

VIGILIA

2006 / 6



J. B. Metz és az új politikai teológia

J. RATZINGER – J. B. METZ: **Isten, a szenvedés
és a politikai teológia**

GÖRFÖL TIBOR: **Szenvedélyes egyoldalúság**

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: **Emlékezet, szenvedés, esztétika**

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: **Politikai teológia**

Beszélgetés Johann Baptist Metzcel

JOHANN BAPTIST METZ: **Keresztény antropológiai forradalom**

Poszler György és Vasadi Péter köszöntése

71. évfolyam VIGILIA		Június
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Az ellentmondás jele	401
J. B. METZ ÉS AZ ÚJ POLITIKAI TEOLÓGIA		
J. RATZINGER – J. B. METZ:	Isten, a szenvedés és a politikai teológia	402
GÖRFÖL TIBOR:	Szenvedélyes egyoldalúság	410
LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	Emlékezet, szenvedés, esztétika	418
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS:	Politikai teológia	425
SZÉP/ÍRÁS		
VASADI PÉTER:	A menny előtt; Intarzia (<i>versek</i>)	432
KRUPP JÓZSEF:	„Engem fest már a tenger”. Vasadi Péter: <i>Az öreg Renoir</i>	434
BENEY ZSUZSA:	Naplójegyzet (<i>esszé</i>)	438
NAGY FARKAS DUDÁS ERIKA:	Korahajnali utak (<i>novella</i>)	440
HALMAI TAMÁS:	Téli barokk; Barbár (<i>versek</i>)	442
LÁBASS ENDRE:	Képzletbeli utazás Sir John Mandeville-lel (<i>esszé</i>)	444
B. PAP ENDRE:	la maison du docteur gachet à auvers; le pain et les oeufs (<i>versek</i>)	453
BESZÉLGETÉS		
E. SCHUSTER – R. BOSCHERT-KIMMIG:	Johann Baptist Metzcel	454
MAI MEDITÁCIÓK		
JOHANN BAPTIST METZ:	Keresztény antropológiai forradalom (<i>Ujlaki Tibor fordítása</i>)	464
NAPJAINK		
ZSÁVOLYA ZOLTÁN:	A megfelelések költője. Három bekezdés a nyolcvanéves Vasadi Péterről	468
BAZSÁNYI SÁNDOR:	Határolt vágyak. Köszöntő gondolatok a 75 éves Poszler Györgyről	470
KRITIKA		
MIDLING ANDREA:	J. B. Metz: <i>Szenvedéstörténet és megváltástörténet</i>	472
SZEMLE		
	(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	474

Az ellentmondás jele

A betlehemi jászlat a mesés idill légköre veszi körül, angyalok, pásztorok és bölcsek hódolatával — de a messzeségben már meggyilkolására készülődnek Heródes katonái. A Názáreti nyilvános fellépése diadalútnak indul: „nagy népsokaság” hallgatja tanítását, ámul a csodáin — de erősödnek az ellentétes hangok is: „elment az esze”, „csaló”, „istenkáromló”, „gonosztevő”, akit el kell pusztítani, hogy helyreálljon a világ rendje.

Élete utolsó napjaiban, óráiban mintha a gyűlölet egészen elborítaná. A katonák pusztá szórakozásból kínozzák, a tömeg még agóniájában is gúnyolja, tanítványai elárulják — csak Mária és János áll ott némán a kereszt alatt. Végül a kivégző osztag parancsnoka mondja ki az őskeresztény közösségnek a feltámadásban megfogalmazódott hitét: „Ez az ember valóban Isten Fia volt.”

A Názáreti az ellentmondás jeleként vonult be a történelembe is. A Golgota hálás témája lett a középkor és a reneszánsz festőinek: a keresztben haldokló köré sereglő tömegben a fájdalmas részvétet és áhitatot sugárzó arcok mellé odafestették a közönyöseket és a gyűlölettel eltorzultakat is, hogy így drámaibb legyen a látvány.

Az újkorban a képzőművészetből a történetírásba, majd a regény és a film világába került át az „ellentmondás jele”: az előbbi a „valódi Jézus történetének” rekonstruálására hivatkozva próbálta elválasztani tőle a hit Krisztusát, az utóbbi aztán pusztá nyersanyagnak használta alakját, életét. Napjainkban mintha már a szórakoztatóipar egyik kedvelt figurájává vált volna: hol botránytörténetek szereplőjévé tették, hol a halálát vitatták el tőle, hol továbbbírták az életét, összeesküvések szervezőjévé vagy éppen áldozatává stilizálták.

Megszaporodtak a Jézusról szóló „szakrális krimik”. Alig telik el év, hogy újabb „szenzációs fölfedezések” ne válnának bestsellerré regényben, mozivásznon. A jelenség valójában mégsem új: Krisztus élete folytatódik a történelemben. Ahogy Giovanni Papini írta világhírűvé vált könyvében: „Krisztus örökre él bennünk. Ma is van, aki szereti, van, aki gyűlöli. Ma is szenvedélyes szeretet s másfelől romboló gyűlölet tárgya Krisztus szenvedése.”

A kétezer év előtti jelenet folytatódik ma is. Alig néhányan állnak a kereszt alatt megrendült, hívő lélekkel. Szaporodik viszont a közönyösek, a bámészkodók, a csiklandós vagy véres történetekre éhesek csapata. A hangoskodók lármája mintha elnyomná az ima és a hit csendjét.

És mégis: aki a keresztben meghal — harmadnapra feltámad, hogy üdvösséget hozzon az egész világnak.

Isten, a szenvedés és a politikai teológia

JOSEPH RATZINGER
— JOHANN BAPTIST
METZ

1998. október 27-én Johann Baptist Metz 70. születésnapja alkalmából az ünnepezt, Joseph Ratzinger katolikus, Jürgen Moltmann protestáns teológus és Eveline Goodman-Thau zsidó vallásfilozófus részvételével konferenciát rendeztek a németországi Ahausban. Az Európában és Amerikában egyaránt nagy sajtóvisszhangot kiváltó esemény anyaga 1999-ben *Das Ende der Zeit? (Az idő vége?)* címmel a mainzi Matthias-Grünwald-Verlagnál jelent meg. Az alábbiakban a két katolikus teológus párbeszédéből (50–55.) és a négy résztvevős pódiumdiskusszióból (77–93.) szerepelnek részletek; mindkettőre Ratzinger bíboros és J. B. Metz délelőtti előadása után került sor, a vonatkozó utalások tehát e két előadásra értendők. A kötet teljes anyaga magyarul a közeljövőben jelenik meg a L'Harmattan kiadónál.

Ratzinger: Most nem arra szeretnék rámutatni, hogy mivel nem értek egyet abból, amit Metz úr az imént elmondott; sokkal könnyebb számomra felsorolni mindazt, amiben egy állásponton vagyunk. Ugyanúgy vélekedünk például arról a hermeneutikáról, amely hajlamos letompítani a bibliai állítások élet, és olyan formába önteni a bibliai üzenetet, amelyet el tudunk viselni; ugyanúgy fontosnak tartom, hogy határozottan kiemeljük, mennyire megütöztető mindaz, amit a Biblia mond. Egyetértünk abban is, hogy életben kell tartanunk az emlékezést a felejtés mai kultúrájával szemben. És ezért magam is szükségesnek tartom, hogy meghalljuk a szenvedés kiáltását — az önsajnálát és saját magunk bámulása helyett szembe kell néznünk a szenvedés és az igazságtalanság nyomasztó valóságával, amely azért olyan botránys, mert nincs igazságosság, mert úgy tűnik, nincs Isten... Éppen ezért mások szenvedésének kérdése mindig is Isten problematikájába torkoll. Metz úr, Ön egy tág horizontú kifejezéssel ismertetett meg bennünket, az „Isten válsága”, az „istenválság” fogalmával — hogy igazán szerencsés kifejezéssel állunk-e szemben vagy sem, arról nem szükséges vitát nyitnunk. Mindannyian tudjuk, hogy mire gondol.

Metz: Ugyan, ugyan... Ön talán igen, de...

Ratzinger: Rendben, majd még közelebbről is megvilágítja a dolgot. Azt hiszen, jómagam nagy vonalakban értem, mire is gondol. Körülbelül arra, hogy Isten kérdése, ez a nagyszabású, az embert konkrétan érintő, az emberhez kihívást intéző és elkerülhetetlen kérdés a legbelső középpont, hogy minden más válság végső soron csak ennek alapján érthető, és csak akkor tudunk választ találni (ha tudunk egyáltalán) az egyéb krízisekre, ha újra az istenkérdésből indulunk ki. De az volt a benyomásom, hogy választott témájának konkrét kifejtése során valójában mégsem szentelt akkora figyelmet Isten kérdésének, mint ahogy arra számítottunk volna.

Metz: Nem azért használtam az „Isten válsága” kifejezést, hogy eltereljem a figyelmet az egyház problémáiról; arra akar-

tam rámutatni, hogy az egyház válsága mögött egy olyan krízis húzódik, amely valószínűleg mélyebb és gyökeresebb. Gyakran halljuk, hogy az egyház válsága a hit válsága... De ha Istenről van szó, akkor egyáltalán nem csupán az egyházzal és a hívőkkel van dolgunk. Akkor az egész világ jelenik meg a színen... És ezért egyben Isten is, még ha az „Isten” szó nem is hangzik el mindig...

Őn azon volt, hogy megvilágítson néhány összefüggést az idő kérdésével kapcsolatban, és közben bírálattal illette az autonómia fogalmát. Én sem teszek másként, és ezért a német teológia bizonyos vidékein nem is örvendünk túl nagy elismerésnek... Bennem az a kérdés merül fel, hogy kellőképpen elgondolkodtunk-e azon, hogy magunk is vétkesek vagyunk a modern szabadság önértelmezésének kialakulásában, abban, hogy a modern szabadság autonómiaként fogja fel magát. A probléma gyökere, hogy nem szenteltünk kellő figyelmet a teodicea kérdésének, és még mindig Ágoston — Őn által hozzám képest sokkal jobban ismert — felfogását vesszük alapul, s úgy véljük, hogy a világ szenvedése lényegében az emberek bűne miatt alakult ki. Ágoston azért állítja ezt (Markiónnal és a gnózással szemben), mert a dualizmus minden formáját távol alarja tartani Istentől. Következésképpen, mivel mérhetetlen a szenvedés a világban, óhatatlanul óriásira duzzadt az emberek vétkessége. Ily módon pedig az ember túlságosan is a bűn által meghatározott összefüggésbe került, a bűn úgyszólván abszolút rangra emelkedett, és a kereszténység aránytalanul átmoralizálódott.

És amikor később, az újkorban, az ember érvényre akarta juttatni szabadságát, és érvényre is juttatta, mégpedig mint autonóm szabadságot, akkor véleményem szerint többnyire a bűnnek ezzel az abszolutizmusával szegült szembe. Ezzel magyarázható, hogy a modernitást és a posztmodernrt már az üdvösség és Isten történelme is hidegen hagyja; nekünk, teológusoknak ezért az a feladatunk, hogy újra megvizsgáljuk a szenvedés és a vétkesség összefüggését. Jézussal kapcsolatban lényegében az a legfontosabb számomra (nem mint egezetának, hanem mint szisztematikusan teológusnak), hogy az emberre tekintve Jézus elsősorban nem annak bűnét látta, hanem a másik szenvedését...

A kereszténységen belül nagy hangsúlyt kell helyeznünk a teodicea kérdésre, akkor is, ha megmarad a maga aporetikus jellegében, és végül Jób néma kiáltásává kövül. Korunkban mérhetetlenül sok kiáltás hangzik fel az emberiség körében és köréből, az egyházakon kívül is. Ahogyan számtalan imádság is kiszakad az emberiségből, a hívő közösségeken kívül is... Sokan azt hiszik, hogy csak a hívő ember imádkozik, és az imádság a hit felfokozott formája. De fel is adhatjuk ezt a vélekedést, és elgondolkozhatunk azon, hogy az imádság vajon nincs-e jelen az emberek szélesebb körében, mint a hit... Azt is mondhatnánk, hogy az imádsággal az ember Istent kéri Istentől. És, bármennyi-

re is kompetens, ki is vehetné ekkor a bátorságot közülünk (beleértve Önt is, tisztelt bíboros úr), hogy meghatározza, hol kezdődik az emberek fiainak nyelve, és hol fejeződik be az az emberi nyelv, amelyen az emberek Istent kérik Istentől?

Ratzinger: Egészen nagy gondolati ívet rajzolt meg, Metz úr, és nem csupán elméleti szempontokat sorolt fel, hanem olyasmit mondott, ami valóban megindítja a szívünket. Jézus arra tanít bennünket, hogy az imádságban ne legyünk szerények; nem ilyen-olyan dolgokat kell kérnünk, mert amit Isten ad, az maga Isten, imádságunkkal ezt az ajándékot kell kérnünk; és ezzel újfent az istenkérdés középponti jelentőségéhez érkeztünk...

Ami a keresztény üzenet bűncentrikussá alakítását, vagy mondjuk úgy: morális túlterhelését illeti, a magam részéről különbséget tennék a kettő között. Egyetértek azzal, hogy a kereszténység morálisan túlterhelt. Erre pontosan azért került sor, mert erejét veszítette az Istenről szóló üzenet, mert nem tanúsítottuk kellő erővel, hogy Isten konkrétan cselekszik, vagyis nem pusztán „horizont”. Lényegében mindannyiunkban rejlik valami a deizmusból: már nem tekintjük olyan szubjektumnak Istent, aki valóban cselekszik a történelemben.

Ha pedig így történik, ha végső soron már nem számolunk azzal, hogy Isten valóban belép a történelembe, és a természeti törvények ellenére, mindazzal szemben, amit tudunk és amire képesek vagyunk, mégiscsak a történelem szubjektuma, aki ténylegesen cselekszik a történelemben, vagyis ha Istent meghatározatlan horizonttá alakítjuk, amely valamiképpen méltóságteles kupolát helyez a világra, akkor mi magunk vesszük át a cselekvő szerepet. Akkor a jó és a rossz egész terhe kizárólag a mi vállunkra nehezedik. Akkor a moralizmus, az emberrel szemben megfogalmazott morális igények olyan formát öltenek, amely óhatatlanul maga alá gyűr bennünket, s amelyet végső soron Istentől eredeztetünk, aki ellen ezért fel is lázadunk. Túl szemérmesek voltunk ahhoz, hogy Istent cselekvő szubjektumnak tekintsük, és ennek folytán túlságos terhet helyeztünk az emberre; ennek következményeit jól látjuk, és nap mint nap érezzük is, miközben megpróbálunk keresztények lenni.

Éppen ezért nagyon fontosnak tartom, hogy újra meghalljuk, miként szól hozzánk személyesen maga Isten, s miként biztosít arról, hogy „bűneid meg vannak bocsátva”; fontos tudnunk, hogy valóban létezik az, amit kegyelemnek nevezünk. És e téren, azt hiszem, arra is jó okunk van, hogy figyelmet fordítsunk Luther szavaira; mert nem csupán követelmények léteznek velem és cselekvésemmel szemben, nem csupán követelmények az emberiséggel vagy bármiféle más szubjektummal szemben, hanem mindenekelőtt Isten konkrét tette létezik, amely át tud alakítani engem...

Azt hiszem, azt el kell fogadnunk, hogy a bűnösség a szabadságból fakad, hogy a teremtéssel együtt jár a szabadság kockázata, s végső soron nem tudjuk megérteni Isten logikáját, mivel olykor úgy látjuk, hogy a szabadságnak túl nagy ára volt; el kell fogadnunk, hogy a rossz az emberi tettekben gyökerezik, és a szenvedés azért olyan elviselhetetlen, mert az igazságtalansághoz, az igazságtalanság hatalmához kötődik. És ezért véleményem szerint Ágostonnál valamiképpen mégiscsak egyensúlyban vannak a dolgok, mert bár rendkívül nagy hangsúlyt helyezett a bűn hatalmára, nem a bűnt tekintette a végső mozzanatként, hiszen Krisztusra tekintett, és tudatában volt annak, hogy Krisztus nem csupán látja a szenvedésünket, de osztozik is benne, s hogy létezik egy semmiféle számítgatással ki nem kalkulálható, mégis valóságos isteni hatalom, a könyörület hatalma, amely lehetővé teszi, hogy bűnösségünk ellenére is éljünk, és örömeinket találjuk az életben.

Őn arról beszélt, hogy meg kell látnunk mások szenvedését. És teljesen igaza is van. Engem mindig is megindított Órigenésznek az a csodálatos gondolata, mely szerint Isten nem szenvedhet, de együtt tud szenvedni a szenvedővel. Ha a szenvedésre emlékezünk, nem kell-e világosan látnunk egyben a szenvedővel együtt szenvedő Istent is (s bár ez az istenismeret nem kezelhető valamiféle rendszer logikai elemeként, egészen mélyen átformalhatja szemléletünket)? Ha csak a megváltatlan szenvedést látjuk, végül talán csak a harag kiáltása, a kétségbeesés és egzisztenciánk kudarcának érzése marad meg nekünk. Csakis azért vállalhatjuk, hogy szembenézünk a szenvedéssel, mert minden szenvedésben jelen van valaki, aki együtt szenved a szenvedővel. Ha nem így lenne, akkor le kellene hunynunk a szemünket, akkor lényegében csak Buddha útját választhatnánk. Csak azért tudjuk nyitva tartani a szemünket, mert a szenvedésben meglátható Isten.

Metz: Én ódzkodom attól, hogy a szenvedést közvetlenül behelyezzem Isten életébe. Véleményem szerint a szenvedés misztériumát meg kell hagynunk az embernek, Istennek egyáltalán nem szabad szenvedést tulajdonítanunk, hanem imádkozva vitában kell maradnunk vele, olyan vitában, amely lényegében nem szüntethető meg — bár természetesen tudatában kell lennünk annak, hogy Isten megbocsát. Minden engedmény nélkül ragaszkodom Isten mindenhatóságához — nem a sztoikus filozófia szellemében, amely szerint Isten közömbös az emberek által nap mint nap átélt szenvedéstörténettel szemben. Isten hatalmának, amelyet a bibliai hagyományok tárnak elénk, az a lényege, hogy Isten színe előtt a múltbeli szenvedések sem végérvényesek. Látnunk kell, hogy a szenvedés összefügg a feltámadás reményével és az isteni ítélettel, bár elismerem, hogy csak futólag érintettem ezt az összefüggést. De, azt hiszem, nagy

hangsúlyt kell helyeznünk rá a szabadságot csak önmagában hangsúlyozó szemlélettel szemben — hogy meg tudjuk őrizni az isteni igazságosság pátoszát, és hogy el tudjuk háritani mind a marxizmus, mind a liberalizmus felfogását, amelyről az előadásában Ön is beszélt.

Annyit még elmondanék, hogy a teodiceai kérdésben az fejlődik ki, hogy a kereszténység elkésérítően kevés reményt táplál, alig vár valamit, alig kíváncsi még meg nem történt és még el nem mondott dolgokra, alig kíváncsi Istenre. És a teodicea kérdésével foglalkozva a teológiának azt is tudnia kell, hogy merényletet követne el Isten ellen, ha az emberi szenvedéssel szemben valamiféle elmélettel megpróbálná igazolni Istent, és igazolási elméletét konkrét tan formájába öntené. Ha ugyanis igazolódhat egyáltalán Isten (minden bibliai hagyomány ezt tárja elénk), akkor csakis oly módon, hogy saját magát igazolja majd, ha eljön napja.

(...)

Moderátor: Legyen szabad feltennem Önnek, Metz úr, azt a provokatív kérdést, hogy az új politikai teológia fogalma valójában nem nagyszabású félreértés-e. (...) Egyrészt mert az Ön teológiája (helyesen) távolságot tart a konkrét politikai álláspontoktól, másrészt (...) mert nem folytat egyházpolitikai polémiaát.

Metz: Először is a teológia nyilvános természetéről szólnék (...). Nézetem szerint a teológia nyilvános tájékozódása, amelyre a politikai teológia törekszik, szerves része az egyház alapvető feladatának. Annak az identitásképpnek, amelyet egyáltalán nem csupán üzenete alakít ki az egyházzól, hanem azok a nyomorúságos viszonyok is, amelyek között ma élünk: nem tennénk szívességet az egyháznak, ha korlátoznánk vagy teljesen kiiktatnánk ezt a nyilvános megnyilatkozásmódot. Ezért határozottan úgy vélem, hogy a politikai teológia nem félreértés, hanem pleonazmus. Ha teológiát a politikai teológiától eltérő formában is művelni lehetne, akkor természetesen másféle teológiát dolgoznék ki...

A „politikai” kifejezést éppen hogy nem „pártpolitikai” értelemben használok. Az általam oly nagyra tartott protestáns hagyományokat szem előtt tartva úgy fogalmaznék: mivel mi, katolikus keresztények, nem olvasszjuk bele az észet a hitbe, és nem gondoljuk, hogy a természetet mintegy magába szívja a kegyelem, s ezért a politikát sem alakíthatjuk át az üdvösség biztos tudatává — nos, pontosan ezért kell léteznie politikai teológiának. Ami az ésszel történik, ami annak területén megy végbe, amit természetnek nevezünk, ami a politikum szférájában zajlik, az veszélyes lehet saját identitásunk szempontjából, legalábbis a katolikus hagyomány szerint. Ezért birokra kell kelnünk az ésszel, öltre kell mennünk a filozófusokkal, mivel feltétlenül szerepük van annak meghatározásában, hogy mi tekintendő kereszténynek.

Természetesen nem kell elköteleződünk valamely konkrét filozófiának, még csak a természet valamely konkrét értelmezésének sem, és magától értetődően a politika egyetlen konkrét formája sem kötelez bennünket. De tudatában vagyunk annak, hogy e szférák új megvilágításba helyezhetik és bírálattal illethetik azt, amit kereszténységen értünk. Nem létezik „tisztá”, „pöre” kereszténység. A keresztények a természet és a kegyelem, az ész és a hit közötti — oly sok vitás kérdéstől átjárt — szférában léteznek, és nem függetlenek a politika és az üdvösség feszültségétől sem. Ezért egyáltalán nincs is módjuk arra, hogy szép csöndben elszeljenek e területekről, mintha a hitüket itt egyáltalán nem is érintené semmi...

Az I. Vatikáni zsinat még tudta, hogy Isten elsődlegesen az emberiség kérdése, illetve az ész témája. Hogy a teremtett világból bizonyossággal felismerhető Isten mint minden dolog Teremtője, az egészen rendkívüli állítás. A II. Vatikáni zsinat viszont már csak az egyházban hirdetett Istenről beszél, és már nem kockáztat meg efféle roppant tételeket. Ezért a katolicizmus hagyománytudatának nevében azt hangsúlyozom, hogy vissza kell térnie ennek a szemléletnek (...).

Moderátor: Engedjük szóhoz jutni immár a közönséget is...

Große-Rüschkamp: Ratzinger bíboros úrhoz szeretnék intézni egy kérdést. Előadásában Metz úr kiemelte, hogy a szenvedők és az elnyomottak tekintélyének lényegi jelentősége van a teológia szempontjából. A Latin-Amerikában megszületett felszabadítási teológia a szenvedők tekintélyének politikai érvényesítését követelte. Ma délelőtt meglepően nagyfokú egyetértés alakult ki Önök között, s ezért nem értem, miért nem rehabilitálja a felszabadítás teológiáját, amelyet a nyolcvanas években elítélt.

Kerstiens: Én a Ruhr-vidéken teljesítek lelkipásztori szolgálatot, és azok között voltam, akik először doktoráltak Johann Baptist Metznel. Ma délelőtt sok mindennel egyetértettem, mégis rossz érzés fog el, mivel megítélésem szerint az elhangzottak túl messze vannak azoktól az emberektől, akikkel kapcsolatba kerülök. Egyetértés alakult ki akörül, hogy érzékenynek kell lennünk mások szenvedésére. De én egészen konkrét lennék: az egyházi vezetésnek érzékenységet kellene tanúsítania a bajba jutott terhes nőkkel (...) és az újracházasodottakkal szemben (...). Csak úgy tudunk érzékenyek lenni az emberek szenvedése iránt (az egyház keltette és az egyházban átélt szenvedésük iránt is), ha közel vagyunk hozzájuk, és én pontosan ezt a közelséget hiányolom.

Metz: Először is (bár tudom, hogy roppant nehéz kérdésekről van szó) az emberek számára szenvedést okozó egyházzról mondanék egy szót. Az egyház nélkül, e kétezer éves emlékezet nélkül, amely sötét és felszabadító tapasztalatokat egyaránt magában foglal, ma már valószínűleg egyáltalán nem beszélénk

Istenről és a teológiáról. Azaz először is megtenném az egyháznak ezt a..., ezt az engedményt. Ezt a teret, amelyben üdvösségről, amelyben Istenről esik szó, az ember nem alakíthatja ki tettszéze szerint. Másodsorban azt szeretném megjegyezni, hogy az egyházban vannak olyan dolgok, amelyek nem képezhetik párbeszéd tárgyát, amelyekről nem lehet vitát nyitni, és amelyeket nem lehet tetszés szerint kezelni. Más szóval: az egyházban létezik engedelmisség, amely bizonyos szempontból korábbi a dialógusnál, a megértésnél, a vitánál és a konszenzusnál.

Mindez Jézus legfontosabb példázataiban is megmutatkozik, azokban az elbeszélésekben, amelyekkel beleszötte magát az emberiség emlékezetébe. Az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszédében azt a helyzetet mutatta be, amelyben az embernek nem mérlegelnie kell (hogy mit is kellene most pontosan tennie, s megállapíthatja-e egyáltalán, miben is áll a helyes cselekvés), hanem engedelmeskednie. Ebben a helyzetben csak akkor állhat helyt, ha az út mellett fekvő és rablók kezére jutott emberrel foglalkozik. Ha Jézus és a jézusi példabeszédek szellemében kimondom azt, hogy „Isten”, akkor késznek kell lennem arra, hogy mások nyomorúsága láttán revideáljam eddigi elgondolásaimat. Egészen alapvető felszólítás jelenik meg itt, amely feltárja, hogy az ezeket a történeteket elbeszélő egyház terében létezik olyan engedelmisség, amelyhez nem viszonyulhatunk kényünk kedvünk szerint. Ezt a magatartást a szenvedők tekintélyével szembeni engedelmisségnek neveztem. Az említett két szempontot rendkívül fontosnak tartom, és azt szeretném, hogy egyaránt formálni kezdjék az egyházi élet érzékenységét. (...)

Ratzinger: Az első kérdéstről: sajnálom, hogy Németországban sokan még mindig nem hajlandók számot vetni azzal, hogy a felszabadítás teológiájának bizonyos irányzatai pontosan mit is mondanak, és mit nem mondanak, illetve sokan azt feltételezik, hogy a felszabadítás teológiájának bizonyos áramlatait kritikával illetve az ember teljesen elutasítja az elnyomottak megsegítésére irányuló erőfeszítéseket, és az elnyomók mellett foglal állást. Egyszerűen csak azt tudom kérni, hogy próbáljanak túllépni a „political correctness”-en, amely kétségkívül megtiltja az embernek, hogy másként gondolkodjon, és próbálják megismerni magukat a szövegeket. Aki azt ígéri, hogy a politikai hatalom gyors átalakítása nyomán új világ jön létre, és megszűnik az igazságtalanság, az egészen egyszerűen hamis ígéretet tesz. A politikai folyamatok nem valamiféle megmerevedett dogmatizmus szellemében zajlanak, amely csak egyféle véleményt enged meg, és tudományosan tünteti fel azt, ami egyáltalán nem tudományos. A politikai folyamatok szabad párbeszédet és türelmet kívánnak. Nyomatékosan hangsúlyozni szeretném tehát, hogy az egyházi tanítóhivatal idevágó szövegei soha nem foglaltak állást a szabadság útja, az emberhez méltó társadalom és a nyomorúság

megszüntetése iránt táplált jogos vágygal szemben. A pápát mindez már csak származásánál fogva is szenvedélyesen foglalkoztatja, és e szenvedélyes meggyőződésével a kúriában senki sem tudott volna szembeszegülni, bármennyire is próbálta volna... (...)

Moderátor: Végül még egy kérdést szeretnék intézni az ünnepléhez: mikor és hol halljuk Isten beszédét?

Metz: Hogy az ember Istenről beszél, ami egészen sajátos módon a teológia kialakulását eredményezte, a teológiáét, amely összefügg a kereszténység által képviselendő üzenet egyetemesiségével — hogy tehát az ember Istenről beszél, az a kereszténységben már nem egy konkrét néphez kötődik. Amit Istenről mondunk, annak az egész emberiséghez kell szólnia, és csakis minden ember Istenéről beszélhetünk, még mielőtt rávilágíthatnánk arra, hogy amit Istenről mondunk, az eredetileg Istenhez intézett szavakból fakad. Vagyis az Istenről szóló beszéd egy egészen más beszédmód reflexív formája, azé, amelyet az imádságok nyelvének nevezünk. Nagyon fontosnak tartom, hogy a teológia is mindig tudatában legyen annak, hogy „actus secundus”, azaz másodlagos aktus, amely feltételezi a vallást és az imádságot, vagy éppen az egyházat is. Vagy a reményt, amely — és ezzel be is fejezem — mindenképpen olyan hatalmas, olyan roppant, annyira eltúlzott, hogy senki sem reménykedhet pusztán önmaga javában... Erről még sok mindent el lehetne mondani. De most nyilván megengedik, hogy eltekintsek ettől.

Moderátor: Ma igen, kedves Johann Baptist Metz, de a következő években már nem. Minden jót!

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA

AVERY DULLES: A kinyilatkoztatás modelljei

Dulles bíboros közérthetően, mégis igényes tudományos szinten mutatja be azt az alapvető eseményt, amely meghatározta és a boldogság irányába fordította az emberiség életét.

Ára: 2 500,-



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.

GÖRFÖL TIBOR

Szenvedélyes egyoldalúság

Néhány szó Johann Baptist Metz gondolkodásáról

A szerző (1976) fordítóként dolgozik. Legutóbbi írását 2005. 6. számunkban közzöltük.

Ma már tagadhatatlan — bár csak a felszínen mutatkozó, és vélt evidenciájának erősödésével valójában egyenes arányban csökkenő — jelentőségvesztését a teológia és a kereszténység számos módon próbálja feldolgozni. Eberhard Jüngel például méltán hangsúlyozza ugyan, hogy a tudományok közösségében a teológia olyan, mint az egykori udvari bolond, akit igazán senki sem vesz komolyan, de azért rendszeresen éppen ő kotyogja ki az igazságot a felmerülő kérdésekben. Mégis azt a gyanút ébreszti, hogy az európai állami egyetemeken egyre inkább csak megtúrt koloncként létező teológiai karok és a tudományok díszterméből kitessékelt teológia helyzetének szerencsétlen feldolgozásával szolgál, a csörgősipka felöltése ugyanis nem sokban különbözik a saját nyakba akasztott mártírkoszorútól. Mióta a vallásháborúk eredményeképpen a kereszténység fokozatosan elvesztette a jelentőségét Európában, jelentőségvesztésének sokkja számos efféle önábrázolásban megnyilvánul. Miközben megpróbálja elhelyezni magát a modern ember szakrális koordinátarendszerében (a fejlődés–hanyatlás és a konzervativizmus–liberalizmus tengelyein), mintha túl sokat foglalkozna magával, és identitásának meghatározására törekedve elfeledkezne nemcsak a misztika, de az egész teológia egyik arany-szabályáról, a „cavete psychologiam”-ról.¹

¹Alois M. Haas: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik.* Suhrkamp, Frankfurt, 1996, többször.

