli is egyszerre. Ezen összetettségénél fogva" — a művészet — „kimeríthetetlen".

(Magyar Felsőoktatás, 2002.) Ezt írja Tarkovszkij: „...a tudományban az intuíció olykor a logika helyébe lép. A művészi intuíció, miként a vallásos is, a meggyőződéssel, a hittel azonos. Lélekállapot, nem gondolkodásmód." A művészet tehát megismerés és kimondás (beszéd) egyszerre. A művész miközben alkot, ismer meg. Már előbb is készülnie kell az alkotásra; hogyan? Mindenféle és bármely rangú tapasztalat megszerzésével, és a tapasztalatok mögötti vagy körüli, a mintegy érzékelhetetlen, de döntő tapasztalaton túli valóság meg- (vagy föl-) ismerésével. Az érzékelhető tapasztalat a nem érzékelhetőnek jele, kijelentése, szimbóluma. A megismerés hitből, kutatói szenvedélyből, sejtésből, várakozásból, a létezésre érzékeny figyelemből ered. „A művészi kép az igazság élménye", máskor „megfigyelés". Mindennek összegzéseként születik meg a műalkotás. Ezért a művet ugyancsak szemlélődő önátadással fogadhatjuk be. A mű intuícióból keletkezik, a be- vagy elfogadása is intuitíve megy végbe. A művész megismer, hogy megismertessen. Mivel? A bármilyen tárgyban kidolgozott valóság teljességével. A valóságból a remekmű ölel legnagyobbat.

Az egyik fölfogás szerint a művészet gondolkodásmód, a másik szerint nem gondolkodásmód, hanem létállapot. E két vélemény látszólag szöges ellentétben áll egymással. Mégis mindkét szerző másként kifejezve ugyanazt érti művészeten, ezen a szón, „gondolkodásmód". Érezzük, hogy a művészet tényleg valami olyan, ami a teljes embert lefoglalja, lelki-szellemi mechanizmusaival átjárja. Ezt az „ugyanazt" Keserű Katalin azzal fejezi ki, hogy amit gondolkodásmódnak nevez, az határozottan „nem fogalmi", hanem benső, teljes, összetett és kimeríthetetlen szövevény. Tarkovszkij e szövevényt „lélekállapot"-nak tartja. Meghatározása a művészetnek világosan transzcendens gyökerére utal. „A legfontosabb, a legnehezebb dolog — hinni. Mert a hit révén — minden teljesül. De" — nagyon — „nehéz őszintén hinni. Nincs nehezebb dolog, mint szenvedélyesen, őszintén, csöndben hinni."

* * *

Aki az istenhitről azt állítja, hogy általa minden teljesül, az azt hiszi, amit Jézus mondott a hegyeket mozdító, megmentő és meggyógyító hitről. Sőt azt mondta, hogy a hit az, ami meggyógyít. Nincs gyógyulás hit nélkül. Tarkovszkij a velejéig hazug, körmönfont, kegyetlen és szellemellenes szovjet világban vívta, visszautasításról visszautasításra szüntelen küzdelmét művészi igazáért, a szeretteiért, és nem mellékesen a hazájáért oly magányos eltökéltséggel — „a művész legfőbb alapelve, hogy önmaga legyen" —, amely még a barátai között is megütközést, félelmet, kétségeket és irigységet keltett. Otthon is, külföldön is. A legnagyobbak befolyásolhatatlan szabadságát úgy hívják, egyedüllét. Munkájának folyamatos, képmutató és konok akadályozása azt mutatja, valóban ve-

szélyesen szép és igaz, amit mond, lát, érez és alkot. Kihez máshoz fordulna, mint Istenhez? „Istenem, adj erőt és hitet a jövőben, adj jövőt a Te dicsőségedre! Nekem is! Hiszen én is szeretnék részt venni benne!"... „Imádkoznom kell és hinnem... Sokrétű a világ, mi mégis egyetlen síkra vagyunk kifeszítve... Attól szenvedünk, hogy nem ismerhetjük meg az igazságot... Pedig nem kell tudnunk, mi az igazság! Szeretnünk kell. És hinni. A hit a szeretet segítségével elsajátított tudás."... „DE HOL, MIBEN JELENIK MEG A VALLÁSOS GONDOLAT? Talán a cselekmény hiányában? Az alkotás ösztönében?"... „Dosztojevszkij megsejtette az isteni szenvedélyek gondolatát: a vágyakozást a Hitre és Isten megismerésére."... „Nagy boldogság Isten közelségét érezni."

* * *

Lassan kiderül erről a szomorúságról, hogy vallásos hiten alapuló világlátás, a művészi képalkotás komolysága, minden ideologikus elem és közhely elvetése, a bonyolult valóság ismerete, melyben egybeesik a fönntartás nélküli hűség és a legbelső, alkotói szuverenitás: vagyis a szeretet radikalizmusa. „Aki csak egyszer is elárulja elveit, aztán már soha többé nem őrizheti meg a léthez fűződő kapcsolatának tisztaságát." Ettől oly éles és szótlan Tarkovszkij ébersége, melyben jelen van a természet — hallható — csöndje, az ember ítélete, és az isteni irgalom. Művében így mintha bármit és bárhol megteremthetne, a pontosan fotografált — „banális" — evilági valóságot, s a rajta áttetsző nem-evilági jelentősséget láttatva a „megismételhetetlen művészi képben", mintegy beleégetve figyelmünkbe a mozdulatot és a mozdulatlanságot, s mindenütt a „zónára" emlékeztető tájat. Tarkovszkij helyszínein, még a plazmaüldözte űrhajón is megidéz valami kopottas örökké tartót, nemesen régies múltat, jelezve, hogy az emberi egy, a holnapi tegnapelőtti is, ami pedig lesz, valamiképpen már volt. És ezt a változó ugyanazt hívja reménynek.

Az idézetek A. Tarkovszkij *A megörökített idő* és a *Napló* című műveiből valók (*Osiris Kiadó*, Budapest, 1998 és 2002; a műveket Vári Erzsébet fordította).

JÁSZ ATTILA

A jó és a rossz tapasztalatról

Egy dialógus tanulságairól, Vasadi Péternek

Milyen titok marad a versírás első pillanata mögött.
Mit tud a nyelv a nyelv előttiről.
A múzsák reflektorral pásztázzák a dolgokat és a jelenségeket.
Valaki vadászik érzéseinkre, figyeli gondolatainkat.

A szív átsugárzik a verstesten, akár
egy radiokémiai kutatóállomás kivilágított ablakai a századelőn.
Nem minden pillanat méltó arra, hogy rögzítsük,
feltartóztassuk (néhány pillantással) az időtlenség számára.

Számolnod kell vele, hogy válasz hiányában
a kérdések felizzanak, a legváratlanabb pillanatokban,
miként a hetvenes évek neonreklámai
hunytak ki, hogy azután félálomból felvillanhassanak újra.

És ne felejtsd el a legfontosabbat, mindenben és mindenkor csak a zene van.
És számít. Nyugtat meg, élni segít, ápol és eltakar. Ha akar(od).
Miként a költészet látszólag céltalan szóvillámai,
egy pillanatra bevilágítják hétköznapjaink tisztását.

SAJGÓ SZABOLCS

222. zsoltár

távol tőled a világ üres

a fény nem fény
szomjat víz nem olt
és éhet sem kenyér

csak űr verődik vissza
az ablaküvegen
s valami piszkos menny
a tócsa felszínén

hordozhatatlan súlyú zsebemben
a néma telefon

pedig te szólsz
s nem néma szó vagy
átkelhetek mondod
a magány akárhány tengerén
velem leszel
az áradó folyók meg miattad
el nem borítanak
s az óceánfenéken is közel vagy
és közel a világűr híg levében

ha meg kalandozok a géntérképeken
a barna bársonyos tekintet tüze
fénykódjában rád lelhetek
és rád a szívinfarktus negyvenévesen
programszakadékának mélyén

megmondtad ott laksz mindenütt
s közelebb hozzám
mint én magam

miért hát mégis a hideg ágy
az idegen ég
az ízetlen falat
a fekete főnix
a szelídülhetetlen fegyverek
s ez az egész aláhullt világ

figyelmezek tudod
bár figyelmem el-elbotlik velem
ülök lábaidnál s lesem szavad
hisz elmondod majd tudom
miért vagy távol
ha egyszer itt vagy
és ami teli
miféle rend szerint üres

TANDORI DEZSŐ

Saját emlékeimről (I.)

Új folyam

Mit akarhat az író?

1938-ban született Budapesten. Költő, író, műfordító. Legutóbbi írását 2004. 1. számunkban közöltük. A sorozat korábbi részeit lásd 2003. 2. és 6. számunkban.

Mondható-e a kedves Hérakleitosz dolgában — én őt eleve hullámzásnak tekintem, s ennyi évezred múltán a legnagyobb szellem sem tiltakozhat! —, mondható-e, hogy „új folyam"? Van-e értelme? Miután Olvasómat ekképpen elszórakoztattam, zordabb és fás-karalábésabb témámra térek. Először is, talán észrevették, változtattam a címen. Hű maradtam tehát „felismerésemhez", hogy végső soron ki tudja, elmondhatók-e emlékeink, vagy mikor boldogságukkal-boldogtalanságukkal ismét bajlódni kezdünk, szavakat akarunk-e rájuk, avagy csak mozgunk tovább, „élünk", s tanakodva nézzük, mi is volt, s akkor az mi volt, és együtt az egész meg: hogyan van? Ez valahogyan még Hérakleitoszhoz is visszakanyarodik.

Tehát mit akarhatok én, állítólagos író — vagy több, sokkal inkább kevesebb —, mi többet akarhatok, vagy miféle kevesebbre-mutató, fohászkodó lemondásaim lehetnek, hogy „jaj, Istenem, ne vedd el még a Totyit"... ilyesmi, inkább jó leszek, nem lázadozok, hogy oly pocsékak sokfelé a honoráriumok, meg hogy pont csak az író helyzetével nem sietnek törődni, legalább pár hangzatos jelszót nagyon elfogadnék... angliai lóverseny-újságokban is csak ennyi van... no, sebaj, majd lesz ez jobban. Különben is: „Én nem visszasírok, én előre sírok", mondtam (mint író, akitől semmit se várnak, az írótól, mégis mindig produkálja magát a jámbor). Erre mondtam, hogy mégis jóleső, ha valamire biztatgatnak; „felkérnek", ez túl nyers szó lenne.

Tehát amiért a géphez ültettem magam, írni ezt: a következő volt. Mint Camus amatőr regénykomponistája, aki egyetlen mondatig jut, majd elviszi őt a ragály, idekanyarítom én is, amit mondani szerettem volna. (A „mondat" számomra irtóztató, be nem vált szempont és közhely. Ne halljam. Hát persze, hogy mondatokban írunk. De nekem az, hogy a Totyira — többször is — nem léptem rá, olyasmi, hogy miközben mondatokban írunk, nem minden csak a papírunk, és a „sok" írás közben, lásd Kosztolányink, s nem is csupán „a végén", föl kell nézni olykor a csillagokra, ismernek-e még minket? ne annyira a kéziratok legyenek oly fontosak csupán, így mondom, „tenékünk"; sokan mintha főleg „tenékünk" írnának, vagy „énnektek", ez rosszabbul hangzik; fel kell nézni az égre, jó, ez sem hangzik jól, butácskán hangzik, elismerem, de mit tegyek, ezt tettem, felnéztem ma hajnalban az égre, kerestem egy csillagot, melynek képében

Szpéró madarunkat látjuk, szerettem volna kérni, ne kérje maga mellé még a Totyit, tényleg maradjon nekem is valaki-valami; s itt jön akkor a mondat, mellyel emez írást mégsem kezdtem...)

„A minap kis híján kínos, mert elvi-forma vitába bonyolódtam egy hajdani, sőt ma is kedves kiadómmal; a dolog csacskaságát csak fokozta volna, ha okosságban akartuk volna tisztába tenni." Na. Ezen az úgynevezett mondaton sokat lehetne faragni, meg a pont-pont-vesszőcske eldönthetelenjei is előjönnek, akár egy „Sáncolhat?" jellegű visszakövetkeztetőleges Sherlock Holmes-Raymond Smullyan sakkfeladványban, ahol az adott állásból kikövetkeztethető, hogy világos, az egyik fél tehát, sáncolhat, csak az nem dönthető el, királyoldalra, avagy mégis csupán a vezérszárny felé.

Ám most mennem kell Totyihoz, igencsak megpitymallott. Becsukom az ablakot, lassan már azon se jön be hűvösség, csak valami bűz, nem jó üzlet, megyek.

Még ideírom: arról nem lesz szó, mert igazán nem tartozik a lényeghez, hogy az írónak bánni is „jó üzlet-e". Nem tartozik a kérdéshez az írónál az írói épp-hogy-élhetésén kívül semmi. Csak a legapróbb konkrétumok. Ám egykor oly kedves kiadómmal — s ma is ugyanoly kedves embereivel — pontosan ilyesmin akaszthattuk volna össze a tengelyt. Hanem hát nem vagyunk mi „hatalmak". Tengely... szövetség... Hagyom mindkettőt.

* * *

S hagyom a történelmet, és éppen ilyesmiből lehetett volna a vita. Mindketten mást akartunk. E kedves emberek is, én is. Pontosabban én nem akartam semmit, én csak írtam valamit, mivel azonban az írás (ott) nem felelt meg, kiderült, hogy én akkor hát valamit csak akarhattam mégis. Olvasóm itt, jelenünk politikás és feltárós irodalmán-életén iskolázódva, efféléket szokogatva, lassan megbékülten szopogatva (mint Megrót, a garat kéményseprőjét? na nem), nyilván valami falrengető fölfedezést vár, de semmi Berlin Eleste! Azt mondom csak, hogy hála Istennek (szegény hajdani Szpérónknak és más csillagoknak), Totyi madaram a néhány napi kétes állapot után remek formában élte meg a reggelt, itt mászkál rajtam, míg gépelek, s csak azért kell — megint valamiért! — izgulnom, a billentyűk közé ne repüljön. Nem mondom én Shakespeare-rel, hogy a veréb mily fontos, mert hiszen a Gondviselés „akaratja" nélkül nem hullhat le egy ily „fi" sem, s ugye, a „fi" itt mindkét nemet jelenti, lásd a fiaihoz szóló madarat, meg a *man* szót az angolban stb.; és mellőzöm itt, hogy kedves barátaim és hajdani kiadóim — áldott emlékűek! — olyasmivel se voltak megbékélve, hogy túl hosszan vezetem be a... Mit? Kerülgetem, mint a veréb a forró krumplit (nagy krumplizók a széncinegék is) ...mit is kerülgetek? Van az írásnak, Salinger után főként, „fontos" része, magva, közepe, tárgyalása a bevezetés előtt és a befejezés után, vagy mit beszélek, fordítva... tehát inkább arról van szó itt, hogy

olyan nagy csudának a „mondanivalómat" nem tartom, hogy tartalom és forma ércnél maradandóbb egységébe képzavarilag szőjem, lenne lámpás, mely kivezet a török iga sötét útvesztőjéből.

S ha elemista társam e dolgozatát (Zrínyiről) felidézni merészlem, teszem csak azért, mert egy derék, fiatal, sört-bort mérő ember a minap azt találta mondani: „Hát a költőknek... én nem is tudom... nem az van, hogy mégis elöl járnak, utat mutatnak?" Sajnos dehogy is gúnyolódott!

Mit kellene hát tennie az írónak, mit akarhat ugyanakkor, mit nem kellene akarnia, ezt hogyan kéne tennie? Gubanc, ahogy tömören mondatozzák. Vagy hogy szintén utálom — „erről szól". Szép Ernő jó ebben, verse címe: „Néked szól". A költők jók ebben, az esszéisták jók. Mit akart volna szépen Szép Ernő? Etűnni, mint juh a nyájban, „kit" elszorítanak, nem látszik. Elmenni „a városból", hagyni sok nőt, nadrágot (!), könyvet. Vagy fölemelni a lópata alá került halott verebet, kinek fájdalmát csak: az ő szíve érzi. Vagy bánkódik e költőnk, hogy túl nagy zsemledarabot dobott a szigeten a verébnek, aztán a hű szárnyas majd ezért nem tud aludni, e kudarc élményének okán.

Mit akarhat író még a veréb-témától? Mire jó az én „neves" verebem az általános verébfajnak? Mire jó nekem, hogy Szép Ernő a névtelen verébről, a névtelen zsemléről írt? Nem azt írta, hogy a sziget „Krammerli Vendéglőjénél", nem azt, hogy a veréb neve esetleg (s ő tudta volna!) „Fittyerli Pritty", hanem leírta egy érzületét.

Különben is, azt hiszem, napjaink (mik azok??) bizonyítják az érzületek hatalmát. Nincs velük apelláta. Ha jóra, ha rosszra. De ebbe nem megyek bele.

Kedves barátaimmal itt volt az első vita-kérdés. (Nem lett vita.) Nehogy már belemenjünk valamibe. Mert miről írtam volna nekik én? Arról, hogy „az író", egy olyan író, mint amilyen én vagyok, pusztán könyveket kiadó (magától kiadó), könyveket (szintén másoknak) fordító ember hogyan „élte meg", miféle hányattatásokkal, az elmúlt 14-13-12 évet. De hát természetesen se „Krammerli vendéglő"-ket, sem „Fittyerli Pritty"-eket nem neveztem meg. „Általában" írtam a konkrétat. Mármost az én kedves barátaim a konkrét tartalmat ugyanúgy nem akarták „felvállalni", mint ahogy — jól értettem? — esztétikai, mondom, elvi kifogásaik voltak a nevek mellőzése okán. Hogy így az írás „nem szól".

Természetes, az író (alkalmasint) szólni akar, s nem kongani, mint a repedt fazék, amely nem is kong, ráadásul, hanem — mit tudom én. Jó, Rilke is azt mondja: „Mert akkor *szól* tisztán a húr..." Kiemelés tőlem. Azt tehát, hogy nagyon is erősen elmondtam bánatom s örömem (a „megváltozott nyomdai viszonyok koráról"), nevek említése nélkül nem szólt (volna). Állítólag. Nem vitáztunk rajta, elköszöntünk. Magam, mint a túl nagy zsemledarab kudarcos emléke nyomán az a szigeti veréb, még emésztődtem kicsit, ezzel az írással sem tudom lezárni magam-

ban a dolgot. Az ember nádszál (Pascal, ha jól mondom), de addig hajlong ide-oda örömeivel-bajaival, míg ki nem tépi a szél, gyökereit el nem rohasztja az enyészet.