**A keresztény
kinyilatkoztatás
értelmezése**

A keresztény önértelmezésnek és önképnek azonban csak akkor van tartalma, ha a keresztény kinyilatkoztatás értelmezésének egyik részmozzanata. És talán még mindig nem látjuk pontosan, hogy az elmúlt százötven év során milyen óriási és üdítően sokszínű erőfeszítések történtek a kinyilatkoztatás értelmezésére, a magyar olvasónak ugyanis szerencsétlenségére egyetlen újkori teológiai életmű megismerésére sincs módja. Minél összetettebb (vagy éppen egyszerűbb) és mellbevágóbb azonban egy esemény vagy egy műalkotás (a bibliai kinyilatkoztatás bizonyos szempontból mindkettőhöz hasonlítható), valódi megismerése és mellbevágóságának kifejezése csak türelmes szemlélése révén lehetséges. A teológia egyetlen esélye ma a gondolkodás- és szemlélésbeli türelem, nem az újabb és újabb elméletek lázas feldolgozása, hanem — tekintettel gondolkodásbeli potenciálunk fogyatékosságára — legalább az elmúlt százötven év roppant életműveinek átgondolása és a széles olvasóközönség szá-

²T. R. Peters: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*. Grünewald, Mainz, 1998, 7.

³M. Delgado: „Jüdisches Korrektiv“ – *Das Christentum von Johann Baptist Metz*. In uő (szerk.): *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*. Stuttgart, 2000, 246–258., 246.

⁴J.-H. Tück: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Lichte der Gottesfrage*. Schöningh, Paderborn, 2001².

⁵P. B. Kleden: *Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei J. B. Metz*. LIT, Münster etc., 2001.

⁶B. Taubald: *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen politischen Theologie*. LIT, Münster, 2001.

⁷B. Waldmüller: *Erinnerung und Identität. Beiträge zu einem theologischen Traditionsbegriff in Auseinandersetzung mit der memoria passionis bei J. B. Metz*. LIT, Münster etc., 2006.

mára való felkínálása (nem pedig tömör összefoglalása). Nekünk, kelet-európaiaknak ugyanis ma ugyanazt jelentik a kedvezőbb körülmények között kialakult teológiai életművek, amit a középkor analfabétáinak jelentett a *Biblia pauperum*.

Johann Baptist Metz teológiai gondolkodásának megragadása több szempontból is nehézségekbe ütközik; részben mivel szövegei „rövidek, kihegyezettek, polemikusak, soha nem felszínesek, olykor csupán vázlatosak, s bár gyakran csupán problémákat jeleznek, nyughatatlan szenvedélyükkel mindig az egész teológiával foglalkoznak”,² részben azért, mert szokatlan megközelítésben az újkori teológiában szokatlan kérdésekkel foglalkozik, és elsősorban magukra az általa vizsgált kérdésekre, nem pedig azok kezelésére tekintettel vélik úgy sokan, hogy „még idős korában is megmaradt benne valami a kiszámítottan provokatív *enfant terrible*-ből”.³ Legsajátabb kategóriáit (a teodicea vagy az apokaliptika fogalmait) ráadásul sajátos értelemmel ruházza fel, és a hetvenes évek vége óta egyre nagyobb teret nyer reflexióiban egy olyan kérdés, amely gondolkodásának minden ízébe behatol: a kereszténység által a II. világháború után a zsidósággal kialakítható viszony problémája. Metz átalakulásokban és hangsúlyeltolódásokban nem szűkölködő, bár az évek során egyre homogénebbé váló és számtalan ismétléssel ugyanazokat a kérdéseket terítékre vevő gondolkodói útjának főbb témáiról azonban a két legfontosabb könyv, a *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (magyarul: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*) és a legfontosabb tanulmányokat összegyűjtő, *Az új politikai teológia alapkérdései* című kötet révén immár a magyar olvasó önállóan is szinte teljes képet alkothat magának, aki pedig néhány éve figyelemmel kísérte a szerző 75. születésnapjával kapcsolatos eseményeket, az még egyszer bőszégesen áttekinthetett mindent a számos interjú és előadásorozaton keresztül. A Metzcel kapcsolatos főbb kérdések közül ráadásul a legtöbbet már beható alapossgal és kellő polémiával elemezték (megváltástani minimálgényét⁴ vagy éppen szemléletének nagyon is szótériológiai megalapozottságát⁵ és az emlékezés kategóriájának gondolkodói útja során bekövetkező jelentésmódosulásait⁶ éppúgy, mint hagyományfogalmát⁷ vagy éppen gondolkodásának egyik alapelemét, a gyakorlati ész elsőbbségének tételét⁸ és Karl Rahnerhez fűződő teológiai viszonyát⁹). A legkülönbözőbb területeken kimutatták, hogy miként gondolhatók tovább felvetései,¹⁰ s a Metz-iskola képviselői szerte Európában oktatnak, és alakítják ki Metz nyomán önálló elméleteiket a teológiai emlékezésről (Jürgen Manemann), a kommunikatív cselekvés lehetséges értelmezéséről (Edmund Arens) vagy a teodiceáról (Tiemo Rainer Peters), még ha elgondolásaiknak többnyire szokatlanul sok vitatható pontja van is.

Johann Baptist Metz a keresztény kinyilatkoztatás alapján az emberre gondot viselők, vagy egyszerűbben: a keresztény huma-

⁸R. Langthaler:
*Gottvermissen – Eine
theologische Kritik der
reinen Vernunft. Die
neue politische
Theologie (J. B. Metz)
im Spiegel der
kantischen
Religionsphilosophie.*
Pustet, Regensburg,
2000.

⁹K. Kreuzer:
*Transzendentes versus
hermeneutisches
Denken. Zur Genese
des religions-
philosophischen
Ansatzes bei Karl
Rahner und seiner
Rezeption durch Johann
Baptist Metz.* Pustet,
Regensburg, 2000.

¹⁰Peters – Präpper –
Steinkamp (szerk.):
*Erinnern und Erkennen.
Denkanstöße aus der
Theologie von Johann
Baptist Metz.* Patmos,
Düsseldorf, 1993.

**Metz gondolkodásának
újszerűsége**

nisták sokszínű és összetett hagyományához tartozó egyik leg-
elevenebb gondolkodó korunkban. A nagy humanisták pedig —
saját koruk szemében — mindig is pengeélen táncoltak: hány és
hány támadás érte mindannyiukat forrásaik és újszerű gondolati
útjaik miatt, mennyi félreértés forrása volt az ember jelene és jö-
vője iránti gondoskodásuk kifejeződését lehetővé tevő, meglepő
— emelkedett vagy homályosnak tűnő — nyelvezetük, a keresz-
ténységet mint egyházat óvó-védő belső kritikájuk! A keresztény
humanizmus nagyszabású formái pedig nem csupán hangszerel-
ésükben különböznek egymástól, hanem lényegi és feloldhatat-
lan feszültségek is izzanak közöttük. Ezt pedig Metz szemléleté-
nek felderítése közben sem felejtethetjük el. Ám mielőtt — ahogy
az Magyarországon nem ritkán szokás — a keresztény gondol-
kodásban többnyire meg nem jelenő (elsősorban zsidó gyökerű)
gondolati hagyományok komolyan vételét és gyümölcsöztetését,
az egyházzal szemben megfogalmazott kritikai kérdéseit, mér-
tékadó teológusok gondolkodásán gyakorolt bírálatait, újszerű
kategóriáit és újszerű szenvedélyességét látva elhamarkodottan
elutasítanánk ezt a szellemiséget (vagy éppen ujjongva üdvözöl-
nénk, mert tévesen úgy vélnénk, hogy például Hans Künggel
rokonítható fenegyerekkel állunk szemben, aki ilyen-olyan „sza-
badságok” nevében vagy az egyházi viszonyok ellen indított
hadjáratainkhoz biztosít tekintélyből kovácsolt vértet számunk-
ra), vessünk számot legalább a lehetőségével annak, hogy mégis-
csak a keresztény szellem (hallatlanul pozitív meggyőződésből
táplálkozó) aggodalma és következetessége élteti Metz világát.
Nem áll szándékában lerontania semmit (sem a technikát, sem
az újkori polgári vívmányokat, sem az egyházi életgyakorlatot,
sem a krisztológiát, sem a keresztény eszkatológiát), csak azt a
látszattudást vagy a tudásról lemondó jovialis felelőtlenséget,
ami „felfuvalkodottá tesz”, és nem kíván felépíteni semmit, csak
ami összhangban van a kereszténység — értelmezése szerint —
legbelsőbb lényegével: és ebben az esetben a bírálatok is kellő
komolysággal fejthetők ki. (Egyébként pedig egyáltalán nem biz-
tos, hogy a Metz által felhasznált — és gyökeresen átalakított! —
filozófiai és társadalomtudományi formák nagyobb újdonságot
jelentenek a keresztény gondolkodásban, mint jelentett az — át-
alakított — platóni filozófia a 3. században, vagy a — szintén át-
alakított — arisztotelészi bölcsélet a 13. században: jól tesszük,
ha Metz megítélése során megőrizzük a történelmi nagyvonalú-
ságot...)

A bevett katolikus egyetemi teológiához képest Metz gondol-
kodása természetesen egészében és részleteiben is szokatlan, új-
szerű és időnként megütöztető, s egész sor olyan problémára
hívja fel a figyelmet, amelyet a katolikus szellem viszonylag rit-
kán képvisel nyilvános téren. Személye körül is szokatlan ténye-
zők jelentkeznek: eleinte Carl Schmitt akarta megnyerni szellemi

köre számára, majd Adorno próbált katedrát szerezni számára Frankfurtban, mesterei Karl Rahner és Ernst Bloch voltak, a nyolcvanas évektől bírálatokkal illette Habermast, közös interjúkötetet jelentetett meg Elie Wiesellel, és így tovább. De aki nem sajnálja a fáradságot Metz közvetlen megismerésére, azt a vele kapcsolatban gyakran felbukkanó hangzatos kategóriákhoz képest számos meglepetés érheti. (E hangzatos kategóriákat sejteti a háttérben az egyik magyar folyóirat ama hangzatos megjegyzése is, miszerint Metz írásainak magyarországi megjelenése fordulópontot jelentene a katolikus könyvkiadás terén: egy efféle álláspont mintha a katolikus szellem szűkös és Metz differenciálatlan megítéléséről tanúskodna...)

A modernitás és a felvilágosodás hagyományainak kritikai igényű teológiai felmérése

¹¹B. Taubald:
Anamnetische Vernunft
i. m. 28.

Tagadhatatlan, hogy Metznel „a cselekvés- és reményvezérelt teológia Bloch nyomán kialakított újszerű alakjával katolikus téren első ízben került sor a modernitás folyamatainak és a felvilágosodás hagyományainak kritikai igényű teológiai felmérésére”.¹¹ És semmi más nem is háramoltatott annyi vádat Metzre, mint annak feldolgozása, pontosabban egyáltalán komoly észlelése, ami ellen egész gondolkodásának szenvedélye irányul: a fejlődésközpontú (részben dialektikus) rendszereké és a fejlődéssel szemben szkeptikus pszeudovallási dialektikáé. A fejlődés problematikája természetesen szervesen összefügg a metzi teológia kiindulási helyzetével, azzal a megállapítással, hogy a teológia és az egyház tévedésben van, ha úgy véli, hogy a felvilágosodással megjelenő szabadságtörténet és szabadságpátosz kérdéseit megoldotta a romantika és az idealizmus. A szabadságtörténet és a szabadságként *gyakorlativá* válni akaró ész problematikájának kiemelésével Metz azonban visszas helyzetbe kerül: egy olyan történelmi helyzetben kénytelen visszanyúlni a teológia által még fel nem dolgozott felvilágosodásra, hogy egyáltalán komolyan észlelni kezdhesse, amelyben már régóta nyilvánvaló (bár újra és újra háttérbe is szorul) a felvilágosodás dialektikája és a modernitás projektjének — az ember okozta szenvedés hipertrófiájából következő — bevégződése, azaz a végponton *túl*ról nyúl vissza a kiindulási pontra, és úgy vesz részt a felvilágosodás diskurzusaiban (egyidejűsége törekedve), hogy egyben eleve ki is szakad belőlük (egyidejűtlenné válva). Éppen ezért érhető, hogy egyrészt szükségképpen kritikával illeti a felvilágosodás pátoszát, másrészt azokhoz a gondolati hagyományokhoz nyúl, amelyek megtörik a felvilágosodás homogenitását, bár át is alakítja azokat (máskülönben aligha lenne teológusnak tekinthető).

Liotard és Habermas bírálata

A posztmodern vagy a „második modernitás” filozófiája alapján tájékozódó olvasó továbbá akár az Adorno nyomán kibontakozó francia posztmodern gondolkodással (elsősorban Lyotardral) is párhuzamokat vonhatna, hiszen Metznel is előtérben áll az „ügyszólván heterofil, javarészt francia eredetű posztmo-

¹²W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin, 1993⁴, 54

¹³Vallás és politika a modernitás határán. In: J. B. Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*. (Ford. Görföl Tibor, Lázár Kovács Ákos, Török Tamás, Tózsér Endre.) L'Harmattan, Budapest, 2004, 163–180., 177.

¹⁴Uo. 171.

¹⁵Uo. 166.

Metz gondolkodásának teológiai logikája

derne”¹² két alapkategóriája, az alteritás és az identitáshiány, de elég Lyotard fő művét, az 1983-ban megjelent *Le différend*-t ismernünk ahhoz, hogy lássuk, mennyire más területen mozog Metz kérdésfeltevése („a politikai felvilágosodás és a modern politika talán kizárólag szigorúan diskurzusokból leszűrt emlékekből épül fel? Nincsenek már olyan diskurzusirányító kulturális hagyományok, amelyek megvédhetik ezeket a diskurzusokat tulajdon formalizmusaitól és tartalmi elsorvadásuktól?”¹³). De éppúgy bírálattal illeti Lyotard nagy német ellenlábását, Habermast is: „Az ész általa kidolgozott formájának keretében a felvilágosodás nem volt képes túllépni egy mélyen meggyökerezett előítéleten: az emlékezéssel szembeni előítéleten. Kiemelte a diskurzus és a konszenzus szükségességét, és alábecsülte — a hagyományokon gyakorolt absztrakt-totális kritikájával — az emlékezés értelmi és kritikai erejét, vagyis az anamnetikus racionalitást.”¹⁴ És végképp megkérdőjelezi a politikai szabadság és a vallás éles liberális elkülönítésének helytállóságát: „a vallásnak a magánszférába szorítása vajon minden tekintetben jót tett-e a szabadságot középpontba helyező modern politikának? (...) Már rögtön demokráciaellenes fundamentalisták vagy pluralizmusellenes tradicionalisták vagyunk, ha valamely politikai döntés helytállóságát nemcsak a kialakulásához vezető folyamatok kifogástalan lefolyása alapján kívánjuk megítélni? (...) Ha tehát nemcsak a modern demokrácia működését biztosító, diskurzuselméletileg leképezhető szabályokat, hanem a demokrácia megvédését lehetővé tevő metapolitikai forrásokat is kutatjuk?”¹⁵

Míg tehát a posztmodern szemléletű, a habermasiánus és a liberális olvasó egyaránt csak a fejét csóválhatja Metz gondolatai láttán, a teológia alapján tájékozódók talán már nem is értik pontosan, miről is van szó. Ami ugyanis társadalomtudományi szempontból fundamentalizmusnak vagy tradicionalizmusnak tűnik Metznél, az teológiai szempontból a tradíció feladásának és a fundamentumoktól való eltávolodásnak mutatkozhat. A hagyományos teológiai kérdéskörök valóban csekély szerepet játszanak Metznél (leszámítva talán az ekkleziológiát, bár Metz rendszeresen elutasította azt az értelmezést, mely szerint gondolkodása egyháztani problematikához kötődik); de hogy gondolkodása teológiai logikát követ, az már felszínes ismeretének birtokában sem tagadható (s a teológiai igény elsőbbségét Metz kifejezetten hangsúlyozza is: a politikai teológia politikai irányultsága csak akkor helytálló, ha teológiai irányultsága is az).

Szándéka szerint Metz fundamentális teológiát dolgoz ki (bár nem csupán tudományelméleti jelentősége van annak, hogy több helyütt is hangsúlyozza a dogmatika és a fundamentális teológia elválaszthatatlanságát), vagyis elsősorban azokra a — történelmi, filozófiai és teológiai — tényezőkre ügyel, amelyek lehetővé teszik a keresztény üzenetnek egy adott korban érthető kifejtését.

**A teológiai
gondolkodás és a
keresztény igehirdetés
szituáltsága**

¹⁶J. B. Metz: *Szenvedés-
történet és megváltástör-
ténet.* (Ford. Görföl
Tibor.) L'Harmattan,
Budapest, 2005, 5. §.

¹⁷Uo. 3. §.

**A szenvedés
emlékezete**

A katolikus teológián belül pedig Metz talán mindenkinél erőteljesebben hangsúlyozta a teológiai gondolkodás és a keresztény igehirdetés szituáltságának jelentőségét, és ennek megfelelően elgondolásai nagyrészt a kor feltérképezéséből indulnak ki. Ez azonban nem azt jelenti, hogy egyszerűen felsorolná a kor torz vonásait, és szembeállítaná velük a kereszténység ellentétes ajánlatait. Gondolkodásának ennél jóval gyökeresebb vonásáról van szó. Metzet ugyanis az a tudat mozgatja, hogy „korunkban, amikor a posztidealista ideológiakritika és tudásszociológia minden eszmét és minden fogalmat, köztük tehát Isten eszméjét és fogalmát is a mögötte rejlő társadalmi érdekekre és társadalomtörténeti összefüggéseire tekintettel határoz meg és leplez le, az Istenről szóló eszkatologikus üzenet levezethetlenségét és transzcendenciáját csak akkor jeleníthetjük meg meggyőző módon, ha újra meg újra szabadon megmutatkozik e társadalmi determinánsokkal szemben kifejtett kritikai-felszabadító ereje. Ha ekként a teológia a keresztény hitről és a hit jegyében álló hagyományról való kritikai számvetésre vállalkozik, nem tekinthet el ettől a »társadalmi« és »gyakorlati« vonatkozástól, és elméleti igényei nem engedik meg, hogy elvonatkoztasson a nyilvánosság, a jog, a szabadság problémáitól, egyszóval: a politikai összefüggésektől. Ennyiben pedig a teológiának lehetősége és kötelessége, hogy »politikai teológia« legyen.”¹⁶ Más szóval Metz szerint a teológia legsajátabb racionalitását szervesen formálnia kell a gyakorlat primátusának, amely a felvilágosodás után alakult ki, de pontosan azért, hogy ebben az összefüggésben érvényre juttassa kritikai potenciálját, mégpedig magával a felvilágosodással szemben, hiszen „a felvilágosodás nyelvezete nem rejtheti el azt a tényt, hogy végső soron arra szolgált, hogy a tőkés polgárt emelje a politikai ész alanyává. A felvilágosodás a legkevésbé sem a nincstelenektől várt nagykorúságot, a legkevésbé sem a vidéki lakosságtól, a földművesektől, akik a nagy enciklopédiák születésekor szinte valamennyien analfabéták voltak. Ekképpen tehát a metafizikai ész kritikájában [Metz szerint a felvilágosodás alapvető célkitűzésében és mozgatójában], a hangsúlyosan »nagykorúságról« és »szubjektumról« beszélő retorikában végső soron egy új elit, egy új arisztokrácia nyilatkozik meg, azaz fordított tükörben pontosan az, ami ellen a felvilágosodás fellépett.”¹⁷

Újra azzal szembesülünk tehát, hogy a keresztény üzenetnek a felvilágosodás hagyományain belül lehetséges megszólaltatása azt követeli Metztől, hogy a felvilágosodástól elszakadó síkon értelmezze a felvilágosodás egyik alapkategóriáját, ebben az esetben a szubjektumot, mégpedig egyidejűleg arra is felhíva a figyelmet, sőt középpontba állítva azt, ami eltűnt a felvilágosodás látómezejéből: az egyenes vonalú fejlődésből kihulló szenvedést, a szubjektumok szenvedéstörténeteit, mégpedig azért, mert csakis a történelem során felhalmozódott szenvedés emlékezete

tudja biztosítani annak lehetőségét, hogy ne nyeljenek el mindent a gazdasági és technológiai folyamatok strukturái, hogy életképes maradjon az erkölcsi jellegű életkultúra. Az új politikai teológia kortárs otthontalanságának, egyidejűtlenségének egyik legbeszédesebb jelével állunk szemben itt: míg az uralkodó felfogás szerint tudása révén az ember hatalmat gyakorolhat (és e felfogás körébe tartozik mindaz, amit napjainkban a tudás értékéről, a szellemi tőke súlyáról stb. szokás állítani), a szenvedés emlékezete sajátos „antitudást” jelenít meg, amely a győztesek fejlődéstörténetével szembenálló antitörténelem elbeszélését kívánja, mégpedig keresztény síkon Jézus Krisztus szenvedésének, halálának és feltámadásának emlékezetével a jövőben mindenki számára elnyerhető szabadság ígérteit képviselve.

A teológia gyakorlati irányultságát sürgető igény

¹⁸J. B. Metz: *Vorwort*. In A. Ganoczy: *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der „Politischen Theologie“*. Herder, Freiburg etc., 1974, 5–6.

Nem szükséges tovább részleteznünk Metz gondolkodásának alapvető mozzanatait ahhoz, hogy kitűnjék, miként illeszkedik szervesen ebbe a koncepcióba a teológia gyakorlati irányultságát sürgető igény (persze nem antiteoretikus, fogalom nélküli teológiára törekszik, hanem pusztán azt kívánja, hogy a teológia törje meg a társadalmi gyakorlatot „a természet leigázására vagy szükségletek kielégítésére korlátozó szemléletet” — hangsúlyozza Metz a kiindulópontját — oly sokakhoz hasonlóan — félreértő Gánóczy Sándorral szemben¹⁸), az apokaliptika horizontja (amely persze nem a katasztrófatudat eluralkodását jelenti, hanem az idő és a történelem problémájának a *memoria mortis et resurrectionis Christi* jegyében álló megközelítését), a szubjektum-fogalom univerzalizálása és az igazságfogalom szubjektumközpontú felfogása (a teológia gyakorlati igénye mellett az igazság csak akkor nem relatív, ha a szubjektum fogalmán keresztül univerzális: „a szubjektumtól független igazság fogalmát [a politikai teológia] elhibázottnak és veszélyesnek ítéli”, s ezért „az igazságot olyan relevanciának tekinti, amely minden szubjektumra érvényes: az igaz, ami minden szubjektum számára releváns — a halottak és a legyőzöttek számára is”¹⁹), és még oly sok minden. És természetesen ehhez kapcsolódik Metznek az az elmúlt két évtized során egyre élesebben megfogalmazott meggyőződése, hogy a teológiának teodiceává kell alakulnia, nem a teodicea klasszikus értelmében (miként igazolható Isten a világban lévő szenvedéssel szemben), hanem a politikai teológia síkján: „Az a kérdés áll az előtérben (és kizárólag ez), hogy miként beszélhetünk egyáltalán Istenről, ha ismerjük a világnak, az ő világának mélységes szenvedéstörténetét. Az én szememben ez a teológia egyetlen kérdése, amelyet sem kiiktatnia, sem végérvényesen megválaszolnia nem szabad. Ez *maga* az eszkatológiai kérdés, amelyre a teológia nem adhat olyan választ, amely mindent kibékít, hanem olyan nyelvet keres számára, amelynek segítségével megóvhatja a feledéstől.”²⁰

¹⁹J. B. Metz: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* i. m. 4. §.

Az eszkatológiai kérdés

²⁰J. B. Metz: *Theodizee-empfindliche Gottesrede*. In uő (szerk.): *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz, 1995, 81.102., 82sk.

Metz teológiája mint
„szenvedélyes
egyoldalúság”

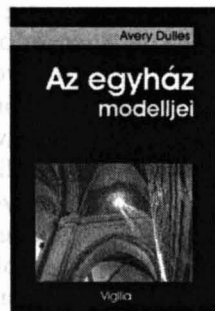
Ezért Metz teológiája összességében egyetlen roppant és hatalmas egyoldalúság, az egyoldalúságnak olyan formája, amely csak a legszenvedélyesebb és a legkomolyabb gondolkodásmódokat jellemzi; ebből következően a vele szemben megfogalmazható kritikai kérdések olyannyira kézenfekvőek, hogy e helyütt el is tekinthetünk felvetésüktől. Elég megjegyeznünk, hogy a kritika elsősorban a metzi teológia szótériológiai fogyatékoságát veszi célba, hiszen olyan gondolkodóval állunk szemben, aki minden jel szerint tudatosan vállalja az egyoldalúságot, akkor is, ha ezzel a keresztény szellem egészéről kíván képet rajzolni (és itt eszünkbe juthat a nagy tanár, Karl Rahner, aki a gondolkodását — méltán — egyoldalúsággal vádoló bírálatokra azzal felelt, hogy a keresztény teológusok megengedhetik maguknak, hogy egyetlen szempontot érvényesítsenek). És talán ezzel az egyoldalúsággal magyarázható, hogy a Metz nyomdokain járó és Metz intellektuális színvonalától többnyire jócskán elmaradó teológusoknál Metz termékeny egyoldalúsága gyakran bosszantó redukcionizmussá torzul. A kritikai szempontok egyértelműsége miatt másfelől elsősorban talán nem is a bírálat a lényeges, hanem a Metz gondolkodását mozgató törekvés türelmes megismerése. Hogy ez termékeny lehet, az aligha kérdőjelezhető meg, és alighanem már azelőtt is jócskán gyümölcsöket hozhat, hogy bekövetkezne az a helyzet, amelyben Metz szerint igazán aktuálisnak válik majd az új politikai teológia: „valamikor, egyáltalán nem is olyan sokára, megtörnek majd a nagy kiterjedésű egyházi struktúrák, megszűnik az egyezményekkel védett egyházi élet, a diaszpóra levegője fog fűjni. És ekkor újra fontosak lesznek majd a politikai teológia egyházképei...”²¹

²¹E. Schuster – R. Boschert-Kimmig:
Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch.
Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1993, 14.

KORÁBBAN MEGJELENT

EVERY DULLES: Az egyház modelljei

Avery Dulles, amerikai jezsuita teológus számos protestáns és katolikus teológus egyháztani szemléletét vizsgálta, s ennek nyomán hat fontosabb megközelítésben – „modellben” – foglalta össze az egyház jellegzetességeit.
Ára: 1 800,-



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.

Emlékezet, szenvedés, esztétika

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

J. B. Metz három szenvedélyéről

1963-ban született. A PPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatója. Legutóbbi írását 2005. 8. számunkban közzöltük.

Johann Baptist Metz a német, de az olasz, spanyol, angol nyelvterületeknek is egyik nagyhatású, bölcséleti szempontokat is hatékonyan érvényesítő teológusa. Sajátos, a gyakorlati teológiát nem katekézisként, liturgikaként, vagy homiletikaként kezelő teológiai éthosza arra a — zsinati dokumentumokban egyébiránt legszervebben benne lévő — megközelítésre irányul, miszerint az egyház közösség, és nem valamiféle individuális polgári klub, kulturális páholy. Mélyreható, antropológiai természetű, bölcséleti alaptanulmányai nem teszik számára lehetővé, hogy az emberrel mint absztrakt entitással foglalkozzon — az *ember* szó általános, fogalmi létét nem keveri össze annak konkrét, reális megjelenésével. Nem érti, pontosabban nem tudja, nem akarja érteni az *individuum* fogalmát sem. Kerüli az újkori értelemben vett *szubjektum*-fogalmat is, hiszen az nem más, mint az előbbi *individuum*-fogalom néhány száz éves fedőneve. A felvilágosodás *szubjektum*-fogalmával és egyéb fogalmi diktátumaival szemben igényt tart arra, hogy hívő emberként önmagáról önmaga is kijelentéseket tehessen — teológiai horizonton, bölcséleti (nem tudományos) pontossággal és igényességgel.

Az új politikai teológia és a hazai szellemi helyzet

Nagy a kísértés (mint minden részben „metziánus” epigonnak), hogy ha Metz szellemében elfogadnánk azt a kiindulópontot, hogy a teológiai gondolkodás mozgásához belsőleg, nem pedig pusztán külső, korlátozó létezőként tartozik hozzá maga az adott kor, a kor szellemi szituációja, akkor nemcsak hogy semmi kivetnivalót nem találhatnánk abban az eljárásban, hogy legelőször is a jelenlegi magyarországi szellemi helyzet feltérképezésére vállalkozzunk, és annak viszonyai között helyezzük el az új politikai teológia igényeit és célkitűzéseit, hanem eljárásunk az egyetlen legitim megközelítésnek tűnhetne. Csakhogy már előzetesen le kell szögeznünk, hogy egészen egyszerűen nem adottak azok a belső, és hitünk szerint külső feltételek, amelyek lehetővé tennék egy ilyen elemzés elvégzését, nemcsak a magyar szellemi közélet — sokat emlegetett — megmerevedett tagoltsága miatt, hanem azoknak az előzetes konkrét társadalomelméleti megfontolásoknak a hiányából is következően, amelyek differenciált és sokrétű áttekintést tennének lehetővé. A teológiai szempontokat is érvényesítő bölcséleti igényű korelemzés legfeljebb a követke-

ző évtizedekben lesz lehetséges, ezért ahelyett, hogy Metz (magas) szellemi igényeinek megfelelően próbálnánk elemezni Metz gondolkodását, egyelőre csupán arra van lehetőségünk és képességünk, hogy feltárjuk az új politikai teológia mint teológiai és (véleményünk szerint) bölcseleti program néhány belső mozgástörvényét. Mindezt abban a reményben, hogy azok idővel segítséget nyújthatnak a termékeny teológiai szempontokkal is számot vető gondolkodás magyarországi elmélyüléséhez. Ebben a kísérletben mindannyian adósai vagyunk egymásnak.

Metz eltérő értékelései

Mielőtt Johann Baptist Metz néhány könyve magyar nyelven is hozzáférhetővé vált, az újabb teológiatörténet iránt érdeklődő magyar olvasó mindössze annyit tudott a német teológusról, hogy újszerű teológiai megközelítésével épp a felfokozott '68-as időszakban jelentkezett. Élesen (és hűségesen) bírálta nagy tanárát és mesterét, Karl Rahner, sokat merített a teológiai részről többnyire éles elutasítással fogadott frankfurti iskolától. A katolikus teológia „baloldali” képviselőjeként szokás számon tartani. Metzet számos rokon vonás kapcsolja össze a felszabadítás teológiájával, illetve Jürgen Moltmann és más protestáns gondolkodók társadalomteológiai programjával. A katolikus teológia képzeletbeli harcvonalrendszerén — például a jelenlegi pápa által képviselt — „konzervativizmussal” ellentétes oldalon helyezkedik el. Mindez ugyan nem túl sokatmondó, de ahhoz éppen elég, hogy sokakban eleve fenntartást ébresszen a politikai teológiával szemben. Nem járnánk el azonban helyesen, ha ezzel ellentétes képet igyekeznénk rajzolni Metzről, vagy a politikai teológia apológiájának megírására vállalkoznánk. Elegendőnek tűnik, ha egyelőre — tömören és elnagyoltan — kiemelünk néhányat azok közül a szellemi szálak közül, amelyekre Metz gondolatai felfűződnek. (Sommás, apologetikus véleményünk azonban az, hogy az előző jelzők többnyire a felvetett kérdések felületese szemlélése miatt ragadnak rá arra a valakire, aki nem politikus, nem forradalmár, nem heretikus, hanem egy lassan nyolcvanéves, egyházát szenvedélyesen, ugyanakkor kritikusan szerető teológus.)