Weöres mondja, milyen hamar elhuny a művész... mije is? Híre, neve. Műve sem marad ugyanúgy fontos. De hogy mely kiadók, mely szerzők, ki jóakarók, közömbösek stb., netán rosszakaratúak „környezték", „környűlték", sorsát kik „könyörűlték" (pardon), ezek a nevek nekem, ezek a dolgok nekem, aki nem vagyok történészi hajlamú, ugyanúgy lényegtelenné válnak (s ha a jövőben élnék, lényegtelenek lennének hamar, mint ahogy Petőfit tudom, Aranyt, a többi költőt tudom, még egy rangfokig tudom a dolgokat — a legtöbb, nálam fiatalabb írónak nem is biztos, van-e egyetemen túli élménye mindeffélékről, nekem sincsenek igazán alaposak, meg öregszem, felejtek, de hogy Krammerli Gedeon volt a fontos nyomda alapítója, hogy Lánymosoly volt egy jelentős irodalmi lap címe, arra, bizony, nem emlékszem, s így — ösztönösen, mint író — a szegény drága barátaim által visszatetszőnek, haszontalannak tartott munkámból a konkrét neveket ki is hagytam. Meg hát itt van bennem az a hajlam, hogy elgondoljam: hogy jövök én ily írói akaráshoz? Hogy név szerint „rendet rakjak"? Arról írhatok csak, hogy a hérakleitoszi vízen igen hányódunk.

Hanem hát ezt már Babits „Hírmondó"-ja is megmondta. Valamint: esetleg épp az volt a baj velem, elismerem, lehetett ez is, hogy zsemlémre a bánatomat túl konkrétan felírtam. Annyit kellett volna mondanom csak: Totyi él... Ma ennyit: Totyi él... Nem szakad ki megint a szívem. (Szép kifejezés, ugye.) Vagy további badarságokat. Vagy benső kis rendszereket a művészet lehetőségeinek világából, netán úgy transzponálva mindent, hogy senki rá se ismerjen. De célozgatni? Azt ne akarja az író.

És itt marad el a vita... hogy kérem, én nem célozgattam... hogy kérem, nekem ezek az emlékeim... Ugyan, mondja bárki erre, emlékeim nekem is vannak. Jó, de ez meg nálam a plusz, mondom én. Erre: nem érek rá semmiféle pluszra, örüljön, hogy maga, írókám, ilyesmivel bíbelődhet.

S így tovább.

Mit akarhat az író, kérdem Mándyval.

Írni. De hova?

Ahol megvan mégis a hellyel a valamiben-egyezése.

És akkor megint ott tartunk, hogy sem az ily helyeket sorolni, nevezgetni nem bírná az író, ízetlen volna az, sem az nem érdekes, ha nem nevez meg senkit-semmit.

Az író akarja azt, tessék neki azt akarnia, hogy amit olyan nagyon, de nagyon meg akart írni, azt írja meg, aztán legyen rajta túl.

Nem veréb az írás, hogy minden nap fohászkodjunk a meglétéért. S akkor, mert belátom én, belátom, az emberekről még nem is beszéltünk!

A magyar költészet új lehetőségei

RÓNAY LÁSZLÓ

1937-ben született Budapesten. Irodalomtörténész, kritikus. Tanulmányait a budapesti Piarista Gimnáziumban, majd az ELTE BTK magyar-latin szakán végezte. Jelenleg az ELTE BTK tanára. Írásai negyven éve jelennek meg a Vigiliában, folyóiratunk szerkesztőbizottságának tagja.

1939 decemberéből származnak Weöres Sándor alábbi gondolatai: „A morálnak szerintem csak annyi jelentősége van, hogy egy csomó fölösleges súrlódást kiküszöböl, az előrejutást meggyorsítja. A művészet is csak építőanyag, a tudomány is. Semminek sincs önmagáért-való jelentősége; még az ismeretlen világtervnek sincs, az is valami miatt történik; csak nem ránk tartozik, miért." (*Fülep Lajosnak*) S ugyanez a gondolat kicsit sarkítottabban: „Mit bánom én, hogy érdemes, / vagy céltalan a dolgom, / Patak vagyok: kérdjem-e, hogy / habomat hova hordom? // Harcolok: nem tudom, kiért / és nem tudom, ki ellen. / Nem kell ismernem célomat, / mert célom ismer engem." (*A célról*)

Aki ezeket a sorokat írta, a magyar líra új kifejezésformáit kereste, s mint minden lázadó, megtagadta előzményeit. Mert bár a *Jónás könyve* megjelenése után Babitsnak írt levelében fejezte ki elragadtatását, ekkor is azt hangsúlyozta: sokféle kor stílusa vegyül benne „teljes összhanggal": „Preklasszikus, lenyűgöző erő; gótikus naiv realizmus; festőkre emlékeztető élénkszínű jelenetkék (pl. »a tenger sok nagy tornya«; »ingó és hulló kék hullámfalak«), magyaros humor (a vízbedobatás előtti tárgyalás), filmszerűség (a csatornákon át menekülő próféta) stb. És döbbenetesen találkozik benne a biblikus és modern emberség." Hogyan lehet versben kifejezni az élet kiismerhetetlen sokféleségét? Miként lehet elszakadni a „mondanivaló" kényszerétől, amely természetes módon köti a költő ihletét, hisz annak meghatározott irányt szab? Ezekre a kérdésekre kereste a választ a tündöklően tehetséges fiatal költő, s a verseiben megjelenő kétségek azt jelezték, hogy maga is tisztában volt vállalt feladata megoldhatatlanságával. A világ értelmezése közben folyvást beleütközünk azokba a látszólag együgyű kérdésekbe, amelyeket Babits sorolt véget nem érő egymásutánban, s ezek fölé igyekezett röppenni Kosztolányi, amikor arra buzdította a mindenkori költőt, hogy „üres", „könnyű", „játszó" legyen, de arra is figyelmeztetett, hogy mindezt megvalósítani mennyi nehézséget rejt magában. A mindig pontos és alapos Halász Gábor „faunosan játékos" lírikusként jellemezte Weöres Sándort, s talán nem vette észre, milyen komoly kísérlet e játékosság, mennyire meghaladja az akkor elfogadott költői kifejezésmódot, amely az anyag mozgásának leképezésétől a lélek belső világának ábrázolásáig sokféle lehetőséget próbált ki. De Weöres Sándor szakított elsőként a

A weöresi világszemlélet és kifejezésmód újdonsága

versben is megnyilvánuló logikával, s kereste annak a módját, miképp lehetne a formával is érzékeltetni annak korlátozott voltát. Nem ok nélkül foglalkozott oly sokat a költészet ritmuslehetőségeivel. Úgy gondolta, van egy ősi ritmusadottságunk, amelynek megvalósításával a líra megszabadulhat az áradó indulatoktól s azoktól a hatásoktól, amelyeket elsősorban német minták nyomán éreztek költőink sajátjaiknak. (Ezt az elképzelését Kodály Zoltán természetesen helyeselte.) Az avantgárd, amelynek hatása a magyar lírában nem volt meghatározó, tagadta mindazt, ami addig volt, s részben a technika robbanásszerű változásától megihletve, új nyelvtant alakított volna ki. Weöres ezzel szemben új világszemlélet kialakítása felé tapogatódzott, s ebben a töredékességet igyekezett egységbe foglalni, a részletekre irányuló gondolkodásnak olyan formákat találva, amelyek visszaidézhetik a görögég óta elveszített harmóniát és azt az édeni világrendet, amely a szabadon szemlélődő gyermekeké. Sokszor elmondta, hogy napjainkban oly népszerű gyerekverseinek többségét nem ezzel a célzattal írta, de lehetetlen nem érzékelni bennük a szó és a megszólalás olyan szabadságát, amely az olvasó lelkét együttrezgésre készteti. „Nem igyekszem megörökíteni személyem, életem, vágyaim, érzelmeim, gondolataim kis szamárfészkét, nagyjából ugyanolyan, mint bárkié — olvassuk egyik önvallomásában. — Inkább ami bennem az alig ismert mélyrétegekből fölfakad, kevésbé személyi, sokkal inkább általános emberi, növényien, állatian vitális, kollektív-kozmikus szellemi..."

Tűzkút

A teremtés hatalmas aktusa játszódik le költészetében. Csakhogy a különféle teremtéstörténetekben megfigyelhető az emberi logika működése, fokról fokra bomlik ki a tökéletes világrend. Nála ez eleve adott kicsiben és nagyban, nincs szüksége a tér és az idő hagyományos szemléletére, a különféle dimenziókat egységükben jeleníti meg. A *Tűzkút* bevezetőjében feltárul e látomásos sűrítés lényege, amelyet még nyomatékosabbá tesz a forma változatossága:

Ablak négyszögében
csillag alvad
fekete égen
egy percet megformál a tompa fény
sötétben áradnak a fák
lombban messzi tenger énekel
a szél függönybe döfi homlokát
zárt perceden kívül
csillagod elragad
a kerten tajtékozva átfolyik a végtelen
de a szobában összegyűlt a tér...

Képek és különféle versformáló dallamok összeolvadásának remek példája. A ritmuskombinációk egyetlen pillanatra sem befolyásolják a látvány gazdagságából születő gondolatok áradását.

Egyetlen pillanat, egyetlen fényjel elegendő, hogy a költő a végtelennel szembesítsen, az éneklő tengerrel, melynek dallamát a lombok suhogása hozza, az összesűrűsödött térrel. Mindezt egy az ablak négyszögéből látható csillag „alvadásából" asszociálja. Ennek a szónak, pontosabban a jelentésének különös a súlya Weöres Sándor költészetében. Ám még egy pszichiáter számára is fogas feladat volna ezek magyarázata, annyira váratlanok, annyira meghaladják az általunk ismert világ határait: „A változó világon / átnyúlva szakadatlan, / fürdöm oly végtelen harmóniában, / mit a művészi álom / nem rögzíthet szavakban."

Költészetének zeneisége

Igazi kihívás: az álmokat, a harmóniát valahogy mégis az ezerszer elkoptatott szavakkal kell kifejezni. Ehhez a szavak, a mondatok és a szövegegész új rendjének megteremtésére, eddig nem vagy alig próbált kombinációval kellett próbálkozni. Weöres Sándor tevékenysége e vonatkozásában a legnagyobb zeneszerzőkével tart rokonságot: hozzájuk hasonlóan keres új és új dallamíveket a meglévő hangokból, hogy megteremthesse a világ lírai összhangzattanát. Költészetében nemcsak a verseit áthatóó zeneiség jelzi e törekvését, hanem a címválasztással nyomatékosított zenei formák is: szimfóniák, fúgák, dalok és a nevezetes *Fughetta*, amelyben az összhangzat végül megszűnik, a világ brutalitása összezúzza az ének és a tündöklés harmóniáját: „piros csörgők összetörnek / kék tojások szétfreccsennek / tarka csigaszarvak tünnek / egy gerenda legurul".

A bravúrosan fölépített költeményben a költő variációk iránt tanúsított fogékonyságát is megfigyelhetjük. Nincs ebben semmi meglepő, aki ennyire szívósan figyeli látomásait, tetszése szerint bízhatja magát belső látására, a lelke mélyrétegeiben keletkező képeket, gondolatokat számtalan változatban foghatja formába. A fúga felépítésének zárt rendjét fantáziája segítségével bontja föl, jóllehet elemei megmaradnak (mint a *Fughettá*ban a leguruló gerenda, a piros csörgő, a kék tojás és a tarka csigaszarvak; csak éppen sorrendjük és a melléjük rendelt állítmányok változnak meg).

Kritikai fogadtatása

Mint mindegyik radikális újítónak, neki is meg kellett küzdenie kritikusaival. Pontosabban a kritikai visszhangot meg sem hallva kellett haladnia a maga útján. Tehetsége, újszerűsége már a harmincas évek közepétől nyilvánvaló volt, a legnagyobbak ismerték el, de a versről kialakított felfogásával ők sem tudtak mit kezdeni, holott a kor hazai lírája épp ezzel lett a világlíra egyenrangú társa. Még a rendkívül érzékeny Németh László is hiányolta költészetéből „a nagy lírikusainkban megszokott már-már természeti erőt, amely e spektrumot éltető, fehér fénnyel egyesítené". Ám Weöres Sándor tudatosan kerülte az „egyesítés" lehetőségét, merőben más útra tért, mint „nagy lírikusaink". Lehetett ezt a módszert antiintellektuálisnak nevezni — volt ilyen vélekedés —, ha az intellektus működésének lehetőségei közül kizárjuk a befelé, a lélek birodalma felé történő mozgást. Lehetett a

„burzsoa ideológia" jelenségei közé sorolni, mert a képszerkesztésében olykor tetten érhető „metafizika" csak „arra jó, hogy politikai meggondolásokat leplezzen, hogy mitológia hasonlatok mögé rejtse a költő tagadó viszonyát a mai élethez". Ám Weöres sosem tagadta az életet, csak éppen a lét megragadásának addig ismeretlen lehetőségeit valósította meg. Az pedig teljes félremagyarázása volt törekvésének, hogy magatartása azért „perspektívátlan", mert ne talál kiutat a világból (értsd: a demokráciából). Bizonyítékul az alábbi sorokat idézte neofita hévvel a bíráló: „Hát én itt feledett vak görcs kinek / agg inait már / sok vízözön tépázta: hova futok innen? (...) Honnan e csönd? — a szíven! — s / tömör alja e csöndnek / Oh hogy nem döglik ki belőle a roncs / fiatalság / és örökifjú magány."

Szentkuthy Miklós beleérző bírálata

E Válaszban megjelent vers címe: *Megláncolt gigász*. Kétségtelen, hogy a szerepvers — amellyel a költő sokszor kísérletezett — többnyire személyes elemeket is rejthet magába. De ezt úgy értékelni, mint a demokráciából való kimenekülés lehetetlenségének fölismerését, az Weöres egész költészetének nem ismeréséből (föl sem merem tételezni: tudatos félremagyarázásából) fakad. Tény, hogy hosszú ideig nem volt szerencséje kritikusaival, s az sem véletlen, hogy az első igazán beleérző bírálatot (méltatást) éppen Szentkuthy Miklós írta róla, aki maga is a világmindenséget akarta megragadni egy „prae" állapotában. Szentkuthy — Weöreshez hasonlóan — a világ megmaradásának és ábrázolási lehetőségének egészen új dimenziója felé tapogatódzott, amikor a következőket írta: „Állandóan halljuk, hogy az egyén a társadalom függvénye. Tudtuk eddig is, tökéletesen igaz, rendben van a dolog. De ahogy az egyén a társadalom porszeme, úgy a társadalom az *egész* természet, illetőleg az egész világmindenség függvénye, és így egész költő csak az lehet, akinél állandóan érezzük és tapintjuk az emberiség végzetes rokonságát, együttélését, sőt azonosságát — a páfrányok lélegzésével, távoli csillagködök árnyaival és surranó bogarak szerelmével és öldöklésével.

„...igazi *vallási* költő"

Weöres Sándornál az egyenlet mindkét oldala fantasztikus erővel és állandósággal él valóságként előttünk. Minden emberi dolog (legyen az epezöldünk apálya a testben vagy emlék lassú elmosódása a lélekben): azonos egy virág, egy madár, egy csillag apályával vagy elmosódásával; és ugyanakkor nincs a természetnek egy rebbenése, öklendezése, tárgya vagy vegytani eseménye, amit ne látna rögtön (az ősemberek önkéntelen mítosz- vagy mesemondó ösztönével) emberi cselekvésnek. Ezért lesz igazi *vallási* költő, ezért mondja a legnaturálisabb és legképzeletibb hasonlatokat, ezért ugrálnak műveiben Jáva leggroteszkebb Wayang-bábjai, ezért tud ezer tréfát, gyerekverset, viccet: innen van humora."

Szimbiózisban élnek a mindenséggel, a teremtett világgal, valóban ez Weöres Sándor költészetének leglényege. S ha hiszünk abban, hogy létünk egy sűrűsödési pontra irányul, Szentkuthy

„vallási" minősítése sem meglepő. Mint ahogy Pilinszky megfigyelése sem. „Ami drága és kivételes benne, az épp egyszerűsége, ártatlansága, mit útravalóul kapott, elvesztett, és hosszúhosszú zarándokútján újra és újra megtalált. Eljutni az ártatlanságig, eljutni az Isten közelébe, ez az igazi ereje, költészetének valódi magaslata és istenélményének is a pecsétje. Weöres megtalálta nemcsak a vizek és növények, de a gyermekek, sőt a csecsemők hangját. Azt a hangot, amivel a teremtmény közli nevét Teremtőjével, időtlenül és fáradhatatlanul."

„...fejemet kéken-túli égbe ásom"

Weöres — mint Kenyeres Zoltán idézte — már 1947-ben átérezte, hogy élményeit egyszerűen, igénytelenül, „népdal-spontaneitással" fejezheti ki a leghatásosabban. „Íme például egy dalocska — írta Fülep Lajosnak —, amelyben tulajdonképpen még csak ötlet sincs, mégis a magyar nyelv géniusza mosolyog benne; azt hiszem, első eset, hogy sikerült egy isteni lényt megnevettetnem:

A kutya-tár

Harap-utca három alatt
megnyílott a kutya-tár,
síppal-dobbal megnyitotta
Kutyafülű Aladár.
Kutya-tár! Kutya-tár!
Kutyafülű Aladár!

Húsz forintért tarka kutya,
tízért fehér kutya jár,
törzs-vevőknek öt forintért
kapható a kutya már.
Kutya-tár! Kutya-tár!
Kutyafülű Aladár!"

Első pillanatban a költőhöz hasonlóan hajlamosak lehetünk „fütyülő semmitmondásnak" nevezni e játszi verset. Rá kell azonban döbbennünk, hogy sokkal komolyabb a költő szándéka: megszólaltatni a mindnyájunkban élő, tiszta gyermeki adottságot, amelynek lényege az öröm és ámulat. Ezeket az érzéseket még nem homályosítja el a felnőttség bűnös állapota, az a fajta boldogság élteti, amelynek lényegét a Hegyi beszédben foglalta össze Jézus. Az emberiség ugyan elfeledte a Tízparancsolat tilalmait és a Hegyi beszéd szelídebb figyelmeztetéseit, Weöres azonban visszatalált az utóbbiakhoz, s ezért mondhatta: „fejemet kéken-túli égbe ásom".

Írásomhoz Kenyeres Zoltán *Tündérsíp* című könyvét, az Argumentum kiadó Weöres-összesét és a Nap Kiadó *Öröklét* című, Domokos Mátyás összeállításában és szerkesztésében megjelent gyűjteményét hasznosítottam.

Talán nem merészség azt állítani, hogy a legújabb magyar lírának Weöres Sándor egyszerre útmutatója és felszabadítója. Csillaga — hogy Lator Lászlónak a költő hetvenedik születésnapjára írt versét idézzem — ma is ragyog: „mert benne a csend és a szó / egyforma tűzzel lángoló, / mert ha kimondja szavait, / minden hozzákezesedik, / mert szolga s király egymaga — / ragyogjon hetven csillaga!"