A szenvedés emlékezete

A német nyelvű országok könyvesboltjaiban 2006 áprilisában felbukkanó új könyvének Metz a *Memoria passionis* (A szenvedés emlékezete) címet adta. Az emlékezés kategóriája a hatvanas évek vége óta áll teológiájának középpontjában, azaz a könyvtől egy közel negyvenéves gondolkodói út összegzését várhatjuk. De míg az emlékezés kategóriája a teológiában rendszerint szentségtani összefüggésben, az Eucharisziával kapcsolatban bukkan föl, Metznél egy egész teológiai programot jelöl. Ennek megértéséhez érdemes visszatekintenünk arra a fogalmat első ízben elemző — 1968-ban született — szövegre, amelyben a korai felvetéseit érő éles bírálatokra Metz — sokak meglepetésére — egy új megközelítésnek, a *memoria* programjának kidolgozásával

¹A kérdésről vázlatosan még szólunk: Az új politikai teológia — „hitértelmezés és a társadalmi irányultság gyakorlat”.

Távlatok 2006/2. (72)

²Balthasar és Metz „kölcsonös tiszteleten” alapuló kapcsolatáról lásd:

E. Schuster –

R. Boschert-Kimmig:

Trotzdem hoffen.

Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch. Mainz, 1993, 25–26.

München, 1962.

³Freiburg i. Br., 1977.

⁵J. B. Metz: *A kereszténység transzcendentális és politikai misztikája.*

In uő: *Az új politikai teológia alapkérdései.*

(Ford. Görföl Tibor és mások.) L'Harmattan,

Budapest, 2004,

91–98., 91.

⁶In: J. B. Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései* i. m. 31–57.

⁷Az idevágó irodalomból a legértékesebb talán a

Bécsben oktató

Benjamin Taubald

Anamnetische Vernunft.

Untersuchungen zu

einem Begriff der neuen

politischen Theologie

című könyve (Münster,

2001), amelyben a

szerző megvizsgálja a

memoria fogalmának

első megjelenését és

gondolati kontextusát

(45–58.), a Marcuse em-

lékezéskoncepciójával

mutatkozó párhuzamokat

felelt. (Metz gondolkodásának fordulópontjairól már olyan gyakran és olyan sokan írtak, hogy elegendőnek tűnik két szembetűnő fordulat említése. Az egyik a Karl Rahner transzcendentális teológiájától való kifejezett és kritikai elfordulás,¹ a másik a szerzetességről szóló két korai Metz-könyv közötti kiáltó ellentét: a Hans Urs von Balthasar nagymértékű hatásáról tanúskodó² *Armut im Geiste*³ [Lélekben szegényen] és a tizenöt évvel később született *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*⁴ [A szerzetesrendek kora? A Krisztus-követés misztikája és politikája] című könyveket „szakadék választja el egymástól”⁵.)

A „politikai teológia” a *viták keresztútjében* címet viselő tanulmányból⁶ számos vonás kiemelhető, e helyütt azonban elégedünk meg kettővel. Metz egyrészt a történelem és az eszkatológia (gyakran elemzett és számos kétértelmű elgondolásra alkalmas felkínáló) viszonyával kapcsolatban kiemeli, hogy mivel gondolkodása eszkatológiai horizonton mozog, az eszkatológia pedig az egész történelemre irányul, és nem engedi meg a történelem világi szubjektumának feltételezését (egyetlen közösség, faj vagy nemzet sem lehet szubjektuma az egész történelemnek), ezért a politikai teológia éppen ellentétes a politikai cselekvést egyházi kategóriákkal megterhelni próbáló vagy az egyház életét átpolitizálni kívánó törekvésekkel (ez nem egészen nyilvánvaló, a mai napig jelentkező félreértések miatt érdemes tehát megemlítenünk). Másrészt — és ez fontosabb — teológiai programjának megvilágításaként középpontba helyezi a hitet emlékezésékként felfogó értelmezést. A Metz *memoria*-fogalmát vizsgáló reflexióknak köszönhetően⁷ ma már világosabban látjuk a fogalom összetett dimenzióit, gyökereit és sajátosan metzi természetét. Tény, hogy bármennyit merített is Metz a frankfurti iskola alakjainak a *memoriával* kapcsolatos elgondolásaiból, éppúgy átalakította Adorno társadalomkritikai, mint Marcuse pszichoanalitikus emlékezésfogalmát, mivel a *memoria-fogalmat* a keresztény hit tartalmával töltötte ki, és ezért meghatározott emlékezetként közelítette meg: „pontosan kimutatható, hogy a politikai teológia kénytelen volt lényegesen átalakítani, szinte újraalkotni a Marcusénál oly jelentős szerepet játszó emlékezésfogalmat”⁸.

Konkrétan: a *memoria* Metz szerint „kitör az uralkodó tudat bűvköréből; kritikai hangja olyan konfliktusokról beszél, amelyeket még nem oldottunk meg, csupán kiszorítottunk tudatunkból, és olyan reményekről, amelyek változatlanul érvényesek; az uralkodó elgondolásokkal szemben múltbeli tapasztalatokat mutat fel, és ezzel megingatja a jelen oly biztos és magától értetődő berendezkedését” — ezt eddig akár Marcusénál is olvashatnánk, de e sorok nem feltétlenül lógnának ki Adorno írásaiból sem; csakhogy Metz így folytatja fejtegetéseit: a keresztény hit „emlékezése elevenen őrzi azt a tudatot, hogy az isteni ígéretek és az önmagukról lemondani képtelen vágyaink és érdekeink irányí-

és ellentéteket (58–62.),
kiemeli a történelmi
áldozatok és a teológiai
emlékezés összefüggé-
seit (63–83.), elemzi
a metzi teológia
posztidealista természet-
tét (119–124.), érinti azt
a kérdést, hogy mennyi-
ben lehet a *memoria* az
egyetemesség szerve
(138–143.), és kitér az
„anamnetikus etika”
elemre (166–176.) —
vagyis mindazt érinti,
aminek áttekintésére
nem vállalkozunk.

⁸B. Taubald:
Anamnetische Vernunft
i. m. 45.

⁹A „politikai teológia” a
viták keresztútjában
i. m. 49.

¹⁰Uo. 52.

**Az új politikai teológia
és a perszonalista,
egzisztenciális
felfogások**

totta történelem között »halálos« konfliktus bontakozik ki. Kritika nem »totális kritika«, magában hordja a kudarc, a kitartás, a türelmetlenség fájdalmát, de ott rejlik benne az a türelem is, amelyet a keresztény *memoria* mint »Krisztus követése« megkövetel.”⁹ Ezzel azért — ezt nem kell részletesen bizonygatnunk — Marcuséhoz és Adornóhoz képest egészen más tartományba érkezünk. Metz ezután éppen a keresztény emlékezés krisztológiai (és ezért történelmi) természetére hivatkozva utasítja el azt a felfogást, amely „a történelmet a gonosz uralma alatt álló tartománynak tekinti, s ezért a hitet olyan vívmánynak ítéli, amelynek sikerült kitörnie a történelemből és a történelmi viszonyokból”.¹⁰ Ellenkezőleg — a keresztény hit mint *memoria* lényegileg beleveti magát a történelembe és a társadalomba. Nem aktuálpolitikai-ként, hanem politikusan.

Metz fullasztó terhet ró a *memoria* fogalmára, szinte annak az oszlopnak mutatja be, amelynek a kereszténység *nyilvános* jelenlétét hordoznia kell. Idővel Metz egyre világosabban kimutatta, hogy az új politikai teológia összefüggésében az emlékezés az egyetlen egyetemes és egyetemessé tehető kategória. A *memoria* fogalmához társulnak Metz gondolkodásának legfontosabb összetevői, a (keresztény) szubjektumszerűség, a minden emberre emlékező *memorián* keresztül egyetemessé váló igazság, az emberi szenvedéstörténet középponti jelentősége, és még sok minden. Természetesen az emlékezés kategóriája a motorja Metz filozófiai, társadalomtudományi és teológiai kritikáinak is. Miközben Metz „feltartóztató” gondolkodása, vagyis az, hogy szembehelyezkedik a határidőtlenített idő mítoszával, az egyenes vonalú fejlődés, a társadalmi evolúció mitikus eszméjével, az emberi szenvedéstörténetről elfeledkező modern amnéziával stb., egyszersmind jótékony hatásúak azok a szembehelyezkedései is, amelyekkel a protestáns (Friedrich Gogarten) és a zsidó (Martin Buber) gondolkodásból a katolikus szellemiségbe áthelyeződő perszonalista, illetve a protestáns teológiától (Rudolf Bultmann) eredő egzisztenciális felfogással szemben fogalmaz meg kritikai szempontokat. Véleménye szerint ugyanis mindkettő privatizálja, a magánszférára (az én és a te közötti kapcsolatra vagy az egyén egzisztenciális döntésére) korlátozza a vallás lényegileg politikai, társadalmi természetét. Az elmúlt évtizedek során Metz teológiai programjának ezek a fontos összetevői talán nem kaptak akkora figyelmet, mint a metafizikán gyakorolt bírálata (és itt nemcsak arról a tényről van szó, hogy Adorno nyomán elutasítja a szenvedés ontologizálását). E téren azért figyelmeztető jel, hogy Habermasszal kapcsolatban megjegyzi: nem érti, miért veti el olyan szenvedélyesen a metafizikát a kommunikatív cselekvés elméletének megalkotója, ha egyszer olyan nagy bizalmat táplál a gondolkodásnak az igazság megtalálására való képességében. Állítjuk, hogy az új politikai teológiának a perszo-

¹¹Lásd például J. B. Metz: *Rövid életrajzi vázlat: „Változásaim”*. In uő: *Az új politikai teológia alapkérdései* i. m. 195–199.

¹²A. M. Haas: *Hans Urs von Balthasar „Apokalypse der deutschen Seele” im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie*. In: K. Lehmann – W. Kasper (szerk.): *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*. Köln, 1989, 62–77.

¹³E. Schuster – R. Boschert-Kimmig: *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch* i. m. 36.

¹⁴Lásd például K.-J. Kuschel: *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*. Patmos, 1999; uő: *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Patmos, 2000 etc.

¹⁵*Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel*. Stuttgart, 1990.

¹⁶Uo. 35.

nalista, az egzisztenciális és a transzcendentális gondolkodáson, illetve a „kritikai elméleten” gyakorolt kritikája Magyarországon is komoly tanulságokkal szolgálhatna, mivel a teológia gyakran egészen magától értetődően, ráadásul egymással párhuzamosan használja fel az első három modellt. Valamint adalékokat ajánlhatna fel a kritikai elméletek alapelveiből kiinduló művészettudósok számára is, hiszen a kritikai elméletek természetes megkérdőjelezhetetlensége sokszor akadály a termékeny továbbgondolkodásnak.

A művészettudománynál és a művészeteknél tartva megengedhető, hogy röviden kitérjünk a politikai teológia egy ritkán vizsgált vonására: tény, hogy annyi más „baloldali” kortársával ellentétben Johann Baptist Metz rendkívül visszafogott a művészetek, főként az irodalom és a teológia lehetséges kapcsolatát illetően. Míg például Dorothee Sölle, akivel Metz több alkalommal is kifejezetten „sorsközösséget” vállalt,¹¹ előszeretettel értekezett arról, hogy miként fedezhetők fel a modern irodalomban a mindannyiunkat „feltétlenül érintő” valóság észlelésének és megtapasztalásának nyomai, addig Metz számos szempontból elhatárolódott az ilyen törekvésektől. Alois M. Haas zürichi irodalomtörténet-professzor talán nem érzéketlenül nevezte olcsó szekularista irodalomteológiának az előbbi, söllei megközelítést:¹² először is azért nem, mert „korunkban az esztétika valláspótlék, és a történelmet már csak irodalmi síkon szokás megközelíteni, úgyszólván posztmodern módon”.¹³ Ugyanakkor az új politikai teológia esztétikai „közömbössége” a szenvedés kérdésköréhez is kapcsolódik. Egy Metz és Sölle közötti, igen kis figyelemre méltatott (egy, a Haas által kifogásolt szekularista irodalomteológia számunkra talán legismertebb képviselője, Karl-Josef Kuschel¹⁴ által moderált) beszélgetésben¹⁵ az isteni szolidaritásra, az emberrel együtt szenvedő Istenre vonatkozó söllei felvetéseket antropomorf projekcióval vádolva Metz a következőket hangsúlyozta: „Engem félelemmel tölt el, ha Istent túl szoros összefüggésbe hozzák a szenvedéssel. Attól tartok, hogy így nem vehető komolyan a szenvedés. Az én szememben egy kétpólusú misztérium létezik: a megmentés, az üdvösség misztériuma és az emberi szenvedés borzalmas, negatív misztériuma, amely nem hozható harmóniába Istennel. Ha nem esztétizáljuk (és az esztétizálás nagy veszélye a posztmodern világnak), akkor a szenvedés valami szörnyűséges, egyáltalán nem fennkölt, hanem nagyon is iszonytató, a szeretettől távoli dolog.”¹⁶ A beszélgetésben Metz még egyszer kitér a szenvedést és az igazságtalanságot esztétizáló posztmodern veszélyeire: „az utóbbi években, amikor nálunk is megjelent a posztmodern diskurzus, újfajta mentalitás alakult ki, (...) olyan szemlélet, amely újra inkább az egyéni élet apró, konkrét és sajátos dolgaira ügyel, és belső egzisztenciális távolságba taszítja a nagy összefüggéseket,

a globális viszonyokat, a világoösszefüggéseket és a harmadik világot. A világ már nem áll provokatív éllel szívünk és szellemünk ajtaja előtt. Újfajta provincializmus alakult ki (...), amelytől meg kell szabadulnunk ahhoz, hogy politikai és kollektív változást tudjunk megvalósítani. Ezt a jelenséget új kiskorúságnak nevezem (...), amelyet a modern kultúraipari eszközök hoznak létre. Még soha nem tudtunk annyit a világban megtörténő szörnyűségekről, mint ma. Minden szerencsétlenségről tudósítanak bennünket. (...) De még soha nem volt ilyen nagy szakadék aközött, amiről tudomásunk van, és ahogyan változtatni kívánunk azon, amit ismerünk. Az új kiskorúságnak az a veszélye, hogy (...) rezignálttá válunk, és már nem is vesszük észre a szenvedést (...). Tudjuk, hogy egyre terjed a szegénység a világban, de megszokjuk, és egy vállrándítással mindent a szubjektum nélküli társadalmi evolúcióra bízunk.”¹⁷

¹⁷Uo. 58–59.

Az új politikai teológia és a művészetek

A posztmodern tudat tehát (tapintatosnak látszó módon) visszahúzódik a nagy nyilvános összefüggésektől, és bármennyire felemlegeti is a globális szegénységet, az éhenhaló milliókat, a fokozódó elnyomást, meg a többi efféle szívfájdalmát, a változtatás mindig konkrét szándékából kiszorítja a levegőt az evolutív tudat semmire sem kötelező tételezésével. Metzről tudjuk, milyen jelentős szerepe van gondolkodásában a természeti evolúció leképződéseként felfogott társadalmi evolúciót feltartóztató *apokaliptikus tudatnak*. (Az evolúció nem számol a konkrét véggel és ezért eltekint(het) a jelentől.) Hogy ennek mennyiben részese a mai irodalom és általában a művészet, arról érdemes lehetne vitát nyitni, de fontos észrevennünk, hogy Metznél mintha egyetlen művészetforma mégiscsak gyakran megjelenne a színen: mégpedig a filmművészet. Egyrészt az emlékezés súlyával kapcsolatban például kifejezetten hivatkozik Truffaut egyik filmjére,¹⁸ másrészt általánosságban azokra a filmművészeti alkotásokra utal, „amelyek a szenvedés és a bűn szituációját egészen sajátos módon idézik emlékezetünkbe, úgy, ahogy a tudományos historizálás objektíváló szemléletének sosem sikerülhet. Szó szerint másként »fognak hozzá« a szenvedés kérdéséhez: hozzánk, a felejtésbe szerelmesekhez fogják az emlékezés fájdalmát.”¹⁹

¹⁸E. Schuster –

R. Boschert-Kimmig:

Trotzdem hoffen. Mit

Johann Baptist Metz und

Elie Wiesel im Gespräch

i. m. 37.

¹⁹J. B. Metz: *Emlékezés*

és felejtés között: a soá

a kulturális amnézia

korában. In uó:

Az új politikai teológiai

alapkérdései

i. m. 143–147., 147.

Esztétikai és művészeti közömbössége ellenére az új politikai teológia a legkevésbé sem tekinthető valamiféle újabb képrombolás szószólójának. Csupán áttörni igyekszik azt a művészeti és kulturális közeget, hangoltságot, amely vagy megfelelkezik az emberiség egyetemes szenvedéstörténetéről, vagy esztétizálva semlegesíti azt, úgy, hogy az anamnetikus tudatot megfosztja a változtatás és a cselekvés igényétől. (Nyugodtan gondolhatunk például arra is, hogy míg a magyar aktuálpolitika előszeretettel hivatkozik múltbeli szenvedésekre, eközben a cigányság szenvedéstörténetének kezelésére a generációs lánc megszakítása felelős javaslatként hangzik el. Ugyanígy, a nemzetiszocializmus borzal-

mainak emlékezetben tartására támasztott — helyes — igény a mai magyar értelmiség egyik mérvadó képviselőjénél, Heller Ágnesnél a cinikus megjegyzéssel párosul, hogy a magyar antiszemitizmusra szükség van, mivel megakadályozza a zsidóság asszimilációját. Végül: az ötven évvel ezelőtti forradalom halottainak és megnyomorítottjainak szenvedését Göncz Árpád arra hivatkozva ártalmatlaníthatja, hogy hiszen nem is voltak áldozatok, hiszen tudták, mi várhat rájuk).

Az új politikai teológia és az (aktuál)politikai programok

²⁰J. B. Metz: *Egy új hermeneutikai kultúra szükségességéről*. In uő: *Az új politikai teológia alapkérdései* i. m. 119–124.

Az új politikai teológia nem csupán az egyházat kívánja megvédeni az aktuálpolitikai és (szekularizált) politikai programokkal való azonosulástól. Mint a *hit társadalomkritikai szabadságának intézményét* arra is inti az egyházat (tehát a nyilvánosság egyik alapintézményeként), hogy szót emeljen a társadalmi, kulturális, pusztán kritikai nyilvánosság funkcionális, mindent semlegesítő és az anamnézia tüneteit mutató jelenségei ellen. Képesek leszünk-e valaha is erre egy olyan új hermeneutikai kultúra²⁰ segítségével, amely nemcsak retorikájában, de lényegileg is megvalósítja a másik emberrel szembeni (mindig konkrét) tiszteletet? Mindezt pedig úgy, hogy kritikáját elsődlegesen és kizárólagosan a szenvedők tekintélyének elismerése mozgatja.

„Vigilia/Esszék” című új sorozatunk kortárs írók, költők, esztéták köteteit adja közre. A szerzők nem képzett teológusok, nem tudományos igénnyel tárgyalják a keresztény hit kérdéseit, ám hit, kultúra és modernitás viszonyainak újszerű értelmezései rajzolódnak ki esszéikből. Képet kaphatunk az elmúlt évtizedek hazai egyházi életéről és a keresztény gondolkodás, közbeszéd mai problematikus kérdéseiről is, ugyanakkor az esszéírók az aktualitásokon túllépve hangsúlyosan hitünk alapjairól és a zsidó-keresztény hagyomány lényegéről szólnak.

MÁJUSBAN MEGJELENT:

Balassa Péter: *Az egyszerűség útjai, sötétben*. Ára: 1 300,-
Máthé Andrea: *Útvesztőben*. Ára: 1 100,-



Politikai teológia

1957-ben született Kalocsán. Teológus, a SZTE BTK Vallástudományi Tanszékének tanszékvezető főiskolai tanára, a Bécsi Egyetem magántanára. Legutóbbi írását 2005. 2. számunkban közzöltük.

A teológia hajdani szerepe a társadalmi együttélés szabályozásában

A modern kori kulturális viszonyok és a sajtó

Első hallásra a politika és a teológia nem tartoznak össze. Különösen akkor nem, ha a politikán a pártok hadakozását, teológián pedig az isteni igazságok éteri rendszerével való foglalatoskodást értjük. Ha azonban tudomásul vesszük, hogy a politika több, tágabb, méltóbb, mint a pusztá hatalmi harc; és azt is, hogy a teológia az Istenről megfogalmazott emberi szót jelenti, amely a különböző kulturális viszonyok között hangzik el, akkor éppen ellenkezőleg, azt tarthatjuk, hogy a teológia és a politika elválaszthatatlanul összetartoznak. Kurt Koch, az egykori dogmatika professzor, ma Svájc egyik mértékadó püspöke idézte egyszer a politika és a teológia közötti viszonyra utalva: „amit Isten egybe kötött, ember szét ne válassza”. A politikával — értsük akárhogy — foglalkozni azt jelenti: az emberek együttélését, érdekeik egyeztetését, a köz ügyeit művelni.

A média által uralt társadalmi térben ez a tevékenység egyre inkább a kultúra tereinek lefoglalását jelenti. Annak érvényesítését, hogy milyen jövőképet sikerül közvetíteni a szavazók felé, s ezt milyen szimbolikus eszközökkel lehet egyre hatékonyabban tenni. Perspektívát adni az emberek számára, rövidebb-hosszabb távra vonatkozóan azt képviselni, hogy evilági életük keretei és céljai mik lehetnek, olyan tevékenység, amely évszázadokon át a vallás és az egyházak illetékességébe tartozott. Az egyházakban a teológia volt hivatva arra, hogy részben az értelmiség, részben a hétköznapi emberek számára konzisztens módon fejtsse ki a nyilvánlatkoztatás talaján állva az életet adó, társadalmi együttélést szabályozó „igazságot”.

A modern kor kulturális viszonyai között — az egyházi intézmények és a nyilvános kommunikáció átalakulásának részeként — ezt a szerepet egyre inkább átvette a sajtó, amely Magyarországon is a 19. század harmadik harmadától kezdve kultúratermelő nagyüzemként szolgálta a különböző gazdasági és politikai érdekek rendszerét. Miközben Európában a múlt század előttig komoly teológiai kérdések is jelen voltak a társadalmi viták között. Gondoljunk csak az egyik legjelentősebbre, az ember származása, a világ keletkezése és a Biblia igazságának természete és érvényessége vitájára. Mára viszont az egyházi keretek között művelt teológia a közbeszédben egzotikus tevékenységet jelent, amelynek nem sok köze van az úgynevezett „mai” társadalom problémáihoz. Ugyanakkor azok a szerzők, akik politikai természetű kérdéseket teológiájuk szerves részeként tárgyalnak, könnyen arathatják a tudománytalanság vagy az istenkáromlás vádját, mondván, ha a gyöngyök a korpához keverednek, nincs mit csodálkozni, ha disznók eledelévé válnak.

**Teológiai történeti
fordulat**

A 20. század második felétől, a II. Vatikáni zsinattól elindult „új politikai teológia” arra a (filozófiai és teológiai) alapállásra építette reflexióit, hogy minden gondolat és kimondott emberi szó valamilyen társadalmi-kulturális szövetben jelenik meg, s ebből fakadóan nem az az elsődleges kérdés, hogy az Istenről tanúságot tévő szisztematikus gondolkodás és nyilvános beszéd közösködhet-e a kortárs politikai erőviszonyokkal, hanem az, hogy milyen teológiai és politikai következménye van annak, ha a kettő elválaszthatatlan egységét igazán komolyan vesszük. Ez a teológiai történeti fordulat együtt haladt a 70-es évek „békeimádságaival”, melyeket Nyugat-Európa számos nagyvárosában tartottak. A szervezők azzal húzták alá az ilyen szokatlan és sokakban megütközést keltő liturgiák értelmét, hogy kijelentették: maga az imádság is politikai tett. Vagy azért, mert valamilyen társadalmi elkötelezettség és színvallás helyett imádkozunk, kihúzáván magunkat a társadalmi felelősség alól, vagy azért, mert imádságunkkal valamilyen politikai programot támogatunk vagy sértünk. Akkoriban az általános fegyverkezési verseny, különösen az atomfegyverek telepítése volt az egyik kiemelt politikai vitatéma, ezek az imádságok pedig többé-kevésbé szerves részét képezték az akkori alulról jövő békemozgalmi aktivitásnak.

**„Polgári
kereszténység”**

¹Johann Baptist Metz:
*Jenseits bürgerlicher
Religion. Reden über die
Zukunft des
Christentums.* Kaiser,
Grünewald, München,
1980.

**„Keresztény Nyugat
— ateista Kelet”**

A politikai teológia tehát alapvetően abból a liturgikus és spirituális humuszból táplálkozott, amelyben a gazdag országok beilleszkedett keresztényei kezdték megérezni nyugodt polgári egzisztenciájuk és kereszténységük evangéliumisága közötti feszültséget. Egyre több prédikációban és lelkeségi irodalomban jelent meg egyfajta kritikus hang, amely arra kérdezett rá, hogy mindaz a szokásos és természetes keresztény, egyházi tevékenység és gondolkodás, amely a „szabad” demokratikus társadalomban a hétköznapoknak szerves részét képezte, vajon tényleg megfelel-e annak a jézusi felhívásnak, amit az evangéliumokban olvasunk.¹ Ott ugyanis kérlelhetetlenül arról van szó, hogy az elsőkből lesznek az utolsók, hogy az ellenségeinket szeretnünk kell, hogy a szegények, sírók, üldözöttek lesznek boldogok, azokat pedig, akik (farizeusi?) imádságokkal töltötték el életüket, a végső ítélet Bírója nem ismeri majd fel.

Akkoriban az amerikai és a szovjet blokk politikai és katonai felosztásában élt Európa, melynek igen erőteljes ideológiai alátámasztása volt a „keresztény Nyugat” és az „ateista Kelet” szimbolikus felosztására való folyamatos hivatkozás. Ezek a — kritikusaik szerint — baloldali, marxizáló keresztények és teológusok éppen azt kezdték feszegetni, vajon meddig lehet a szó teljes értelmében kereszténynek tekinteni az olyan (nyugati) magatartást és gondolkodást, amely egyáltalán nem otthontalan ebben a világban, s amely jól kiegyezik a nyugodt polgári lét hétköznapjaival. Ez az utóbbi kérdés vált gyújtópontjává egy egész teológiai reflexiós folyamatnak, amely mintegy 20–25 éven keresztül az

A teológia kontextualitása

²Carl Schmitt: *Politikai teológia*. (Ford. Paczolay Péter és mások.) ELTE ÁJK, Budapest, 1992.
Eredeti: *Politische Theologie*. Duncker & Humblot, München, 1922.

A keresztény tanítás a mai kor erőterében

egyik legerőteljesebb teológiai innováció volt Európában, majd az USA-ban is.

Amikor a teológia az evangéliumi örömmüzenet tartalmainak kontextualitását reflektálja, akkor önmagában még nem politikai teológia. Akkor válik azzá, ha az adott társadalmi rend és a kereszténység alapmintázatának legfőbb motívumaira kérdez rá: az Evangélium központi üzenetének kortárs relevanciájára az adott kultúra közegében, s az egyház(ak) magatartására, valamint az ezek mögött meghúzódó vezérelvekre a többi társadalmi alrendszerhez való viszonyban. A kontextualitás minden teológiának sajátja, hiszen a gondolkodás és a nyelv eredendően időhöz és térhez kötött esemény. A különbség legföljebb abban áll, hogy az adott teológia milyen mértékben reflektál saját filozófiai és politikai meghatározottságára, s mennyire bátor ezt a reflexiót a „gyökerekig ásva le” elvégezni. A politikai teológia metzi értelemben tehát egyáltalán nem valamely politikai program kísérő-ideológiája,² s nem pusztán az Evangélium tartalmainak aktuális politikai állásfoglalásokra történő alkalmazása. A politikai teológia kritikus és alapvető rákérdezés arra, ahogyan az adott társadalomban élnek és gondolkodnak a keresztények, működik az egyház és hirdeti az Evangéliumot. Más szóval, a kinyilatkoztatás rendszerezett és önkritikus kifejtése az adott politikai és eszmei térben.

Az „új politikai teológia” az elmúlt évtizedekben egy sor más címszó alá rendezett új teológiai irányzat és árnyalat között szerepelt, melyek közös nevezőjét talán a neoskolasztikus teológiaművelés kritikájában találhatjuk meg, amely a katolikus igazság egyetemes érvényének hangsúlyozása közben nem tudott kellő intenzitással reflektálni a valóságos történelemre és a regionális kultúrák sokféleségére. A teológia egységes szerkezetét némiképpen meg is rengette a különböző kontextusok iránti teológiai érzékenység. A szegények iránti elkötelezettségből „felszabadítási teológiák” születtek elsősorban Latin-Amerikában. A nők hátrányos helyzetének reflexiójából „feminista teológiák” főképpen Észak-Amerikában, a fekete kontinens kultúrája iránti érzékenységből a „black theology”, újabban pedig a fenyegetett természet láttán a klasszikus teremtes-teológia új, „ökoteológiai” impulzusokkal gazdagodik. E teológiai irányzatok és erőteljes hangsúlytevések annak a közös keresésnek jelei, amely a keresztény tanítást meg akarja fogalmazni a mai kor gondolkodásának és problémáinak erőterében, s közben tapasztalja teológiai eszköztárának elégtelenségeit. Ezek a teológiai iskolák a teológiai reflexió szerves részévé tesznek olyan összefüggéseket, amelyeket korábban pusztán gyakorlati-politikai problémának tekintett a teológia. A hit és a gyakorlat feszültségében tesznek szisztematizálási kísérleteket, amely szükségképpen a jelenlegi hitfelfogások és gyakorlatok kritikájával párosul.

**„Élménytársadalom”,
posztmodern
spiritualitás**

³Gerhard Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main, Campus, 2005.

A politikai teológia eredeti értelmében és szerepében ma már a közelmúlt részét képezi, amely tényt ugyan vitatni nem igen lehet, de értelmezésével kapcsolatban a nézetek eltérnek. Németországban és Európa más országaiban is a teológiai fakultásokon ma már nincsenek politikai teológiai tanszékek vagy olyan nevesebb professzorok, akik munkásságának ez a teológia képezné gerincét. Nem arról van szó, mintha a politikai teológia felvetései és eredeti belátásai eljelentéktelenedtek volna, hanem részben arról, hogy megváltoztak azok a társadalmi és egyházi feltételek, melyek életre hívták ezt a fajta teológiai reflexiót. Ma már egyre kevésbé lehet abban az értelemben beágyazott egyházaokról beszélni, mint korábban. Ma már inkább az „élménytársadalom”³ vallási igényeiről és a nagy egyházi struktúrák funkcionális és pénzügyi összeomlásáról van szó. Az a kritika, amit a még viszonylag erős és nagy befolyású egyházi jelenléttel kapcsolatban megfogalmaztak a politikai teológia művelői, ma már sokszor anakronisztikusan hangzik. Nem mintha az egyházi, teológiai gondolkodás radikálisan megújult volna, hanem azért, mert a mai egyház és keresztény gondolkodás előtt egy másfajta kultúra kihívásai állnak, s ezzel szemben kell számot adni az evangéliumi reményről. Harminc évvel ezelőtt a „Jézus igen — egyház nem” szlogen fejezte ki sokak vallási érzékét, ma inkább a „vallás igen — Isten nem”. A cselekvést és a gondolkodást meghatározó úgynevezett „nagy elbeszélések” vallási jellegűek, melyeknek rendszeréből ugyanakkor hiányzik az evangéliumi, illetve bibliai norma, az a megkérdőjelezhetetlen igazodási pont, amely az Istenről és az emberről való gondolkodás paradigmáit meghatározná. Az evangéliumi, sajátosan keresztény ethoszt leváltja a posztmodern spiritualitást fémjelző pátoasz, amelynek nincsen cselekvést orientáló tartalma, s amelyből hiányzik a szegényekkel szembeni szolidaritás, a szenvedéssel és a halállal szembenézni képes istenhit és áhítat.