ARTHUR SCHNITZLER

A görög táncosnő

Arthur Schnitzler (1862–1931) osztrák drámaíró és elbeszélő, Hermann Bahr, Hugo von Hofmannsthal, Richard Beer-Hofmann és mások mellett a Jung-Wien írócsoport központi alakja. Végzettségére nézve orvos volt; a pszichiátriai érdeklődés egyaránt jellemezte orvosként és szerzőként. Elbeszélő műveiben gyakran merül alá szereplőinek tudatába, láttatja teljességgel az ő szemszögükből a „valóságot". Epikai műve is elismerést aratott, ám drámaíróként még sikeresebb volt; drámáinak némelyike a magyar színpadokra is eljutott. Jelen művének (*Die griechische Tänzerin*) fordítása az *Arthur Schnitzler: Erzählungen* (S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main, 1950) című kötet alapján készült.

Bármit mondanak is az emberek, én nem hiszem, hogy Mathilde Samodeski szívrohamban halt volna meg. Jobban tudom én azt! A házat sem keresem fel, ahonnan ma vágyott nyugalmának helyére kísérik; semmi kedvem látni a férfit, aki éppolyan jól tudja, akárcsak én, miért halt meg Mathilde; semmi kedvem kezet szorítani vele és hallgatni.

Másfelé veszem az utamat; nem éppen rövid út, de szép és csendes ez az őszi nap, s nekem jót tesz, ha egyedül lehetek. Hamarosan ott fogok állni a kert rácskerítése előtt, amely mögött az elmúlt tavasszal utoljára láttam Mathildét. Az ablaktáblák mind be lesznek csukva, a kavicsos úton rőtes levelek, s előbb-utóbb alighanem elérek egy olyan helyhez, ahonnan látom a fák közt átderengni a fehér márványt, amelyből a görög táncosnőt faragták.

Annak az estének az emléke mostanában gyakran kísért. Szinte a sors kezét látom abban, hogy akkor az utolsó pillanatban úgy döntöttem, mégis elfogadom Wartenheimerék meghívását, hiszen az utóbbi években már a legcsekélyebb örömömet sem leltem a társasági életben. Talán a várostól nem messzi dombok felől fúvó langyos szél csábítására döntöttem így, amely kicsalogatott a városból. Ezenfelül kerti ünnepségre szólt a meghívás (Wartenheimerék új villájuk házszentelőjének is szánták az ünnepséget), ami fesztelenséggel kecsegtetett. Az is különös, hogy az odaúton szinte egyáltalán nem foglalkoztatott a gondolat, hogy ott találkozhatom majd Mathilde asszonnyal. Pedig hát tudtam, hogy Wartenheimer úr megvásárolta villája kertjébe Samodeski Görög Táncosnőjét, mint ahogy tudtam azt is, hogy Wartenheimer asszony, akárcsak az összes többi hölgy, szerelmes volt a szobrászba. Mindettől függetlenül is gondolhattam volna azonban Mathildére, hiszen amikor még fiatal leány volt, igazán szép órákat töltöttünk el együtt. Azt a hét év előtti nyarat például, a Genfi-tó mellett, éppen egy évvel az eljegyzése előtt, amelyet nem fogok egykönnyen elfelejteni. Alighanem még azt is elhitettem magammal akkoriban, hogy ősz főm ellenére lennének tán holmi esélyeim Mathildénél, hiszen amikor egy évre rá hozzáment Samodeskihez, valamelyes csalódást éreztem, s teljességgel meg voltam győződve róla — sőt, egyenesen reméltem is —, hogy nem lesz boldog a férjével. Csak később, azon az estélyen, amelyet Gregor Samodeski röviddel a nászútjukról való hazatérésük után, a gußhausstraße-i műtermében adott (s amelyen a meghívottaknak, nevetséges módon, japánnak vagy kínainak öltözve kellett megjelenniük), láttam újra Mathildét. Fesztelen nyájassággal üdvözölt; egész lényéből derű és nyugalom áradt. Később

azonban, miközben másokkal csevegett, elkaptam egy-egy különös pillantását, s hamarosan teljes világossággal sikerült megfejtenem, mint mond ez a tekintet. Ezt mondta: 'Kedves Barátom, Ön biztosra veszi, hogy a férjem a pénzemért vett el; Ön azt hiszi, hogy a férjem nem szeret; azt hiszi, nem vagyok boldog — de téved. De mennyire, hogy téved! Nem látja, milyen jókedvű vagyok, nem látja, hogy ragyog a szemem?'

Később is találkoztam néhányszor Mathildével, ám mindannyiszor csak futólag. Egyszer keresztezték egymást a vonataink; egy pályaudvari étteremben együtt ebédeltem vele és a férjével, aki mindenféle, számomra nem túl szórakoztató vicceket mesélt. Egy alkalommal a színházban is beszélgettem vele; az anyjával volt ott, aki tulajdonképpen még ma is szebb nála... az ördög tudja, merre járt akkor Samodeski úr. Múlt télen pedig a Práterban láttam Mathildét, egy derült, ám hideg napon. A lombtalan gesztenyék alatt, a havon lépdelt kisleányával. A kocsi lépésben követte őket. Én az úttest túloldalán voltam, s még csak át sem mentem hozzájuk. Minden bizonnyal egészen más dolgok foglalkoztattak akkor; meg hát végtére is Mathilde sem érdekelt már olyan nagyon. És meglehet, hogy nem is törődnék ma már vele, s nem sarkallna semmiféle gondolatokra hirtelen halála sem, ha nincs az az utolsó találkozás Wartenheimeréknél. Figyelemreméltó, már-már kínos elevenséggel emlékszem erre az estére; valahogy úgy, mint a Genfi-tónál töltött némelyik napra. Igencsak szürkült már, amikor a Wartenheimer-házba értem. A vendégek a fasorokban sétáltak; én üdvözöltem a házigazdát, meg néhány ismerőst. Valahonnét muzsika csendült; egy lugasban, valahol szalonzenekar játszott. Hamarosan a tavacskához értem, amelyet félkörben magas fák szegélyeztek; közepén, úgy, hogy sötét talapzatán lebegni látszott a víz fölött, ott ragyogott a Görög Táncosnő; a ház felől némiképp hatásvadász módon világította meg néhány elektromos fáklya. Emlékszem, milyen feltűnést keltett egy éve a „Secession" házban rendezett kiállításon, s mi tagadás, rám is volt bizonyos hatással, noha Samodeski kivételesen ellenszenves számomra, s az a nem szűnő, különös érzésem van vele kapcsolatban, hogy igazában nem ő az, aki ama szép dolgokat létrehozza, hanem valami, ami benne lakozik, de nem azonos vele; valami felfoghatatlan, izzó, valami démoni, ha tetszik, ami menthetetlenül ki fog hunyni, mihelyt nem lesz már fiatal és rajongva tisztelt. Azt gondolom, némelyik művész egyszerűen ilyen, s ez a tudat már régóta bizonyos elégtétellel tölt el.

Nem messze a tótól Mathildéval találkoztam. Karját egy diákegyleti-tag-kinézetű fiatalember karjába öltve sétált; kísérője a család rokonaként mutatkozott be. Immár hármasban róttuk, igen szórakoztató csevegésbe merülvén, a kert útjait, s láttuk, hogy hol itt, hol ott lobbannak fel újabb és újabb fények a kertben. Azután a ház asszonya jött szembe velünk Samodeski oldalán. Mind a

négyen megálltunk egy kevés időre, s meglepetésemre azon kaptam magam, hogy lelkes szavakkal dicsérem a szobrásznak a Görög Táncosnőt. Voltaképpen teljesen ártatlan voltam a dologban; a levegőben volt valami békés és derűs hangulat, amint az az ilyen tavaszi estéken olykor lenni szokott — egymás számára közömbös emberek ilyenkor nyájasan köszöntik egymást, akiket meg már korábbról összefűz valamiféle rokonszenv, azok mindenféle kitárulkozásokra érzik magukat ösztönözve. Például amikor később egy padon ülve cigarettáztam, csatlakozott hozzám egy úr, akit csupán futólag ismertem, és magasztalni kezdte az olyan embereket, akik oly nemes célokra fordítják gazdagságukat, mint vendéglátónk. Tökéletesen egyetértettem vele, noha von Wartenheimer urat amúgy közönséges, együgyű sznobnak tartom. Ezután, megint csak minden ok nélkül, megosztottam beszélgetőtársammal nézeteimet a modern szobrászatról, amelyhez nem értek valami sokat, s amely nézetek egyébként aligha érdekelték volna a mellém szegődött urat, ám ama tavaszi este különös varázsának hatása alatt lelkesen helyeselt. Később találkoztam házigazdánk unokahúgaival, akik fölöttébb romantikusnak találták az estélyt, különösen a levelek között átvillódzó fényeket, valamint azt, hogy a távolból zeneszó hallatszik. Valójában ugyan közvetlenül a zenekar mellett álltunk, mégsem találtam a megjegyzést ostobaságnak; ennyire az általános hangulat hatása alatt álltam magam is.

A vacsorát kis asztaloknál fogyasztottuk el, amelyek részben (már amennyi elfért itt belőlük) a nagy teraszon, részben a szomszédos szalonban álltak. A három nagy üvegajtó tárva-nyitva állt. Én egy szabadban álló asztalnál ültem az egyik unokahúggal; másik oldalamon Mathilde telepedett le az úrral, aki úgy festett, mint egy diákegyleti tag, amúgy pedig banktisztviselő és tartalékos tiszt volt. Szemben velünk, de már a teremben ült Samodeski, a ház asszonya és egy másik, számomra ismeretlen szép hölgy társaságában. Játékos-merész csókot dobott hitvesének, Mathilde pedig biccentett és mosolygott. Különösebb szándék nélkül meglehetősen alaposan szemügyre vettem Samodeskit. Valóban szép férfi volt, acélkék szemével és hosszú, hegyes, fekete szakállával, amelyet időnként igazgatva megsimított bal kezének két ujjával. Másfelől úgy éreztem, soha életemben nem láttam még embert, aki körül ennyire izzott volna a levegő a szavaktól, pillantásoktól és gesztusoktól, mint őkörülötte ezen az estén. Kezdetben úgy tűnt, mintha csupán elviselné mindezt. Később azonban, látva, miként súg ezt vagy azt a hölgyek fülébe, visszataszító győztes pillantásainak s legfőképp szomszédnői izgatott dévajságának láttán konstatálhattam, hogy a szemre ártatlan csevegést valamely titkos belső tűz hevíti át. Mathilde természetesen mindezt éppen úgy észrevette, mint én, ám látszólag változatlan fesztelenséggel csevegett hol a másik szomszédjával, hol velem. Azután lassanként már kizárólag velem beszélgetett; életem különböző külső

körülményei felől érdeklődött s előző évi athéni utazásomról számoltatott be. Ezután a kislányáról beszélt, aki, csodák csodája, már most Schumann-dalokat énekelt hallás után, szüleiről, akik nemrég Hietzingben vásároltak maguknak házat öreg napjaikra, azután bizonyos régi kegytárgyakról, amelyeket ő maga vásárolt tavaly Salzburgban, s még ezer más dologról. Ám e beszélgetés felszíne alatt valami merőben más zajlott köztünk: elkeseredett harc — Mathilde mindent megtett, hogy nyugalmával meggyőzzön boldogsága hiánytalan és megzavarhatatlan voltáról, én pedig eltökélten ellenálltam annak, hogy higgyek neki. Önkéntelenül is az japán-kínai jelmezes este jutott eszembe ismét Samodeski műtermében, amikor Mathilde ugyanilyen elszántan igyekezett bizonygatni ugyanezt. Ezúttal éreznie kellett, hogy kételyeim makacsabbak annál, hogysem egykönnyen eloszlathatók lennének, s hogy valami különleges fogásra van szüksége, ha le akarja győzni őket. Így támadt az a sajátos ötlete, hogy ő maga hívta föl a figyelmemet a két szép hölgynek a férjével szembeni bizalmas és rajongó viselkedésére, majd pedig férjének általában a nőknél aratott sikereiről beszélt, mégpedig olyan könnyedén, mint aki ezeknek — akár egy jó barátnő — ugyanolyan felhőtlenül s a legcsekélyebb bizalmatlanság nélkül tud örülni, mint a férfi szépségének és zsenijének. Ám minél odaadóbban igyekezett derűsnek és nyugodtnak látszani, annál mélyebb árnyak felhőzték időnként a homlokát. Később, amikor felemelte a poharát, hogy Samodeskire köszöntse, remegett a keze. Igyekezett leplezni e remegést, ám ezáltal hosszú másodpercekre olyan merevség lett úrrá nemcsak a kezén, de egész karján, sőt egész alakján, hogy már-már megijesztett. Ám összeszedte magát, gyors oldalpillantást vetett rám, s nyilvánvalóan észlelte, hogy már csak igen kevés híja van, hogy végleg elveszítse a játszmát, s ekkor, akárha egy utolsó, kétségbeesett kísérletre szánta volna el magát, ezt mondta: „Fogadni mernék, hogy azt hiszi, féltékeny vagyok." S még mielőtt bármit is válaszolhattam volna, gyorsan így folytatta: „Óh, sokan képzelik ezt. Kezdetben maga Gregor is ezt hitte." Szándékosan hangosan beszélt, hogy odaát, a másik asztalnál is hallani lehessen minden szavát. „Nos, igen", mondta egy pillantást vetve afelé a bizonyos asztal felé, „ha valakinek ilyen férje van: jóképű és híres... míg ő maga nem áll éppen egy szépség hírében... Nem, szükségtelen udvariaskodnia... tudom, hogy a kislányom születése óta csinosabb lettem valamivel." Alighanem igaza volt, csakhogy férje számára — efelől semmi kétségem nem volt — vonásainak nemessége soha nem jelentett valami sokat, ami pedig az alakját illeti, leányos karcsúságának tovatűntével nagy valószínűséggel minden vonzerejét elveszítette a férfi számára. Ennek ellenére természetesen túlzóan bizonykodó szavakkal helyeseltem, aminek láthatólag örült, s felbátorodva folytatta: „Csakhogy a legcsekélyebb tehetségem sincs a féltékenységhez. Ez szá-

momra sem volt mindig világos; csak fokozatosan jöttem rá; alkalmasint a legnagyobb lépést Párizsban tettem, néhány éve... Tudja, hogy ott voltunk, ugye?"

Igen, emlékeztem rá.

„Gregor La Hire hercegnő és Chocquet miniszter mellszobrát készítette ott, meg még ezt-azt. Olyan remek hangulatban éltünk ott, mint akik fiatalok... úgy értem; hiszen fiatalnak fiatalok vagyunk még most is... úgy értem, mint egy szerelmespár, még ha időnként körül is néztünk a nagyvilágban... Jártunk néhányszor az osztrák követnél, meglátogattuk La Hire-éket és másokat. De egészében véve meglehetősen hidegen hagyott a társasági élet. Ráadásul még kint is laktunk a Montmartre-on, egy meglehetősen ütött-kopott házban, amelyben egyébként Gregor műterme is volt. Biztosíthatom, hogy a fiatal művészek között, akikkel összejártunk, sokaknak sejtelmük sem volt, hogy házasok vagyunk. Mindenütt ott voltam Gregorral. Éjszakánként gyakran ültem én is a Café Athénes-ben, Léandre-ral, Carabinnel, meg még sokakkal. Időnként mindenféle asszonyok is voltak a társaságban, akikkel Bécsben aligha érintkeznék szívesen... bár, végülis — —" Gyors pillantást vetett a férjével egy asztalnál ülő Wartenheimer asszonyra, majd sietősen folytatta: „És némelyikük roppant csinos volt. Ott volt néhányszor Henri Chabran utolsó metresze is, aki a férfi halála óta csakis feketében járt, minden héten új szeretője volt, akiknek az alatt az idő alatt — ezt követelte tőlük — szintén gyászban kellett járniuk... Különös figurákat ismer meg ilyen helyeken az ember. Gondolhatja, hogy a nők ott ugyanúgy körülrajongták a férjemet, mint bárhol másutt; egyenesen nevetnivaló volt. De mivel mindig ott voltam vele — vagy legalábbis többnyire, így nem mertek igazán rámenősek lenni, annál is kevésbé, mivel engem a szeretőjének hittek... Ha tudták volna, hogy csak a felesége vagyok! Egyszer aztán egy különös és merész ötletem támadt, amit biztosan sose nézett volna ki belőlem, Barátom — és, őszintén megvallva, máig is csodálkozom magam is a saját merészségemen." Maga elé nézett, s halkabban folytatta: „Egyébként lehetséges, hogy a dolog összefüggött valamivel — érti, mire gondolok. Akkor pár hete tudtam, hogy gyerekem lesz. Ez hihetetlen boldogsággal töltött el. Eleinte nemcsak derűsebb, hanem érdekes módon sokkal vállalkozókedvűbb is voltam, mint korábban bármikor... Szóval, képzelje el, Barátom, egyik este férfiruhát öltöttem, s úgy indultam kalandvadászatra Gregor oldalán. Előzőleg természetesen szavát vettem, hogy semmiben nem fogja korlátozni magát; teljességgel úgy fog viselkedni a társaságomban, mint ahogy egyébként viselkedne ... hát igen, másként az egésznek nem lett volna semmi értelme. Különben pompásan néztem ki — nem ismert volna meg, Barátom ... senki nem ismert volna rám. Gregor egyik barátja, egy bizonyos Léonce Albert, egy pú-

pos fiatal festő jött értünk ezen az estén. Csodálatos volt ... május ... egészen meleg ... s hogy én milyen gátlástalan voltam, azt el se tudja képzelni! Képzelje csak, egyszerűen levetettem a felöltőmet — egy roppant elegáns sárga felöltő volt — és a karomra vetettem ... pont úgy, ahogyan a fiatalemberek szokták ... Igaz, hogy elég sötét volt már ... Egy kis étteremben vacsoráztunk a külső Boulevard-on, majd a „Roulotte"-ba mentünk, ahol akkoriban Legay és Montoya énekelt ..., *Tu t'en iras les pieds devant'*... Ön mostanság itt hallotta, a Wiedener Theaterben — nemde?" Mathilde ekkor gyors pillantást vetett a férjére a másik asztalnál, aki viszont nem figyelt rá. Olyan volt, mintha huzamosabb időre vett volna búcsút a férfitól. Majd pedig belevágott a történetbe; átéléssel beszélt, egyre hevesebben, mint aki előrefelé, a történetbe befelé menekül. „A Roulotte-ban", folytatta, „volt egy nagyon elegáns hölgy, aki a közvetlen közelünkben ült, nos, ez a hölgy kokettálni kezdett Gregorral, de hogy'! ... biztosíthatom, Barátom, hogy annál szemérmetlenebbet még csak elképzelni se tud. Föl nem foghatom, a férje hogyhogy nem fojtotta meg ott, helyben. Én biztosan megtettem volna. Szerintem egy hercegnő volt... Igen, hiába nevet, egészen biztos, hogy nagyvilági hölgy volt, a viselkedése dacára... ezt észreveszi az ember ... Én igazában azt akartam, hogy Gregor menjen bele a játékba ... de mennyire, hogy azt akartam! — Szerettem volna látni, hogyan is csinálják ezt az emberek... Szerettem volna, ha odacsúsztat a nőnek egy levélkét — vagy valami mást tesz — olyasmit, amit ilyen esetekben nyilván megtett, mielőtt a felesége lettem... Igen, azt akartam, annak ellenére, hogy az ilyesmi nem lett volna számára veszélytelen. Igen, a kíváncsiságnak minden jel szerint ilyen félelmetes fenevadja lakozik bennünk, asszonyokban... De Gregornak, hála Istennek, nem volt kedve a dologhoz. Sőt, meglehetősen hamar továbbálltunk; ismét belemerültünk a csodás májuséjszakába, továbbra is, és végig Léonce társaságában. Ő egyébként teljesen belém szeretett ezen az éjszakán, és szokásával ellentétben valósággal gálánsan viselkedett. Amúgy roppant félszeg ember volt — a külseje miatt. Még mondtam is neki: 'Szóval sárga felöltője kell legyen az illetőnek, ahhoz, hogy maga udvaroljon valakinek.' Olyan jókedvűen sétáltunk tovább, akár három diák. És most jön a legérdekesebb: tudniillik a Moulin Rouge-ba mentünk; ez hozzátartozott a programhoz. Muszáj is volt, hogy történjék végre valami. Eddig semmiféle kalandunk nem volt... csak épp annyi, hogy az utcán nekem — képzelje, barátom: kifejezetten, személy szerint nekem — tett ajánlatot egy nőszemély. De hát nem ezt akartam ugyebár... Egy órakor ott voltunk a Moulin Rouge-ban. Hogy ott hogy zajlik az élet, bizonyára maga is tudja; én tulajdonképpen borzasztóbbnak képzeltem... Először ott sem történt az égvilágon semmi, és nagyon úgy nézett ki, hogy az egész csíny hiába volt.

Elégé bosszantott is a dolog. 'Gyerek vagy', mondta Gregor. 'Mégis hogy képzelted? Megérkezünk, és mindenki a lábunkhoz omlik? —' Így mondta, többes számban, 'a lábunkhoz', nehogy megbántsa Léonce-ot, miközben nyilvánvaló volt, hogy szóba sem jöhet, hogy bárki is Léonce lába elé omoljon. Hanem amikor már mindnyájan a legkomolyabban fontolgattuk, hogy hazamegyünk, váratlan fordulatot vett a dolog. Tudniillik föltűnt nekem... igen, ahogy mondom, nekem... egy nő, aki néhányszor, egészen véletlenül, elhaladt már mellettünk. Nagyon komoly volt, és meglehetősen elütött a jelenlévő hölgyek legtöbbjétől. Öltözékén nem volt semmi feltűnő; tetőtől-talpig fehérben volt. Megfigyeltem, hogy két három urat, akik megszólították, semmiféle válaszra nem méltatott; egyszerűen keresztülnézett rajtuk. Végig csak a táncolókat nézte, rezzenéstelen nyugalommal, érdeklődve, mondhatni, tárgyilagosan... Léonce — én kértem rá — megkérdezte néhány ismerősét, hogy ismerik-e a csinos teremtést, és egyikük emlékezett rá, hogy múlt télen a Quartier Latinben látta egy csütörtöki bálon. Léonce tőlünk valamelyes távolságra megszólította, s a nő válaszolt neki. Azután közelebb jöttek, s végül mindnyájan egy kis asztal mellé telepedtünk, és pezsgőt ittunk. Gregor a legkevésbé sem törődött új ismerősünkkel; akárha ott se lett volna. Csak velem beszélt, kizárólag csak velem. Ez láthatólag ingerelte a hozzánk csatlakozott hölgyet. Egyre derűsebb, oldottabb és beszédesebb lett, míg végül, ahogy az már lenni szokott, lassanként az egész élettörténetét elmesélte. Hogy mi mindent nem él meg, azaz tán inkább kell megélnie egy ilyen szegény teremtésnek! Az ember sokszor olvas efféléről, de milyen különös érzés ezt mint valóságot hallani valakitől, aki ott ül az embertől karnyújtásnyira! Még emlékszem egy s másra abból, amit elmondott. Tizenöt éves volt, amikor egy alak elcsábította, majd faképnél hagyta. Ezután modell volt, egy ideig pedig egy kis színház statisztája. — Hogy miket mesélt nekünk a direktorról!... Hallgatni se bírtam volna tovább, ha nem szállt volna már egy kissé a fejembe a pezsgő. ... Azután egy medikusba szeretett bele, aki a bonctanon dolgozott, ő pedig néha érte ment a boncterembe ... pontosabban ott maradt vele... nem, kész lehetetlenség elismételni, amit elmesélt nekünk! — Természetesen a medikus is odébbállt. És ezt már nem akarta túlélni; éppenséggel ezt! Öngyilkos lett, mármint megpróbálta megölni magát. Most ő maga is mulatott rajta ... és milyen kifejezéseket használt! Ma is hallom a hangját ... De, érdekes módon, az egész nem hangzott olyan közönségesnek a szájából, mint amilyen tulajdonképpen volt. Kigombolta egy kicsit a ruháját, és egy kis vöröses heget mutatott a bal melle fölött. S ahogyan mindnyájan figyelmesen néztük ott ezt a kis sebhelyet, egyszer csak azt mondta... nem, nem jól mondom; egyszer csak rákiáltott a férjemre: 'Csókot rá!' Ahogy már mondtam, Gregor tudomást sem

igen vett róla. Alig figyelt oda, míg új ismerősünk a történeteit mesélte; tekintetével a termet pásztázta, cigarettázott, s most, hogy a nő rárivallt, alig-alig mosolyodott el. Hanem én bökdöstem és beléje csíptem, mitagadás, tényleg be voltam csípve... mindenesetre soha életemben nem voltam olyan különös hangulatban, mint akkor. Végül is, ha akarta, ha nem, meg kellett... mármint hogy úgy kellett tennie, mintha megérintené ajkával a heget. Azután egyre vidámabb és féktelenebb lett minden. Életemben nem nevettem annyit, mint ezen az estén — s még csak azt sem tudom, min. És soha még csak el sem tudtam volna képzelni, hogy egy nő — ráadásul egy ilyen nő — egyetlen óra leforgása alatt olyan őrülten beleszerethessen egy férfiba, ahogyan ez a teremtés Gregorba. Madeleine volt a neve."

Nem tudom, Mathilde asszony vajon szándékkal ejtette-e ki hangosabban a nevet — nekem mindenesetre úgy tűnt, hogy a férje meghallotta, ugyanis átpillantott hozzánk; érdekes módon épp a feleségét kerülte a tekintetével, a kettőnk pillantása azonban összetalálkozott, s jó ideig fogva is tartotta egymást; nem éppen rokonszenvet sugárzón. Majd egyszercsak rámosolygott a feleségére, aki válaszul odabiccentett neki; Samodeski tovább csevegett asztaltársnőivel, Mathilde pedig ismét odafordult hozzám.

„Persze nem emlékszem már mindenre, amit Madeleine később mondott", folytatta, „hisz minden olyan kusza volt. Ám ha őszinte akarok lenni, meg kell vallanom, hogy volt egy pillanat, amikor kifejezetten rosszul éreztem magam: amikor Madeleine a kezébe fogta a férjem kezét és megcsókolta. De egykettőre elmúlt. Akkor ugyanis, tudja, a gyermekünkre gondoltam. És éreztem, milyen széttéphetetlenül vagyunk összekötve Gregorral, s hogy ehhez képest minden egyéb: semmi, árnyék, jelentéktelen vagy épp komédia, akárcsak ez a játékunk azon az estén. És abban a pillanatban megint rendben volt minden. Hajnalig együtt ültünk mindnyájan egy kávéházban a Boulevard-on. Akkor hallom, hogy Madeleine arra kapacitálja a férjemet, hogy kísérje haza. Gregor kinevette. Végül azután, hogy a tréfa jó, sőt bizonyos értelemben előnyös véget érjen — hiszen tudja, barátom, milyen egoisták a művészek... már amennyiben a művészetükről van szó... —, szóval Gregor megmondta újdonsült barátnőnknek, hogy szobrász, s azt javasolta, hogy jöjjön el a műtermébe; szívesen készítene róla egy szobrot. 'Kössenek föl, ha te szobrász vagy!' felelte Madeleine. 'De mindegy; jövök.'"

Mathilde elhallgatott. De soha még nem láttam női szempárt, amely ennyi szenvedést sugárzott volna — vagy inkább: igyekezett volna elleplezni. Majd, miután összeszedte az erejét, hogy kirukkoljon mintegy a végső tromffal, amelyet nekem tartogatott, folytatta: „Gregor mindenáron azt akarta, hogy legyek ott másnap a műteremben. Még azt is fölajánlotta, hogy rejtőzzem el a függöny mögött, ha jön a hölgyvendége. Nos, vannak nők, nem is

kevesen, ebben biztos vagyok, akik éltek volna a lehetőséggel. Én azonban úgy gondolom: vagy hisz az ember a másiknak vagy nem. Nincs igazam?" S elkerekedett szemmel, kérdőn nézett rám. Szótlanul bólintottam csupán, ő pedig folytatta: „Természetesen Madeleine eljött másnap, azután pedig még igen gyakran... Ahogyan többen előtte is, és utána is... S elhiheti, hogy Madeleine egyike volt a legszebbeknek. Hiszen maga is látható csodálattal adózott neki, amikor ott állt előtte, kint, a tónál."

„A görög táncosnő?"

„Igen, Madeleine állt hozzá modellt. Most képzelje el, ha akkor vagy a többi ilyen esetben hagyom, hogy úrrá legyen rajtam a gyanakvás! Nem tettem volna pokollá a létet Gregornak is, meg a magam számára is?! Boldog vagyok, hogy nincs tehetségem a féltékenységhez."

Valaki, a nyitott középső ajtóban megállva tósztba, minden bizonnyal igen szellemes tósztba kezdett a házigazdákra, a hallgatóság legalábbis szívből nevetett. Ám én Mathildét figyeltem, aki ugyanoly kevéssé hallgatott oda a szónokra, mint jómagam. Láttam, ahogyan átpillant a férjéhez, olyan pillantást vetve rá, amely nemcsak végtelen szerelmet fejezett ki, de megingathatatlan bizalmat is színlelt — mintha valóban az lenne a legfőbb kötelessége, hogy soha, még véletlenül se zavarja semmilyen módon a férfit az élet élvezetében. Az pedig érezte is ezt a pillantást — mosolyogva, magabiztosan, holott természetesen pontosan ugyanolyan jól tudta, mint én, hogy a felesége szenved, és egész életében szenvedett, mint egy kutya.

Ezért nem hiszek én a szívrohamról szóló mesében. Túlságosan is jól megismertem ezen az estén Mathildét, és semmi kétségem nincs: ahogyan eljátszotta férjének a boldog feleséget, az első pillanattól az utolsóig, miközben az szemérmetlenül hazudott neki és az őrületbe kergette, ugyanúgy játszotta el neki végül a saját természetes halálát, noha valójában eldobta az életét, amelyet nem bírt már tovább elviselni. S a férfi ezt az utolsó áldozatot is elfogadta tőle, olyan természetességgel, akárha megilletné.

Itt állok a kert rácsa előtt... Az ablaktáblák bezárva. Fehéren, mintegy elvarázsoltan áll az alkonyodó kertben a villa, amott pedig előtűnik a szobor márványa a vöröses ágak közül...

Meglehet különben, hogy igazságtalan vagyok Samodeskivel szemben. Nem lehet, hogy annyira ostoba, hogy tényleg nem sejt semmit? De milyen szomorú elgondolni, hogy Mathilde számára halálában a legfőbb gyönyör az a tudat, hogy ez az utolsó, földöntúli csalása sikerült!

Vagy tévednék netán? És mégis természetes halál volt?... Nem; nem hagyom megfosztani magamat annak jogától, hogy gyűlöljem azt a férfit, akit Mathilde olyan végtelenül szeretett. Most alighanem jó ideig úgyis ez lesz az egyetlen örömöm...

Tatár Sándor fordítása

JUHÁSZ ÉVA

Szónoczky Jánossal

*Nem új keletű a cigánypasztoráció, hiszen Sója Miklós Hodászon mintegy hatvan évvel ezelőtt már foglalkozott a cigánysággal, de talán az elmúlt években egyre nagyobb hangsúlyt kap, egyre több egyházi szervezésű konferencia foglalkozik a cigányság hitéletével, mindennapi gondjaival. Egy ilyen konferencián (*Közösségi lelkiség és cigánypasztoráció Magyarországon, *2003. október, Leányfalu) találkoztam a Sajópetriben lakó görög katolikus cigányokkal és az ő papjukkal, Szónoczky Jánossal, aki Isten kegyelméből eredményes munkát folytat a cigányság körében.*

Hol került kapcsolatba először cigányokkal?

Gyakorlatilag minden településen, ahol korábban lelkipásztorkodtam, így Abaújszántón és Gadnán is voltak cigányok. A legnagyobb számban Gadnán voltak, ott elég különös volt a közösségük. Mikor idekerültem Sajópetribe, itt a cigány közösség késznek mutatkozott arra, hogy befogadja az Evangéliumot. Először a személyemet fogadták el, majd személyemen keresztül az Evangéliumot.

Hogyan kezdődött a cigánypasztoráció Sajópetriben?

Először a cigányok szólítottak meg, hogy fogadjam el őket, aminek én örömmel igyekeztem eleget tenni. A közösségük valóban alkalmas arra, hogy az Evangéliumot hirdessük nekik, ugyanis igénylik, tehát ők lépnek fel az Evangélium utáni igényükkel. Először is el kellett fogadnom az ő meghívásukat, aminek nagyon örültem, hogy igényt tartanak a személyemre és személyemen keresztül az Evangéliumra. Utána nekem kellett magammal, magamban elrendeznem, hogy el tudom-e végezni ezt a munkát, hogy fel tudom-e vállalni? Aztán a Jóistennel, hogy vajon ez-e az ő akarata, elgondolása? Ebben kértem Isten Szent Lelkének a segítségét, és utána megkezdődött a munka. De nem sok gondolkodási időm volt, egyik napról a másikra történt, csinálni kellett, és Isten hagyta, hogy mindez kibontakozzon, kiviruljon.

Miben nyilvánul meg a közös munka a cigányokkal?

Két oldalról kezdődött a cigánypasztoráció Sajópetriben. Egyrészt felnőtt cigányok kerestek meg, másrészt tőlük teljesen függetlenül megkeresett egy alkalommal hét cigány lány is, akik azzal az igénnyel jelentkeztek, hogy templomba szeretnének járni. Ez két éve történt, az iskolai tanév befejezése után. Mondtam nekik: jó, örömmel látlak benneteket, és ha hűségesek, szorgalmasak lesztek, akkor én felkészítelek benneteket az elsőáldozásra. A hét cigány lányból később kettő elmaradt, mert nem volt bennük elég kitartás, de a másik ötnek egy szép őszi napon megtörtént az elsőál-

doztatása. Felkészítettük őket az Eucharisztia vételére, szertartás ismeretet, lelkiséget kaptak.

Tudni kell, hogy minden héten van cigány istentisztelet kinn a telepen. Csakhogy az én feladatomnak nem pusztán annak kell lennie, hogy kijárjak a cigánytelepre istentiszteletet végezni, hanem hogy őket a templomba, a templomhoz közel hozzam. S hála Istennek, ez sikerült, mert most már egyre nagyobb számban járnak a cigányok a templomba, tíz-húsz fő, mikor mennyi.

Minden egyes alkalmat próbálok megragadni, hogy közelebb kerüljenek Jézus Krisztushoz, s ezért lehetőleg minél több időt töltök velük. Sok időt szánok a személyes beszélgetésekre, a családok látogatására. Az iskolában is van hitoktatás, és egyre többen fogadják el az Evangéliumot. Sőt mondhatom, egymás között éppen ők maguk járnak élen az Evangélium hirdetésében, mert nap mint nap beszélnek róla, bizonyságot tesznek, közösen összejárnak imádkozni, s ez segíti őket a közösség összekovácsolásában, a közösség formálásban. Nemrégiben például vettünk két gitárt a közösség két férfi tagjának, akik énekeket tanulnak, imádkoznak és gitároznak. Egy-egy vasárnapi istentiszteleten vagy más alkalmakkor is bekapcsolódnak azokkal az énekekkel, amit ők maguk tanultak. A liturgia előtt vagy záróénekként, vagy éppen áldozási énekként mindig egyet-egyet beveszünk.

Nagyon jó véleményem van a helyi cigányok összetartásáról, munkájáról. Például nemrégiben, amikor a templomunkat újítottuk fel, teljes egészében a cigányok takarították ki a templom belső terét. Volt olyan alkalom, mikor tizennyolc férfi dolgozott egyszerre a templomban, még az asszonyok is mostak, takarítottak. A közös munkákat mindig megelőzték imádságos esték, órák, mindig megimádkoztuk, ha valami kétkezi munkára került sor, hogy az Isten adjon elegendő kitartást, megnyíló szíveket, figyelmes, éber elmét, hogy ők maguk is felismerjék a templomnak mint épületnek a fontosságát, szükségét az életükben, mert hiszen a templom az övék is. S ma már ők is a magukénak tartják, meg is tesznek érte mindent: egyrészt a templomba járással, másrészt a templomban a rend fenntartásával. Két cigány asszony a hétvégeken rendszeresen jön és önként részt vesz a templom takarításban.

Ha rossz az idő, nem a telepen tartjuk a cigány istentiszteletet, a hétköznapi igeliturgiát, hanem a templomban. Ez énekléssel, zsoltárfelolvasással, Szentírás-olvasással, igehirdetéssel, egyéb imádságokkal történik, utána pedig bizonyságtételek következnek. Mindez körülbelül másfél órát vesz igénybe, és sok esetben magyarok is részt vesznek ezen alkalmakon, kíváncsiak arra, mit hogy csinálunk. Tehát a lakosság többi része is elfogadta már őket, kölcsönösen nagyon toleráns egymással szemben a cigány és a nem cigány lakosság.