**Metz, Ratzinger,
Habermas találkozásai**

A megváltozott társadalmi és vallási közeg politikai teológián túlmenő érzékelését jól szimbolizálja az új politikai teológia 70 éves alapító atyjának találkozása és diszkussziója a Hittani Kongregáció akkori prefektusával, a mai XVI. Benedek pápával. S ugyanúgy jelképezheti az a találkozás, amely Johann Baptist Metz és nagy gondolkodótársa, Jürgen Habermas között jött létre öt évvel később, Metz 75. születésnapja alkalmából. Három nagy jelentőségű gondolkodó és személyiség, egészen más háttérből érkezve valamiképpen mégis közösen érzékeli a mai kort, amelyhez új alapokra helyezett filozófiával és teológiával kell közelíteni, amely az érintettek emberi és intellektuális kapacitását már meghaladja. Mózesi helyzet ez, csak rámutathatott a megígért földre, de maga már nem léphetett be oda.

* * *

**Kísérlet a magyar
egyház politikai
eszközként történő
felhasználására**

A politikai teológia az egyházi és a civil tudományos térben nyilvánosan és komolyan vitatva működött az elmúlt évtizedek nyugati társadalmában. A keleti blokk országaiban viszont egyfajta kettősség jellemezte, amelynek a mai teológusok és értelmiségi keresztények valamiképpen örökösei. A hidegháború fokozatos enyhülése, illetve a központi irányítású „népgazdaság” finanszírozási nehézségei következtében a vasfüggöny mögött is számos országban, így Magyarországon is, az egyházak totális ellenőrzési és elnyomási stratégiáját felváltotta vagy kiegészítette az egyházak instrumentalizálásának, politikai eszközként történő felhasználásának állami stratégiája. Hazánkban Lékai bíboros nevével és „kis lépéseivel” jelképezzük ezt a váltást, aki a kérelhetetlen keménységű Mindszenty bíborost követte nagy sokára az esztergomi prímási székhelyben. Az egypártrendszer ideológusai a cenzúra és a kontraszelektív személyzeti politika eszközeivel elérték, hogy a magyar teológiai munkából csak olyan művek láthassanak napvilágot, melyek politikai szempontból támogatják a fennálló rendszer vívmányait, vagy teljesen irrelevánsak. Ma már a legalább kis részben feldolgozott állambiztonsági iratokból is tudni, hogy ez a törekvés mennyire szisztematikus és átgondolt volt. Az „ideológiai hadviselés” a nyilvánosság előtti gondolkodás teljes terét teljesen ellenőrizni akarta. S tette ezt egy olyan totális adminisztratív elnyomás után, amely a teológiai élet összes valamire való műhelyét tönkre tette és a legkiválóbb teológusokat emigrációba kényszerítette.

**A hazai teológia és a
társadalomkritikai
hagyomány**

További vitára és elemzésre érdemes ezzel kapcsolatban az a felvetés, miszerint a háború előtti magyar teológia hagyományától nem volt teljességgel idegen a társadalomkritikai hagyomány hiánya. A mai teológiai emlékezetben többé-kevésbé elevenen élő Dúdek, Giesswein, Prohászka vagy Schütz teológiai alapú társadalomkritikájukkal kiemelkednek a többség ilyen irányú érdektelenségéből. A politikai eszközökkel elért tudományos izoláltság nem is tette lehetővé, hogy a 70-es években Magyarországon a teológia, illetve a keresztény örömhír alapvető rendszerkritikusságának kérdését egyáltalán vitatni lehessen. Azok a szerzők pedig, akik egyszerűen munkaköri kötelességükből adódóan zsinat utáni teológiai jegyzeteket és könyveket publikáltak, vagy folyóiratokban tanulmányokat írtak, kénytelenek voltak ezeket az aspektusokat messzire kerülni. Látens politikai üzenetnek tekinthető azonban a teljes ateista-marxista ideológiától eltérő eszmeiség és a totálisan ellenőrzött vagy pórázon tartott egyház közösségfejlesztése érdekében végzett teológiai munka pusztá ténye is.⁴ Am az Istenkép megújítása és a II. Vatikáni zsinat szellemiségének beleplántálása a keresztény gondolkodás és cselekvés mélyrétegeibe csak nagy nehézségek során történhetett, s a külső ideológiai és politikai kereteken túl a belső maradiságok is gátját szabták.⁵

⁴Szennay András: *A közelmúlt hazai teológiája*. Vigilia, 1991. március, 173–176.

⁵Tomka Miklós: *Csak katolikusoknak*. Corvinus, Budapest, 1995.

⁶Jürgen Moltmann:
A reménység fényei.
Jürgen Moltmann
theológiája. (Ford.
Szathmáry Sándor.)
Református Zsinati
Iroda, Budapest, 1989.;
Jürgen Moltmann: *Az
élet forrása a Szentlélek
és az élet teológiája.*
(Ford. Békefy Lajos.)
Lux K., Budapest, 1997.;
Jürgen Moltmann:
*Minden végben kezdett
rejtezik. Kis reménytan.*
(Ford. Gromon András.)
Bencés Kiadó,
Pannonhalma, 2005.

⁷Johann Baptist Metz:
*Az új politikai teológia
alapkérdései.* (Ford.
Görföl Tibor és mások.)
L'Harmattan, Budapest,
2004.; Johann Baptist
Metz: *Szenvedéstörténet
és megváltástörténet.*
(Ford. Görföl Tibor.)
L'Harmattan, Budapest,
2005.

Katolicitás — egyetemesség

⁸Máté-Tóth András:
*Nemzet – kereszténység
– erkölcs. Adalékok a
keresztény nemzeti
gondolkodás jelenéhez.*
Valóság, 1994. 44–57.

A mai magyar társadalmi és egyházi valóság mélyebb elemzéséhez a teológia hozzájárulhat olyan belátásokkal, melyeknél a politikai teológia módszereit alkalmazza és más kontextusokban megfogalmazott eredményeit inkulturálja. Ezért is üdvözlendő, hogy e teológia mára már klasszikusnak számító, alapvető munkái magyar nyelven is hozzáférhetővé válnak. Így Jürgen Moltmann protestáns teológus kötetei,⁶ vagy újabban Johann Baptist Metz két kötete.⁷ Ezek segítségével a magyar teológiai gondolkodásba jobban beleszövődhetnek a kritikus kontextualitás elemei, amely szükségesnek mutatkozik a hazai teológiai élet előtt álló feladatok megoldásához, katolikus és protestáns téren egyaránt.

Az elsőként említendő és talán legsúlyosabb kihívásnak tekintendő témakör a nemzeti és keresztény-egyházi önazonosság viszonya a kelet-közép-európai régióban. A II. Vatikáni zsinat egyik nagy vívmánya volt a nemzeti nyelv és a nemzeti kultúra felértékelése. Itt nem csupán az eucharisztikus lakoma nyelvének megváltoztatásáról van szó, hanem komoly szemléletváltásról, amely immár az egyes kulturális régiók sajátosságaira kiemelten oda kíván figyelni — legyen szó a papképzésről, a liturgikus zenéről vagy a misszióról. A zsinat 40 évvel ezelőtt zárta le a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúcióját, amelyben az egyház a mai világban témakört tárgyalta. Ebben próbálta megfogalmazni az egyház helyi társadalmakhoz és politikai berendezkedésekhez, valamint a kultúrához való viszonyát. Sematikusán szólva az elzárkózás és felsőbbrendűség helyett az „idők jelei”-re érzékenyen figyelő párbeszéd alapállásának legfőbb dokumentuma ez. Az egyház minden korban és minden társadalmi formációban az Evangélium elkötelezettje és hirdetője. Be akar ágyazódni társadalmi és kulturális közegébe, miközben meg akarja őrizni saját arcát, szuverenitását. A nemzeti jellegzetességekkel kapcsolatos zsinati érzékenység azonban nem jelent egyet az adott nemzet karakterjegyeinek és kortárs célkitűzéseinek olyan mértékű felértékelésével, amely az egyház egyetemes küldetésének végrehajtását gátolhatja.

Teológiai szempontból tehát a katolicitás egyetemességet jelent, és megvalósul az adott kulturális régió jellegzetességei között. Amikor nemzeti, kulturális feszültségek és ellenségeskedések fémjelzik a társadalmi viszonyokat, akkor az egyház éppen eme egyetemessége alapján ellensúlyozhatja az elkülönülés és megbélyegzés anti-kultúráját. Amikor viszont a média vagy különböző nemzetközi politikai túlsúlyok következtében veszély fenyegeti a nemzeti sajátosságokat, amelyek súlyos sérülése révén maga a társadalom, a kultúra, végső soron az alapvető emberi méltóság csorbul, akkor az egyháznak melléje kell állnia a veszélyeztetett kultúrának. Az egyetemesség és a kontextualitás párhuzamos képviselése rendkívül finom érzéket és mély teológiai ki-egyensúlyozottságot követel.⁸

A posztmodern kihívásai

⁹Jean-François Lyotard:
A posztmodern állapot.
(Ford. Angyalosi Gergely
és mások.) Századvég –
Gond, Budapest, 1993.

¹⁰Jean Baudrillard: *A tár-
gyak rendszere.* (Ford.
Miklós Pál.) Gondolat,
Budapest, 1987.

¹¹Claude Geffré: *Religion
und Moderne: Ein Weg
aus dem Konflikt.* In:
Mystik und Politik.
*Theologie im Ringen um
Geschichte und
Gesellschaft.* (Szerk.
Edward Schillebeeckx.)
Matthias-Grünwald,
Mainz, 1988, 130–142.;
Johann Baptist Metz:
*Szenvedéstörténet és
megváltástörténet.* i. m.

„...a merészség által
megteremtett
biztonság”

¹²Szennay András:
*A teológus mai felada-
tai.* Dékáni doktoravató
előadás. Vigilia, 1986.
október, 782–784.

Példaképpen egy másik kihívást is érdemes szóba hozni: a posztmodern, amely eltérően az előbbi nemzet-problematikától, inkább a nyugat-európai társadalmakra jellemző, ám Magyarország kettős kulturális kötődése miatt mégis figyelmet érdemel. A posztmodern nagy teoretikusai azt állítják, hogy a modern projektje véget ért, a racionális, a normatív, az etikus, a keresztény stb. már nem meghatározó tényező sem a gondolkodásban, sem a cselekvésben. Helyettük az esztétikum, az élmény, a multikulturalitás stb. jellemzi az emberi gondolkodást, amely immár szakít az emlékezés és a felelősség terheivel. François Lyotard szerint a materiális értékek korszakát az immateriális értékek korszaka váltja le, a valós tárgyak és események képekre és hírekre cserélődnek, és a sokféle felszín és függöny mögött már nem lelhető meg a valódi realitás. A tudás elveszíti értékét és minőségét: az érvek helyébe az információ lép, a reflexió helyébe a tudástermékek beosztása, az összefüggések feltárásának helyébe pedig az önkényesen cserélgethető formális elemek montáza.⁹ A jelek öncélúvá válnak, már nem mutatnak semmi valóságosra — így Baudrillard szimulációs elmélete.¹⁰ A politikai teológia e posztmodern szellemi irányzattal szemben a kritikus emlékezés programját állítja, amelynek alapja az a filozófiai állásfoglalás, miszerint a modern problematikája nem elintézett ügy, sem a haladás-eszmény által meghatározott szelektív antropológia, sem az immanens üdvtörténet által elhomályosított emberiségmértékű töréspontok (például Holokauszt). A felejtés kultúrájával szemben az emlékeztetés kultúrája állítandó, amely a keresztény (hit)vallás egyik központi eleme: *memoria passionis Jesu Christi*. A teológiának az a feladata, hogy ebben az emlékezésben és emlékeztetésben rámutasson az emberi élet értelmének mélységeire, szemben az élvezet felszínességgel, és felkínálja a Jézus Krisztus Istenébe vetett hitben rejlő jelentéseket a szenvedésről és a „másikról”.¹¹

A politikai teológia művelése önmagában nem kötelező feladat a mai magyar teológiában, amennyiben annak specialitásaira szűkítjük a fogalmat. A magyar nyelvű kortárs teológia kontextualitásának reflexiója, az Istenről való beszéd lényegi kontextualitása és társadalmi elkötelezettsége elemzése vonatkozásában komoly kihívások előtt állunk, és súlyos hátralékokat kell behoznunk. Ma is érvényesek Szennay András bencés atya húsz évvel ezelőtt a doktoravatáson mondott, Karl Rahner idéző szavai: „Olyan időkben élünk, amelyben nagyon is szükségessé vált az a bátorság, amelynek erejében az újnak, a még ki nem próbáltak legvégső határáig kell elmennünk. Az egyház életében ma az egyetlen megengedett biztonság: a merészség nyújtotta, a merészség által megteremtett biztonság.”¹²

VASADI PÉTER

A menny előtt

*együtt bolyong velünk,
látván, e lunátikus
örökében kilazulnak
a lelkek csapszegei.*

*Lehajol értük, összeszedi.
Hátizsákja mind nehezebb.
Lábujjaival föltúrja a tó
fövenyét; csavarog egyedül.*

*Nincs aranya. Rühell
mindenféle cilindert.
Nem bűzlik a gőgtől.
Gyűlöli a fegyvereket.*

*Beleénekel nagyképű
szónoklatainkba. Minden
főnöknek a napszálltára
mutat: Látod? Lángol.*

*Örömükben a nádszálak
összeütődnek: ő jön.
Éneke kékesfekete.
Csöndje arany panoráma.*

*Éjjel már lefelé lépked
az erdőn, s félretolja
útjából a pirkadat fény-
venyigéit. Az árnyékok*

*bolyhos hátát megsimítja.
Nem mozdul az ág, mikor
átmegy a mellén. Talpa
alatt nem ropog az idő.*

Intarzia

Majd ha ő lesz a szemed,
látni fogod. Ha füled
elejti a zúgását, mint
napszíta porköpenyét
a vándor kánikulában,
hallod.

Hosszú pórázra eresztve
figyelmed többé el nem
kalandozik;
lábadnál ül szorosan.

Egy irányba néztek, pedig
mindenfelől lassan közelít.
Végül ünnepien utolsót
üt a szíved; megjött.

Csönd van.

Most minden kitudódik.

Lelapped az óriás szárnyakkal
falazott örvénylés, s kettőt
kétféle tárva kinyit: lépj be.

„Engem fest már a tenger”

KRUPP JÓZSEF

Vasadi Péter: Az öreg Renoir

1980-ban született Budapesten. Tanulmányait az ELTE BTK latin, magyar és ógörög szakán végezte. Jelenleg posztgraduális ösztöndíjas. Legutóbbi írását 2006. 4. számunkban közzöltük.

¹Bende József: *A Vigília beszélgetése Vasadi Péterrel*. Vigília, 2002. 9. 700–709. 704.

²Balassa Péter: *A költészet mint szerelmes férfi. Mondatok Vasadi Péter művészetéhez*. Napjaink, 1986. 6. 30.

Négy évvel ezelőtt, amikor egy beszélgetés során megkérdezték tőle, hogy létezik-e katolikus költészet, illetve milyen „a hiteles módon katolikus, tehát egyetemes” irodalom, Vasadi Péter — többek között — a következőket válaszolta: „A hit csak centrum lehet, de éppen azért, mert centrum, tehát a dolgok szíve, elrejlük. Ahol mutogatja magát, ahol kirí, ahol kiül a testre ez a szív, ott baj van. A szív elrejlük és dobog.”¹ Nagyon okos szavak ezek. Vasadi tudja, csínján kell bánnia a szavakkal annak, aki úgy akar szólni Istenről, a hitről, hogy verse, versei érvényes költői megszólalások legyenek. Tudja, hogy a költő, a megérintett ember saját megérintettségét, ezt a legszemélyesebb ügyet csak akkor képes a befogadók számára jelentő és jelentős közléssé tenni, ha megvalósítja minden művészet — egyik — alapfeltételét: a kimondásnak és rejtésnek, vallomásnak és elvonatkoztatásnak arányos egyensúlyát. Vasadi Péter költészete katolikus költészet, hiszen minden darabja, minden sora mögött ott rejlik az az élmény és meggyőződés, melyet oly nemes egyszerűséggel ragadott meg *Egy soros* című versében: „Mi lépkedünk. Te léptél.” (*Fényromok*, 60.) Arra a transzcendencia-igényre gondolok, mely az emberi világban, de az isteni örökös vonzásában élő ember sajátja. De életműve a szó eredeti értelmében is katolikus, vagyis egyetemes, amennyiben szövegeinek jelentős része nem a megnevezés, a tematika szintjén tudósít a hit élményéről, tehát versei nem a vallásos áhítat költeményei. Nagyon találó, szép és a mai napig helytálló jellemzését adta ennek a lírának Balassa Péter, amikor a szerelem metaforáját alkalmazta rá. „Az alkat, a hang, a magatartás egésze az, ami szerelmesen függeszkedik (vágyakozik, szomjazik) egy Egészre” — írta éppen húsz évvel ezelőtt az első öt Vasadi-verseskötetről szóló esszéjében.²

Az *öreg Renoir* című vers ennek az Egészre vágyakozó szerzőnek — és életműnek — egyik magaslati pontja. Remek vers. Első kötetbeli megjelenése az 1987-es *Fényromok* című kötethez köthető, azóta Vasadi jó érzéssel beválogatja válogatás-köteteibe, így helyet kapott a legújabb, *Séta tűzben, virágban* című kötetben is. (Mely kötetéről meg kell jegyeznem, hogy túlságosan is szigorú: sokkal több jó verse van Vasadinak, mint amennyi ebben a válogatásban megjelent. Itt most nem igaz, hogy a kevesebb több: bizony, itt a több tényleg több lett volna.) A *Fényromok* Vasadi ha-

³Károlyi Csaba: *Vasadi Péter: Fényromok.* Jelenkor, 1987. 9. 861–863.; Rába György: *A költészet őspillantatai.* Vasadi Péter: *Fényromok (versek).* Új Forrás, 1987. 6. 74–76.

todik verseskötete, munkásságának egyik igen fontos darabja. Recepciója igen kedvezően alakult: Vasadi — két olyan eltérő karakterű kritikusa szerint is, mint Rába György és Károlyi Csaba — ezzel a kötettel a magyar líra első vonalába került.³ Közel húsz év távlatából azt mondhatjuk, a *Fényromok* valóban igen jól felépített kötet, mely néhány egészen kiváló, nagy verset tartalmaz. Ezek közül is kiemelkedik *Az öreg Renoir*.

*Mindenkit elfelejtettem,
de semmit sem felejték.
Tolókocsimban a görcsös ujjú
mindentudás gurul a tengerpartra.
Nem festek többé meztelen asszonyt,
lampionokat, hegyesorrú kuttyákat.
Engem fest már a tenger.*

*Feléje rándul teknőc kezem.
Kitépem rókaszőr ecsetemet a
fogai közül. Ha én nem festek,
meghal a kék, fuldoklik a lila,
az aranyszivacs kiszárad. Haraggal
sújtom e tolvajt: mielőtt
moccanna, ráfestem retinámra.*

(*Fényromok*, 63.)

Ami a szöveg olvastán először szemünkbe tűnik, az a versbeszéd tökéletes letisztultsága és nyugodtsága. Alighanem azért ilyen pompás ez a vers, mert visszafogott képi világához fegyelmezett retorika társul: rövid, kimért mondatok. Az egyik leggyakoribb és legismertebb alakzattal, ellentéttel indul, mely látszólag ellentmondást tartalmaz: hogyan lehetséges, hogy valaki mindenkit elfelejtett, ugyanakkor semmit sem felejt? Minden bizonnyal arról a tapasztalatról van itt szó, hogy idős emberek gyakran valóban elfelejtik életük egyes részleteit, és az egészre emlékeznek. De értelmezhetjük általánosabban is Vasadi sorait: az egyes dolgok elveszítik jelentőségüket az egy lényeghez képest. Az öreg Renoir, a vers beszélője nem csupán saját életével, hanem magával a léttel vet számot monológjában. Mert egyfajta számvetésről van itt szó: az öregséggel, a halálnak való kitettséggel, nem utolsósorban pedig a művészléttel való számvetésről. Nagyon érzékletesek a vers képei. „*Tolókocsimban a görcsös ujjú / mindentudás gurul a tengerpart-ra*” — megrendítő az öreg művész testi elhagyatottságának ábrázolása, de még inkább figyelemre méltó az átlényegült élet metaforája. Renoirt valamiféle megtisztult létállapot jellemzi, tudata már nem a személyes és az esetlegesé, hanem egy a mindentudással. Amikor azt olvassuk: „*teknőc kezem*”, igazat kell adnunk Rába Györgynek, aki Vasadi Péter költészetének egyik fő vonását

⁴Rába György: *Jelenések költője. Vasadi Péter költészete*. Vigilia, 1983. 2. 139–141. 140.

⁵Bodor Béla: *Ex libris. Élet és Irodalom*, 1997. 25. 30. (A *Kínéz tengerre ablakon* című kötetéről.)

a „képmágia” fogalmával írta körül.⁴ Ebben a versben Vasadi egyébként a tőle megszokottnál szűkebb teret ad ennek a mágiának, képei korántsem tobzódóak, ezért is olyan nagy költői erejük. Ezt másként is megfogalmazhatjuk. Vasadi költészete nyitott arra, amit a leginkább — Balassa Péterrel — Egésznek nevezhetünk. Bodor Béla a következőt írja erről: „Ez az univerzális szakralitás adja meg a maga mértéktelenségével ennek a költészetnek a mértékét.”⁵ Nos, *Az öreg Renoir* mértéke nem a mértéktelenség, és ez elsősorban abból következik, hogy itt az Egészre való nyitottságnak nem „egyszerűen” a lírai alany ad hangot. A versbeszélő Renoir maszkja mögül szól, így a vers perspektívája hangsúlyozottan emberi.

Ha a vers előképei, költői mintái után kutatunk, nem kell nagyon messzire nyúlnunk. Nagy László *Ki viszi át a szerelmet* című versében írja a következőket: „*Létem ha végleg lemerült / ki imád tücsök-hegedűt?*” Aligha kell bizonygatni, hogy rímel erre a Vasadi-vers következő része: „*Ha én nem festek, / meghal a kék, fuldoklik a lila, / az aranyszivacs kiszárad.*” A művész és a művészet, a művészi alkotás összetartozásának, egységének örök gondolatának ad új értelmet Vasadi a színek merész megszemélyesítésével. De versének nem ez a fő újdonsága. Legérdekesebb része az írásom címében idézett kijelentés. Talányos mondat. Mert mit kezdünk ezzel az enigmatikus sorral: „*Engem fest már a tenger*”? Ha a vers rendjében vizsgáljuk, az legalábbis világos, hogy szembeállításról van szó. Renoir már nem fest — ellenben őt festi a tenger. Mit jelent ez? „Pontosan” aligha lehet megmagyarázni, és ezen nem csodálkozhatunk, hiszen, ahogy Aczél Géza még Vasadi pályájának legelején, *Jelentés Babylonból* című kötete kapcsán megfogalmazta, költészetére többek között „az egzisztencialista sejtések” jellemzők.⁶ (Hasonlóan vélekedik Rónay László, aki Vasadi „sejtető képalkotásmód”-járól beszél.)⁷ Itt is sejtésről, sejtetésről van szó, melyet azonban megkísérelhetünk értelmezni. Ehhez pedig nem érdektelen megvizsgálunk a vers kontextusát, azokat a szövegeket, melyek *Az öreg Renoir* körülveszik. Érdemes fölidézni a *JEL. 7,9–10* című darab (*Fényromok*, 106.) nyitó kérdését: „*Tőletek fényes-e a Nap / vagy ti a Naptól?*” De még közelebb visz a „megfejtéshez” a szintén meglehetősen rejtélyes vers, az *Oly napra szomjazom* (*Fényromok*, 99.). Ebben a következőket olvashatjuk: „*Én nem álmodok. Nappal / munkálkodom egy mind / élesebbre rajzolt Férfi- / arcon, éjjel meg ő / munkálkodik én arcomon. (...) Oly / napra szomjazom, amelyen / egybeötvöződött arcunk / följön izzón s hatalmasan / a tölgyerdő mögött / egy reggelen.*” Ha jól értem, a világnak (a létezésnek...) az emberre, az embernek a világra (a létezésre...) való hatásáról, kölcsönös egymást alakításukról szólnak ezek a sorok. A mindenség-gel, Istennel, a léttel való eggyé válás — illetve az e felé tartás, az erre való vágyakozás — nyelvi értelmezése Vasadi költői műhelyének egyik legizgalmasabb kísérlete. Legújabb kötetében ol-

⁶Aczél Géza: *Kései indulások*. Alföld, 1975. 1. 75–78. 75.

⁷Rónay László: *Bevezetés Vasadi Péterhez*. Új Ember, 2001. 45. 3.

vashatjuk a *Földi szerelem* című, igen szép verset: „És rettegtem a félelem: ha / egyszer nagy fáid egyikére / himbálózva leszállanék, / tőled többé el ne szakadjak; / hagyján, / hogy kővé, fává, búzává leszek, / megvésnek, nyesnek, őrlenek, / s mint egy fogalmat, a szikrák / átlukasztanak a mozdonyfüstben / mélyúton.” (Hajnal Kentuckyban, 19–20.) Amiképpen az újabb vers alanya az átváltozásban, úgy „Renoir” a tenger általi meg- és befestetésben jelöli meg azt az aktust, mely az élettől való búcsúnak távlatokat nyit, és ünneppé teszi azt. Meg- és befestetést mondtam, hiszen egyszerre van itt szó a megörökítés gesztusáról, és az áthasonításról, átlényegítésről.

Az öreg Renoirnak van egy „párverse”, a *Renoir szégyene* (Fényromok, 152–153.). Ez a szöveg a megvakulás képzetét írja körül: „Most / hallom a színt. Hallom / lüktetni a pirost, s reccsenni / a koporsó-feketét.” Emelkedett zárata Goethét idézi: „De a szívemben / ősi liturgia zajlik: / fényért, fényért perlekedem.” Az öreg Renoir befejezése szintén a látással, az emberi szemmel kapcsolatos: „ráfestem retinámra” — mondja „Renoir”. Tudniillik ráfesti a tengert, hogy ezáltal „visszaperelje” magának a megörökítés, a rögzítés jogát. (Retina vö. *re-tineo*: ‘visszatart’, ‘megtart’, ‘megőriz’.) Két költői eszköz is nyomatékot ad a záró szintagmának: egyrészt az alliteráció, másrészt pedig a metrum — a „ráfestem retinámra” lehetne egy hexameter második fele. (Vasadinál egyébként nem jellemző az időmértékes verselés.) A retina itt természetesen nem egyszerű testrész. Párhuzamként eszünkbe juthat Pilinszky fontos pupilla-metaforikája. (Elsősorban nem az *Apokrifre* gondolk, hanem leginkább a *Pupilla* című versre: „mivel embernek lenni annyi, mint / poklokra csavart pupillával nézni.”) A legújabb irodalomból pedig Borbély Szilárd *Halotti Pompa* című kötetének egyes darabjai említhetők, mint amelyekben kitüntetett szerep jut a szemnek mint az élet, illetve az elmúlás „tükrének”. „Renoir” végső tette a látás: utolsó pillantásával magába fogadja, saját szemé(lyé)nek legmélyére festi a tenger, a világ képét. Tekintete révén egyesül vele.

⁸Esterházy Péter: „Hajnali hadművelet”. Új Forrás, 1986. 3. 15–19. 16. (Kiemelés az eredetiben.)

Azt cselekszi, amit Vasadi Péter, a költő tesz. Esterházy Péter szavával: „A révület versei ezek, de VP nem a látomásait írja, hanem (csak) erősen néz, és azt.”⁸ Így teremt Vasadi egzisztenciális igényű, egyetemes és értékes költészetet.

Naplójegyzet

Költő, esszéíró. Legutóbbi írását 2005. 11. számunkban közzeltük.

Alábbi írása folytatása a *litera* irodalmi portálon olvasható Netnaplójának: www.litera.hu, 2006. február 20–26.

Egész életemben istenkereső voltam, mondhatnám azóta, amióta első elemista hittan könyvemben Isten láthatatlanságáról, mindenhatóságáról és örökkévalóságáról olvastam. 1944–45 telén, a legnehezebb időkben sem Isten segítségéért, hanem létezéséért fohászokodtam. Mindenekelőtt azért, hogy létezését bizonyossá tegye.

Ugyanebben az időben, mondhatnám abszurd körülmények között érintett meg először a kereszténységnek, pontosabban Isten emberré válásának misztériuma. 44 nyarán elterjedt a hír, hogy a kikeresztelkedett zsidókat kevesebb veszély fenyegeti. Családom is foglalkozott ezzel a gondolattal (amiből a későbbiekben semmi sem lett). A kikeresztelkedés feltétele valamelyes hittan-oktatás volt (ma már legnagyobb felháborodásomra). A katolikus egyháznak kötelessége lett volna a hit eltérítése, akár csak ennek látszata nélkül megmenteni a rászoruló lelkeket (és külön, hosszan kellene írnom arról, hogy itt valóban a lelkekről, és nem csak a test a haláláról volt szó).

Akkoriban tehát néhány alkalommal egy budapesti templomban hallottam egy katolikus pap — mai emlékeim szerint — nagyon gyenge oktatását a katolicizmus lényegéről. Mint mondják, Isten útjai kiszámíthatatlanok — engem ott, azokban a zavaros időkben és zavaros lelkiismereti küzdelmek között érintett meg először Isten emberré-válásának eszméje. Egyszerre vonzott és taszított, úgy, ahogyan egy életen, egész következő életemen át vonzott és taszított, hol az epiphania egyik, hol másik oldalához közeledve.

Későbbben aztán egészen más formában merült fel Isten mindenhatóságának és az emberré lett Isten szenvedésének kérdése. Auschwitz után, valóban a teológia kríziseként újult fel az Isten mindenhatóságából, jóságából és a világ rosszaságából származó aporia feszültsége. Bizonyosan túlzás, de létezésünk legmélyén egyáltalán nem tűnik annak, hogy ez az örök kérdés bennünket, a holokausztnemzedékét végzetesen megbélyegezte, úgy, hogy ennek az abszurditásnak a gondolatától sohasem tudtunk, és alighanem halálunk pillanatáig sem fogunk elszakadni. Nem tudunk, nem akarunk, és nem vagyunk képesek a nem-akarásra.

Az objektív és szubjektív világkép polarizált szerkezetébe semmiképpen nem fér el Isten létének bizonyítása. Valójában a „bizonyítás” kifejezés is gyarló ahhoz képest, amit kívánunk: Isten létének nem bizonyítására, hanem bizonyosságára vágyunk. A hagyományos zsidó-keresztény, valójában inkább a keresztény Isten fogalma mindenhatóságának és jóságának koegzisztenciájában Auschwitz után tarthatatlanná válik, és ez nem

történelmi szakadás (mint például Krisztus földre születésének történelmileg is releváns időbelisége), hanem az időtől független kérdés jelenünkben véressé lett aktualizálása.