A cigány hívek közül egyre többen igénylik, hogy legyen saját imakönyvük, énekeskönyvük, ami segíti őket abban, hogy bekapcsolódhassanak, részt vehessenek a Szent Liturgiában. Az igeliturgián ezeknek a könyveknek a használatára tanítom őket, kikeressük az énekeket, elénekeljük, megtanuljuk, bejegyezzük, és így be tudnak kapcsolódni a nehéznek mondott görög liturgiába. Egyre inkább nő az igény bennünk az Evangélium iránt. Fontos esemény volt, amikor elvittem a lánygyerekeket és néhány szülőt Máriapócsra, a cigánybúcsúra. Ez hatalmas lökést adott nekik, később részt vettünk a máriabesnyői cigány konferencián is. Nemrégiben pedig négy cigány férfival a máriapócsi Cursillo-s lelkigyakorlaton vehettünk részt, ami igen színvonalas, igényes lelkigyakorlat. S ők bizonyságot tettek arról, hogy egyre jobban az Úr Jézus Krisztushoz akarnak tartozni.

Miért fontos, hogy egyre több lelkigyakorlaton, konferencián vegyenek részt közösen?

A püspöki kar és más szervezetek által szervezett konferenciák sokat segítenek. Egyrészt az azokon való részvétel nagyon pozitívan hat rájuk, mert érzik, hogy kilépnek a szürke hétköznapjaikból, világot látnak és nagyon sok vallását gyakorló, bizonyságot tevő emberrel találkoznak. Ez így volt Leányfalun, Máriabesnyőn, Máriapócson a Cursillon, s ez nagyon megerősíti őket, hogy nem csak ők vannak egyedül cigányok Sajópetriben, hanem a többi cigány is ugyanezt a hitet vallja, ugyanannak a Krisztusnak a megváltottjai. Ez nagyon nagy lelki békességet ad nekik, lelki örömöt, s ad nekik akkora lendületet, lelkesedést, hogy haza jőve itthon nagyon nagy bizonyságot tudnak tenni. A konferenciákon való részvételt igyekszem úgy irányítani, hogy lehetőleg minél többen eljussanak.

Ezekről a konferenciákról nagyon sokat beszélnek otthon a hétköznapokban, megimádkozzák a kapott kegyelmet, megerősödve növekszik a hitük, szemmel láthatóan növekszik a közösség létszáma is. Akik ezeken az alkalmakon részt vesznek, azoknak érezhető az egyre jobban mélyülő hite a bizonyságtételeken és a nagy egyházközséghez való tartozáson keresztül. Teljes jogú embernek érzik most már magukat az egyházközségben. Ők maguk is levetettek magukról mindenféle dolgot, ami akadályozta őket az istentiszteleteken való részvételben. Mondhatom azt, hogy levetkezték kisebbségi érzésüket, megszabadultak a kitaszítottság érzésétől, egyenjogúnak érzik magukat a másik embertársukkal.

Most ősszel volt az ezüstmiséje, amire a cigányok is nagyon készültek.

Valóban nagy meglepetést szereztek, nagyon meghatódtam én magam és a családom, a paptársaim is. Mintegy harminc cigányasszony és fiatal lány jelent meg szép fekete szoknyában, fehér ingben, blúzban egy csapatot alkotva, és a férfiak is hasonlóan öltözve gitárral, hangszerekkel. Bekapcsolódtak szépen a liturgiába, éneket, köszöntőt tanultak meg az én tudtom nélkül. Nagyon-nagyon örültem nekik, most is a szívembe hordozom azt az örömöt s

az ő ügyüket. Hiszem, hogy nem csak nekem, de nekik is maradandó élmény volt, még most is sokat beszélnek róla.

Miért van szükség külön cigánypasztorációra?

Azért van szükség cigánypasztorációra, mert őket más oldalról kell megközelíteni, mint a nem cigány lakosságot. A cigány lakosságnak általában van egy hagyományos, tradicionális vallásossága, amelyet vagy gyakorolnak, vagy nem. Ha nem gyakorolja valaki a vallását, azt nagyon nehéz megközelíteni a nem cigány lakosság részéről. A cigány lakosság részéről azért különleges a cigánypasztoráció, mert megvan bennük az igény, valahol ott lakozik az énjükben, hogy ők is az Istenhez tartoznak, és most érkezett el számukra az idő, hogy erről a vallásosságukról tanúságot tegyenek.

Teljesen új alapokat kell vetni: az ismeretlen Istent, az ismeretlen Krisztust kell velük megismertetni, azt az Istent, azt az Isteni Krisztust, aki után eddig csak vágyakoztak, most pedig adva van nekik a lehetőség. Hogy most milyen, mennyire hiteles képet tüntetünk fel, rajzolunk meg az ő tudatukba, értelmükbe, szívükbe, hitükbe a Krisztusról és az Istenről, az mindig az Igét hirdetőn múlik. Az igehirdetést én mindig Bibliai alapokra helyezem, hogy a Szentírásnak, a Bibliának a Krisztusát ismerjék meg rajtam keresztül, és ez így szép. Nem mintha más pasztorációban nem ezt kellene csinálni, de itt teljesen új földterület föltörését, új magvetést kell végbe vinni.

Ön ismerte Sója Miklóst, azt a papot, aki több mint negyven évig munkálkodott a hodászi cigányok között igen nagy eredményeket elérve, s mindezt 1942–1984 között. Lehet-e, kell-e, hogy példaképe legyen a cigánypasztorációban tevékenykedő papoknak?

Minden papnak példaképe kell hogy legyen Sója Miklós. Nem pusztán a cigánypasztorációban, hanem általában az igehirdetésben, mert az ő munkáján, az ő örökségén látszik, hogy egy nagyon imádkozó, jó lelkű, nyitott szívű ember volt. S ha az ember ilyen, hozzá hasonló lélekkel közeledik az embertársához, akkor a magvetéssel járó jelentős feszültséget máris feloldotta. Mindenképpen példakép, mert egy idősebb paptestvér nagyon sok értékes példát hagyhat maga után — ő a cigánypasztorációban hagyott követendő példát. Nekem az állhatatossága tetszett, végtelen állhatos ember lehetett, mert biztos, hogy őt is érte számtalan kritika, vissza akarták fordítani az útról, amelyen elindult, amelyet kitűzött maga elé, el akarták fordítani az embertársaitól, akiket éppen akkor cigányoknak neveztek. És ő szembe nézett ezzel a dologgal, ezzel a gonddal, mert azt tartotta maga előtt, hogy a Jézus Krisztust viszi el ahhoz a néphez, és így ez a nép közelebb kerülhet az üdvösséghez. Végtelen állhatatos embert ismertem meg benne, s ha más példát nem is hoznék fel, ez éppen elegendő ahhoz, hogy az ember ezen az úton induljon el, s ilyen erénnyel próbálja meg magát felövezni, megerősíteni. Nem tudom már, hányad éves hallgató voltam, amikor előadást tartott arról a szolgálatról, arról a munkáról, amit ő végzett, aminek a súlyát én nem értettem meg akkor. Most értem csak meg igazán, nekem is ugyanezekkel a gondokkal kell szembenéznem.

Én csak azt teszem, ami a kötelességem, és még haszontalan szolga is vagyok hozzá. Ami eredmény körülöttünk felmutatódik, vagy látható, az nem az én eredményem, hanem a növekedést adó Istené. Ezt mindig hangsúlyozzuk minden cigány istentiszteleten, igeliturgiában, kötetlen beszélgetésben, mert az Isten teszi azokat az embereket nyitottá az Evangéliumra, nekem csak el kell mondanom, mert ez az Isten műve. Úgy kell hozzáállni a cigánypasztorációhoz, hogy minden akadályt el kell gördíteni magunk elől: először is velük szemben az embernek le kell vetnie minden unszimpátiáját, minden neheztelését, ha van. Minden olyan dolgot, ami akadályozná abban, hogy feléjük haladhasson. S amikor ezeket az emberi gyöngeséget az ember leveti, akkor ott áll előtte az ember: egy cigány ember, aki az Isten előtt éppen azért értékes, mert cigánynak teremtette. Szent Pál apostol úgy fogalmaz, hogy „a kegyelemben örökös társak vagyunk". Hát ennek a kegyelemnek örökös társa a cigány is mivelünk együtt. Nincs külön cigány örökkévalóság és nincs külön magyar örökkévalóság. Nincs cigánynak hirdetendő Evangélium és nem cigánynak hirdetendő. Egyetlen egy Evangélium van, a Krisztus Evangéliuma, aki mindenkiért meghalt és feltámadt. Ezt nekünk így kell hirdetni! Azt hiszem, ebben van a cigánypasztorációnak a legszebb, leggazdagabb oldala, legalábbis én ezért csinálom szívesen.

Notre Dame d'Aiguebelle
(Franciaország)

ERIK PETERSON

„Nem az ács fia-e ez?"

Erik Peterson (1890-1960) német teológus, Újszövetség-tudományt és egyháztörténetet tanított Göttingenben, majd Bonnban. 1930-ban katolizált, 1933-tól Rómában tanított. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Erik Peterson: *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Echter, 1998, 44sk.

A názáretiek az ács fiának tartják őt (Mt 13,55), és ő maga is ácsként dolgozott (Mk 6,3). Állítólag földműves eszközöket készített: ökrök húzta ekét és szántóeszközöket (Jusztinosz: *Dial.* 88).

Hogyan lehet hát benne ekkora bölcsesség, és miként képes csodatettekre (Mt 13,54)? És megbotránkoztak benne.

És nem volt-e igazuk, nekik, akik csak a munkásembert ismerték, a *homo faber*t? Ezt a *homo faber*t, aki korunk tudósai szerint (és milyen különös, hogy korunk tudósai és a názáreti kisemberek teljesen azonos véleményen vannak!) csak akkor vált emberré, amikor *homo faber*ként kezdett élni. Ezt az embert, aki levetkőzte az állatok testtartását és kiegyenesedve kezdett járni, s ekkor használni kezdhette a kezét (vö. pl. Berrnek J. de Morgan *L'humanitéje* második kötetéhez írt előszója), azért, hogy megalkothassa keze meghosszabbításait, azokat az eszközöket, amelyek „védekezésre és támadásra szolgáltak, s lehetővé tették számos hasznos dolog létrehozását" (Berr XI), egyszóval az emberiség „fejlődésének" szolgálatában álltak. De nem tölt-e el rémülettel bennünket, amikor e modern antropogónia képviselőitől azt halljuk, hogy keze révén formát öltve a *homo faber* részben a támadás és a védekezés céljából alakult ki? Nem jelentené ez azt, hogy a kéz meghosszabbítása — a primitív eszközöktől az atombombáig — lényegében csak az ember állati eredetének jele, nem úgy jelenik-e meg akkor az ember, mint a négylábúakkal ellentétben felegyenesedve járó állat? Ennyire visszás következményei lennének annak, hogy az ember „szabadon használni kezdhette a kezét"?

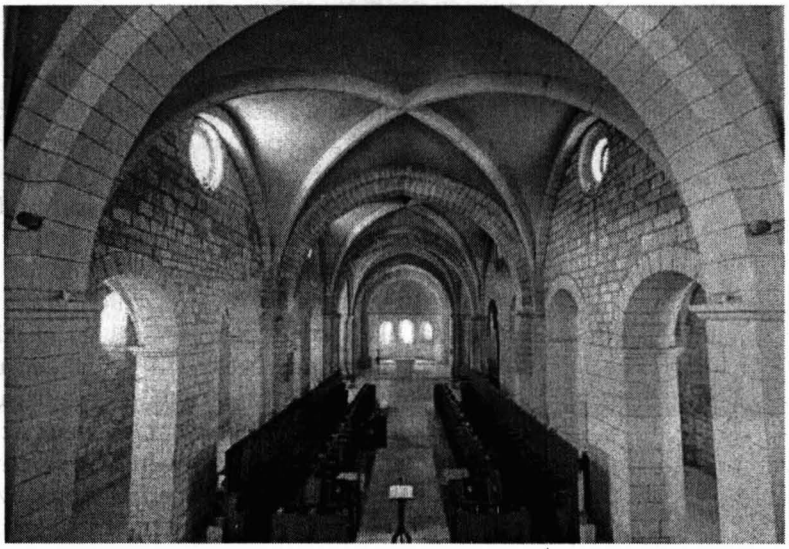
A tudósok és a názáreti kisemberek csak a *homo faber*t látják, s ezért saját terepükön nem értik meg az Emberfia bölcsességét és a csodákat, amelyekben az emberi kéznek is volt szerepe. Az ő szemükben az ember *homo faber*, és mindig is csak *homo faber* lesz, sokkal inkább, mintsem *homo sapiens*. És mi más is alkothatná a *homo faber* bölcsességét, mint a *homo faber* világának megszerkesztése, egy olyan démiourgosz világegyetemének felvázolása, aki a *homo faber* kezével cselekszik, és az az állati ösztön hajtja, hogy egy egész világot vessen uralma alá? Az ő szemükben a „csodák" a technikai fejlődés új és új állomásai, az emberi kéz meghosszabbításai, és nem az ács fiának csodái. A tudósok és a názáreti kisemberek, akik csak a *homo faber*t ismerik, nem ismerik föl az Emberfiát. Csak azt látják, hogy ekét és szántóeszközöket készít, és nem értik, amikor azt mondja, hogy

nem nézhet vissza, aki kezét egyszer az eke szarvára tette, mert különben nem alkalmas Isten országára (Lk 9,62), nem értik, amikor arra szólít: „Vegyétek magatokra igámat, és tanuljatok tőlem, mert én szelíd vagyok és alázatos szívű — és nyugalmat találtok lelketeknek. Mert az én igám édes és az én terhem könnyű" (Mt 11,29sk.). De hatalomra érzékeny ösztönükkel (amely a *homo faber* veleszületett adottsága) érzik, hogy eljön majd az óra, amikor az Emberfia az emberek kezére adatik (Mt 17,22). Mert az ember mint *homo faber* csak a saját hatalmát akarja, Isten hatalmát sosem, és ezért olyan világ-imperializmusról álmodik, ahol az ateizmus általános és mindenki számára előírt vallás, mert csak egy ilyen vallás felelne meg a *homo faber* természetének. Igen sokat elárul, hogy a *homo faber* uralmának kifejezésére az állatvilág, oroszlánok, medvék és leopárdok nyújtják a legmegfelelőbb képeket (Dán 7), mintha ösztönösségükben a *homo faber* és uralma állati eredetére emlékeztetnének.

A tudósok és a kisemberek sejtették: vészesen kettős az, hogy az ember „használni kezdhette a kezét", és ezért nyomban előálltak azzal a szabállyal, hogy mindenkinek meg kell mosnia a kezét, ekképpen tisztulást nyerve. És nemcsak Lady Macbeth igyekezett megtisztítani fehér kezeit a vérfoltoktól, és nemcsak az Emberfiát elítélő Pilátus mosta kezeit — napjainkban az embereknek mérhetetlen igényük van a tisztaságra, amely a materialista puritanizmus különböző formáiban fejeződik ki.

A tudósok és a názáreti kisemberek csapdába estek, amikor keresztre feszítették az Emberfiát. Az ő átszúrt kezei mindörökre a *homo faber* ellen tanúskodnak. Az Emberfia keresztjében elhalt a *homo faber* uralmának álma.

Hári Andrea fordítása



Notre Dame d'Aiguebelle (Franciaország)

EGY 20. SZÁZADI MÁRTÍR, CHRISTIAN DE CHERGÉ TRAPPISTA SZERZETES TESTAMENTUMA

A kereszténység első évszázadaiban az erőszakos halált halt hitvalló mártírok döntő hatást gyakoroltak a születő egyházra. A mártíromság *(martyrion)* szorosan összefonódott a misztikus tapasztalással: hitükért elszenvedett halálukban végérvényesen és tökéletes módon egyesülhettek a kereszthalált halt és feltámadott Jézussal. A nyílt keresztényüldözések elmúltával és a monachizmus megszületésével a mártírok iránt érzett tisztelet fokozatosan áttevődött a sorra alakuló szerzetesi közösségekre: ugyan vértelen, de mégis tökéletes önfeláldozásukat egyre inkább a mártíromság újabb formájának tekintették. A monasztikus lelkiség azóta is élő, hiteles példája az önátadó istenszeretetnek, ugyanakkor az elmúlt évszázadokban és napjainkban is számtalanszor előfordul, hogy a hajdani mártírokhoz hasonlóan ők is az életükkel fizetnek hitükért. Ez történt 1996-ban Észak-Algériában, Tibhirine-ben is, ahol a Notre-Dame de l'Atlas monostor hét francia nemzetiségű trappista szerzetesét iszlám fundamentalisták lemészárolták, köztük a monostor priorját, Christian de Chergét.

Christian de Chergé 1937-ben született Colmarban (Haut-Rhin), egy nyolcgyermekes családban. Apja katonatiszt volt, akit a családja követett állomáshelyein, így Christian de Chergé már gyermekkorában több éve töltött Algériában. „Öt éves voltam, amikor egy hároméves algériai tartózkodásnak köszönhetően felfedezhettem magamnak ezt az afrikai országot. Nagy hálát érzek édesanyám iránt, aki testvéreimmel együtt megtanított bennünket arra, hogy tiszteljük a muzulmánok őszinte, szívből fakadó imádságát. »Istenhez imádkoznak« — mondogatta nekünk gyakran. Így hát gyermekkoromtól kezdve mélyen meg voltam győződve arról, hogy az iszlám és Jézus Krisztus Istene egy és ugyanaz az Isten. (...) Valahányszor csak vallási türelmetlenséggel, rossz ízű szektarizmussal találkozom — márpedig ez gyakran előfordul a muzulmánok körében —, mindig arra gondolok, hogy a valódi iszlám hit másutt keresendő, azoknál, akik meg tudták őrizni lelkük és szívük tisztaságát. És ha néhány muzulmán úgy tekint rám, mintha én is közéjük tartoznék, egyáltalán nem csodálkozom el azon, hogy én pedig őket érzem olyannyira közel ahhoz, aki számomra az Út, az Igazság és az Élet" — írta később egy levelében.

1956-ban került az egyik párizsi szemináriumba, azonban 1959 szeptemberében félbe kellett szakítania tanulmányait a kötelező sorkatonai szolgálat miatt, amit szintén Algériában töltött le. Az újabb két esztendő az egykori francia gyarmaton csak tovább erősítette a muzulmánok iránt érzett tiszteletét. Párizsba visszatérve folytatta tanulmányait a szemináriumban, 1964-ben szentelték pappá, és rögtön azután kinevezték a Sacré-Coeur de Montmartre káplánjának, ám ő mindenáron szeretett volna visszajutni Észak-Afrikába. 1969-ben kérte felvételét az Aiguebelle-i ciszterci apátság novíciátusába, ahonnét 1971-ben Algériába küldték. 1972 és 1974 között Rómában az arab kultúrát és az iszlám vallást tanulmányozta. 1976-ban tett örökfogadalmat, 1984-től volt a Notre-Dame de l'Atlas monostor többször is újraválasztott priorja.