Életem Isten és az isteniség, tehát az isteni principium megismerhetetlensége és perszonalitása dilemmája közé feszült. Most, életem végén, talán halálom küszöbén adatott meg számomra, hogy ha feleletet nem is kapok, kérdésem másféle körvonalait megsejthessem. A teremtés során Isten önmagától különböző létformát, az örökévalóval szemben a mulandót, a láthatóval szemben az anyagiságában érzékelhető, a mindenható természettel szemben a sorsnak alávetettet alkotta meg. A mi világunkban az isteni principiumok nem jelenvalók, tehát elképzelhetetlenek. Az azonban, hogy Isten ezt a tőle különböző, mégis általa létrejött létezőt átjárja, betölti (annak a kettős tartalomnak értelmében, mely egyszerre hagy helyet annak, ami más, és tölti be annak teljes terét, a tér határolt és határtalan értelmében) a mi értelmünk számára, ha nem is érthető, de elfogadható. Az az Isten, akinek arca vágyaink során életre támad bennünk, ma nem lehet más, mint az emberrel együtt szenvedés istene, aki a szenvedés vállalásában lett emberré, aki részt vesz szenvedésünk némaságában. Jézus, emberi halálában Istent mint az őt elhagyót, az önmaga börtönébe zárkozó teremtőt, mindenhatóságában a segítéstől, sőt a meghallgatástól, a jelenléttől is magát megvonó transzcendens Létezőt ismeri meg. De ez az emberivé lett halál egyben Isten halála is, tehetetlensége a gázkamrák sötétjében, magát elvonása és egyben jelenléte a halál rémületében. Az önmaga által ráért elhagyatottság roskasztó magányában Isten egyszerre foszt meg bennünket sajátmagunk és önmaga lététől.

A lélek halálos magánya és a transzcendens halálosságig fokozódott testi szenvedés Isten önmagától történő megvonásából sugárzik ránk, nem az embert, hanem önmagát taszítja a megszűnés reménytelenségének félelmébe. Mindenhatósága nem a világra, hanem önmagára vonatkozik, arra a lehetőségre, hogy a világ minden anyagi és szellemi részecskéjét, a világ teljes szenvedését átjárja. Az Auschwitz utáni hit egyedül lehetséges formája az, ha Isten onnipotenciáját a világ minden szenvedésének magára vállalására korlátozzuk — és ez mindehatóságát nem kevesbíti, hanem megváltoztatja, a cselekvésről az elviselésre helyezi. Isten nem képes megváltoztatni teremtményei sorsát, de mindannyiunkét képes átélni, a halál rettenetét beleértve. Együtt-szenvedése befogadásának csendjében szeretnék átlépni azon a küszöbön.

Korahajnali utak

1960-ban született Kishegyesen. Író, költő. Legutóbbi írását 2006. 5. számunkban közzöltük.

Valamikor, nagyon régen, mikor a madarak egyek voltak a hangjukkal, a színek nem léteztek, s mégis minden csupa szín volt. Még nem tudtam, hogy vagyok. A boldogság nem isteni ígélet volt, és nem kért érte cserébe semmit, adni, kapni ugyanazt jelentette. Nem volt keresés, és nem volt várakozás: találkozás volt csak. Isten ült a tükör előtt, az *én* pedig az Isten is és a tükör is volt egyszerre.

Aztán minden megváltozott.

Álltam a küszöbön, egy lépcsőnyi mélyben a szoba. A sötét, vert-falu ház elfüggönyözött ablaka erősen megszűrte a kinti fényeket, pedig mögöttem a nyári nap még égette a gang virágait. A konyhából kitett lábosban gőzölgött az étel, töltött paprika volt ebédre, otthonillat volt. A virágcserepek között a méteresre fölrakott falon macska lépkedett a lábos felé. „Sicc!” Megfordultam az éles hangra, szűrte a fény, a sugarak, a virágok zöldje, a muskátlik pirosa egyetlen hanggá lett, s én csak riadtan lestem, rendet kellene rakni valakinek; kinek és hol, még a kérdésekig sem nőttem föl. A szoba sötétje visszarántott a fényből. A rongypokrócon egy alig kivehető doboz, körülötte színes drótok, a homály összemosza a színüket. A villanyt vezették be épp a szüleim, akkor vették a rádiót is. Negyven évesen egy papír kerül a kezembe, az elrakott, megőrzött számla: két éves voltam akkor, a küszöbön ácsorogva, kint és bent között, fény és sötét határán. Se be, se ki nem akaródzott. Voltam én, és volt a küszöb, a ház, a szoba, a drótok és a virágok. A macska, az étel, s a fény, ami a sötéttel állt szemben. Valami ellenében lenni, csakis úgy.

Mi volt a boldogság.

Az első felismerés: a fénnel nem bír el a sötét. Egészen kevés is elég ahhoz, hogy a sötét hátraszoruljon. Inkább szomorú lettem ettől, mint boldog. Nem tudtam elmondani, nem ismerem hozzá a szavakat. Láthatatlan falak voltak a nem ismert szavaim. Később másból épült fal körém, hol ebből, hol abból, de fal nélkül soha se voltam.

Május vége, valamitől mégis őszi hónapra emlékszem. A háttér zöld fáí, a magasan kéklő égbolt, már tudom, hogy a kerten túl ott a folyó, és a másik utcára jutok, ha a hídon átmegegyek. A kert felől, a folyó felől jön anyám, döcög, kötényes hasában cipel valamit. Tök van a szoknyája alatt, mondják nevetve a nagyobb gyerekek. Már tudom, ettől a képtől lett össze a május, akkor már ismertem az ősz hatalmas terméseit, amikre ráültem, föl-másztam, kerti törpe, kinevettek, még alig értem föl a disznótök tetejéig.

A kátránypapíros szobában ácsorogtam, hangok voltak körülöttem, sikoltás, sürgető szavak. Vér- és tejszag. Megjött az öcsém. Később a sarokban, az ajtó mögött ültem a sámli, senki se figyelt rám, csak ne legyek útban, az volt a fontos. Sajnáltam, hogy megszületett, miért nem maradt ott, ahol eddig volt? Jó volt egy szobában lenni vele, meghúztam magamat, belesimultam a zsongásba, éreztem felőle, amire még emlékeztem kicsit, de azt is éreztem, halványul, tűnik, hiába szagolok a levegőbe, s hunyom be a szemem, gyorsan veszik, áthatja az emberszag, a tej és a vér. Mit keressek még, ugyanolyan fakó lett minden, mint előtte. Kimentem a kertbe, le a folyóhoz, meg akartam halni. Akkor jutott eszembe először, hogy a halálban találom meg azt az elvesztettet. Nem, nem eszembe jutott, csak éreztem valamit, fojtogatott a megoldás ígérete.

Túlságosan kíváncsi voltam, mi jöhet még. Éjszaka a nyitott szoba ablakán át behallatszott, amikor apám későn érkezve, gyors léptekkel vágat át a hídon. Bebújtam a paplan alá, dübörgő óriás közeledett hatalmas, fekete gumicsizmájában, cementnyomok maradtak utána, új házak szaga, betonkerítések, falak szürkéje, távoli épületek magaslottak fölém. Ha szerencsém volt, eljött a teljes sötét, beburkolt, elaludtam, és nem hallottam a bevágódó ajtót, ahogy a falnak csapódik, és a kilincs nyomot hagy a meszelésen, lefordul egy darab, *tapaszthatom újra!*, éles és durva szavak, csattogás, később ütemes, hol némuló, hol erősödő neszek az agyuk felől.

A halál a folyó mélyén van, keskeny a híd fölötte, vigyázz, bele ne ess! A kertkaput zárták, de a meglazult lécekkel már senki sem törődött, akkor mozdítottam el őket, amikor kedvem tartotta, szépen kifértem közöttük.

Veszély és gyönyör, bűn és szabadság egymásba keveredett.

Tanulni kellett a kitaláltságot. Alkalmazkodni, élő dolga ez, ha túlélni szeretne.

A víz vonzott, és félttem tőle. Tündérek laknak benne, mesélte öregapám, ő volt az, aki a tündéreket gonosznak tanította velem.

Lánchos bottal a kezében ült a japánakác vastag törzsének dőlve, pálinkásüveg bukott ki a kabátja zsebéből, várta a vásárosokat, mert olcsóbban kínálták az árujukat, s az övé senkinek sem kellett. Délben hiába hívtuk ebédelni, egykor még mindig várt a fák alatt, két órára már ájult részegen feküdt az árokban.

Ma is hallom a tolózár csattanását, amikor korahajnali álmomra nyílik a kapu. Kigördül velünk a kocsizár az útra, én a zsákokon, előttem öregapámék ülnek, görbülnek a bakon. A ló biztatás nélkül is tudja, merre induljon. Komótosan ballagó kaszást kerülünk el, nem akar felülni, invitált már más is, mondja, és csavar egy cigarettát, mint most az ujjam, olyan vastagot. Éles pökkenéssel szabadul a szájába kerülő dohányszálaktól, tenyéryni öngyújtóval vará-

zsol lángot, keskenyre beszívott szájjal izzítja a parazsat, és végül mélyről jövő lendülettel fújja közénk az első szippantás füstjét. Biccent, s hüvelyujjával alig érintve kalapja szélét, jelzi, induljunk, Isten hírével. Engedelmesen újból aláink moccan az út, senki sem tart arra, amerre megyünk, és senki sincs ott, ahova érkezünk.

Az útiránynak háttal ülve sokáig követtem, ahogy elmarad. Évekre rá mégis utolért. Korahajnal volt, amikor kopogtatott.

HALMAI TAMÁS

Téli barokk

*Cizellált őserő hívón a vers,
hajléktalan igéknek gyöngé szállás,
túlélni túl finom a rombolást,
csak fényeket kap tőle, eget nyit
csak annak, aki erőtlén a földhöz,
sötét tükörben áldozati ének,
lágyméanderek keretezte szépség,
megtestesülni benne csak a szellem,
de anyagtalan az is, tud csupán,
észnek idegen sorstól túl üres,
hogy óvjon, s mint az alvilági éden,
túlzón boldogít, mikor beavat,
elbíráhatatlan beteljesedések
és túlcsondulás helye, vak üveg
a vers, cizellált őserő, ígézet,
a lehetetlen nyelv ígét mondja,
alkony bélelte szívnek tünde mérég,
a romlás környékezte képzelet
számára pusztulás ígérete,
tudó derű, fegyelmezett pokol,
túlélni túl finom a rombolást,
de túl örök, hogy maradókat óvjon,
kímélve őket, mint a jeleket
a jelentéstől, az értett világtól.*

Barbár

Medve-fiú, Jézus király,
lelkek ura égen, földön,
árnyékos világba jöttél,
áldott állapotról szóltál,
szél sodorta mennyből buktál
alá vizek, szögek közé,
utad végzet egyengette,
sorsod törvény igazgatta,
voltál végzet, törvény voltál,
varázsének szól ma rólad,
áldozati ima foglal
szavak közé, el ne szökhess,
barbár ikon, holtak arca,
világít és elsötétül,
állunk egek tükre nélkül,
kétfelé húz két reménység,
holtak arca lágy viaszból,
Medve-fiú kemény vashól,
szikár bálvány, Jézus király,
járd be újra kertjeinket,
titkos vendég, házainkat,
égi sámán, alászálló,
véres ünnep késő hőse,
ágon-bogon süllyal fekvő,
ég-hazába visszatérő,
Allat-Öreg, Atya-Isten
visszavárta földi démon,
jeleinkhez fönti mérték,
maszkot arcunk rólad mintáz,
barbár ikon lesz az arcunk,
ráolvasás népe, lassú
élet titkát mélyen hordó
nyelvek népe, rémült horda,
pontatlan homályban éltünk,
túlvilágra nyíló idő,
üdvösségre hívó sötét
kapujában élünk folyton,
sebes szánkon tested vére,
egek, földek helytartója,
tarts meg, ég és föld között is.

Képzeltbeli utazások Sir John Mandeville-lel

LÁBASS ENDRE

A glastonbury-i galagonya és Ynswyrtryn, az Üvegsziget

1957-ben született Buda-
pesten, író, festő. Leg-
utóbbi írását 2005. 7. szá-
munkban közzöltük.

Az *Üvegsziget* című ké-
szülő kötet részletei.

¹Michael Castleman:
The Healing Herbs.
1991. Magyarul:
Gyógynövény
Enciklopédia. (Ford.
Dr. Béla Iván és
Dr. Székács András).
Esély Kiadó Kft.,
Budapest, 1994.

²Hősökről,
Gyémánt-Nyakláncz. Írta
Carlyle Tamás. Fordította
Dr. Végh Arthur.
A Magyar Tudományos
Akadémia Kiadása,
Budapest, 1900, 184.

Szívesen lapozom az angol John Gerard reneszánsz növénytanát — érdekel egyik-másik virág —, mégis azt szeretem a legjobban, amikor neveket találok benne, régi emberekét, akik virágot küldtek a botanikusnak valami távoli tájról. Az ő nevük is megmaradt a virágnevek között. Azonban ugyanez a helyzet fordítva is, Sir John Mandeville-ről olvasva akadtam például a galagonyára.

„Amerikában minden iskolás megtanulja, hogy az Új-Angliát 1620-ban megalapító puritán honalapítók egy *Mayflower* nevű vitorlással érkeztek Amerikába. Azt kevesebben tudják, hogy e *Mayflower*, a Májusvirág, nem más, mint a galagonya” — állítja Michael Castleman.¹ Csakhogy Thomas Carlyle magyar fordítója a következőt írja: „Nézzük csak az amerikai szász népességet s azt a jelentéktelennek látszó tényt, hogy a ‘*Mayflower*’, 200 évvel ezelőtt, Hollandiából, a delfti kikötőből, elvitorlázott! (...) Összeszedték csekély czókmókjukat, kibéreltek egy kis hajót, a kis ‘*Gyöngyvirág*’-ot s készen álltak az indulásra.”²

Az Országgh-féle angol-magyar szótár mindezekkel szemben a *mayflower* jelentéseként a Havasi kankalint nevezi meg. A tizenhárom kötetes nagy Oxford-szótár méretéhez méltón bölcsebb, ő már tudja, májusban más és más virág nyílik mindenütt: Tavasz kankalin, Kúszó számóca, Kakukkforma. A régi hajóért tehát egy egész kis virágcsapat versenyez.

William Bradford, a *Mayflower* útjának egyik előkészítője, akit a telepések egyhangúan új otthonuk kormányzójának választottak, megírta az utazás és a telepalapítás történetét. *History of Plymouth Plantation* című krónikájában közli a hajó teljes utaslistáját, sőt a legénység névsorát — hisz végül is *a matrózok is ott vannak a hajón*. Szerinte százketten utaztak a fedélzeten, köztük három várandós anya. 1620. szeptember 6-án hagyták el az angliai Plymouth kikötővárost, az év november 9-én pillantották meg Amerikát, és november 11-én értek partot. Útjuk során Elizabeth Hopkins egy *Oceanus* nevű gyermeknek adott életet — *Ócejános* —, mikor pedig Princetown kikötőjében horgonyoztak, és a zarándokok letelepedésre megfelelő hely után néztek,

Susanna White egy *Peregrine* nevű kisiút hozott a világra. E gyermek neve — amit mi zarándoknak mondunk — pontosan azt jelenti: *valaki, aki idegen földekre utazik vagy onnan érkezett*. Szép, hogy Angliában e kifejezést először a *vándorsólymok* kapcsán említették.

Sir John Mandeville szentföldi útleírásáról már régebben is olvastam, láttam a könyvből néhány idézetet brit antológiákban, de részletesebben *nem jártam utána* — az ismeretlen régi világ tágaságától, a messzi dolgok megismerhetetlenségétől félhettem, és ösztönösen határt szabtam magamnak. A *compass* szó egyik jelentése is ez: *a dolgok határa* — eddig és ne tovább.

Évek múlva, egy könyvfelütés eredményeként barátkoztam meg a lovaggal, amikor Szent Albansról kezdtem olvasni. Attól fogva Sir John Mandeville régi városokon át vezetett, és végig utunk mentén mesebeli növényeket mutatott. Egyszerre előttem *termett* a galagonya.

Műve egyik kéziratának tanúsága szerint Mandeville London közelében, Szent Albansben született, és onnan indult a Szentföldre. Tehát éppen Arimathei József útvonalán haladt — csak-hogy pontosan visszafelé. Nem csoda hát, ha ő is feltűnik Sir John könyvének lapjain. József angliai utazása az Arthur-legenda egyik alapja, de szoros kapcsolatban áll Szent Albans városával és így a Bolygó Zsidóval is. Szent Albansben történt ugyanis az eset, melyet Wendoveri Roger *Flores Historiarum* című krónikája nyomán utóda, Párizsi Matthew is leírt.³ E szürreális elbeszélés szerint:

„Egy örmény érsek járt az 1228. esztendőben a St. Albans-i apátságban a protomártír ereklyéit meglátogatni, és az egyik közelében ülő barát megkérdezte: hallott-e az emberről, aki megsürgette a keresztet vonzó Jézust, s ezért Ő azt mondta neki büntetésül: 'Én megyek, de te megvárod, míg visszatérek.' Az érsek erre elmesélte, hogy éppen elindulása előtt látta Örményországban, egy asztalnál ültek, Cartaphilusnak hívták a férfit, egykor Pontius Pilátus ítélőházának ajtónállója volt, később Ananiás által megkeresztelkedett, akkor kapta a József nevet. Minden századik esztendőben gyógyíthatatlan betegségbe esik, extatikus rohamok törnek rá, azután harmincesztendő körüli ifjú képében mindig újjászületik, épp oly ifjan, amilyen Krisztussal való találkozásakor volt, és Krisztus halálának és feltámadásának minden körülményeire, az összes szentekre és apostolokra frissen emlékszik.”⁴

Párizsi Matthew leírja, hogy e történet hitelességét 1252-ben megerősítették más, St. Albansbe látogató örmények is.

Robert de Borron 12. század végén írt románcában azt meséli, hogy Arimathei József megőrizte az edényt, amelyből Krisztus és tanítványai az utolsó vacsorát fogyasztották, és később abba

³Matthew of Paris, 1236-ban, Roger of Wendover halála után lett a Szent Albans-i apátság krónikása.

⁴Matthew Paris's *English History from the year 1235 to 1273*. (Trans. by J. A. Giles.) (részlet, ford.: L. E.)

fogta fel Krisztus kiömlött vérét. Amikor pedig Szent Fülöp apostol Britanniába küldte tizenkét tanítványát a keresztény hitet terjeszteni, vezetőjük, József magával vitte ezt az edényt és a lándzsát, mellyel a katona megszúrta Krisztus oldalát. Megérkezvén a szigetre, a mai Somerset grófságban apátságot alapított, Glastonburyt. Ennek Benedek-rendi apátjait aztán szoros családi kötelékek fűzték Anglia királyaihoz, a legenda szerint ők temették el az Arimatheait.

József és Glastonbury meséjének korai formájában még szó sem volt kehelyről, csak a földbe szúrt lándzsáról — mely Józseffel volt (tán vándorbot gyanánt is) Kr. u. 63-ban, a Szentföldről Britanniába menet. A legenda szerint ebből nőtt ki a *Glastonbury-i galagonya* (*Crataegus Oxyacantha Præcox*), mely évente kétszer virágzott: májusban és karácsonyidőn. Egy földbe szúrt régi lándzsától valóban stílszerű, ha töviseket, kis élő lándzsákat hajt. Bár az eredeti fa már nem él, szerte Angliában virágzanak utódai.

⁵Joseph von Arimathea
In 7 Gesängen.
Hamburg, 1794. Lavater
fiziognómiai elméleteinek
egyik forrása Sir
Thomas Browne *Religio
Medici* (Az orvos hitval-
lása) című tanulmányá-
nak 1748-ban megjelent
német kiadása.

A fiatal rézmetsző-tanoncot, William Blake-et is érdekelték Anglia legendái, erről tanúskodik már a legelső metszet, mely biztosan neki tulajdonítható, ennek első változata 1773-ból való, a címe *Arimatheai József Albion szikláinak között*. Éveken át alakította, feliratokkal látta el. Rajzolt egy Lavater-arcképet is, érthető, hiszen Blake Lavater egykori svájci iskolatársának, az időközben Londonba költözött Henry Fusely festőnek tanítványa volt. William Blake e két metszete pedig szorosan összetartozik, hiszen a svájci fiziognómus könyvet írt Arimatheai Józsefről.⁵

Tanárának, Fuselynek Lavater-fordításához készítette Blake az arcképet a svájciról. Aztán e könyv könyvtárának kedves, agyonolvasott darabja lett, tele szokásos lapszéli jegyzeteivel. Lavater neve alá például a fiatal festő-rézmetsző⁶ odaírta a nevét — Will Blake —, és egy szívbe foglalta a két nevet. Kísérő jegyzeteiben viszont végig vitatkozik az emberrel, akivel közös szívbe rajzolta magát. — Butaság, öregem — írta az egyik margóra —, milyen ember az, aki örökké vigyorog?

William tizennégy éves korában hagyta ott Mr. Pars rajziskoláját, s szegődött tanoncnak Mr. James Basire metszőműhelyébe a Lincoln's Inn Fieldsre nyíló Great Queen Streeten. Egy nap híres ember lépett Mr. Basire műhelyébe, maga Oliver Goldsmith. — Istenem, gondolta a tanonc, ha egyszer ilyen fejem lehetne felnőtt férfikoromban, mit nem adnék érte. De nem volt lehetséges hirtelen egy ugrással felnőtté válni, jött pár hangoskodó új tanonc, ő meg inkább egy külső munkát vállalt, elment London régi templomaiba, a Westminster Abbey-ben rajzolgatott magányosan. Ekkor szerette meg a gótikát — lassacskán, észrevétlenül legbensőbb társa lett a múlt. Mikor az apátságban készített vázlatrajzokat rézbe kellett metszeni, a tanonc végre rézlemez

⁶William Blake
1757-ben született.

kapott a kezébe. Munka után otthon is lelkesen rajzolgató 1773 téli éjszakáin. Egy ilyen téli estén rajzolta le az Arimatheat. Blake korai életrajzírója, Gilchrist, csillaggal jelöli meg az életrajz e helyét, és kötete végén a következőt fűzi a csillag után: „Azt mondják, e ritka metszet az idők során a levegő hatására menthetetlenül porrá változott.”⁷

⁷Alexander Gilchrist: *Life of William Blake*. 1863. Repr.: Dent, London, 1945, 16, 368.

A Cromwell-kori botanikus, orvos, anatómiakönyv-író Nicholas Culpeper sokkal kevésbé hitt a legendákban. A glastonbury-i galagonyáról is puritánhoz méltó fenntartásokkal ír amúgy asztrológiai babonákkal zsúfolt gyógynövénytanában:

„Általában sövény-cserje, de gondosan metszve s kötözve tekintélyes magasságúra nőhet. A legenda, hogy a glastonbury-i galagonya, mint mondják, évente Karácsony napján virágzik, inkább mutatja e vélemény hívőinek babonását, mintsem különösebb izgalmat ébresztene ily leírások iránt, hisz hasonló e királyság sok más helyén is megesik, úgymint a White-green nevű helyen, Nantwich közelében, Cheshire-ban és Tomney mocsarában is. Ezek, ha a tél történetesen szelíd, virágba borulnak Karácsonyidőn.”⁸

⁸Culpeper's *Complete Herbal, and English Physician*; ..., 1652. Repr.: Manchester, 1826. (részlet, ford.: L. E.)

Az emberben persze nyugodtan különös izgalmak ébredhetnek akár több esetben is. (Jó esetben.) Ruskin oxfordi tanítványa, Walter Pater is említ *Renaissance* című festői könyvében a vándorbotról egy régi mesét:

„A híres Tannhäuser mondában a vándor lovag Rómába indul zarándokútra a kereszténység középpontjába. Ott keres megváltást is, bűnei alól való föloldást. 'Mihelyt kivirít a kezében a száraz vándorbot — hangzik a pápa ítélete —, bűnei alól meglesz a föloldás, de addig nem.' És nemsokára ezután a száraz bot, amelyet a pápa tartott kezében, kivirágzott, és lombbal, virággal lőn ékes (...) A godstowi klostrom kertjében is állott egy megkövesült fa. Lenn a keresztútnál erről is azt tartották a jámbor apácák, hogy amikor a szép Rosamunda testvér meghalt, a fa zöldellt és virágzott. Rosamunda megjósolta, hogy amikor őt szentté avatják, a fa kővé változik.”⁹

⁹Pater Walter: *A renaissance*. (Ford. Sebestyén Károly.) Révai kiadás, Budapest, 1913., *Két ó-francia mese*.

Ijesztő hiedelmek is kapcsolódnak a galagonyához. Néhány európai faj virágának illata dögszagra emlékeztet, ezért vonzódnak hozzá a döglegyek, s azok porozzák be — így hát a középkorban e virággal hozták kapcsolatba a pestist, a döghalált. Egyes feltételezések szerint azonban Krisztus koszorúját¹⁰ is galagonyából készítették, Sir John Mandeville így tudta a 14. század elején, ő kész növényteni értekezést írt a töviskoszorúk egész soráról:

¹⁰Mt 27,29, Mk 15,17 és Jn 19,2. „Akanthus”-t említenek, ezzel nyitva hagyják e növényi kérdést.

„És tudnotok kell, hogy Urunkat azon az éjjelen, mikor elfogták Őt, egy kertbe vezették, és súlyosan bántalmazták ott;

és a Zsidók gúnyolták ott és az Ő fejére Koronát helyeztek, és oly szorosan ráhúzták azt, hogy vér futott le az Ő orcáján több patakokban, és az Ő nyakán, és az Ő vállain.

És az a korona galagonyavesszőből készült [*hawthorn*]; és emiatt a galagonyának sok ereje vagyon.

Mivel, ki csak egy vesszejét is magán viseli, semmiféle szél nem árt annak, és semmifajta vihar; és rossz szellem nem jöhet a házába, vagy egyéb helyre, hol e vessző vagyon.

¹¹A *Travels* modern angol kiadójának beszúrása.

És ugyanebben a kertben tagadta meg harmadízben Szent Péter az Urunkat. Későbbben Urunkat a Püspök és a [Régi]¹¹ törvény tudói elé vitték, egy másik kertbe, Annáséba;

¹²E növényt sóskafeának, sóskaokomak illetve leányosomnak is nevezik, de a fenti szöveg értelmét legjobban a sóska-tövis megnevezés érezteti.

és Ő ott is kínoztatott és gúnyoltatott és végül megkoronáztattott egy tövissel, melyet *borbolyának* [*barberry*]¹² neveznek, s amely abban a kertben növekedett.

És ennek is sok ereje vagyon.

És még későbbben Kajafás kertjébe vezették Őt; és ott megkoronázták *vadrózsavesszővel* [*briar rose*].

És akkor Pilátus termébe vezették Őt; és ott megvádolták és megkoronázták.

Mert a Zsidók székre ültették Őt, paláttal borították be Őt; és Koronát készítettek *tengeri sásból* [*reeds of the sea*], és letérdeltek elé, és megkoronázták azzal, s mondták, 'Üdvözlégy Zsidók Királya.'

¹³*The Travels of Sir John Mandeville.*

(Translated with an introduction by C. W. R. D. Moseley.) Penguin Books, London, 1983. (részlet, ford.: L. E.)

És ezt a koronát, melynek egyik fele Párizsban van, a másik Konstantinápolyban, Krisztus a fején viselte, mikor keresztre feszítették.

És ezért az embereknek tisztelniük kell, s nagyobb tiszteletben tartaniok, mint bármi más.

A lándzsának rúdját, mellyel Krisztus szívét átszúrták, Germánia Császára birtokolja; de a lándzsa hegye Párizsban van.

¹⁴Melius Péter *Herbárium* a külhoni növényeket is népszerűsítette hazánkban: De Zizipho aut luiube (...) a jujuba idegen gyümölcs, más országban terem.

Konstantinápoly Császára azt mondja, nála van az a lándzsa-hegy; és azt a lándzsahegyet gyakorta láttam, de sokkal nagyobb, mint a Párizsban lévő.¹³

Költői kis növénytan. A manapság általánosan elfogadott átláspont szerint a Közel-Keleten ma is honos *Rhamnus*, azaz *Zizyphus spina-Christi* nevű jojoba- vagy lótszucszerjéből készült a töviskoszorú, de ez már csak a költészet tárgya — szóvirágoké.¹⁴

¹⁵*Folklore, Myths and Legends of Britain.*

Reader's Digest Association Limited, 1973, 39., *Green magic*.

A Sir John Mandeville fenti szövegében *Hawthorn*nek nevezett galagonyát a britek *Whitethorn*, *Hawthorn*, *Hathorn*, *Haythorn* és *Albospine* néven is nevezik, mivel pedig májusban virágzik, *Mayflower*nek, Májusvirágnak is — ennyi tövises szó egy halomban szűrös szókoszorú —, a régi angolok ezért galagonyából készítették a májuszákat és az erdők szellemét jelképező Zöld ember koszorúját, hiszen e fa virágzása jelenti a nyár visszatértét.¹⁵

Sir John régi mesék illatos-tövises virágfüzérét tekerte körém. Glastonbury apátságához kapcsolódik még egy fontos hiedelem, Giraldus de Barry (Giraldus Cambrensis) 12–13. századi walesi krónikás szerint éppen ott találták meg Arthur király és Guinevere sírját II. Henrik idején. Giraldust meg lehet hallgatni, Henrik káplánja volt. Szerinte ura egy Arthur király korában élt walesi bárdról olvasgatott, és oly pontos leírást talált Arthur sírjáról, hogy

utasította embereit, keressék meg a mondott helyet. Találtak is egy sírt, két végében két kőoszlopot, köztük még mélyebbre ásva egy behemót kőlapot. Nagy nehezen megfordították, hátoldalán egy ólomkereszt lapult, e felirattal: „Inclitus rex Arthurus cum Wenneveria uxore sua secunda.” — Híres Arthur király második feleségével, Wenneverrel.

¹⁶A könyvet 1610-ben Dr. Philemon Holland ültette át angol nyelvre *Britannia, a chorographical description of the flourishing Kingdoms of England, Scotland, and Ireland from the earliest antiquity* címen.

Camden mester (William Camden) a 16. század hetvenes-nyolcvanas éveiben keresztül-kasul beutazta szeretett országát, Angliát, kutatásainak eredményét pedig 1586-ban elegáns latin könyvben tette közzé.¹⁶ Ebben a kereszt feliratának másolatát is bemutatja: „Hic jacet sepultus inclitus Rex Arturius in insula Avalonia.” — Itt nyugszik eltemetve híres Arthur király Avalonnak szigetében. Szerinte e szöveg is rejtve volt, a kőre erősített ólomkereszt hátlapján, úgyhogy csak annak lefeszégetése után került a napfényre. Miért ráncigálták szegény ólomlapot?

Avalon sziget neve először Geoffrey of Monmouth *Historia Regum Britanniae* című latin művében tűnik fel. E 12. századi kelta krónikás népmeséken nevelkedhetett — mint Sir Walter Scott és R. L. Stevenson —, kései kritikusan fel is rótták neki a sok mesét, Geoffrey Arthurnak gúnyolták egyszerűen. Sokáig e később Oxfordban élt kanonoknak tulajdonították a *Vita Merlini* című, 1150 körül keletkezett művet is, mely „a gyümölcsök (almák) szigetének” nevezi Avalont, amit Szerencsésnek hívnak (*Fortunate*), hiszen a földjén egész évben arathatnak, anélkül hogy vetnének, az ott lakók pedig hosszú életükről híresek. A *Vita Merlini* szerint Morgan varázslónő uralkodik az Almák Szigetén — *in Insula Pomorum* — nyolc nővérével, és a gyógyítás-hoz mind jól értenek.

¹⁷*Gesta Regum Anglorum* című művéből látszik, használta könyvtárukat, a monostor történetéről könyvet is írt *De Antiquitate Glastoniensis ecclesiae* címen.