Évtizedeken át a keresztény-iszlám párbeszéd elkötelezett híve volt, ám az országban uralkodó körülmények nem kedveztek törekvéseinek, a 90-es években is sorra véres merényletek történtek, és nem csak az Algériában élő keresztények ellen. „Napjainkban nagyon sok »mártír« van ebben az országban. A szembenálló felek egyaránt a kiváltságos »mártír« jelzővel illetik halottaikat. (...) Tapasztalatból tudjuk, hogy az irgalmas felebaráti szeretet halált megvető önfeláldozása nem csak a keresztények kiváltsága. A Szentlélek kegyelméből bárki képes lehet a végső áldozathozatalra. De vajon ki tudná megmondani, hogy az algériai dráma áldozatai közül kik a hiteles »mártírok«, a valódi és önfeláldozó szeretet tanúságtevői?" — tette fel a kérdést egyik homiliájában Christian de Chergé. 1993 végére a helyzet olyan súlyossá vált, hogy a különféle fegyveres iszlamista szervezetek katonái időnként már a monostorba is behatoltak orvosi ellátást és anyagi támogatást követelve. A helyi prefektúra tisztviselői azt javasolták a priornak, hogy időlegesen fogadjon a monostorba fegyveres rendőröket, ám ő az erőszakmentesség szellemében ezt határozottan elutasította. A trappista közösség arról is döntött, hogy semmiképpen sem hagyják el a monostort és nem költöznek át Marokkóba. De mindezek hatására Christian de Chergé úgy érezte, reálisan számolnia kell a közösség tagjainak erőszakos halálával, így számot kell vetnie a saját helyzetével is. Ekkor írta az alábbi rövid szöveget, melyet szellemi végrendeletének tekinthetünk:

„Lehet, hogy közeledik már a végső búcsú... Ha egy nap, és ez akár már holnap megtörténhet, áldozatául esnék a napjainkban valamennyi Algériában élő külföldit fenyegető terrorizmusnak, szeretném, ha szerzetesi közösségem, egyházam és családom egyaránt arra gondolna, hogy egész életemet Istennek és ennek az országnak szenteltem. Békés szívvel fogadják el, hogy a mi Urunk, valamennyi élet Ura tudtával történik meg erőszakos halálom. Imádkozzanak értem: hogyan is találtattam méltónak egy ilyen nagy áldozatra? Ne feledjék, hogy halálom csak egyike lesz a számos, jórészt névtelenség és közöny övezte erőszakos halálnak. Az én életem sem ér többet egyetlen más emberi életnél. Persze kevesebbet sem.

Ugyanakkor azt sem feledhetem, hogy réges-régen elveszítettem gyermeki ártatlanságomat. Már elég sokat éltem ahhoz, hogy tudjam, nem vagyok ártatlan mindabban a rosszban, ami sajnos mintha az egész világot elárasztaná, még annak az embernek a bűnében sem, aki elvakultságában talán egyszer megöl. Szeretném, ha a végső pillanatban megadatna számomra a tisztánlátás kegyelme, ami lehetővé tenné, hogy Isten és valamennyi felebarátom bocsánatát kérjem, és szívből meg tudjak bocsátani annak, aki rám támad.

Hangsúlyoznom kell, hogy egyáltalán nem vágyom erőszakos halálra. Egyáltalán nem örülnék annak, ha esetleges meggyilkolásomért az általam annyira szeretett nép egészét vádolnák, megkülönböztetés nélkül. Túl nagy ár lenne a »mártíromság kegyelméért«, ha azt egy algériai fizetné meg, bárki legyen is az, főleg, ha az iszlám általa igaznak vélt értelmezése iránti hűsége miatt ölne meg. Nagyon jól tudom, mekkora megvetéssel viseltetnek egyesek az algériai nép egésze iránt. Azt is tudom, hogy téves idealizmusból fakadóan miféle hamis elképzelések élnek sokakban az iszlám vallásról. Túlságosan is könnyű azzal nyugtatgatni a lelkiismeretünket, hogy hitüket azonosítjuk a szélsőségesek integrizmusával. Csakhogy számomra Algéria és az iszlám egészen mást jelent: eleven testet és lelket. Azt hiszem, elégszer hangsúlyoztam már mindezt ország-világ előtt, hogy én mi mindent kaptam tőlük, hogy én náluk is ráleltem az Evangélium szellemiségére, amit még anyám ölében tapasztaltam meg először, majd egyházamban, azután itt, Algériában is, és ez elválaszthatatlan a muzulmán hívők iránt érzett tiszteletről.

Tudom, halálom látszólag igazat ad majd azoknak, akik mindig is naivnak és idealistának neveztek. Ám tudniuk kell, hogy akkor végre egyszer s mindenkorra kielégülést nyer olthatatlan kíváncsiságom. Mert ha Isten is úgy akarja, tekintetem feloldódik az Atya pillantásában, s akkor már én is úgy tekinthetek iszlám hitű gyermekeire, ahogyan Ő látja őket, megvilágítva Krisztus dicsőségétől, Kereszthalálának kegyelméből és a Szentlélektől vezérelve, akinek legfőbb vágya mindig az lesz, hogy egységet teremtsem az emberek között, és a különbségek ellenére visszaállítsa eredendő hasonlatosságunkat.

Kihunyó életemért, amely nemcsak az enyém, hanem mindenestől az övék is volt, hálát adok Istennek, aki minden megpróbáltatás ellenére, vagy éppen azzal együtt örömre szánt engem. Szívből köszönetet mondok mindenkinek az életemért, így egykori és mai barátaimnak, az itteni társaimnak, édesanyámnak és édesapámnak, lány- és fiútestvéreimnek, az ő családtagjaiknak, mert százszorosan többet kaptam annál, mint amit kiérdemeltem. És neked is köszönetet mondok, ismeretlen barátom, aki életem utolsó percében nem fogod tudni, hogy mit cselekszel. Igen, neked is köszönök mindent, és Isten legyen veled! Szeretném, ha mi ketten, akik ugyanúgy bűnös latrok vagyunk csak, újra találkozhatnánk majd a mennyországban — ha Isten, mindkettőnk mennyei Atyja is úgy akarja.

Amen! Inch' Allah!

Algír, 1993. dec. 1. – Tibhirine, 1994. jan. 1.

Christian †"

Az évek multával a helyzet nem javult, egyre több lett az ártatlanul lemészárolt áldozat. 1996. március 27-én éjjel iszlamista fegyveresek hatoltak be a Notre-Dame de l'Atlas monostorba, és magukkal hurcoltak hét trappista szerzetest. Április 27-én közzétett nyilatkozatában a GIA *(Groupe Islamique Armé)* vállalta magára az emberrablást. Következő, május 23-i nyilatkozatukban pedig bejelentették, hogy május 21-én kivégezték a szerzeteseket. Christian de Chergé korábban írt testamentumát Franciaországban élő családja hozta nyilvánosságra, mert úgy érezték, hogy nem csak nekik szól. A gyászmisét Algírban tartották a szerzetesekért, temetésükre Tibhirine-ben, a monostor temetőjében került sor 1996. június 4-én. Christian de Chergé, Luc Dochier, Christophe Lebreton, Michel Fleury, Bruno Lemarchand, Célestin Ringeard és Paul Favre-Miville testvérek temetése után a közösség életben maradt tagjainak a világ legkülönbözőbb országaiból érkező trappista szerzetesek siettek a segítségükre. Napjainkban két monostoruk van Észak-Afrikában, az egyik Algériában, a másik Marokkóban található.

BENDE JÓZSEF

AZ IGAZI SZENT ÁGOSTON
Peter Brown: Szent Ágoston élete

A magyar egyháztörténeti és filozófiai könyvkiadás kiemelkedő eseménye, hogy megjelent Peter R. L. Brown *Szent Ágoston élete* című alapvető műve. A szerző az oxfordi, majd a princetoni egyetem professzora, a kései antikvitás és a korai középkor kiváló kutatója, napjaink egyik legnevesebb Ágoston-szakértője. Neve a magyar olvasó előtt nem ismeretlen, hiszen korábban már két könyve is megjelent magyarul (*A szentkultusz*, 1993; *Az európai kereszténység kialakulása*, 1999).

Szent Ágoston (354–430), az egyetemes keresztény gondolkodás egyik legjelesebb alakja, az ókeresztény kornak mindig is az egyik legismertebb személyisége volt, akinek hatalmas életművéből különösen az utóbbi két évtizedben számos munka magyarul is napvilágot látott. Magáról az egyházatyáról, az ő munkásságáról azonban átfogó és alapos monográfia, értékelő feldolgozás tulajdonképpen mindezidáig nem jelent meg magyar nyelven. Az egyetlen kivétel Agostino Trapé könyve (*Szent Ágoston*. Budapest, 1987), amely azonban inkább a lelkipásztor s a misztikus alakjára koncentrál. Brown jelen műve így a Szent Ágostonról szóló eddigi legjelentősebb magyarul megjelent könyvnek tekinthető.

A legutóbbi három-négy évtizedben a Szent Ágoston-kutatás nagyot fejlődött mind a részletkutatás terén, mind pedig néhány nagy ívű összefoglalás megalkotásában. (H-I. Marrou, P. Courcelle, C. Andresen, K. Flasch, H. Chadwick és mások). Ezek között Brown könyve már 1967. évi első megjelenésével kiemelkedett, s azóta mértékadó és megkerülhetetlen műnek számít. Időközben azonban a kutatásban fontos fejlemények történtek. A módosuló képpel, az új eredményekkel az életrajzíróknak, az értelmezőknek szembe kellett nézniük. Így például Kurt Flasch 1980-as monográfiájának újabb kiadását egy 31 oldalas utószóval látta el (*Augustin. Einführung in sein Denken*. Reclam, Stuttgart, 1994[2]). Úgy látszik azonban, a legradikálisabban Brown vonta le az utóbbi évtizedek Ágoston-kutatásának következményeit. Művének új kiadása (London, 2000) egy terjedelmes, a jelen magyar kiadásban 83 oldalas, az új forrásokat és az új irányokat taglaló izgalmas utószót tartalmaz, amely különleges jelentőséggel bír, és érzékletesen, már-már ágostoni önkritikával mutatja be szerzője gondolatvilágának, Ágoston-értelmezésének változását.

Brown Ágoston-monográfiája már eredetileg is az egyik legteljesebb, legkimerítőbb modern életrajz és pályakép volt. A könyv bámulatos sokoldalúsággal mutatja be Szent Ágoston életének állomásait, miközben áttekinti a sorra megszülető fontos művek témáit, s megvilágítja ezek jelentőségét. A mű egyúttal érzékletes korrajz, amelyben megelevenedik Szent Ágoston korának társadalma és eszmetörténete. Az új kiadás utószava ezek után beszámol az utóbbi évtizedek meglepő felfedezéseiről. Erről az alábbiakat tudhatjuk meg.

Johannes Divjak az Osztrák Tudományos Akadémia támogatásával 1975-ben a marseille-i városi könyvtárban kutatásokat végzett, s itt Szent Ágostonnak 27, addig ismeretlen levelét fedezte fel, amelyek a püspök életének utolsó egy-két évtizedéből származtak. A leveleket Divjak 1981-ben publikálta. (Erről tudósított az Új Ember 1981. július 26-i száma.) 1990-ben pedig a párizsi François Dolbeau a mainzi városi könyvtárban 26, Ágostontól származó, eddig ismeretlen, 397-ben és 403–404-ben keletkezett szentbeszédre bukkant. Dolbeau az anyagot több részletben, 1992 és 1996 között tárta a nyilvánosság elé. Ehhez járult még, hogy Dolbeau egy cesenai kéziratban felfedezte Ágostonnak egy Pelagius ellen mondott prédikációját, s ezt 1995-ben publikálta.

Ezeknek a leleteknek az alapján Brown új képet rajzol Szent Ágoston alakjáról. Leszögezi, hogy ma már korántsem látja Ágostont olyan szigorú hatalmi figurának, mint amilyennek a 60-as években rendelkezésére állt anyag alapján elképzelte. A levelekből és a beszédekből a mindennapi lelkipásztori tevékenység közepette az idős Ágoston vonzó tulajdonságai tűnnek elénk, gondoskodó magatartása, megható igyekezete, amint figyelemmel kíséri híveinek gondjait.

Az új források tükrében másként merül fel a püspök és a hitvitázó alakja. Ágoston valódi lénye a lelkiismeretes püspök, aki hívei és egyháza érdekében feláldozza magát, ahelyett, hogy az őt érdeklő bölcseleti problémákon dolgozna. Ágoston hitvitázó iratainak retorikáját nem szabad ijesztőnek tekintenünk, mert e műveiből a régi római erény, a hűség, az eszményekért való kiállás sugárzik, amit a kortársak elvártak az embertől.

A szerző érzékelteti, hogy az újonnan feltárt szövegekből Ágoston ekkori ellenfeleiről, a donatistákról és a pelagiánusokról is pontosabb képet kapunk. Az elmérgesedett donatista harcokkal kapcsolatban az egyik mainzi sermóból

kiderül, hogy 403-ban Ágostonnak alig sikerült kicsúsznia a rettegett circumcelliók csapdájából. Ami a pelagiánus hitvitát illeti, ezzel számos levél foglalkozik. A pelagiánusok szerint a keresztények képesek tökéletes életet élni, s a bűn szabadon választott cselekedet. Felfogásuk eleve kárhozatra ítél mindenkit, aki nem tökéletes. E kérdésben Ágostonnak határozottan más a véleménye. Mint Brown írja, „ritka pillanat, hogy Ágostont azzal vádolják, túlságosan elnéző a bűnnel szemben".

Szabadság és kegyelem Pelagiusszal kapcsolatos kérdésében Brown rámutat a szabadság fogalmának helyes értelmezésére. Egyrészt antik elképzelések szerint az ember akkor a legszabadabb, amikor megszállja őt egy nála magasabb erő. Másrészt a késő antik vallási világ jellegzetesen a kiválasztottakat, a hősi követelményeket teljesítőket akarta ünnepelni. Ebben a légkörben lépett fel Ágoston, és tette fel a kérdést: mi lesz a többiekkel? Ágoston szemében az átlaghívő szerény erőfeszítéseit elhomályosította a keveseket övező karizmatikus dicsfény. Kegyelemtanával — amely pedig mindmáig sokak szemében a legproblematikusabbnak tűnt —, ezért minden kereszténynek kiterjesztette a javulás és a szentségekben való fejlődés reményét. Arra is intett, hogy a keresztény világi embert ne tekintsék másodrendű állampolgárnak. (Ugyanezt hangoztatja Prohászka Ottokár: *Modern katolicizmus*, 1907!) Fellépése a keresztény elitizmus ellen szólt, beszédei és művei a remény és az egyenlőség védelmében születtek. Ha így tekintjük, Szent Ágoston kegyelemtana éppen nem borúlátó, hanem ellenkezőleg, az optimizmus világnézete.

Egyház és társadalom viszonyát taglalva Brown méltatja Ágoston erőfeszítéseit és felismeréseit. Ágoston meg volt győződve arról, hogy a katolikus egyház alkalmas arra, hogy a társadalom többségének vallása legyen. Ugyanakkor azonban azt is látta, hogy a kizárólagosan katolikus társadalom eszméje a lehetetlen birodalmába tartozik. Ágoston az egyházon kívülieket is derűlátóan szemlélte, s közben úgy tekintette, hogy potenciálisan valamennyi nép a katolikus egyház tagja. *Az Isten városa* című időskori művével a művelt pogányok és a művelt keresztények közös kulturális platformját kívánta kialakítani.

Ami a keresztény életet illeti, különleges érdeklődésre tarthat számot Ágostonnak a szexualitásról vallott — gyakran tévképzetektől kísért — tanítása. A kort az aszkétamozgalom, a nemiség drámai megtagadása, a hősi szüzek eszménye jellemezte. Ebben a helyzetben Szent Ágoston a házasság értékét s a házasságon belüli testi szerelem természetes voltát hirdette, és az egyoldalú önmegtartóztatást önzőnek és veszélyesnek tartotta. Nézeteinek annál inkább kitűnik a jelentősége, ha tekintetbe vesszük, hogy olyan hírű tanítók, mint Jeromos, Nüsszai Gergely vagy Ambrus, a házasságot fenséges érdektelenséggel szemlélték s a nemiséget elítélően kezelték.

Szent Ágoston ezzel szemben elismeri az emberi természetben működő fizikai és nemi tényezőket, és megvédi jogos jelenlétüket a házasságon belül. Éppen e felfogása miatt védi oly erőteljesen az eredendő bűnről vallott nézeteit eclanumi Julianusszal szemben! Ágoston tudniillik elfogadta, hogy Ádám és Éva csodálatos egyesülésben testileg érintkeztek a Paradicsomban. Azt vallotta, hogy Isten jónak teremtette a testi szerelmet, s e tökéletes érintkezést rontotta meg a gőg, az eredendő bűn. A gyermeknemzésen kívüli érintkezés miatt az emberek pironkodhatnak ugyan, de az igazi bűnökhöz képest e vétek csupán az emberi gyarlóság bocsánatos megnyilvánulása.

A szerző Szent Ágoston egész gondolkodói magatartásáról megállapítja, hogy eszméi hosszú pályája alatt a körülmények alakulásával együtt változtak, filozófiájának központi elemeiről azonban bebizonyosodott, hogy lényegében nem változtak. Bevallja, hogy eszerint Szent Ágostont pályafutása alatt nem kínozták oly végzetes ellentétek, mint azt egykor vélte.

Talán ennyiből is érzékelhető, hogy Brown műve a keresztény bölcsesség valódi kincsestára. Mindehhez még a következő észrevételt tennénk hozzá. Az említett felfedezések — bár nyilvánvalóan rendkívül fontosak —, talán nem kell hogy önmagukban annyira átrajzolják Ágoston arcképét. Az erőteljes új Brown-értelmezés részben egykori kiváló monográfiájának ellensúlyozása, kiegészítése és továbbgondolása kíván lenni, részben viszont, és talán nagyobb joggal különféle irányzatoknak az évszázadok során kialakított helytelen beállítását akarja korrigálni, amire az új források kiváló alkalmat nyújtottak.