Geoffrey kortársa, az 1143-ban meghalt könyvtáros barát, William of Malmesbury, aki dolgozott Glastonbury monostorában, szintén Avalonnal azonosította Glastonburyt,¹⁷ bár Arthur királyról nem tesz említést. Szerinte a hely elnevezése egy bizonyos Glasteing nevéből származik, aki elveszett malacát keresve egy almafát talált a régi templom közelében, megtetszett neki a hely, s letelepedett ott családjával. E festőien író krónikást Milton is kedvelte, azt írta: mind stílje, mind ítélete alapján ő a legjobbak közül való.

Giraldus Cambrensis és az 1207 körül működött Ralph of Coggeshall topográfiai szintén Avalonnal azonosították Glastonburyt, tehát együtt él ott Arthur király és Guinevere emléke a karácsonykor virágzó galagonyával, mely a brit kereszténység eredetének költői jelképe. A párás szigeten egyébként is virágzik a növény-szimbolika: Írország jelképes virága a *shamrock* — a lóhere —, Skóciáé pedig a *thistle* — a bogáncs.

Az Arimatheai József földbe szúrt lándzsájából kihajtó galagonyával és Arthur király sírjával kapcsolatban kétszer is említettem

Glastonburyt. Elolvastam hát, mit írt e városról *Körutazások Nagy-Britannia szigetén* című klasszikus útikönyvében Defoe. Mivel a magyar fordítás egy a kihagyások jelzése nélküli válogatás, az angol eredeti megfelelő részét is megnéztem. Azt találtam, hogy bár Glastonburyt említi a magyar kiadás, kimaradt a Benedek-rendi székesegyház történetének leírása, melyet nyilván hosszadalmasnak, érdektelennek és túlzottan egyházinak ítélték 1989-ben. Egyből az első mondatot „érdemes volt” elhagyni:

¹⁸Egy *hide* annyi termőföld megnevezése volt a régi angoloknál, amennyit egy gazda maga meg tudott művelni, ezért épp tizenkét *hide* földet kapott a tizenkét igehirdető.

¹⁹Daniel Defoe: *A Tour Through England and Wales*. II vols. Everyman's Library, London, Dent. Repr.: 1948, vol. I., 273. (részlet, ford.: L. E.)

„Az Urunk Passiója utáni 31. esztendőben Szent Fülöp apostol tizenkét tanítványa (akiknek vezetője Arimathei József volt) országunkba érkezett, és Krisztus hitét prédikálta Arviragusnak, ki nem fogadta el azt, mégis nekik adta e helyet, tizenkét *hide* földdel,¹⁸ ahol is vesszőből font falakat emeltek, s megépítették e királyság legelső templomát, melyet Krisztus személyesen ajánlott Édesanyja dicsőségének, és szolgálai temetkezési helyéül, amint azt a Cotton Könyvtár kézírata, *Glastenbury monostorának története* meséli. (...) E szigetet, melyen a templom állott, a britonok először Ynswyrynnek hívták, azaz Üvegszigetnek, a mocsarat körülölelő üvegszínű folyó miatt. Szigetnek nevezték, mivel mély mocsár zárta körül. Avalloniának hívták, vagy a brit *aval* szóból, mely almát jelent, mivel gyümölcsfákkal telve volt, vagy ama területnek régi ura, Avallon után. A szászok pedig a Glastingebury nevet adták neki, ami Üvegvárost jelent.”¹⁹

Mivel — felszínesen nézve — az említett rész az eredeti szövegben is toldalék, ráadásul a magyar olvasók számára ismeretlen nevek sorával telve, kihúzása egészen indokolhatónak tűnhetett, már ha nem tulajdonítunk jelentőséget a ténynek, hogy a fenti szöveg írója Glastonburyt Avalon szigetével azonosítja. Defoe azonban pontosan tudta, hogy Britannia egyik legvarázslatosabb helyén áll: *in Insula Pomorum*, az Almák Szigetén — a kelta Mennyországban.

Bármennyire is szkeptikus volt általában az ősök hiedelmeivel kapcsolatban, itt mégsem kerülhette el, hogy alaposabban utánanézzon e régiektől Elysiumnak álmódott környékkel kapcsolatos legendafüzér főbb elemeinek. Ilyen esetekben először Camden említett *Britannia* című kötetéért szokott nyúlni (mint látjuk, ez most is segített), de ezúttal átolvasta Mr. Dugdale *Monasticon* című könyvét is, és ott lelt a szükséges anyagra, a Cottonian Library egyik kéziratának másolatára, melyet méltónak ítélt a betoldásra. A régi történetírók egyes — ideges — embereket idegesítő hagyománya volt, hogy az elődök összes elérhető beszámolóit szép nyugodtan, a legkisebb jelzés nélkül beépítették saját krónikájuk anyagába. Így a Defoe által idézett Camden mester például Giraldus Cambrensis idézte Arthur király legenda sírjával kapcsolatban. A magyar fordításból Arthurt kihagyva tehát nem csak a tündérhon Avalon, az Üvegsziget vált láthatatlanná — ami anyagát tekintve még érthető is lenne —, de

eltűnik krónikásainak szép láncolata is, *nem beszélve* Szent Fülöp apostoról, tizenkét tanítványáról, élükön Arimathei Józseffel. Minden, amiről az imént *beszéltünk*.

Megállok a 14. századi John Mandeville lovag utazásának kezdő-pontjánál, mielőtt képzeletben a *sugárútra* lépnek oldalán a világ közepe felé — középkori térképeken ugyanis Jeruzsálem a világ közepe, ha tehát valaki zarándokútra indul oda, *sugárúton* halad. Sir John éppen egy ilyen út mellett született, onnan indult útra, ezért toldanak műve modern kiadásaihoz külön fejezetben kerek világtérképeket.

²⁰Szent Albans nem pontosan a római omladéokra épült, számunkra Budapest és a két Aquincum viszonyából e helyzet ismerős.

²¹E városban nyomtatták a Biblia első angol fordítását, itt vívták a rózsák háborújában az első csatát, s ma itt áll Anglia legrégebbi lakott háza, *A kakasviadalhoz címzett fogadó*.

Szüülőhelye, Szent Albans Londontól nagyjából húsz mérföldnyire északnyugatra fekszik Hertford grófságban — csinos, régi-es kisvárosnak gondoljuk a képek alapján, manapság már az is, csakhogy kétezer évvel ezelőtt e település volt a római Britannia provincia legnagyobb városa, Verulamium.²⁰ Később vesztett jelentőségéből a város, de akadtak még lakói, akikkel dicsekedhetett — a 16. században a közeli Gorhamburyben állt Sir Francis Bacon manorháza, ahová a vesztegetési per után visszavonult, és ott, Szent Mihály templomában nyugszik a filozófus lordkancelár — Verulam lordja, Szent Albans órgrófja.²¹

Szent Albans a Kr. u. 300. esztendő körül kapta mai nevét Alban emlékére, akit később Britannia első keresztény mártírjaként kanonizáltak. Alban hét esztendeig katonáskodott Diocletianus uralkodása idején, és a tizedik nagy keresztényüldözés során ölték meg. Csodák emlékét hagyta maga után — mikor vesztőhelyére vezették, a város melletti dombra, lába nyomán eltűnt egy kis patak, mikor pedig felért, és szomjúságában vízért könyörgött a dombtetőn, ismét felbukkant lába előtt.

Eltelt fél évszázad, 793-ban Offa, Mercia királya meglelte a mártír földi maradványait, és hatalmas Benedek-rendi monostort kezdett építtetni a sír fölé. Ma, az évszázadok zarándoktömegei és a háborúk után már csak egy összeillesztett márványlap maradt a síremlékből. E kiemelt vallási szerep, Szent Albans búcsújáróhely volta magyarázza az egykori apátság hatalmas méretét: a szászok által a 8. században épített katedrális főhajója kilencvennégy méter hosszú — ez a világ leghosszabb gótikus főhajója.

A várost egy út emelte fel az égbe — az országot Dovertől északnyugati irányba átszelő forgalmas ősi út mellett feküdt. A római hódítás előtt ott élt törzsek *Wætlingának* hívták, az útnak pedig a *Wætlinga stræt* nevet adták — tán egy nagy törzsfő emlékére lett *Wætla népének útja*. A nyüzsgő, forgalmas város a római hadiút fontos állomása volt, Alfréd király és a dán hódítók békeszerződésében ez az út lett az angolszász és a dán területek határvonala, a normann hódítók is lajstromba vették, nem csoda, hogy a régi brit krónikások mind megemlítik, és *Körutazások Nagy-Britannia*

szigetén című könyvében Daniel Defoe is megemlékezik róla. Máiig fennmaradtak e római út szakaszai. Ezer alakban él láthatóan-láthatatlanul tovább — egy városka főutcája, egy gyommal benőtt falusi út a szabad ég alatt, vagy egy autósztráda láthatatlan alapozása.

Csakhogy a régi angolok nem csupán e földi útnak adták a *Wætlinga stræt* nevet, róla nevezték el a leghatalmasabb utat is, mit fejük fölött az égbolton láttak. Az volt számukra az égi *Wætlinga stræt* — a Tejút.²² Nem csak így nevezték a Tejutat, a leghíresebb zarándokutak nevét is megkapta Európa-szerte, így Angliában *Walsingham way* volt, Itáliában *Strada di Roma*, illetve *compostellai Szent Jakab útja*. Ha a Watling street északnyugat-délkeleti irányát meghosszabbítjuk, a nyíl körülbelül Jeruzsálem felé mutat.

Matthew of Paris *Chronica Majora* című művének eleje egy képzeletbeli itinerárium — belső szellemi utazás az égi Jeruzsálem felé. Ófrancia szövegű térképek sorakoznak hét oldalon, melyeket Matthew maga írt és festett. Az őstérképek álomútjai Londonból indulnak különféle útvonalakon Jeruzsálem felé, az út végére Matthew oda is festette a végső, négyszögletű várost.

Matthew — kit feljebb már említettem az örmény érsek és a Bolygó Zsidó legendájával kapcsolatban — Szent Albans Benedek-rendi apátságában élt és dolgozott, így a magát Szent Albans-inek valló Sir John Mandeville földijének mondható. Mandeville szentföldi útleírásáról szólva tehát e Szent Albans-i festő-barát képzeletbeli utazásait is ajánlatos tekintetbe venni. Nem valószínű, hogy Sir John ne tudta volna mindezt sokkal természetesebben, magától értetődőbben, mint ahogy egy mai olvasó lassan megtanulja a *Watling street* kifejezés jelentéseit. Nyilván a képzeletbeli itineráriumok jelentőségéről is tudott. Sir John és 14. századi kortársai számára jelképes erővel bírt, hogy a szentföldi zarándokot épp Szent Albansból indította útnak, és éppen az égi zarándokútnak, a Tejútnak földi másán indította el Jeruzsálembe, a világ közepébe.

Néha úgy érzem, lehet, hogy Mandeville számára Matthew of Paris, a krónikaíró festő jelképezte szülővárosát, Szent Albanst, és őrá gondolt, őt indította el könyve lapjain, hogy véget érjen a *peregrinatio in stabilitate*, mozduljon végre, ha más álmában is, ha könyvnek lapjain is, de kilépjen az ajtón, és végigmehessen saját képzeletbeli útvonalain itineráriumainak városa felé.

²²Sir John Mandeville kortársa, Chaucer is megemlíti a Tejút – a Milky Way – Watlynge strete nevét. (*House of Fame*, I. 939.).

b. pap endre

la maison du docteur gachet à auvers

*„Mikor pedig ez a te fiad megjött...”
(Lk 15,30)*

*kora ősz és kései derengés ez
a golyóbis ugyan nincs még fenn
egy felhő mint monokli az égen*

*a tetők felett a levegő most áll
törékeny csend a várakozás
ülekszik az utolsó szárnycsapás*

*így kanyarodott be mint itt a kocsit
egy megnőtt fa s a ház elé is úgy
érkezett meg hogy mögötte a labirintus*

le pain et les oeufs

*„...és az egyszülöttet vitte áldozatul”
(Zsid 11,17)*

*legyen bár a hit akár az acél
a tébolyongás tágas terén
az erő fogytán és fogytán a cél*

*a kendőből a szerény elemózsziát
kicsomagolta végrehajtva egy utasítást
két vöröshagyma pár főtt tojás*

*a kannában a tej alszik csak
ha talpon is a pohár és nyitva
szikkadt kenyéren a bicska*

*szegés előtt mint a párnán
egy kiéhezett szem nem lát mást
az éj koromfekete oltárán*

Johann Baptist Metzcel

E. SCHUSTER –
R. BOSCHERT-KIMMIG

Egy váratlan esemény miatt Johann Baptist Metz kénytelen volt lemondani a Vigília számára adandó interjúját, ezért az alábbiakban az Elie Wiesellel közös interjúkötetéből közlünk részleteket: E. Schuster – R. Boschert-Kimmig (szerk.): Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch. Mainz, 1993, 12.; 44skk.; 24skk.

Professzor úr, hogy az egyház helyzete napjainkban nem éppen bizakodásra okot adó, azzal már azok is kiegyeztek, akik számára nem közböbs a keresztény hit és az egyház sorsa. Ma, amikor még nem igazán kezd felengedni az egyház — Karl Rahner kifejezésével — fagyos időszaka, vannak-e még Önnek látomásai, álmai az egyházzal kapcsolatban?

Már leszoktam arról, hogy nagy álmaim legyenek az egyházzal kapcsolatban. Ma már sokkal inkább az nyugtalanít engem, amit az elterjedőben lévő istenválságnak, a remény válságának neveznék. Ami pedig az egyházat illeti: nem azért van szükségem rá, mert a pápa és a püspökök azt kívánják, hanem azért, mert az egyház nélkül már feladásba merült volna egy több évezredes remény, egy olyan remény, amely ráadásul oly hatalmas és oly valószínűtlen, hogy aki elfogadja, az soha nem reménykedhet csak a saját javában. Ezzel nem adok felmentőlevelet az egyházi adminisztrációnak. Nem tiltom le a kritikát, a legkevésbé sem. A keresztény remény ugyanis döntő jelentőségű mércét szab az egyháznak, az egyházi hivataloknak, sőt magának az egyház népének is. Talán így fogalmazhatnám meg a dolgot: olyan-e az egyházunk, hogy észrevehető rajta és kihallható szavaiból a remény, és lehetővé teszi-e az együtt és egymásért élők közösségét, amely nélkül nem tudjuk táplálni magunkban ezt a reményt? Ehhez mindenkinek elkötelezetten tennie kell, és — kedvező-e vagy sem — azért kell küzdenie, hogy terei legyenek a reménynek az egyházban. Igaz persze, és ez óriási veszély, itt nálunk egyre kisebb súlya van a népnek. Nincs ez másként amúgy a kereszténység más, „liberálisabb” formáinál sem, amelyekről az egyházat bíráló katolikusok közül oly sokan álmodoznak.

Teológiai írásait átszövik olyan megjegyzések, amelyekkel a korról próbál képet adni. Rendszeres teológiai megfontolásokon kívül húzódnak-e ezek háttérben személyes okok is?

Azt hiszem, így van. Mindig is szerepet játszott a gondolkodásomban az, amit talán elővételező képzelőerőnek nevezhetnénk. Mindig is megpróbáltam képet alkotni magamnak olyan dolgokról, amelyek csak vázlatosan, csak nagy vonalakban ismerhetők meg, és még egyáltalán nem mutatkoztak meg számomra világosan. Ezzel kapcsolatban éppúgy lehet szó emberekről és külső viszonyokról, mint elgondolásokról és eszmékről. Talán mindennek ahhoz is köze van, ahogyan általánosságban az időről gondolkodom, ahhoz a meggyőződésemhez, hogy az idő feltartóztatással jár együtt,

de szárnyakat is ad, és meglepetést is okoz. Ez az „elővételezés” időnként annyira felerősödik nálam, hogy azon tűnődöm, nincs-e benne valami türelmetlenség, valami a szerencsétlen tudatból, az elégedetlenségből, nem abból fakad-e, hogy ódzkodom a jelentől, sőt hogy gyáva vagyok ahhoz, hogy megvessem a lábam abban, ami egészen egyszerűen „van”. Egy alkalommal valaki az azóta elhunyt Höffner bíborossal vitázva védelmébe vett engem, és azt mondta: „De hát Metz mégiscsak szereti az egyházát.” Mire Höffner állítólag így válaszolt: „Metz egy olyan egyházat szeret, amely még egyáltalán nincs is.” Hát igen, valamiképpen olyan levegőben élek, amely elemel a földtől. De azért két lábbal a földön állok. És amikor arról gondolkodom, hogy milyen esélyei lesznek a kereszténységnek a jövőben, egyáltalán nem valamilyen üres, alaptalan optimizmussal tekintek a jövőbe. Megítélésem szerint a kereszténység azért van olyan gyengén felkészülve a jövőre, mert már annyi mindent eljátszott a múltból. Hogy a jövőbe tekintek, azzal nem egyszerűen csak elmenekülök a jelenből, és nem is akarok lelkiismeretlen lenni. A jövőbe vetett tekintetnek ugyanis megvannak a maga veszélyes emlékei.

Ön az emlékezés mellett emel szót, de elgondolásainak nekiszegedhető az a kérdés, hogy kellőképpen eléri-e az egyház „a kor színvonalát”? A hagyomány-nyal kialakított viszony „termékeny egyidejűtlensége” mellett nem találkozhatunk-e túl sok terméketlen egyidejűtlenséggel is?

De, kétségkívül. És túl sok indulat fűtötte maradisággal is. A maga úgynevezett egyidejűtlenségeivel az egyház többnyire inkább valamiféle biedermeier képződménynek mutatkozik, nem pedig olyan robbanóerőnek, amely felfedi és szétrobbantja azokat a banalitásainkat, amelyeket modernnek állítunk be. De mit is jelent valójában az, hogy „a kor szintjén vagyunk”? Ki határozza meg, hogy mi a kor színvonala? Talán akkor vagyok a kor szintjén, akkor vagyok egyidejű, ha azt az életmódot követem, amelyet az RTL mutat nekem? Akkor talán együtt haladok a korrall? Azt hiszem, túl sok banális laposság van abban, amit a kor színvonalának szokás beállítani, amit egyidejűségnek szokás nevezni, nem ritkán olyan alacsony dolgok is, amelyek jóval az ember metafizikai méltósága alatt vannak. (...) Akinek nehézségei vannak korunkkal, az könnyen lemarad; de talán csak ő érti meg igazán, hogy mi is folyik körülöttünk. A kereszténységnek nem lenne szabad arra törekednie, hogy a megállapodott polgárság jó lelkiismerete legyen. Ha így próbál lépést tartani a korrall, ha így akar egyidejű lenni, akkor könnyen fölöslegessé válhat.

Rendszeresen foglalkoztatja Önt az idő, a kor és kor állapota, különösen a Biblia apokaliptikus szövegeinek tükrében. A nagyegyházakban nincs lényeges szerepe az apokaliptikus

Alapvető tétel, hogy nemcsak a zsidóság, de a kereszténység is a végét járja, ha elfeledkezik a végről. Könnyen lehet, hogy a zsidóság és a kereszténység között az évszázadok során begyakorlotta vált ellentét következtében elhessegettük magunktól a közös bibliai hagyományokban rejlő apokaliptikus bölcsességet. Bár ma tagadhatatlanul nehéz érthetővé tennünk, a bibliai hagyományok apokaliptikája nem a világ végének időpontját számítgatja nyugtalanul vagy kíváncsian, hanem úgy tekint a világra, hogy tudatá-

színezetű hitnek (...). „Apokaliptikusnak” nevezhető-e az Ön gondolkodása? És hogyan különböztethető meg az apokaliptikus hit a világvégéről képet festő kísérletektől?

ban van annak: véget fog érni. Véleményem szerint az apokaliptikus horizonton kidolgozott eszkatológia a bibliai szellem volta-képpen, kulturálisan is leírható öröksége. Semmi ehhez fogható nem létezett a földközi-tengeri kultúrákban, de lényegében az ázsiai kultúrákban sem. Ha pedig tisztában vagyunk ezzel a — kultúrantropológiai és kultúrtörténeti — ténnyel, akkor el kell gondolkodnunk azon, hogy nem kótyavetyéltünk-e el vagy ráztunk-e le magunkról valami olyat (csak azért, hogy szalonképesek lehessünk a modernitásban), ami talán a zsidóság és a kereszténység legfontosabb öröksége.

Ha a véggel foglalkozunk, akkor egyáltalán nem válunk rezignálttá. Rezignáció ugyanis éppen akkor telepedik az emberre, ha azt hiszi, hogy egyáltalán nincs is vég. Ha tehát életérzését az a feltevés szabja meg, hogy őt magát és minden mást valamilyen anonim, végtelen világidő hulláma sodorja, ami egyszer mindenkin átcsap, mint a tengeri hullámok a part menti homokszemekken. Életidőnk szálait egyre inkább magába csévéli ez az anonim világidő. Az evolúció egyre nagyobb ozmotikus nyomást gyakorol az életidőre, és fokozatosan beszippantja saját végtelenségébe, ha szabad így fogalmaznom. Életidőnk elveszti körvonalait, végérvényességét és egyéni mivoltát.

Azt hiszem, az idő kérdésének ma szinte minden olyan vitában fontos szerepe van (bár olykor csak a felszín alatt), amelyben a kereszténység is részt vesz, és a különböző véleményeket annak tükrében oszthatjuk csoportokra, hogy az időt végponthoz rendelik-e vagy sem. (...) Úgy vélem, óriási intellektuális bátorság kell ahhoz, hogy végponthoz rendelt időről beszéljünk, hogy olyan időfogalmat képviseljünk, amely többet állít annál, hogy az egyén élete rövid. Lényegében minden egyes teológián kívüli párbeszédpartneremnél — mindenkinél, aki, ha rákérdeztem volna, keresztény értelemben hitetlennek minősítette volna magát — azt tapasztaltam, hogy rendkívüli mértékben foglalkoztatja ez a kérdés. Mindannyian azt kérdezték tőlem: de hát lényegében mit is tudtok ti mondani nekünk? Tud-e valami olyat a teológia, amit ne tudnánk már mi magunk is, és amiből mára ne ábrándultunk már ki éppen eléggé? Amit e téren a zsidó-keresztény hagyományoknak hitelesen meg kellene jelenítenünk, ahhoz feltétlenül hozzátartozik az, amit talán apokaliptikus örökségnek nevezhetnénk.

Azt jelentené ez, hogy ha az időnek nincs vége, akkor vallás ugyan lehetséges, de az embert megmenteni tudó Isten nem létezhet?

Igen, pontosan erről van szó. Hogy Isten véget elhozó vég, az az én szememben fontos határozománya Istennek, bizonyos szempontból Isten eszkatologikus vonása. Ez persze azt is jelenti, hogy számunkra, keresztények számára is számos új dolog fog még kiderülni Istenről. És ez a krisztológia szempontjából is igaz. A krisztológiát is negatív teológiának kell tudnunk érteni, pontosan akkor, ha nem akarunk ideológiát faragni belőle.

Olykor úgy látom, hogy az imádságok nyelvében több fejeződik ki abból a tudatból, hogy a jövőben még új dolgok fognak kinyilvánulni, az imádságokat úgyszólván mélyebben áthatja a negatív teológia, mint a teológia hivatalos nyelvét. Elsősorban nem a liturgikus imádságok nyelvére gondolok, hanem a bibliai imádságok nyelvére és általában arra, ahogyan a vallástörténet során az emberiség imádkozott és imádkozik. Azt hiszem, az imádságok nyelve sokkal több kockázatot vállal, mint a teológia logosza. Az imádságok nyelvében ott húzódik az emberi egzisztencia szövevényeinek hihetetlen sokasága, és megmutatkozik benne, mindahány mennyire kérdéses Istennel szemben. Egy helyütt Elie Wiesel Kafkát idézi, aki azt mondta, nem tudja, mi is a teológia, hogyan lehet Istenről beszélni, hiszen legfeljebb arra van módunk, hogy Istenhez beszéljünk. Ez valami egészen fontosat fejez ki az Istenről beszélő teológia gyökeréről. A teológia ugyanis voltaképpen nem más, mint az imádság nyelvének reflektált formája. Egyeseknek ez nyilván túl jámbornak tűnik. De hogy pontosan mire is gondolok? Az imádságok nyelve (és még egyszer elmondom: összességében tekintve, nem csupán az elmondott imádságok szempontjából) többnyire sokkal drámaibb töltetű és sokkal lázadóbb élű, mint a teológia homogén, mindent kiegyenlítő nyelvezete, amellyel „Istenről” beszélünk. Véleményem szerint az imádságok nyelvezetében sokkal kevesebb a kompromisszum, sokkal több az ellenállás, és nyoma sincs benne az alkalmazkodásnak; nem törekszik arra, hogy konszenzus és egyetértés alakuljon ki az emberek között, gyakran pusztán egyetlen hatalmas kiáltásba torkoll, vagy csak a teremtmény hangtalan sóhajába fúl. Ez a nyelv nem ismer korlátokat. Végére is Istennek mindent el lehet mondani, azt is, hogy nem tudunk hinni benne, már ha az ember megpróbálja elmondani ezt neki. És éppen ezért ebben a nyelvben nagyon sok minden megőrződik abból a tudásból, amelyet az imént említettem, abból a tudatból, hogy Istennel kapcsolatban még mindig várat magára valami, és ezzel szemben a teológia területén is feltétlenül tiszteletet kellene tanúsítanunk.

Ezzel magyarázható, hogy teológiai reflexióimban az eszkatológiának van elsőbbsége, annak ellenére is, hogy tudatában vagyok annak, hogy keresztény lévén a krisztológia a mérvadó számomra. Nem kívánom alacsonyabb polcra helyezni a krisztológiát, csupán vissza akarom adni neki azt a belső feszültséget és drámaiságot, amely a bibliai szövegek alapján a sajátja.

A teológiának sincs válasza minden egyes kérdésre, a teológia egyáltalán nem olyan játék, amelyben a kérdésekre mindig válaszok következnek. Ha helyes önértelmezést alakít ki, akkor minden egyes válasza olyan, hogy a kérdések és a kiáltások sem hullanak ki belőlük. Vannak olyan kérdések, amelyekre a teológának nincsen válasza, de van hozzájuk nyelve, olyan nyelv-

ve, amely kérdést mer intézni Istenhez. Legalábbis a magam részéről így fogom fel az úgynevezett teodicea-kérdést.

A teológiának ez a fajta megközelítése, ez a kérdésekkel szemben tanúsított teológiai érzékenység természetesen nem független az élettörténetemtől, e ponton életem története és hitem története összefonódik egymással. De hát lehetne-e is másképpen? Bizonyos szempontból, egyáltalán nem tagadom, egész életemben hiányát éreztem Istennek. Soha nem láttam úgy magam előtt Istent, ahogyan a teológia nyelvezete többnyire sejteni engedi. Talán jól teszem, ha elmesélek valamit fiatalkoromból, egy olyan történetet, amelyet nemrégiben a münsteri püspök tiszteletére kiadott ünnepi kötetben is megírtam. Egy ifjúkori tapasztalatomról van szó; vissza kell tehát mennünk a II. világháború utolsó időszakába. Akkoriban tizenhat éves iskolás gyerek voltam, de még besoroztak. Egy századnyi — velem körülbelül egykorú — fiatal legénnyel szembedobtak minket az amerikaiakkal, akik ekkor már átkeltek a Rajnán, és mélyen behatoltak az országba. Egy éjszaka a századparancsnok elküldött a zászlóaljvezetéshez. Amikor azután reggel lángban álló falvakon és erdőkön átvágva visszaértem a századhoz, nem találtam mást, csak halottakat, csupa halottat. Már csak bajtársaim halott arcába meredhettem. És a mai napig nem emlékszem másra, csak egy hangtalan kiáltásra, amellyel alighanem szertefoszlottak gyermekkorom álmai, és megroppant az, amit „gyermeki bizalomnak” szokás nevezni.

Ezzel a tapasztalattal és ezzel az emlékkal pedig később nem pszichológusokhoz mentem, hanem az egyház terébe. Nem azért, hogy az egyház levegye a vállamról ennek a tapasztalatnak és ennek az emléknek a terhét, hanem azért, hogy ezekkel együtt higgyek Istenben és beszéljek Istenről. Nem meglepő tehát, hogy már első kis könyvemben is (az 1959-ben megjelent *Advent Gottesben* — Isten ádventje) az apokaliptikus metaforakészlettel operálok. És az sem meglepő, hogy teológiám nyelvéből kihallható egy árnyalatnyi nyugtalanság, és felfedezhető benne a béke hiánya. És az talán meglepő-e, hogy Isten hiányáról beszélek? Azt hiszem, ma nagyon sokan megtapasztalják ezt a fajta hiányt, és azt valamilyen nyelven ki is fejezik, de az is lehet, hogy egyáltalán nem is tudnak beszélni róla. Teológiai reflexióimat nekik is, sőt talán elsősorban nekik szánom, azoknak, akiknek nincsenek ép, nincsenek sértetlen reményeik, azoknak, akik gyermekkori álmai szintén darabokra hullottak. Nagyon fontos számomra, hogy ezek a kérdések ne úgyszólván a „volta-képpeni” teológia peremén és előterében kerüljenek szóba, ne apologetikus összefüggésben, hanem hatoljanak be annak közép-pontjába, amit Istenről mondani tudunk. Más teológusok, akiket az élet, ha nem is más tartalmú hitre, de a hitnek más módjára tanított meg, nyilván másféle teológiát művelnek, mint én.

Teológiájának filozófiai mozgatórugói, más gondolkodásformák iránti érdeklődése, a teológia területét elhagyó tájékozódása — ezek a vonások tanárának, Karl Rahnernek a hatásával magyarázhatók?

Kétségkívül olyan irányultságról van itt szó, amely összefüggésben van Karl Rahnerrel; sőt valamiképpen teológiai gondolkodásom szinte valamennyi összetevője összefüggésbe hozható Rahnerrel. És az Ön által említett filozófiai mozgatórugókban az is kifejeződik, hogy szoros kapcsolat, spontán barátság alakult ki közöttünk. Minden különbségünk ellenére (...) Karl Rahner mérhetetlen hatást gyakorolt teológiámra. Részben azért is, mert hatása az akadémiai dimenzió túl a személyes szférába is belenyúlik, egzisztenciális dimenziója van számomra. Bizonyos szempontból Rahner a hitem „atyja” volt. Azt hiszem, teológiám története és hitem története olyan szorosan összefonódik egymással, teológiai „rendszerem” és életrajzom olyannyira egymásra mutat, hogy a teológiámra hatást gyakorló Rahnernek saját hitem folyamatában is szerepe volt. Az a felfogás, mely szerint a teológia életforma, maga is teljességgel Rahnertől származik. Ezt Herbert Vorgrimler is igazolhatja, akivel együtt jártam Rahner iskolájába.

A közöttünk kialakult teológiai összetűzés, teológiai vita pedig mindig is baráti közegbe ágyazódott. Hogy szembehelyezkedésünknek milyen életrajzi gyökerei vannak, azt nem tudom pontosan megmondani (talán háborús tapasztalataim állnak a háttérben, az egyházzal kapcsolatos álmaim szertefoszlása, majd a hatvanas évek tapasztalatai). De az mélységes meggyőződésem, hogy a teológia nagyságának éppen az identitáshiányban kell megnyilvánulnia. És Karl Rahner kifejezetten hangsúlyozta, hogy teljesen komolyan veszi és teológiájának egyetlen mérvadó bírálataként fogja fel az általam kidolgozott politikai teológia kritikai megjegyzéseit. Gondolkodóként pontosan az jellemezte személységét, hogy szembenézett az övével ellentétes véleményekkel, gondolkodását páratlan kutató-kereső szenvedély mozgatta.