Szent Ágoston nagy művei azonban ismertek. Ezek helyes értelmezéséhez Brown munkája alapvetően segít hozzá bennünket. Szent Ágoston azt hangoztatta, hogy igazán azt ismerjük meg, amit szeretünk. Ezt Brown könyvéről is méltán elmondhatjuk. Munkája kivételes tudományos hitelességgel, egyúttal tisztelő szeretettel láttatja a nagy egyházatya emberi alakját, roppant munkásságát és máig ható örökségét, akit az egyház mindig is a legnagyobb tisztelettel övezett. (Ford. Sághy Marianne; *Osiris Kiadó*, Budapest, 2003)

FRENYÓ ZOLTÁN

CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT: A KEGYELEMRŐL ÉS A SZABAD ELHATÁROZÁSRÓL; HOGYAN SZERESSÜK ISTENT?

Clairvaux-i Szent Bernátnak, a 12. századi, utolsó nagy monasztikus teológusnak az életművéből keveset olvashatunk magyarul. Ezt a hiányt pótolja a Kairosz-Paulus Hungarus kiadónál megjelent kötet, mely Bernát két kisebb terjedelmű, ám annál fontosabb teológiai művét tartalmazza magyarul: *A kegyelemről és szabad elhatározásról* címűt (*De gratia et libero arbitrio*), amely először most jelent meg magyarul, illetve a *Hogyan szeressük Istent?* (*De diligendo Deo* — ez utóbbi egyébként már olvasható volt magyarul a harmincas években, Dombi Márk fordításában).

A kegyelemről és a szabadságról szóló mű a szerző legjelentősebb, szorosabban véve dogmatikai írása (persze maga Bernát nem nevezte volna annak): benne az isteni kegyelem és az emberi szabadság viszonyának örök teológiai problémáját boncolgatja, lényegében az ágostoni hagyományt követve. Nem szisztematikus traktátusról van szó, és nem merül itt fel a későbbi, tomista-molinista vita kérdésfeltevése sem, amely Bernát korától eltérő teológiai és dogmatörténeti kontextusban az isteni kegyelem hatékonyságát, az isteni előretudást és az ember szabadságát akarta összeegyeztetni, a megigazulás kegyelmének elfogadásában. Ezzel szemben a *doctor mellifluus* érdeklődésének homlokterében — ma azt mondanánk — az antropológia áll, az ember istenképisége és Istenhez való hasonlatossága, a Ter 1,26 alapján. Az istenképiség szerinte a kényszertől való mentességben áll, ami a *liberum arbitrium* (a kötet terminológiája szerint „szabad elhatározás"): kényszertől mentes beleegyezés valamilyen tettbe az ész ítélete alapján. A *liberum arbitrium*ot, tehát az istenképiséget az ember nem veszítheti el. Az Istenhez való hasonlóságot azonban Ádám elvesztette az eredeti bűnben, a megváltott ember pedig a kegyelem által kaphatja vissza: ezt a *similitudo*t Bernát a bűntől és nyomorúságtól (*miseria*) való szabadságnak felelteti meg. Ez utóbbi majd csak a mennyországban valósul meg, a misztikus tapasztalat viszont közvetítheti egy időre a szemlélődőnek a földön. Bernát tehát a szabadságot elsősorban a külső kényszertől való mentességben látja. (A képmás és hasonlóság teóriáját ettől meglehetősen eltérő módon fejti ki egyébként az Énekek Énekéről mondott 80–82. beszédében.)

Talán az előbbi műnél is nagyobb hatást gyakorolt az utókorra a *De diligendo Deo*, mely az ön- és Istenszeretet négy fokozatát bemutatva (önszeretet, az ember saját maga miatt szereti Istent, önmaga miatt szereti Istent, végül pedig önmagát Isten miatt szereti) írja le a keresztény útját az Istennel való egyesülés felé.

A magyar fordító, Németh Csaba igen gondos munkát végzett (egy-két vitatható kifejezéstől eltekintve, így például a *concupiscentia* bevett magyar megfelelője „rendetlen kívánság" és nem „vágyakozás" — 95. és passim) a *Sources Chrétiennes* latin szövege alapján, amelyet bevezetés és bőséges magyarázó jegyzetek is kiegészítenek. A kötet kis hiányossága, hogy a bevezető csak a *De gratia*ról szól, a *De diligendo Deo*ról csupán futólag. Azt pedig csak sajnálhatjuk — bár ezt nyilván terjedelmi okok magyarázzák —, hogy nem kétnyelvű kiadás készült. (Ford. Németh Csaba; *Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó*, Budapest 2002)

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG

STUDIA PATRUM
A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001. június 21–23.)

A patrisztika tudománya az ókeresztény történelem és irodalom azon korszakát tanulmányozza és kutatja, amikor a teológia még nem bomlott szakágazatokra és nem szakadt el (többé vagy kevésbé) a lelkiségtől. Az ezzel az időszakkal való foglalkozás művelőjétől megköveteli a nyitottságot, a sokféleségre való odafigyelés képességét és a különböző kérdések sokoldalú vizsgálatára való hajlandóságot. Ugyanakkor a patrisztika művelése elképzelhetetlen tudományos vitafórumok, illetve a kutatók közötti folyamatos párbeszéd és együttműködés nélkül, még akkor is, ha a felfogások és a kérdések megközelítése esetenként, illetve személyenként különböznek.

A Magyar Patrisztikai Társaság első konferencia kötete tehát a kereszténység kezdeti időszakába vezeti el az érdeklődő olvasót, ahol az szembesülhet nemcsak maga a korszak, de annak megközelítésének a sokszínűségével is. Dósai Attila szerint „éppen ez a sokszínűség je-

lentheti a gazdagságot" és vezethet el nemcsak a szöveg, de egymás teljesebb megértésére, amely magában foglalja — minden véleménykülönbség ellenére és azon túlmenően is — a másik megbecsülését (*Előszó*, ix). A tudományos munka ugyanis nem más, mint állandó és folyamatos építés. A kutató elődei erőfeszítéseire alapoz és arra törekszik, hogy munkássága gyümölcsei az utána következő alkotások használható és megbízható alapjaivá váljanak.

Kétségtelen, hogy a recenzió szűkre szabott keretei nem teszik lehetővé a harminckét tanulmányt tartalmazó kötet gazdagságának átfogó és kimerítő ismertetését. Ennek okáért csupán néhány, bizonyos szellemi összekapcsolódást mutató írás említésére szorítkoznék. Ez az egyes tanulmányokat összekötő kapocs pedig nem más, mint az első keresztény századok egyik legmeghatározóbb lángelméjének, Órigenésznek a személye.

A konferencia kötet Nemeshegyi Péter *Órigenész Istene és a Biblia Istene* (1–11) című tanulmányával indul, amelyben a szerző felveti Isten és a Szentírás kérdését, illetve ismerteti az órigenészi egzegétikai módszereket. „Órigenész biblikus teológus" (1) volt, akinek életét és munkásságát teljes egészében az „Isten szavá"-nak a jobb és pontosabb megértésére való törekvés határozta meg és töltötte ki. „Azok a módszerek — írja a jezsuita tudós —, ahogy Órigenész az egész Szentírást a jó Isten jézusi kinyilatkoztatásával igyekezett egyeztetni, részben elavultak. Mégis sokkal jobb hatása volt az ő egzegézisének, mint azokénak, akik minden jézusi újraértelmezés nélkül ószövetségi szövegeket használtak fel arra, hogy a keresztény Egyházba bevezessenek rég elavult viselkedésmódokat: boszorkányüldözést, vallási vétkekért kimért halálbüntetést, teokráciát, vallásháborúkat, erőszakoskodást" (9–10).

Nemeshegyi Péter tanulmányát szerencsésen követi és egészíti ki Kránitz Mihály *Krisztus emberi lelke Órigenésznél (De principiis 2,6)* (13–42) című írása, amely a Szentírás és az elméleti fejtegetés között fennálló szoros kapcsolatról tanúskodik az ókeresztény korban. Ezen kor szerzőinek teológiája ugyanis mindenekelőtt az Írásokban gyökerezik. A tanulmány elsősorban a Jézus istensége és embersége közötti kapcsolat órigenészi kifejtését elemzi. Az alexandriai szerző volt ugyanis az, aki a Szentírásból „világosan kifejtette, hogy Jézusnak nemcsak teste, hanem emberi lelke is volt, és elsőként pontosította a köztük fennálló viszonyt" (13).

Az Órigenészhez még valamiképpen kapcsolódó néhány tanulmány már nem magával a szerzővel foglalkozik, hanem csupán érintőlegesen érzékelteti az általa kifejtett gondolatok továbbélését, továbbvitelét, illetve azok hatását a későbbi korokban, hiszen sem barát, sem pedig ellenség nem tudta kivonni magát az ő befolyása alól. A következő írásokat lehet elsősorban ide sorolni: Somos Róbert: *Megjegyzések Evagriosz Szentháromság-tanához* (115–119); Tóth Péter: *A koraközépkori szerzetesi hagiográfia problémái: a* Historia monachorum in Aegypto *különböző nyelvű recenziói* (121–141); és Orosz Atanáz: Tüposz *és* anagógia *Maximosz hitvalló Jónás-kommentárjában* (159–165).

Vitathatatlan, hogy a kiragadott tanulmányok csupán töredékét képezik a kötetnek és elsősorban a személyes érdeklődés szubjektív kritériumát tükrözik. Ezért aki az ókeresztény kor iránt érdeklődik, semmiképpen ne hagyja figyelmen kívül ezt a kiadványt, amely szerteágazó és sokszínű ismeretanyaggal gazdagíthatja az olvasó tudástárát. (Szerk. Nemeshegyi Péter és Rihmer Zsolt; *Szent István Társulat*, Budapest, 2002)

JAKAB ATTILA

NAGY GÁSPÁR: EZREDVÁLTÓ, SŰRŰ ÉVEK

Nagy Gáspár — hadd használjam ezt a mára kiveszőben lévő fogalmat — ízig-vérig alanyi költő. Nem „formálgatja", írja a verset, amint ihlete diktálja. Mi sem áll távolabb tőle, mint az olvasó elbizonytalanítása, egyértelműen, azonosulásra késztetően fogalmaz, s nem kisebb feladatra vállalkozik, mint *„szentekből építeni falat"*. S mert manapság a szenteknek nincsen nagy becsülete a közéletben, hát újra nekirugaszkodik, hogy felmutassa az igazi lelki és közéleti értékeket, hogy megvalósíthatónak, követhetőnek mutatva őket, arra serkentsen, ne adjuk föl, keressük meg és mondjuk ki a hiteles szavakat, mert akkor velünk lesz az Úr. Amint a Jelenits Istvánnak ajánlott *Szelíden súlyos*ban írja: *„Figyeltem, ha szól: nagy csöndet teremt. / Ha ír: világos, áttetsző mondatot terem. / Mondom én: maga lesz* a kötelező bravúr, / *mikor tetté nő a szó és a lélek szépen ellazul / a hely, bárhol is legyen: templom vagy tanterem, / kiránduláson — Rómáig — biciklinyereg. / Végül is egyremegy: hiszen vele az Úr, / a szelíden súlyos szavú van mindig jelen."*

Nem merném azt állítani, hogy Nagy Gáspár lírájában a szelídség uralkodó szólam, de a szavai súlyosak, életünkről, úttévesztéseinkről beszél, s újra meg újra arra int, hogy kis és nagy árulások hálójában vergődünk, kiszolgáltatottságunkat csak tartásunkkal, jellemszilárdságunkkal ellensúlyozhatjuk. Ezt is félve írom le:

közéleti költészetet művel, azon a nyomvonalon haladva, amelyen Illyés Gyula járt konok eltökéltséggel, s amelyről Csoóri Sándort igyekeztek lezavarni. Ez azonban nem jelent utánzást, még kevésbé egyoldalúságot. Nagy Gáspár lírájában a transzcendens igény teremt többletet, verseiben újra meg újra érezzük egy felsőbb világrend értéktöbbletét, számtalan költeménye bizonyítja, hogy a hétköznapokból afelé törekszik, s indulatai leginkább akkor habzanak föl, amikor azt érzékelik, hogy a fölfelé törekvő ember akadályokba ütközik. Ezek nem természetes gátak, hanem az erőszakos hatalom építményei, s korszakról korszakra más alakzatban jelennek meg, a lényegük azonban változatlan. Ez a fájdalmas, olykor csalódást keltő tény adja azt az ihleti hátteret, amely a mű születésének indítója, hatását azonban nem magyarázza, hiszen a megcsalatottság érzését akár újságcikkben is meg lehet írni, bár manapság az ilyen jellegű írásokból többnyire hiányzik az az irónia, amely Nagy Gáspár szemléletmódjának fontos eleme. Ami igazán jelentékennyé és a nagy elődök versvilágához méltóvá teszi költészetét, az a jelképiség, a helyzetteremtés ritka adománya. Jó példája ennek a *Hatvan hónap: napra nap*, amely alcíme szerint az 1998 és 2003 közötti évek várakozását, reményeit és megcsalatottságát idézi. A költő a figyelő, a jeladó szerepébe stilizálja magát, éles kövek, fájdalmat okozó szívzörejek közé. S akkor, váratlan pillanatban „....szabadságos / *csillagok hintettek / gyertyányi fényt fölém / orromig látni engedett / valami lázas vakremény // amit a világ üzent / ide az ég peremén / nyújtózó sziklaél alá...*"

Romantikus rájátszások, a Prométheusz-mítosz visszaidézése keltik azt az érzést, hogy örök költői téma, a szabadság megszerzésének reménye himnikus magaslatokba rántja a költeményt. De épp ellenkezően! Fölsejlik a kereszt, a szenvedés képe, s az elmondottakra szemfödélként hullik a halál, az elmúlás képzete: *„valami cél üldöz mint / az öngyilkos hajlamú gének // balek kárvallottjait — / a gerincen túlnan úgylehet / már lefelé húz a köd / s talán (valaki) utánam hajít / egy megváltó követ."*

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a hitből fakadó meggyőződés erőt vesz a halál képzetén. De a „halálos lét" tudata itt nem az egyéni sors lezárását jelenti, hanem a hasonlóan gondolkodók sokaságának azt a tudatát, hogy tovatűnt amiben reménykedtek, ismét *„bilincsegyensúlyokat"* kell elszenvedniük, magyarban *„óva"* a magyart, kiküzdve a józanságnak azt *„a legfőbb hősi állapotát"*, amelyről az Illyés Gyula emlékének szentelt *„ezredváltó sorokban"* olvasunk. Még akkor is védelmezni kell, amikor *„fájó árulások és zajló testvérháborúk heveny idejét"* éljük, s az árulásnak, köpenyegforgatásnak jött el az ideje, azaz megint olyan korszak, amelyben a költőnek kell őriznie és kimondania sokak igazságát. *„Majd jönnek aztán hónapok / mikor ezt némán tűrni kell"* — olvassuk az *Aztán*ban, de Nagy Gáspár nem néma: *„nem méltó hozzánk már // azok után... / ami megtörtént velünk // a félelem."* — vallja dacos elszántsággal.

Nagy Gáspár versei azonban azért is megrendítő hatást keltenek, mert aktualitásaik nélkül is érezni bennük az örök emberit, azok a kérdések, megállapítások merülnek föl bennünk, amelyek a költészet kezdeteitől foglalkoztatták az alkotókat. Megfogalmazásukban azonban érezni a szókincs megújításának szándékát, a bölcsmondások örökérvényűek, de épp egy-egy újszerű fordulat teszi korszerűvé őket: *„Amiót tudván tudom a sorsom / hallgatólagosan egyezséget kötöttem / a Halál angyalával (vagy ördögével) / ő nem említi nevem / s én sem beszélek róla senkinek / és titkunkat nem fedi-szegi / semmilyen záradék homálya // azóta csöndben járok-kelek / még mosolygok is olykor / ahogy mondták már / annyian előttem / sorsukkal megbékélt / kiszemelt (gyáva?) halandók: / minden nap ajándék..." (H[1])*

Mintha elmesélné a halállal kötött egyezségét. Ám az elmondottakat más összefüggés-rendszerbe rántja egy-egy váratlan szószerkezettel. Ilyen például a *„Záradék homálya"*, vagy a halandókra vonatkoztatott, megkérdőjelezett gyáva jelző. Ez az egyetlen kérdőjel új dimenzióba röpteti a költői közlét. Tényleg gyávák vagyunk, mert belenyugszunk a halálba, mint *„kiszemeltek"*? Vagy meg kell békélnünk sorsunkkal, abban a tudatban, hogy *„minden nap ajándék"*? Nagy Gáspár verseinek egyik titka, hogy egyéni olvasatok sokaságát teszik lehetővé. Még azok is, amelyekben a közlés látszólag egyértelmű: *„Tudod majd vége lesz / — egyszer — / ahogy igértem // Ha marad valami — szavad — imádkozz értem!" (Falnak fordított magántriptychon III.)* Itt a gondolatjelek közé ékelt szavaknak is súlya, külön jelentése van, arról nem is szólva, mekkora ellentét feszül a két versszak (közlés) kijelentő és felszólító tónusa között. Ez a hangulatváltás, amely nemcsak ebben a versben figyelhető meg, lényegesen fokozza a hatást, nem is szólva arról, hogy a halál súlyát csökkentheti az imádság. S a halál sok esetben csak a test elmúlását jelenti. A lélek sugallata velünk marad. Az igazán nagyok, akiket vezérlő csillagának mond, *„állnak... az időben"*. Mint a nemzet tanítója, Németh László: *„Így vezetgetett engem is: / kései didergő diákot, / szemét gyötrető lámpafénynél / szólt a romolhatatlan katedráról: / fedezzem fel a világot!" (Éjszakáimban lámpafény)*

A kötet egyik legszebb verse az *Álom*. A költő ifjúságának éveit idézi benne, a mára már halott költőket és tévedhetetlen lektorokat, a *„Newyork-palotát"* és a *„csilláros Ó-Hungáriát"*. Akár egy halálmenet is lehetne, pokolba táncolók színes csapatával. De a megszépítő emlékezet angyalokat idéz: *„a liftben mindig Angyalok / nyomták a gombokat / csak néha volt áramszünet / szálltunk zuhantunk / (...) nem folytatom... mert / bepárásodik szemem (és szívem)."*

Igen, ez az igazi költészet. A szív és a szem lírája. Látni a rosszat, kibeszélni, s közben a szépre és a jóra figyelni. Ez Nagy Gáspár tudománya. *(Széphalom Könyvműhely,* Budapest, 2003)

RÓNAY LÁSZLÓ

NÉMETH GYÖRGY: A MOZGÓ VILÁG TÖRTÉNETE 1971–1983

Megjelenésétől, sőt még korábbról, amikor felmerült egy „fiatal írók — fiatal művészek" lapjának szükségessége, szinte napjainkig témája a magyarországi irodalmi közvéleménynek a Mozgó Világ „ügye". Mert ahogy ügy volt egy új, fiataloktól fiataloknak szánt folyóirat megindítása, úgy többször is üggyé vált megjelenése idején, ez a szerkesztőség menesztésekor kulminált, s ügy is maradt. S hogy üggyé vált, az kizárólag a kultúrpolitikán, sőt a politikán múlott, amely képtelen volt átlépni saját árnyékát, s ideológiai ellenőrzéssel leplezve igyekezett a hatalmát biztosítani. Nem a Mozgó volt az egyetlen, amely ennek a hatalmi törekvésnek esett áldozatul a Kádár-rendszerben, de sajátos sorsát illetően legpregnánsabban példázza mire képes a pozícióját féltő/védő politika.

Ez derül ki abból a laptörténetből, amelyet Németh György történelemtanár, szociológus írt. S amelyből dokumentumok és személyes visszaemlékezések alapján, kiegészítve bőséges jegyzetapparátussal, megismerhető a lap életét végigkísérő ügy-sorozat alakulása.

Az 1971 és 1974 között évkönyvként, majd 1975-től 1980-ig kéthavonta, utána pedig havonként megjelenő Mozgó Világ létrehozását és életben tartását az újszerű megszólalás nemzedéki igénye indokolta, hogy a művészetben és a művészet által a közéletben is másképpen kell „gondolkodni, érezni, beszélni, mint az előtte járók" tették. De ezt a politika, előle nem tudván kitérni, nem csupán tudomásul vette, hanem miközben mind a hazai, mind pedig a külföldi közvélemény előtt a megértés látszatát akarta kelteni, holott inkább csak „egyfajta szelep-szerepet osztott ki", megpróbálta ellenőrzése alatt tartani. Ezáltal a szerkesztőség eleve kettősségek között vergődött. Egyfelől megfelelni akart saját elveinek, hogy európai, modern, friss és autonóm szellemiségű legyen, másfelől viszont eleget kellett tennie a politika „elvtársi" elvárásainak. Mivel „nem értette meg egymást a politika és a fiatal magyar irodalom", a konfliktusok elkerülhetetlenek voltak. Ezek előbb zárt körben, majd a szőnyeg alól kikerülve egyre inkább a nyilvánosság bevonásával és közreműködésével zajlottak. Ez a Magyar Írók Szövetségének kritikai alosztálya által szervezett 1981. május 11-én rendezett vitában kulminált, ami után bizonyossá vált, hogy a lap sorsa megpecsételődött. A politika már csak a megfelelő pillanatot és módot kereste, hogy a részéről addigi győzködés, figyelmeztetések, számbeiltások, főszerkesztőcserék (-leváltások?) után adminisztratív intézkedésként leváltsa a szerkesztőséget. A lapot nem szüntették meg, de a politikához lojálisabb szerkesztőségre bízták. Ez a megoldás, illetve ennek vállalása a mai napig vita tárgyát képezi.

Németh György könyve a fiatal irodalom/művészet és a politika bonyolult viszonyát tárja fel. Előbb *Dióhéjban* mutatja be az 1971 és 1983 közötti folyamatot, majd a „régi Mozgó" történetét válsággócok szerint szakaszokra osztja. (Sajátos, hogy minden fejezet címe a „kezdet" és a „vég" szavakra épül, jelezve az állandó létbizonytalanságot.) Hogy nem csak egyedi esetről van szó, arra mutat a JAK, illetve a Tiszatáj körüli intézkedéseknek/botrányoknak a Mozgó-üggyel való kapcsolatba hozása. A laptörténet politikai kontextusát bemutató kötet szerves része a részletes lábjegyzetelés mellett a mellékletként közölt adattár, a viták, ankétok, továbbá MV-estek, -körök, -klubok munkájának dokumentumai, illetve a lappal kapcsolatos munkák (források és feldolgozások) jegyzéke.

Az MV-ről készült könyv amellett, hogy nélkülözhetetlen a lap megírandó irodalmi/esztétikai képéhez, egyben kis magyar politika- és értelmiségtörténetként is olvasható tanulságos munka. (*Palatinus*, Budapest, 2002)

GEROLD LÁSZLÓ

EGY A NÉGYSZÁZEZERHEZ

„Ne nézzük tehetetlen a sínek futását halálunk előtt" (Miloslaw Slengel)

Kemény, elszánt ember portréja Marek Edelmané, Hanna Krall *Egy lépéssel az Úristen előtt* című könyvében. A lengyelországi rendszerváltozás után számos díjjal jutalmazott riporter-írónő egyszerre beszél az orvos múltjáról és

jelenéről, mert a kettő következetesen egy. A közelmúlt hétköznapi: kórház, orvosi csaták színtere, közdelem az emberek életéért. A távoli múlt már születése pillanatában történelem: harc a varsói gettó zsidóságának emberhez méltó haláláért. Edelman a könyv krakkói, 1977-es kiadása után is azonos önmagával. A lodzi Szolidaritás vezetőjeként 1983-ban, a szükségállapot idején bojkottot hirdetett a felkelés negyvenedik évfordulója előtt, mert „nem *ezért* a Lengyelországért harcoltak és haltak meg négyszázezren a varsói gettóban". A következmény: börtön, ahonnan csak nemzetközi nyomásra engedik szabadon, és váratlan — várható — következmény az 1981-ben az itthon, az Európa kiadásában megjelent könyv kritikai visszhangjának elfojtása is.

„1:400.000. Egyszerűen nevetséges. De a saját élete minden ember számára száz százalék..." Így összegezi Edelman az 1943-as év zaklatott eseményeit — nem azok krónikáját —, szikáran lebontva egy-egy emberi pillanatra. Arról beszél, hogyan halt meg Jurek Wilner és Mira, a szerelme, vagy Anielewicz, aki azért lett a felkelők parancsnoka, mert „nagyon szeretett volna az lenni, hát megválasztottuk..." a többi négyszázezerrel, akiknek csak névtelen sírt tudtak állítani. Az olvasót így kényszeríti arra, hogy minden név mögött az esendően hétköznapi embert lássa, írjon bár történelmet is. Lehántja róluk a nagyság látszatát, mert a valóban nagyot akarja felmutatni bennük. Azt, hogy bárki bármikor hőssé válhat, mint a varsói gettó lakói. Ezek a nem-hősök az igazi hősök. Olyanok, mint Edelman, akit Hanna Krall úgy léptet elénk a felkelés első napján, április tizenkettedikén, hogy a jelentéktelent idézi fel: „Aznap piros bolyhos gyapjúpulóvert viseltél." Erről a napról mondja Edelman: „Nem mi választottuk ki, hanem a németek. Akkor akarták megkezdeni a gettó likvidálását." Az emlékezőnek ez a „haditervet" elhárító mondata azt jelenti: nem akartak, hanem *kényszerültek* történelmet írni.

Ez a ki nem mondott kényszer tér vissza az orvos-Edelman emlékeiben, így a gettókórház legdrámaibb napján: „Fönt, néhány teremben gyerekek voltak. Amikor a németek beléptek a földszintre, az orvosnőnek még volt annyi ideje, hogy mérget adjon be a gyerekeknek. Na látod, hogy nem értesz semmit az egészből? Hiszen az orvosnő megmentette őket a gázkamrától, ez rendkívüli dolog volt, hősnek tartották érte...", mert „idegen gyerekeknek adta oda a *saját* ciánkáliját!" A szó kemény, mert kemény volt a történelmi helyzet. Ez a keménység teszi Edelman múltidézését igazzá, ezért kezd erről csak harminc év után beszélni az írónak és nekünk. „Szörnyű dolog, ha az ember nyugodtan megy a halálba. Az ember sokkal könnyebben hal meg fegyverrel a kezében. Nekünk sokkal könnyebb volt, mint annak, aki a vagonba száll, aztán vagonban utazik, aztán gödröt ás magának, aztán meztelenre vetkőzik..."

De mennyivel volt könnyebb azoknak, akiknek összesen tíz puskájuk volt, hatvan pisztolyuk és még ezzel sem tudtak élni, mint a vallomástevő, aki mindössze kétszer lőtt és egyszer sem talált, csak *elérte* a következő házat. Akkor mégis miből eredt mindez? A válaszok közül egy: „Egyszer a Zelazna utcában csődület támadt. A tömeg egy hordó köré tódult, melyen egy zsidó állt. Alacsony öregember volt hosszú szakállal. Mellette két német tiszt... (Két szép, daliás férfi a görnyedt hátú kis zsidó mellett.) És ezek a németek egy óriási szabóollóval szép lassan vagdosni kezdték hosszú szakállát, közben majdnem megpukkadtak nevettükben. A tömeg is nevetett. Nem volt még gettó, és a jelenetben még nem érződött a borzalom. Hisz a zsidóval nem történt semmi szörnyűség: annyi csupán, hogy büntetlenül föl lehetett állítani a hordóra, hogy az emberek rájöttek, hogy büntetlenül megtehetik, és hogy nevetésre ingerelt... Akkor jöttem rá, a legfontosabb az, hogy az ember ne hagyja magát hordóra állítani. Soha. Senkinek. Érted?"

Nem véletlen a hosszú idézet, mert általánosítható: minden terror ilyen alattomosan kezdődik, az ember megalázásával, alaptalan rágalmazásával, az alantas tömeghangulat megnyerésével, sodrással és sodródással az elkerülhetetlenné váló örvény felé. Ahhoz, hogy ne így legyen, felismerés és akarat kell, nem embertelenné kilúgozott tudat. A veszély örökké megújulhat, más tartalommal, kaméleonként újabb és újabb formát öltve. Ez a felismerés tette keménnyé Edelmant, és ez lett hajtóereje a háború utáni munkájában. Hanna Krall pontosan építi a töredékes múltból — először csak fel-felvillantva — a jelent. Ez a jelen mind nagyobb helyet kap, és kialakul a természetes arány, amelyben Edelmann mellett megjelenhet a Professzor alakja. Ő már az orvos-Edelman sebész-társa. Ő az, aki vasárnaponként misére megy, és a Professzor — olykor Edelmann makacssága miatti — operációi: Rudy úr, Buberné és Rzewuski esete, a 20. századi szívsebészet lengyelországi történetének állomásai. Betetőzése a háborús erőszak miatt elkezdett életútnak: „A hídfőállás létesítésekor látott a Professzor először nyitott mellkasban dobogó szívet. A háború előtt senki se látta még... legfeljebb állatkísérleteknél, és azt is ritkán..."

Ez ismét vád a múlt idővel szemben, amikor az ember kísérleti alannyá vált a koncentrációs táborok laboratóriumában. Erről a könyv egyetlen szót sem szól, csak az éhhalál gettóban tapasztalt állomásairól. Az emlékek, a mondatok mögött felburjánzanak a könyörtelen napok, és ezek egyszerre nehezednek az emlékezőre és az olvasóra. Az emberpusztításban emberek mentése volt Edelmann dolga a gettóban, és ezt teszi később orvosként is: „Az én feladatom abban állt, hogy minél többet mentsek meg közülük... az Umschlagplatzon. Akkor is a kapu mellett álltam, és a halálraítéltek tömegéből kellett kiragadni egyeseket..."

A halállal folytatott kettős — múlt és jelen — versenyfutása a könyv címének kulcsa is: „Az Úristen már el akarja oltani a gyertyát, nekem hamar el kell takarnom előle a lángot, kihasználni, hogy egyetlen pillanatig nem figyel oda." Ebben a harcban a háború után már nem áll egyedül, mint a varsói gettó terén. Már mellette van a Professzor az orvosaival, és ott állnak a betegei is, akik közül az egyik altatása előtt így imádkozik: „Istenem... Áldd meg a... pitrogowi doktorok gondolatait", s így folytatja: „No, mondd meg őszintén, kinek jutna az eszébe az én betegemen, egy öregasszonyon kívül, hogy a gondolataimért imádkozzék?"

Pedig milyen kevés ez ahhoz képes, amit a történelmi múltban a domonkos-rendi apácák tettek, akik zsidókat bujtattak, s akik közül a rendfőnöknő Jurek Wilner költőre és verses füzetére így emlékezik vissza: „Apácáimnak azt mondtam: Ne feledjétek Krisztus szavait: »Nincs nagyobb szeretet annál, mint ha valaki életét adja az ő barátaiért.« És ők megértették. Sok viszontagságon ment át ez a könyv. A Gestapo házkutatásán, koncentrációs táboron, börtönön. Halálom előtt méltó kezekbe szeretném átadni." Az idézet néhány mondata vonatkozhat akár Edelman vallomásaira, akár Hanna Krall könyvének sorsára is. (Ford. Gímes Romána; *Európa Könyvkiadó*, Budapest, 2003)

TARBAY EDE

KLAUS-WERNER STANGIER: BIBLIODRÁMA A LITURGIA ÉS PSZICHODRÁMA VONZÁSÁBAN

Mi is az a bibliodráma? Mindenekelőtt út, amelyen járva egészen személyes módon foglalkozhatunk a vallás és a lelki élet témáival, s amelyen keresztül önmagunkhoz is közelebb juthatunk. Erről az útról és más utakkal való kapcsolódásairól szól Klaus-Werner Stangier könyve.

A bibliodráma mindenekelőtt eleven kapcsolatban van az exegézissel: a holtak között keresi az élőt, akárcsak amaz, persze, nem történeti-kritikai módszerrel dolgozik, hanem sokkal inkább lelki exegézist művel, amikor az egyes bibliai történeteket sajátos kontextusba helyezve igyekszik azok üzenetét minél mélyebben megérteni. A bibliodráma ősi, meghatározó kapcsolatban van továbbá a liturgiával, mondhatni abból nőtt ki, továbbvive a benne megjelenő rituális játékot, s teret engedve az egyéni értelmezésnek. A bibliodráma a liturgia mélységéből táplálkozik, ahol az ember üres kézzel és nyitott füllel lép Isten felé, és hagyja magát megajándékozni. Végül a bibliodráma rokona a pszichodrámának, hasonlók a módszerei és az eszközei, csak amazzal szemben túlnyomórészt az egyén fölöttire koncentrál.

Stangier arra is választ ad, milyen értelemben terápia a bibliodráma. Nem terápiás forma abban az értelemben, hogy biztos és önmagában elégséges módszer volna egyes lelki bajok kezelésére. Ellenben van terápiás dimenziója, amennyiben a jobb önismerethez, kifinomultabb testi-pszichikai észleléshez, fejlettebb felelősségérzethez és alkotói készséghez segít hozzá.

A könyvben leírt valós bibliodrámás esetek mindezt szemléltetik és bizonyítják. Bemutatják, hogy a bibliodráma útján járva minden kis eredményért alaposan meg kell dolgozni, meg kell szenvedni. Ádám és Éva, a kivonulás, Baal vagy Jahve közti választás, illetve Jónás történetén keresztül megtudhatjuk, mit is jelent a szerepkidolgozás (hely, környezet, kísérő megjelenés, arc, szövegkörnyezet), hogyan használhatjuk a zsoltárokat, a testtartás hogyan ad formát az imádságnak. Olvashatunk továbbá arról is, hogy mi történik, ha senki sem akarja vállalni Jézus szerepét, mikor hasznos egy történetet többször is eljátszani, vagy hogy mi a szerepe és hol van a helye a bibliodrámában a rögtönzésnek.

Legfőképpen pedig tanúi lehetünk a titoknak, hogy a színpadra lépés és a bibliai jelenetek eljátszása által új élet születik, s feltárul az ajtó a tökéletes jelenlét felé, mert arra is ráébredünk, hogy mi magunk is részesei vagyunk Isten jelenlétének a világban.

Klaus-Werner Stangier könyve hasznos kalauz ezen az úton mindazok számára, akik még csak ismerkednek a bibliodráma módszerével, a bibliodráma-vezetők pedig gyakorlati útmutatások és példák gazdag tárházát lelik föl benne. (Ford. Varga Péter Pius; *Egyházfórum – Magyar Bibliodráma Egyesület*, Budapest, 2003)

KABAI VIRÁG

SOMMAIRE

Force et faiblesse

JOHANN BAPTIST METZ: La question du pluralisme dans le monde de la culture et religion
BÉLA FILA – ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Le paradoxe de la faiblesse
JÁNOS SZÉKELY: La force du droit au lieu du droit des forts
BALÁZS MEZEI: La force et la faiblesse de la pensée
Poèmes d'Attila Jász, Gáspár Nagy et Szabolcs Sajgó
Essais de László Rónay, Dezső Tandori et Péter Vasadi

INHALT

Macht und Ohnmacht

JOHANN BAPTIST METZ: Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten
BÉLA FILA – ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Das Paradox der Ohnmacht
JÁNOS SZÉKELY: Nicht Recht der Mächtigen sondern Macht des Rechtes
BALÁZS MEZEI: Macht und Ohnmacht des Denkens
Gedichte von Attila Jász, Gáspár Nagy und Szabolcs Sajgó
Essays von László Rónay, Dezső Tandori und Péter Vasadi

CONTENTS

Strength and Weakness

JOHANN BAPTIST METZ: The Question of Pluralism in the World of Culture and Religion
BÉLA FILA – ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: The Paradoxon of Weakness
JÁNOS SZÉKELY: Instead of the Right of the Mighty — the Power of Right
BALÁZS MEZEI: Strength and Weakness of Thinking
Poems by Attila Jász, Gáspár Nagy and Szabolcs Sajgó
Essays by László Rónay, Dezső Tandori and Péter Vasadi

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ
Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ
Munkatársak: GÖRFÖL TIBOR (Teológia), HAFNER ZOLTÁN (Szépirodalom), ROCHLITZ KYRA (Mai meditációk)
Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN, KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ
Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.; Felelős vezető: Erdős András vezérigazgató
Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja
Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: http://www.vigilia.hu; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. ÜLK, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekkszámla száma: OTP. VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 1 évre 2.520,– Ft, fél évre 1.260,– Ft, negyed évre 630,– Ft. Egy szám ára 240,– Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 50,– USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.
SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10–14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 240 Ft

VIGILIA

SZEMLE

CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT — A kegyelemről és a szabad elhatározásról; Hogyan szeressük Istent?

■ Studia Patrum

NAGY GÁSPÁR — Ezredváltó, sűrű évek

NÉMETH GYÖRGY — A Mozgó Világ története 1971–1983

HANNA KRALL — Egy lépéssel az Úristen előtt

KLAUS-WERNER STANGIER — Bibliodráma a liturgia és pszichodráma vonzásában

A SZEMLÉKET ÍRTÁK — Deák Viktória Hedvig, Gerold László, Jakab Attila, Kabai Virág, Rónay László és Tarbay Ede

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Hellenizmus, judaizmus és kereszténység
- A summák világa
- Kereszténység Kínában
- Fried István, Halasi Zoltán, Pákozdi István, Pór Péter és Tüskés Tibor tanulmánya
- Albert Zsuzsa, Balogh B. Márton, Lászlóffy Aladár, Makay Ida, Máthé Andrea, Tandori Dezső, Vasadi Péter és Visky András írása

ISSN 004260242-4

9 770042 602425