De bármily nagyra értékelem is teológiáját, bármennyire tiszteltem is személyét, úgy vélem, hogy transzcendentális megközelítése végső soron független vagy legalábbis túlságosan eltávolodik a történelemtől. Szisztematikus teológiai szempontból elutasításom abban gyökerezik, hogy nálam nagy szerepe van az apokaliptikának, illetve az eszkatológiának, és a krisztológiát sem tudom megközelíteni e nélkül az apokaliptikus-eszkatologikus dimenzió nélkül. A kettőnk közötti különbség egymástól eltérő Heidegger-recepciónkban is megmutatkozott: Rahnernél az egzisztenciálanropológia volt a mérvadó, nálam viszont fokozatosan a lét és az idő kérdése, illetve a létet időként megközelítő szemlélet vált meghatározóvá.

Az ötvenes években végzett tanulmányai alatt gyakoroltak-e mások is hatást Önre?

Teológiai tanulmányaim első időszakában egészen magával ragadott Hans Urs von Balthasar. Csodáltam a nyelvezetét, és azt, ahogyan átjárt a teológia, a filozófia és az irodalom szférái között. Vagy azt, ahogyan vitairatokat tudott írni. Azt hiszem, sokan ma már nem is tudják, hogy az idős Balthasar mögött voltaképpen

egy egészen más Balthasar tűnt el. Ma már azt sem tartom kizárt-
nak, hogy teológiájának inkább az esztétikai szándékai, mintsem
konkrét tartalmi ragadtak meg. Jól emlékszem még arra, amikor
az ötvenes évek végén megjelent *Theologie und Heiligkeit* (Teológia
és szentség) című tanulmánya. A szöveg teljesen lefegyverzett. De
lenyűgöző volt a *Das Herz der Welt* (A világ szíve) is, vagy az, aho-
gyan krisztológiai kérdésekkel foglalkozott. Nyelvezetében sok min-
den Nietzsche-re emlékeztetett. Jómagam már az iskolapadban is
Nietzscht olvastam, amikor túl unalmasak voltak az irodalomórák
— és természetesen nem is tudtam kivonni magam a hatása alól.

Tartalmi szempontból Rahner lényegében mindig is fontosabb
volt számomra. Balthasart illetően akkor következett be egyértel-
mű törés számomra, amikor misztikus fejtegetésekbe bocsátko-
zott Adrienne von Speyr műveivel kapcsolatban — ezt egészen
egyszerűen nem tudtam, és nem is akartam elfogadni. De nem
szabad elfelejtenünk, hogy utolsó műveiben Balthasar — ha sza-
bad így fogalmaznom — valamiképpen elővételezte a posztmo-
dernt, mivel a teológiát esztétikaként fogta fel. Ez természetesen
összefüggésben áll azzal, hogy kiváló érzékkel mérte fel a kort.
Tartalmi kérdésekben, például a szentháromságtani vitákkal kap-
csolatban mindig is határozottan Rahner pártján voltam. De biz-
tos vagyok abban, hogy elfojtják Balthasar életművének összetett-
ségét, akik ma egyszerűen konzervatív, pápatisztelő teológusnak
könyvelik el. Jól ismertük egymást, és talán szabad azt állíta-
nom, hogy kapcsolatunk kölcsönös megbecsülésen alapult. Egé-
szen a nyolcvanas évek elejéig leveleket váltottunk egymással,
még ha nagy időközökkel is.

*Térjünk át most már fi-
lozófiai párbeszédpart-
nereire. Hogyan került
kapcsolatba fiatal kato-
likus teológusként Bloch-
hal és a frankfurti isko-
lával?*

Alapvető mozzanata volt az életemnek, hogy csak ritkán kerültem
kapcsolatba könyveken keresztül ezekkel a filozófusokkal és fi-
lozófiai álláspontokkal, sokkal inkább beszélgetések és viták hoztak
kapcsolatba velük. Ehhez az is hozzátartozik, hogy a fundamen-
tális teológiát mindig is olyan teológiának tekintettem, amelynek te-
ológiai identitása érdekében elég bátornak kell lennie ahhoz, hogy
egész sor külső kognitív tényezővel és állásponttal ismerkedjen
meg, mert csak így tehet eleget annak, amit valójában tennie kell,
vagyis csak így tud másokkal szembenézve felelősen számot adni
reményéről. Az idegen, más jellegű logosszal végzett önkifejezés
a mai napig alapvető pátosza gondolkodásomnak.

Ha Ernst Blochhal kialakult kapcsolatomról kell beszélnem,
akkor rögtön történetek jutnak az eszembe. 1963-ban a wein-
garteni akadémia meghívott egy konferenciára, amelyen Ernst
Bloch is részt vett. A konferencia témája az ember jövője volt.
Akkor még nem volt különösebben kidolgozott elképzelésem a
jövőről, de volt egy tanulmányom, amelynek az volt a címe,
hogy *A kereszténység jövője egy hominizált világban*. Betettem a
szöveget a táskámba, és elutaztam a konferenciára. A mondani-

valómnak lényegében nem túl sok köze volt ahhoz, amit Bloch a jövőről gondolt, de Blochnak egyértelműen az volt a benyomása, hogy egy olyan fiatal teológussal hozta össze a sors, aki valamelyest másként beszél, mint azok a teológusok, akiket megismert, mióta Nyugaton tartózkodott. Legalábbis később egy alkalommal ezt mondta nekem. Vagyis először így ismerkedtem meg vele, és csak ezután kezdtem olvasgatni a könyveit.

1964-ben Düsseldorfban ismét közösen vettünk részt egy rendezvényen, és a sajtó bőségesen be is számolt arról a pódiumdiskusszióról, amely Ernst Bloch és egy fiatal, ismeretlen münsteri teológus, Johann Baptist Metz között folyt. Azt hiszem, Blochot nagyon megragadta az, ahogyan problémákat vetettem föl, bár az emberek meghökkenve látták, hogy Metz milyen keményen nekimegy Blochnak. Istennel kapcsolatban soha nem engedtem a negyvennyolcból, mindig is nekiszégeztem Blochnak a kérdést, hogy az utópiákat nem nyeli-e magába az anonim evolúció, ha nincs Isten, akinek színe előtt az sem végérvényes, ami már elmúlt. Amit pedig a „transzcendencia nélküli transzcendálásról” mond, azzal szemben mindig is felhoztam, hogy csak azért lehetséges, mert még mindig vannak olyan hajthatatlan teológusok (mint én is), akik „transzcendenciáról” beszélnek. *Atheismus im Christentum* (Ateizmus a kereszténységben) című könyve körül szenvedélyes viták, a teodicea kérdését érintő viták lángoltak fel köztünk éjszakába nyúló tübingeni beszélgetéseink során. Később *Unterbrechungen* (Feltartóztatások) című kis könyvemben naplószerűen be is számoltam ezekről és más alkalmakról. 1966-ban a bécsi egyetem jubileumán, majd 1968-ban az alpbachi főiskolai heteken szintén együtt szerepeltünk, és Bloch minden esetben a védelmébe vett, amikor másoknak időnként már túl „vallásos” lett a hangulat.

Könyveiben Blochhoz képest kevesebb szót ejt Adornóról és Horkheimerről, bár éppúgy figyelmet fordít az identitáshiányra, mint ők. Velük is folytatott vitákat?

Adornót személyesen a hatvanas évek közepén ismertem meg, a tübingeni egyetemi alapítvány konferenciáján, ahol teológiai témájú előadást tartottam. Ekkor azonban már ismertem ezt-azt Adornótól, sokkal többet, mint korábban Blochtól. A mai napig csodálkozom azon, hogy milyen nagy érdeklődést tanúsított ezután irántam Adorno. Egészen magával ragadott a tekintete, az intelligenciája és főként a *Negative Dialektik*. És a csodálatom mára mit sem változott.

Ekkoriban kezdett tudatosulni bennem az is, hogy a rám hatást gyakorló gondolkodóknak zsidó gyökereik vannak. Nincs ez másként Horkheimernél sem, akivel hasonló vitát folytattam Düsseldorfban, mint Ernst Blochhal. Még emlékszem arra, hogy amikor a pályaudvaron elköszöntünk egymástól, Horkheimer így szólt hozzám: „Látja, Metz úr, milyen szörnyű dolog a vonat, oly gyorsan tovarobog, és elszakítja egymástól az embereket.” Ezt nyilván az instrumentális ész vadhajtásaival szemben

felhozott gyakorlati kritikának szánta. Amúgy már csak arra emlékszem, hogy erre azt feleltem neki: „De Horkheimer úr, össze is hozza az embereket, nemcsak elszakítja őket egymástól.” Akkoriban alighanem védelmembe vettem vele szemben a technika ígéreteit, de a részletek már kimentek a fejemből. Horkheimerrel amúgy sem folytattam különösebben beható kritikai párbeszédet.

Jürgen Habermasnál találhatunk néhány széljegyzetet Metzről és Metzről néhányat Habermasról, de mindig csak széljegyzeteket. Ma miben tér el gondolkodása a kritikai elmélettől?

Jürgen Habermasszal voltaképpen kezdetben a tanítványaimon keresztül kerültem kapcsolatba, akik közül néhányan egészen szenvedélyesen habermasiánusok. Első ízben tanítványomon és barátomon, Helmut Peukerten, az ő rendkívül értékes doktori értekezésén keresztül ismertem meg közelebbről Jürgen Habermas írásait. Bármennyire is tisztelem kiemelkedően jelentős filozófiai életművét, Habermasnál hiányát érzem valaminek, ami nagyon fontos volt számomra Benjaminsnál, Adornónál, de Horkheimernél is: valamiféle negatív metafizika mozgatórugóját. Amúgy a mai napig nem értem igazán, hogyan is emlegethet Habermas „metafizika utáni gondolkodást”, ha egyszer olyannyira bízik abban, hogy a gondolkodás képes megtalálni az igazságot. Az a gyanúm, hogy az angolszászok sokkal inkább el tudták bizonytalanítani őt, mint amennyire a frankfurti iskola megalapítóit sikerült elbizonytalanítaniuk. Habermasszal egyébként körülbelül egyidősek vagyunk. És mióta részt vettem a Suhrkamp-féle jubileumi kötet munkálataiban, mióta egy ideig közösen tartózkodtunk Bostonban, összefutottunk a gießeni filozófiai konferencián, és részt vettünk a felvilágosodás jövőjéről szóló frankfurti rendezvényen, egyre szorosabb személyes kapcsolat alakult ki köztünk; ma már gyakrabban találkozunk, nemcsak nyilvános rendezvényeken, de négy szemközt is.

A nagy filozófusok könnyen abba a gyanúba keverednek (elég csak a késői Blochra gondolnunk), hogy végül túl közel kerülnek a teológusokhoz. Habermasnál erről szó sincs. Nála nem fordulhat elő, hogy kölcsönösen termékeny kapcsolatot alakít ki a teológiával. Kérdések és nézeteltérések viszont annál nagyobb számban kapcsolódnak hozzá. Ha a saját nézőpontomból meg kellene említenem néhányat, akkor arra a vitára utalnék például, amely akörül forog, amit anamnetikus észnek nevezek, s amelynek az a tétje, hogy az anamnetikus ész jelen van-e, és ha igen, hol, a görög gyökerű gondolkodás történetében, s hogy nincs-e nagyobb megalapozó képessége, mint a Habermas által előnyben részesített kommunikatív észnek. Ehhez hasonlóan az anamnetikus etika nézőpontjából fenntartásokat fogalmaztam meg Habermas diskurzusetikájával és annak lehetséges relevanciájával kapcsolatban. Az én szememben az emlékek nem csupán tárgyai a vizsgálódó-ellenőrző diskurzusoknak, hanem diskurzusok talaját is képezik, és nélkülük minden diskurzus a semmibe hullana. Az emlékek nemcsak lendületet adnak a dis-

kurzusoknak, nemcsak szemléltetőeszközök, hanem fel is tudnak tartóztatni és le is tudnak bontani diskurzusokat. Megítélésem szerint csupán egyetlen abszolút egyetemes kategória létezik, a *memoria passionis*. És csak egyetlen olyan tekintély van, amelyet nem érvényteleníthet a felvilágosodás és az emancipáció: a szenvedők tekintélye. Talán (meg merem kockáztatni a feltevést) a hiányzó vagy legalábbis nem kellőképpen megvilágított zsidó háttér az Habermasnál, ami miatt ugyan kevésbé teológiai természetűnek, de mindenképpen idealistább beállítottságúnak látom gondolkodását, mint Benjaminét és a korai frankfurtiakét. Mégis mi az alapja annak, a kibékülés, a kiengesztelődés milyen — úgyszólván — idealista reményén alapul, hogy előre tud nyúlni az ideális kommunikációs közösségre? És más lenne-e ez a közösség, mint a negativitás elővételező kibékülése és *Aufhebung*ja? Nem idealizmussal, sőt végső soron jellegzetesen német idealizmussal van-e dolgunk itt? Megítélésem szerint Habermas túl kevés gondolati türelmet tanúsít a negativitással, az identitáshiánnyal, ha szabad így fogalmaznom: a képtilalommal és a negatív teológiával szemben. Talán túl élesen ítélt, amikor bírálattal illette *A felvilágosodás dialektikájának* teológiai gyökereit, és cserébe valami elleplezett idealizmust kapott a nyakába. De nyilván jobban teszem, ha mindezt személyesen vettem a szemére, és előbb pontosan utánanézek annak, hogy nem húzta-e ki már valahol maga is a talajt e gyanú alól. Akárhogy is, nagy ajándék számomra, hogy kapcsolatba kerülhettem vele.

A SAPIENTIA-FÜZETEK

sorozatban megjelent kiadványok:

- | | |
|--|-------|
| 1. John Henry Newman életművéről | 500,- |
| 2. A világiak szerepe az egyház lelkipásztori
tevékenységében | 400,- |
| 3. Előljárni a szeretetben | 600,- |
| 4. Biogenetika és etika | 400,- |
| 5. Lélektan és spiritualitás | 500,- |
| 6. In memoriam Karl Rahner | 700,- |

Előkészületben:

A Szeplőtelen Fogantatás dogmája
Magyarország – missziós terület?

A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők:

a Vigília Kiadóhivatalban:

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444

Keresztény antropológiai forradalom

JOHANN BAPTIST
METZ

Az itt közölt szöveg részlet a szerző egy nagyobb tanulmányából, amelynek címe: *A keresztények Eucharisziája mint egy antropológiai forradalom előjele*. Metz rámutat arra, hogy korunk embere a hatalom vonzásában él, egyfajta „uralmi antropológia” eszményét kergetve. „Gigantomániájában” megszállottan, de eleve kudarcra ítéltten arra törekszik, hogy mindent uralma alá vessen, még a halált is. Metz evvel az emberképpel az Eucharisziát mint az élet kenyerét állítja szembe, amely megtanít bennünket a szeretetre, a szenvedőkkel való együttérzésre. Az Eucharisztia készíthet fel arra az „antropológiai forradalomra”, amely egyedül mentheti meg az emberiséget a pusztulástól. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: J. B. M.: *Jenseits bürgerlicher Religion*. Kaiser – Matthias-Grünewald-Verlag 1984, 60–66.

Az antropológiai forradalom, amit itt egészen röviden tárgyalok, példa nélküli az újkori forradalmak történetében. Talán nevezhetjük egy új szubjektivitást kialakító forradalmi folyamatnak. Csak hogy ez máris félreérthető! Mindenesetre arról a felszabadítási folyamatról van szó, melyet „a felszabadítás teológiája” tűzött ki célul. Ez a teológia várható és követelhető meg tőlünk *itt*, hogy ne áruljuk el, ne hagyjuk cserben vagy ne bélyegezzük keresztényietlennek a történelmükkel együtt azokat, akik földünk árnyékos oldalának országaiban élnek.

Az antropológiai forradalom felszabadítási folyamata mind tartalmában, mind irányultságában különbözik a társadalmi forradalmak közkeletű elképzeléseitől. Az antropológiai forradalom ugyanis nem a szegénységünkötől és nyomorúságunktól, hanem a gazdagságunktól és persze mértéktelen jólétünkötől való megszabadulást jelenti; nem a nélkülözéstől szabadít meg, hanem a végül bennünket is fogyasztási cikké degradáló fogyasztói magatartástól; nem az elnyomástól, hanem kívánságaink változatlanul hagyásától; nem tehetetlenségünkötől, hanem fölényünkötől; nem alávetettségünkötől, hanem mindent alávető hatalmunktól. Nem a szenvedéseinktől, hanem az apátiától való megszabadulást jelenti; bűneink helyett ártatlanságunktól, jobban mondva az ártatlanságnak attól a tébolyától való megszabadulást, mellyel régóta megfertőzte lelkünket az uralmon alapuló élet. Az antropológiai forradalom egyenesen a nem uralkodó erényeket akarja hatalomra juttatni, és mellesleg ezzel együtt meg akarja szabadítani társadalmunkat a színtiszta férfikultúrától is.

Nem csoda, ha ennek a forradalomnak nincs tömegbázisa, ha mindez rendkívül szétszórtan jelentkezik, ha nehéz felkutatni e forradalom képviselőit, akiknek politikai szerveződése egyelőre körvonalazatlan. Erre még rövidesen ki fogok térni. Előtte azonban el kell magyaráznunk, miért is mond ellent az antropológiai forradalom célkitűzése hétköznapi elképzeléseinknek. Marx a forradalmakat egy ízben a világtörténelem gőzmozdonyainak

nevezte. Walter Benjamin megfontolt kritikával kommentálta ezt: „Talán egészen másként van. A forradalmak talán az ezen a vonaton utazó emberiség számára a vészfék fogantyúja.” A forradalom tehát nem drámaian felgyorsult haladás, nem harciasan kiélezett evolúció: a revolúció lázadás az ellen, „hogyan így megy tovább”. A revolúció félbeszakítás — pontosan ez tűnik számomra az antropológiai forradalom irányadó értelmének.

Nekünk, keresztényeknek van erre egy kitüntetett szavunk, mégpedig a megtérés: a szív megtérése. Ha nemcsak az elhitt hit, hanem a megélt hit fejeződik ki benne, hatalmasat taszít az emberen; élete gyökeréig és a belőle táplálkozó vágyak, szükségletek világába hatol. Felsérti és áttöri a közvetlenül önmagunkra irányuló érdeklődést, megszokott életünk revíziójára készítet. Az eledel, amely e forradalmi fordulatot táplálja, „az élet kenyere”.

Az antropológiai forradalom bizonyos tekintetben a mi keresztény válaszuk az úgynevezett túlélési válságra. Kísérlet arra, hogy egy új, nem uralmi és nem kizsákmányoló viszonyt alakítsunk ki önmagunkkal, közös világunkkal és környezetünkkel szemben. Ez a mi valódi hozzájárulásunk az ökológiához, amit az eucharisztikus közösség középpontja élte. Az antropológiai revolúció, a forradalmi harc önmagunkkal, uralkodó és kizsákmányoló identitásunkkal szemben egyúttal és tőle elválaszthatatlanul a föld szegényeivel és kizsákmányolt népeivel való szolidaritásunk alapvető gyakorlata. Mivel az ő szegénységük és a mi gazdagságunk, az ő tehetetlenségük és a mi hatalmunk egymásra utalt, e népek szabadságvágyát nálunk az önmagunkkal szemben folytatott harcnak kell megfeleltetnünk: a folyton egyre többet birtoklás besurranó eszméjével, valamint az uralom és a konkurencia által mindenestől meghatározott teljes életvilágunkkal szembeni harcnak. Csak az ökológiai kérdés szociális dialektikáját szem előtt tartva kerülhetjük el, hogy az ennek jegyében folytatott mai küzdelmünk a túlélésért ne utolsó kísérlet legyen, hogy ne az amúgy is gyengék és elnyomottak rovására mentjük meg magunkat.

Lehetséges, hogy ezt az antropológiai forradalmat egyesek fölöslegesnek tartják, mások pedig nyilvánvaló árulásként bélyegzik meg. De ne becsüljük le e forradalom politikai és szociális jelentőségét! Minden társadalmi-gazdasági forradalom, támaszkodjon bár célirányosan és stratégiaileg tudatosan az elnyomottakra és megkárosítottakra, végül ismét csak alávetttséghez és jogfosztottsághoz vezet, ha nincs mersze megvalósítani az antropológiai forradalmat, vagy ha a kiküzdött vagy elrendelt társadalmi forradalom révén adótnak, netán letudottnak tartja. A forradalom így nem győzhet, hiszen csak az uralmi életet foganatosítja; Nietzsche mindig erősebb marad Marxnál!

De hát hogyan és hol jöhet létre konkrétan az antropológiai forradalom és a vele együtt megcélzott politikai kultúra? Kik lehetnek a képviselői?

Az úgynevezett túlélési válság mértéke miatt társadalmunkban a morális és pedagógiai posztulátumok mindinkább visszatérnek a politikába, vagyis politika és erkölcs újból összekapcsolódik: élet és életminőség, az élet prioritásának megváltoztatása, az élet önkorlátozása, lemondás és aszkézis, a szív fordulata mint a túlélés maximája — egyre több ilyen és ehhez hasonló követelés kerül a politika szótárába. Eddig e követelések elszórtak maradtak, olykor fenyegető, Kasszandra-szerű, olykor pedig felhívó, morális-pedagógiai melléközöngével. A politikai követelések benyomulnak az egyéni morál és az egyéni életforma területére. Ez a szimptóma nagy jelentőségű. Azt jelzi ugyanis, hogy a nyilvános és a privát fogalmának klasszikus polgári megkülönböztetése újból vita tárgya lett. Persze nem azért, hogy e különbséget eltöröljék (ami nyilván csak az individuuum politikai tagadásának árán lehetséges), hanem hogy újrafogalmazzák. Ennek az újrafogalmazásnak kétségkívül társadalmi alapon kell megtörténnie; hiszen ez az a hely, ahol az új kívánalmakkal fellépő politikai élet személyessé válik, és ahol a személyes érintettség politikaiává válhat; ez az a hely, ahol politika és morál újból közvetíthető nem totalitárius módon, ezért az antropológiai forradalom is innen indulhat ki.

Időközben már nálunk is növekvő számban vannak olyan társadalmi bázison alapuló csoportok, melyek a túlélési kényszer kérdésére alternatív életformákat keresnek válaszul, vagy már gyakorolják is azokat. Bizonyára sokan vannak közöttük olyanok, akik a valóság elől a politikamentes életbe menekülnek, és a politikai ártatlanság naiv ellenkultúráját keresik. De sokan közülük az új életformáért, az új életstílusért folytatott küzdelmüket eleve összekapcsolják a politikai felelősséggel is, és úgyszólván „hétköznapi módon politizálva” dolgoznak a nyilvános és a privát érdekelttség viszonyának átalakításán. S vannak közöttük olyan csoportok is, akik kifejezetten keresztény indíttatásból „élnék másként”. Fontosnak tűnne számomra, hogy e csoportokban és kezdeményezésekben ne csak a szokásos kívülállókat fedezzük fel (akik mindig is léteztek valamennyi társadalomban és valamennyi egyházban), hanem egy még nagyon is diffúznak érzett új politikai kultúra éllovasait. Ha egyedül maradnak, gyorsan meglakolnak amúgy is csekély politikai rátermettségükért; felbomlanak, és ismét beszipantja őket az a társadalmi közeg, amelyet pedig meg kellett volna változtatniuk. Magukra hagyatva nyilván nem lehetnek az általunk tárgyalt antropológiai forradalom képviselői.

De mi történne, ha végre nagy egyházaink saját bázisukra támaszkodva maguk is jobban differenciálódnának? Ha maguk alkotnának bázisközösségeket, vagy legalább gyakrabban engedélyeznék, és nem csak a harmadik világ fejlődésével együtt járó, sajátos és felvállalhatatlan egyházi képződményeknek tartanák

őket? Nálunk egy ilyen fejlődés mindenekelőtt a „tisztán vallási közösség” eszméjével áll szemben. Ez azonban nagyon is a polgári vallást képviselő egyház szervezeti reflexe; az egyház túlon túl visszatükrözi a nyilvános és a privát polgári megkülönböztetését, ahelyett, hogy valamelyest hozzájárulna átalakításukhoz. Ráadásul a tisztán vallási közösség eszméjét régóta pasztorális okokkal magyarázzák. Folyton azt hangsúlyozzák, hogy a bázisközösségek konfliktusainak befogadása zavarná a közösségek békéjét. Mintha az úrvacsora közössége elpalástolná, és nem elsőként tenné nyilvánvalóvá a társadalmi szenvedést és az ezzel együtt járó, az eucharisztikus asztalközösséghez szóló kihívásokat! Mindeközben az is egyre világosabb lesz, mekkora árat kell megfizetnie közösségünknek ezért a társadalmi közönyért és politikai látszatsemlegességért. Ezek mindinkább olyan vonásokat mutatnak, melyeket a bázisközösségek a társadalmi különbségek kiegyenlítése és elsimítása révén éppen hogy el akarnak kerülni, mint például a templomba járók egyre gyakrabban panasztolt idegenségét és közömbösségét egymással szemben. Ez az egyre szembetűnőbb vég-szükség adhat talán esélyt egyházainknak arra, hogy kitörjenek saját közösségük kereteiből. A latin-amerikai egyházhoz hasonlóan, ahol a bázisközösségek az imát összekötik a politikai harccal, az Eucharisziát a felszabadítás munkájával, a bázisközösségek nálunk egy olyan antropológiai forradalom képviselői és helyei lehetnek és kell lenniük, melyet az Eucharisztia ereje táplál.

Persze a bázisközösségeken alapuló egyház sohasem lehet ennek az antropológiai forradalomnak az egyedüli képviselője; a keresztényeknek sok más emberrel kellene együtt járniuk ezen az úton, sok nem hívővel is, akik e forradalmat a keresztényitől egészen eltérő indíttatásból óhajtják. És mindannyiuknak sok csapással és vereséggel kell számolniuk. De van-e még elég idő egyáltalán az antropológiai forradalom útjára lépni? Elegendő idő összhangba hozni az új praxist a tudat átalakulásával, elegendő idő ahhoz, hogy az emberiség túlélési válságára egy katasztrófától mentes utat találjunk? Nem ér-e már nyakunkig a víz? De úgy tűnik, igen. Ezért egyáltalán nem vagyok biztos abban, hogy elég időnk lesz erre. Mégis hadd utaljak Martin Luther híres válaszára, melyet állítólag arra a kérdésre adott, hogy mit tenne, ha tudná, hogy a világ a következő napon elpusztul: „Ültetnék egy fát a kertemben.” Számomra e válasz nem a sorsba beletörődött gyengeséget, és nem is az apokaliptikusán hangolt kárörömet fejezi ki; e válaszban a hidegvérű keresztény remény szólal meg. Nélküle bizony antropológiai forradalomra sem vállalkozhatunk, melyhez nekünk, keresztényeknek az élet kenyere ad erőt.

Ujlaki Tibor fordítása

A MEGFELELÉSEK KÖLTŐJE Három bekezdés a nyolcvanéves Vasadi Péterről

(Keresztmetszet, hosszsmetszet) Onnan kezdjük, hogy a „nyolcvanéves költő” kategóriája önmagában szinte furcsa ritkaság a magyar irodalomban, lévén legnagyobbjaink — akik közé bizony Vasadi Péter is tartozik — rendszerint korábban távoztak közülünk szinte mindmostanáig. Ám azért is, mert a nyelvművészeti alkot(hat)ás kegyelme, szemben például a vásznának még kilencven-száz esztendőskorában is az egyéni teremtés esélyével *nekigesztikuláló* festővel, már nem feltétlenül adatik meg a formálisan „nyugdíjaskorú” írómbernek. Így aztán szerzőnk mintegy önkéntelenül „kegyelmi állapotú” alkotó, nem beszélve akkor még ihletettnek érződő és ihlető hatású katolikus-keresztény szellemiségéről, és mintegy óhatatlanul „óriás”, hiszen az egész szakma által elfogadott, elismert költőként olyan szemléletet, tematikát és intenzitást hoz, ami (legalábbis ezen a színvonalon) annyira ritka a mai magyar lírában, hogy jelenleg az ő teljesítményén kívül jóformán nincs is. Minimum két úrnak felel meg tehát Vasadi Péter alkotásstílusa egyidőben, és ebben a művészetben ez talán az igazi „művészet”...! Mivel finom egyensúlytartás. Hiszen az egyik oldalon a hozzáértő kortársi literátorok statisztikai fölénybe kerülő szellemi zavarodottsága és zavarossága, akár mindjárt istentelensége, a másikon pedig a belterjes egyháziasság hitbuzgalmári zengeményekben lecsapódó szövegjelenségei határolják azt az értékes és egyedien megválasztott utat, amelyen Vasadi nemcsak egyszerűen halad, hanem amelyet minden természetes könnyedséggel adódó elegancia mellett valamiképpen kiküzdésszerűen talált meg, jelölt ki a maga számára.

Igy kellett ennek történnie; az irodalmi produkció, „termelés” mindig küzdelem. Küzdelem a szellemi-egzisztenciális körülményekkel, az áramlatokkal és pszichológiai (lelki) késztetésekkel, végül magukkal a műfajokkal, azok arányaival a tevékenységben, magában az idővel kialakuló életműben.

Szerzőnknel bölcsészeti tanulmányokat talá-lunk, ám formálisan nem befejezett „állapotban”. Megszakadásuk ideje beszédes: a Rákosi-korszak legmélyebb pillanata. Ennyit erről, köztudomású, hogy akkoriban a rágalmazó be-szűgás módszerével távolította el magától az

egyetem azokat, akik nem voltak „kompatibilisek” az aktuális működtetőik által feljárszott aktuális hisztériával. Ám nem pusztán az emberi tapasztalás terrénuma szélesedett ki a bőrkereskedő-tanonc, a műszaki rajzoló, a húsipari segédmunkás és üzentervező, majd vállalati csoportvezető számára azzal, hogy kikerült a filológiai formalizálások bizonyos szinten értelem-blokkolóvá is váló világából, hanem nyilvánvalóan a szellemi önművelés, önkiteljesítés kényszere is felfokozott módon jelentkezett ilyen körülmények között az eleve igényes és termékeny egyéniség számára. Az irodalomtörténet rengeteg esete mutatja, mennyire inspiratív végső soron ez az állapot a lényegi és eredeti művészeti munka létrejöttéhez; érdemes tehát elképzelnünk azokat a magánstúdiumokat, amelyek a rajzasztalon vagy a csoportvezetői irodában zajlottak. Egy-egy vers is benézett, beérkezhetett az ablakon..., miközben egy pillanattal sem gondolja az értelmező, hogy Vasadi Péter bármikor is valóságosan elhanyagolta volna hivatali munkáját! Ám majd csak az újságírói tevékenység jelentett igazi kiutat az intellektus ragyogása és kreatív működtetése által már túlságosan is árnyékba borított vállalati helyiségekből, 1967-től.

Vasadi Péter az Új Ember és a Vigilia munkatársaként lett pontosan azzá a jelenséggé, amilyenek őt mára alapvetően ismerni érdemes. Egyebek mellett sokműfajú íróvá. Ami alapvetően azt jelenti, hogy a legdőntőbb és legfontosabb líra-alkotás mellett „katolikus újságíróként” más dolgokhoz is értenie kell az embernek — túl a publicisztikai megfelelések penzumain. Ez a más mindenekelőtt az elbeszélés-karakterű karcolat műfaját jelenthetné, azaz a költő előbb-utóbb bekövetkező átkalandozását a próza területére, és hát ez ebben az esetben is bekövetkezett. De jelentse megközelítésünkben inkább a naplózást, az eszmefuttatást, a kissestét, a nagyessztét. Az utóbbi írásfajta stílusa még frenetikus lüktetésűnek és elevenségűnek is mutatkozik, miközben mondandója szerint letisztultan bölcs, eligazító erővel bíró, orientációhoz használható az olvasó számára mindahány. S némelyik hitpszichológiai remeklés közülük, jól érezhető filozofikus-teológiai igényességgel (például: *Egy új Jónás jelei — Th. Mertonról, vagyis Merton Tamás trappistáról*, vagy: *A hit mozgása a lélekben*), némelyik a kortanúság vallásos állagába szerkesztett szellemi feltárásmunka mozgáskörébe a művészetet is bevonja

(talán a legemlékezetesebb módon *A tudás, a hit és a művészet hármassága* címet viselő írás), illetve John Henry Newman, Edith Stein, Simone Weil, Pilinszky János és Pierre Emmanuel arc-éle, kéznyoma: üzenete is folyamatos hivatkozási és megéltései elemként van jelen ebben az alkotói univerzumban. Végül, azazhogy *minde- nekelőtt* — s az immár igencsak lehetségesé, kényszerítő erejűvé váló összeggések között — maga az életalakulás válik a Vasadi-féle esszé- isztika tartalmi tápanyagává, kifejtési céljává, genetikus okává, stílusis létévé. *Jegyzetlapok* — olvassuk az egyik legizgalmasabb, felkavaróan meghökkentő, masszív megírtságával egyidejű- leg igen sajátos, mert egyedi, értékes és különle- ges (irodalmilag éppen ezért „jó”) munka címé- ben. A Márai által „gyanús anyag”-ként tár- gyalt alkotói egzisztencia teljes egészének vallo- másos feltárására vállalkozó írás képi ereje csakúgy óriási benne, mint ahogyan Vasadi Pé- ter lényegében minden műve hivalkodásment- es, keresetlen őserővel bizonyul metaforikus- nak, mai divatos kifejezéssel „átretorizáltak”, legáltalánosabban szólva szakmailag „bennfen- tesnek”. „Ahogy a vörös rulett megforgatott, akár egy acélgolyócskát — írja itt —, számról számról, munkahelyről munkahelyre lökdösött. Az 56-os forradalom és szabadságharc után a ha- talom — ezért, azért — úgy akart satuba fogni, hogy fölfelé buktatott. Én, megneszelve a szelle- mi halált, gyorsan fejest ugrottam egy egyházi hetilap nem túl mély tavacskájába. Hamarosan rájöttem, tengerszem az.”

Szellemi halál helyett (a) szellemi élet. Ez nagy- jón jellemző döntés, továbbá nagyon pontos leírás az író átfogó törekvéseiről. Életművének lakonikus-frappáns foglalata lehetne. És nyil- vánvalóan nem egyszerűen a „szellem életére” érdemes ezzel kapcsolatban gondolnunk a kül- önben már önmagában sem éppen igénytelen értelemben, hanem olyan szerkezetben kell fo- galmazni a spirituális konstellációról, amelyben a szellem nagybetűvel írandó vagy egyenesen kiváltható a „kegyelmi” jelzővel. Kegyelmi élet, egy író életének, működésének, alkotásfolyama- tának kegyelmi élete. — „Isten kegyelméből magyar költő”.

(„Választékos versei”) A líra a centruma ennek az életműnek, és nem pusztán azért, mert a szá- mos esszékötettel fej fej mellett versenyző ver- sekkönyvből mégis több van ebben az életmű- ben, hanem mert nagyjából mindenki alanyi költő akart lenni eredetileg és eredendően, aki csak tollat fogott a kezébe a földön. Mármost Vasadi Péter vitathatatlanul azok közé tartozik, akiknek sikerült ez a nem mindenkinek osztály-

részül jutó — állapot. Hiszen már Berda József megmondta neki az ötvenes évek elején az öt- venötös villamoson: „Ne hagyd abba! Elkezdik sokan, de kevesen folytatják.”

Hát, igen. Egyebek mellett a szorgalom és a kitartás is. *Lélekjelenlét* — stílszerűen. S nem el- hanyagolható jelentősége van annak is, hogy éppen ki volt az ebben az esetben, aki a biztató szavakat mondta. Az a Berda József, aki sokat- mondóan „szóródott szét” Vasadi egén. S aki „a verses könyveiben aztán igazán diadalmasan tért vissza” számára, mindörökre. A költői be- szédmódot nem közvetlenül, ám közvetve — a szemlélet s a tartás kialakítása, az attitűd ki- munkálása szempontjából — annál döntőbben meghatározva nála.

Ami a teljesítményt konkrétan illeti, azzal kapcsolatban talán a három válogatott gyűjte- mény igazít el legjobban. Rendet is vágnak, fizi- kailag is akár, ezek az összeállítások a mind el- mélyültségben, témaválasztásban, mind pedig mennyiségileg igencsak gazdag versállomány- ban. S ezek kapcsán, illetve ezek tanulságaként le kell szögezni, hogy a kezdetől fogva megbíz- ható művészi átlagu érzékkel és tudatos fegyve- llemmel végigvitt, a gyakorlássűrűség biztonsá- ga által is megtámogatott biblikus átírások, ke- gyelmi naplók, választékos lelki-egyházi pilla- natképek és hittani stilizációk később, a költő idősebb korában az addigiaknál szemléleteseb- ben gazdagodtak, fikcionalizálódtak fel, ami to- vábbi kiteljesedést hozott a Vasadi-lírában, szin- te nem várt módon már. A korábbi kozmikus, életes, érzelmi tájékozódás a kilencvenes évek- től helyet adott a retorikai komplexitás, a han- gulati sokrétűség alakzatainak, és a *Kinéz ten- gerre ablakon* (1997), *A zendülés vízszaga* (2002) valamint a *Hajnal Kentuckyban* (2005) című gyűj- temények címkézhethetetlen értékükön, saját jelen- tőségükön túl a posztmodern irodalmiság „kö- vetelményei” szerint is érdelemes alkotások. Olyan megfelelés ez, amelyre Vasadi Péter bizo- nyosan nem törekedett kifejezetten, de amely- nek korszakos diadala önmagában és a maga részéről emeli a jelenleg érvényben lévő művé- szeti korszak fényét.

(*Hedonista misztikus?*) Volt már a háború utáni irodalomban és a katolikus sajtóban, aki „hoz- ta” azt, amit lényegében Vasadi Péter is, és ez a valaki nem kisebb egyéniség, mint Pilinszky János. Ugyanakkor Vasadi valahogyan mégis másképp — többek között forróbb közvetlen- séggel, követhetőbben, „természetesebben”, ke- vésbé celebratíván vagy félreérthetően, bizto- sabb, megszokottabb mozdulatú kézzel (?) és mégsem kommerszen — tudja, képes létesíteni

ezt a bizonyos *ugyanazt*. Ami így nyilvánvalóan nem „ugyanazon” intonáció már mégsem; a stílus különbsége egy kissé átformálja magát azt a transzcendenciát is, legalábbis annak az érzékelését, amelynek (ki)mondása mindkettejüknél (meg)történik. Eme, itt bővebben nem elemezhető stílus alapján pedig bizonyos tekintetben Vasadi „jobb”, „nagyobb”, mint Pilinszky... Nem veendő, persze, teljesen komolyan ez az inkább játékos és provokatív méricskélés, illetve teljességgel komolyan veendő; meghatározott nívót elérve teljességgel értelmetlenné válik minden olyanfajta szakmai-esztétikai értékösszevetés, amelynek az ezt a nívót nem megütő teljesítményeknél sem volt már éppen abszolút érvénye. De legalábbis keresni próbáljuk annak meghatározását, hogy miben is áll Vasadi Péter alapvető alkotásesztétusának, életművének *természetesen forradalmi* újításjellege? És azt találjuk, talán a „hedonista misztikus” kifejezés illik rá legjobban. És úgy is találjuk, hogy ez legalább annyira organikus, magától értődő, mint amennyire fantasztikus!

Mert ez a lét- és alkotásöröm úgy „hedonista”, hogy nem élvezkedő, tehát aligha öncélú, hanem „csak” élvezzi törekvéseit, azok hatékonyságát, eredményeit, amelyek tematikus irányja ismert...

Örülünk neki mi is, olvasók, példának tekintjük — és köszönjük. Azt kívánjuk, hogy még sokáig folytatódjék így az élet és a munka!

ZSÁVOLYA ZOLTÁN

HATÁROLT VÁGYAK Köszöntő gondolatok a 75 éves Poszler Györgyről

Egyik legutóbbi kötetében Poszler György többek között Illyés Gyuláról beszél, és kérdezi, mégpedig hangsúlyosan idézőjelek között: „Utolsó nemzeti költő?” S a válasz, immár idézőjelek nélkül: „Lehet, de nem hiszem. Biztosan nem annak született.” Most eltekintve a két kopogós mondat (egyébként nem akármilyen irodalomtörténeti-eszmetörténeti kérdéseket fakasztó) tárgyától, figyeljünk csak a mondat- és gondolatrítmusra, azon belül a viszony- és módosítószavak összjátékára: „lehet”, és „de”, és „biztosan”; továbbá: „nem” és „nem”. Feltűnő, hogy a módosító- és tagadószavakban bővelkedő két mondatból hiányzik az „igen” szó. Hiányzik a termékeny elbizonytalanításból — lehetségesen — fakadó állító bizonyosság. Ami van, az csak a kétszeres („nem” és „nem”) negatív bizonyosság. Poszler ugyanis jól tudja, és e tudása zsigeri, vagyis akkor is ér-

vényesül, amikor nem figyel rá, amikor mondatainak egyes szavait nem tudatosan, hanem ösztönösen választja —, tehát Poszler jól tudja, hogy a nyelv mint a gondolkodás közege, mint az ember legsajátabb tulajdona *nem* a bizonyosság, és kiváltképpen *nem* a kizárólagosság közege. A nyelv az ember legfontosabb és legégetőbb kérdéseinek terepe. A legemberibb közegek két szempontból is: egyaránt megjeleníti a legsajátabb vágyainkat és e vágyak érvényesítésének határait. Poszler mondatai szerkezetükben és sugalmazásaikban mindig a határt feszegető vágyról és a vágyat korlátozó határról szólnak. A kritikai mérlegelés nyelvi következményeit tapasztalhatjuk a fent idézett mondatokban is. De a hetvenöt éves irodalomtudós akármelyik véletlenszerűen kiragadott mondatában sem volna másképp.

A kritikus önkorlátozás alól talán csak a költők vonhatják ki magukat, és ők se mindig; gondoljunk csak Aranyra, és az őt nyárspolgárnak álcázott zseniként láttató Babitsra. Poszler (nem a költő, hanem) az irodalomkritikus-akadémikus Arany és (nem a költő, hanem) az esszéista Babits, meg persze (nem a regényíró, hanem) a szellemtudós Szerb Antal örökösöként szembe-sül saját határaival, majd azokon belül szabadon gondolkodik és ír — az immár szellemi otthonként feltérképezendő, jóllehet határolt, ámde tágas és levegős övezetben. Ahogyan erről lefegyverző önismerettel és önironiával maga is beszél egy interjúban: „Nos, attól félek — tulajdonképpen és végeredményben — egész életemben velem sem történt semmi. Legalábbis semmi igazán megírandó. Asztal mellett, pohárral a kézben elmesélni, jó lehet. Asztal fölött, tollal a kézben megírni, nem jó lehet.” Poszler ugyanakkor használja a tollát és az íróasztalát, a felismert és elfogadott határokon belül és a választott műfajokban. Nem a tölgyek alatt, költészetben, hanem az íróasztal mellett és a katedrán, írott és szóbeli értekezésben vagy esszéiben. A határolt vágy tárgya az irodalomtudós-esztéta esetében az irodalom és a művészet. Kérdése, hogy mi az irodalom, és mi nem. Hogy mire képes, és mire nem. Hogy mit mondhatunk róla, és mit nem. Hogy mit mondhatunk a negatív definíciókon túl, azok jóvoltából róla — pozitív módon. Hogy miben is rejlik az irodalom esztétikai tapasztalatának — Tandori Dezső fordulatával — megnyerhető vesztesége.

Poszler György önismereti kételyekből táplálkozó pálya- és témaválasztásának főbb etapjai: a szellemtudós Szerb Antal; a hegeli szellemfilozófia öröksége, azon belül Lukács György esztétikája; a modern, sőt kortárs magyar irodalom; a modern eszmetörténet egyik

legkényesebb, legneuralgikusabb ügye: az úgynevezett népi-urbánus vita; s ha már kollektív neurózisról volt szó, legyen szó a privátról is: a freudizmus és következményei... És a további tervek: monografikus igényű számvetés a szellemtudományról és Madách bölcséleti drámai költeményéről. És a szakmunkák mellett a személyesebb, ámde a választott határokon belül mozgó, esszészzerű vallomások-számvetések a szülővárosról, Kolozsvárról, Erdélyről, magyarságról, nem politikai, hanem kulturális értelemben. Kérdése tehát nem így szól: *Mi a magyar?* (a Magyar Szemle és Szekfű Gyula elhíresült könyvcímével), hanem így: *Mi a magyar most?* (a Szép Szó különszámának címével).

S ezen a ponton érdemes visszatérnünk az idézett Illyés-íráshoz, ahol is ezt olvashatjuk: „...e magasságbéli haza magyarságtudatának semmi köze a nacionalista tradíciók feltámasztásához.” Vagyis: „Ezért tett [Illyés] vallomást az egyetemes magyarság mellett. A kultúra, és nem az etnikum egységéért. A kultúra magyarságáért *A faj védőivel szemben.*” A gondolat több szinten, több területen is érvényes, irodalomtörténeti, esztétikai, eszmetörténeti, mentalitástörténeti értelemben egyaránt. Sőt, politikai értelemben is jó volna, ha érvényes volna. De sajnos többnyire — a Poszler által oly hangsúlyosan használt tagadószócskát használva — nem az. Példárá a *Kié ez a történelem?* című kötetben található Illyés-esszére következő írás az 1952-es Déryvitáról, amelyben látványosan egymásnak feszül az, amivel Poszler jókedvűből, alkatából fakadóan foglalkozik, és az, amivel rezignáltan, a korszakból fakadóan kénytelen foglalkozni: a szépirodalom és az ideológia. Ebben az írásban ott van tömören mindaz, ami az életpályát végigkíséri: az esztétikai-eszmetörténeti érzékenység és az érzékenységet próbára tevő történeti-társadalmi adottságok. (És ezen a ponton beszédes, szomorúan példaszzerű a pályanyitó monográfiák hőisének, Szerb Antalnak a sorsa, a saját tragédiájában megnyúló feszültség Európa és Balf között.) Éppen ezért is láthatja Poszler világosan mindazt, ami egyfelől tényleg világos, másfelől viszont jócskán rászorul az értelmező megvilágításra. S így például Révai József esztétikai ízlésítéletnek álcázott vádbeszéde Déry Ti-

bor *Felelet* című regényvállalkozása ellen valóban nem lehet más, mint „a felvilágosodás és Hegel nagy elbeszélésének megerőszkolt, filozófiából politikává vulgarizált változata”. Hatalmas ívet látunk, igaz ugyan, hogy leszálló ágba, Poszler jóvoltából. Nélküle csak a részt, a talmit látnánk, vele viszont az egészet, az egész hanyatlástörténetet, annak bölcséleti távlatáival együtt. De még a leszálló ágba is érdemes disztinguálni (Poszler egyébként is mindig és mindenütt disztinguál, amikor és ahol a legparányibb lehetőség adódik): „A paradigma fokozatosan keményedik és egyszerűsödik. Korábban Lukács György képviseli. Kevésbé keményen, bonyolultabban, magasabb színvonalon, gyengébb hatalmi pozícióból. Később Révai József képviseli. Sokkal keményebben, egyszerűbben, alacsonyabb színvonalon, erősebb hatalmi pozícióból.”

A fenti néhány mondatból is látható, hogy Poszler jellegzetesen kiegyensúlyozott, párhuzamos gondolatokból, tükrös ellentétekből és variációs ismétlésekből táplálkozó prózastílusa és észjárása egyenesen halad. Ámde nem valamiféle kiszámítható cél felé. Ennek értelmetlenségét volt módja megtanulni a huszadik század történetéből. Dialektikusan gondolkodik és fogalmaz, de nem spekulatíván és teleologikusan. Hiszen az irodalomtudós nem a német idealizmusban fogant marxizált (majd engelszál, majd leninizált...) történelemfilozófia előre rögzített ütemtervét követi, hanem e terv — immár nyilvánvaló — kudarcának következményeit latolgatja — a dialektika eredeti, szókratészi-platóni ételmében, noha tagadhatatlanul hegeli formában, azaz a rendszerezett gondolkodás örömeivel. Poszler György az *urbanitas* eredeti értelmében vett írástudó. Ironikus méltósággal, mértéktartó eleganciával és intellektuális örömmel telt gondolkodás- és beszédmódja mindig célszerűnek tűnik — innen a mondatszerkezetek feszsége —, de sosem célirányult — innen a mondatszerkezetek nyitottsága. Innen az immár több évtizedes tudósi-pedagógusi pálya nyitottsága.

BAZSÁNYI SÁNDOR

JOHANN BAPTIST METZ: SZENVEDÉSTÖRTÉNET ÉS MEGVÁLTÁSTÖRTÉNET

Az új politikai teológia, melyet J. B. Metz inspirált és alkotott meg, döntően megváltoztatta — legalábbis nyugat-európai területen — a teológiai gondolkodás és kérdésfeltevés módját. Másként, mint az egyén identitásról alkotott teológiai felfogásban, a politikai teológia a konkrét történelmi és társadalmi helyzetet teszi meg a teológiai fogalomalkotás alkotóelemévé. (Ezalatt nem azt érti, hogy a teológiának vagy az egyháznak kézzel fogható napi politikai vitákat kellene folytatnia. Inkább arra ösztönöz, hogy a teológusok, az egyház tagjai és felelősei tudatosítsák azt, hogy gyakran politikai — a közt érintő — funkcióval rendelkeznek a társadalomban.)

J. B. Metz szerint a keresztény teológia bármely formája a remény apológiája, vagyis annak kifejeződése, hogy a hívő ember végső bizalmát abba az Istenbe veti, aki élők és holtak Istene, s aki minden embert arra hív és tesz képessé, hogy szubjektumként éljen színe előtt. Másként, mint a szokványos identitásról vallott teológiai gondolkodásban, Metz a hús-vér szubjektum konkrét történelmi-társadalmi helyzetét tartja szem előtt, a jelen és elmúlt korok emberének tapasztalatait, szenvedéseit, küzdelmeit és ellentmondásait. Az újkori kereszténység válsága szerinte abból a nyugtalanító nem-identitás tapasztalatból táplálkozik, mely tehetetlen a világ és benne az egyén szenvedéstörténete láttán.

Ebben a gyakorlati fundamentális teológia alapjait lefektető műben tárgyalja az újkori szabadságtörténet témáinak történelmi és szisztematikus vonatkozásait. „Jézus Krisztus szabadságára való veszélyes emlékezés” hatástörténete határozza meg értekezéseinek gondolatmenetét. Emellett a felvilágosodás után kialakult polgári valláson túlmutató kereszténység Metz reflexiójának meghatározó alapkategóriája: összefoglalja a kereszténység és keresztény teológia átöröklött és fennálló formája iránti kritikát, amennyiben az azonosítja az Isten színe előtti keresztény szubjektumot a polgári öntudattal és annak kiteljesedésével. Az azonosítás következtében ugyanis egyrészt félreértjük az újkor polgárának alapproblémáját, vagyis annak a fogalomnak elvontságát, melyet maga alkot saját magáról, melynek segítségével újra és újra képessé vált arra, hogy érdek- és osztályhoz kötődését maga előtt is rejtve tartsa.

Másrészt az az elidegenedés, mely a polgári vallás kialakulásakor megjelenik, más arcot is mutat. Jóllehet a polgárok emancipációjuk folyamatában az újra elsajátítandó és a már megszerzett vallást úgy értelmezték és tapasztalták, hogy az megszabadít a dogmatikai és tekintélyelvű önkénytől, a misztikus öntudattól és a történelmi függőségtől, mégis a megszabadítás folyamata visszájára fordul, ha egyenrangúvá tesszük a teológiai és polgári kritika folyamatának felszabadító elemét a valódi szenvedés alól való felszabadítással, s valódi változásnak tekintjük az egyén elképzelt megváltozását. Konkrétan Metz itt arra utal, hogy az újkori kereszténység helyzetére jellemző az, hogy a szívek megtérése nem jött létre, legalábbis nem olyan formában, ahogy arról nyilvánosan hitvallást teszünk. Az egyházi élet krízise azonban nem abban áll, hogy ez a megtérés ritkán, vagy egyáltalán nem jön létre, hanem a szív megtéréseinek elmaradását még inkább befolyozza a megvallott hit látszata. S mivel a polgári vallás az embert csak saját magával konfrontáltatja, ezzel csak megszilárdítja a reménytelenséget: a kereszténység mint polgári vallás nem nyújt vigaszt. Metz részletesen kifejti a polgári vallás, illetve az európai felvilágosodás és forradalom által formált kereszténység problémáit. Ennek kapcsán olyan témák kerülnek elő, mint a kereszténység és a polgárság kapcsolatának történeti folyamata; az úgynevezett polgári szabadságtörténet dialektikájának kérdése, mely felett gyakran épp a haladó liberális teológia huny szemet azáltal, hogy gyakran hallgatólagosan azonosította a keresztény szubjektumot a polgárral; ezen kívül tárgyalja az individuáció keresztény és polgári elvei közötti különbségek kérdését. A válság jelei a hit privatizálódása, a hagyomány funkcióvesztése, az autonómiavesztés, az ésszerűsítésre, és a vallást a magánszférára korlátozó szemlélete. A veszély Metz szerint abban áll, hogy a polgári vallás nemcsak egy előre megtervezett és elképzelt polgári jövőt homályosít el, hanem a jövőt osztályokra bontó ellentétekkel is magyarázza.

Mivel a valódi megtérés elmaradása és elutasítása a polgári öntudat számára rejtve marad, ennek következtében érzéketlen marad az ember és az emberiség valódi problémái iránt, különösen azok iránt, melyek a polgárosodás utáni korszakot követik. Ennek az átmenetnek tüneteit mindenki érzékeli; félelem és apátia uralja az emberek helyzetre adott reakcióját. Metz a

kereszténység gyakorlati hermeneutikáját hangsúlyozza, amikor síkra száll egy antropológiai forradalomért, mely mintegy „félbeszakítás-ként” megtöri a homogén logikát, és egyúttal megszabadít az újkori szabadságtörténetek beváltatlan ígéreteitől. Ennek segítségével válik felismerhetővé a polgári társadalom utáni átmenetben az emberek valódi fenyegetettsége, és nyílnak meg új perspektívák. Metz megpróbálja visszanyerni a keresztény hit messiási erejét, amikor konkrét kérdések kapcsán párbeszédre bocsátja azt (a polgári világ által) elfelejtett különbséget, mely a polgári individualizmus és aközött áll fenn, hogy mit jelent keresztény szubjektumnak lenni Isten színe előtt.

Megoldásként a keresztény gyakorlatot Metz szerint az emlékezés és elbeszélés alapkategóriája kell, hogy meghatározza. Az előbbi, mint „veszélyes”, mint felforgató és lázadó emlékezés a szenvedésre való emlékezés formájában, az utóbbi pedig azért, hogy a fejlődés, és a győztesek meghatározta történelem rendszerébe soha be nem fogható emberi szenvedéstörténetek nyelvileg azonosíthatók lehessenek. Ebből következően úgyszintén alapkategória a szolidaritás fogalma, amennyiben kiterjesztjük az anamnetikus, a történelem áldozataival vállalt emlékezetbeli szolidaritásra is. Metz meggyőződése, hogy éppen az emlékezés és elbeszélés útján tudatosított történelmi meghatározottságok védhetik meg a cselekvés újonnan

megjelenő formáit attól, hogy részlegesek és mulékonyak legyenek, hogy csak szimbolikusan jelöljenek egy valóságot, úgy, hogy kialakulásához már semmivel nem tudnak hozzájárulni, s hogy ezért a fennálló rendszerek minden nehézség nélkül újra magukba szívhassák őket. A megújulást célzó gyakorlatot — mely nem csupán cselekvés, de „elszenvedés” is — kísérnie kell a kollektív történelmi emlékezet aktualizálása. Azoknak a történelmi küzdelmeknek és veszélyeknek az összefüggésében, amelyekben az ember szubjektumként tapasztalja magát, és szubjektummá válik, az emlékezés és elbeszélés a vallási önazonosság feltárását és megmentését célzó alapkategória lesz.

Végül a zsidó-keresztény tapasztalat alapján Metz leszögezi, hogy Isten minden embert a vele való közösség alanyaként hív meg színe elé: Isten népeként. Metz e cél realizálására kéri rá. Tiltakozik a győztesek és sikeresek története ellen, és síkra száll a méltatlanok és a gyengék jövőjéért. Boldog szerinte nem lehet az emberiség addig, amíg csak néhányan is, vagy akár az emberiség többsége szerencsétlenségben és nyomorban él. Isten minden embert népeként hív színe elé, szolidaritásban. Ez azt a keresztény hitet teszi szükségessé, melynek lényegi gyakorlata a remény gyakorlata mások számára. (Ford. Görföl Tibor; *L'Harmattan*, Budapest, 2005)

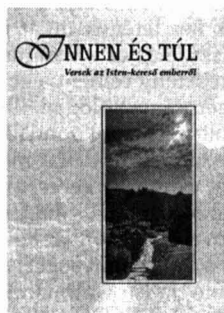
MIDLING ANDREA

A KÖZELMÚLTBAN ÚJRA MEGJELENT

INNEN ÉS TÚL Versek az Isten-kereső emberről

Két évtizeddel ezelőtt jelent meg először, amely a 20. század istenkereső verseiből ad tematikus válogatást: Ady Endrétől és a Nyugat költőitől kezdve kortársainkig mintegy kétszáz költő vall az élet értelméről, a hitről, a szeretetről, a halálról és a feltámadásról.

Ára: 2 900,-



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.

JÜRGEN MOLTMANN: MINDEN VÉGEBEN KEZDET REJTEZIK

Kis reménytan

A pannonhalmi Bencés Kiadó „Napjaink Teológiája” című új sorozatának első köteteként vehetjük kézbe a remény immár klasszikus teológusának, Jürgen Moltmannnak nemrég megjelent kis reménytanát. A kiadó szándéka szerint e sorozat nem csupán a közelmúlt keresztény teológiájának gazdag sokszínűségébe kíván majd bepillantást nyújtani, hanem egyben olyan művek magyar fordításán keresztül nyit ablakot a kortárs teológiai kutatásra, amelyek a szűk szakmai körön túl, a szélesebb közönség számára is inspiráló és invitáló tanúi lehetnek a teológia nélkülözhetetlen szerepének az értelmiségi közbeszédben.

Moltmann itt olvasható írásai valóban élvezetes, könnyen követhető módon tárják elénk munkásságának fő gondolati elemeit, megközelítésmódja jellegzetes alapkérdéseit és az általa kidolgozott válaszokat. A kötet fejezetei különböző világi és teológiai konferenciákon elhangzott előadásokból épülnek fel, s így a közérthetőség és a tudományos apparátus mértéktartó használata jellemzi azokat. Hangvételük sokszínűsége is megragadja az olvasót: önéletrajzi vallomás, szociológiai, antropológiai korkép, történelmi korrajz, biblikus teológiai és dogmatikai elemzések, lelkeségi és pszichológiai megfontolások, versidézetek és képzőművészeti alkotásokra való utalások sajátos ötvözetet alkotja a könyv három fő részét, melyek mindegyike személyes életünk kezdetének titkát járja körül a születés, az újjászületés és a feltámadás perspektívájából a keresztény remény égboltja alatt. A moltmanni remény krisztológiai, illetve trinitárius alaphangoltságú, központjában Jézus Krisztus és az ő feltámasztása által megvalósult jövő áll, s így nem csupán a keresztény tanítás végső dolgokról szóló epilógusában van helye, hanem annak alapvető horizontját alkotja, elejétől végéig átjárva a kereszténységet, mely ezáltal egyben eszkatológia is (Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, 1964). Olyan erős remény ez, mely már a jelenre is hat, Isten beteljesített ígéreteinek erejében Isten országa munkatársaivá avatja a Krisztusban hívőket.

A gyermek mint az új élet reménye és Isten velünk kapcsolatos reményének megtestesülése, valamint az ifjúság mint a jövő reménye áll az első rész vizsgálódásainak középpontjában.

A könyvnek ez a legkevésbé szakteológiai, legkönnyebben megközelíthető része, de talán éppen ezért, a más tudományterületekre való utaltság miatt, kevésbé eredeti is. A téma mindenképpen sok kiaknázatlan lehetőség ígérteit hordozza a teológiai antropológia számára. Moltmann az erre vonatkozó szentírási hagyomány rövid elemzése után a gyermekesség titkát járja körül, mely nem fejthető meg sem szülői/nevelői szemmel, sem a gyermek önmagáról alkotott képe alapján, sem pedig a saját gyerekkorunkra való visszaemlékezésünk tükrében. A gyermek mindig valami egészen új kezdete, aki túlmutat kész megértési kategóriákon, s így Isten teremtő hűségének és alakító szeretetének a letéteményese. A modern korban oly gyakran manipulált ifjúság a kreativitás és az ígéretes jövő lehetőségét hordozza magában, melyet minden életkorban ébren kell tartanunk.

A könyv középső része a remény erejével megvalósuló teremtő újakezdés teológiáját bontja ki a bibliai katasztrófák és újakezdések történetének, Isten igazságosságának, a megigazulás tanának, az éber érzékek spiritualitásának és a reményből fakadó életerő természetrajzának vizsgálatán keresztül. E rész egyben elénk tárja Moltmann teológiai gondolkodásmódjának alappilléreit: az emberrel együtt szenvedő Isten képét, és a szolidaritás Krisztusát, aki értünk való életének, szenvedésének és halálának súlyával lesz bíránkká, s aki tetteseknek és áldozatoknak egyaránt igazságot szolgáltat nem csupán az egyének bűnét vizsgálva, hanem számot vetve a strukturális rosszal, a közösségbe tömörült személyek intézményes gonoszságával is. Moltmann így kitágítja a hagyományosan csak a bűnösöket középpontba állító gondolkodást, és a megigazulás tanában rejlő gazdagságot felmutatva, megújítja a hagyományosan leszűkített tárgyalásmód kereteit. Protestáns álláspontja végig nyitott a katolikus gondolkodásmód igazságai felé, szüntelenül keresi a közös pontokat és értékeket.

Ez az alapvető nyitottság még inkább megmutatkozik a harmadik részben, mely a születés és újjászületés témája után a feltámadás kérdését járja körül a túlvilággal kapcsolatos elképzeléseket véve szemügyre. Alfejezetei a test és a lélek feltámadásának problematikája, a gyász és vigasztalás, az élők és holtak közössége, az utolsó ítélet és az örök élet témáin keresztül közelítik meg a túlvilági lét keresztény elképzelésének titkát. Moltmann itt fontolóra

veszi a tisztítótűz és a halottakért végzett ima jellegzetesen katolikus elgondolásait, és nem idegenkedik a keleti reinkarnációs tanok mélyén rejlő kérdéssel való szembenézéstől sem, amely az embernek a földdel és a természettel alkotott életközösségére irányítja figyelmünket. A gyász keresztény fogalmát Freud gyász és melankólia közötti különbségtételének tükrében, illetve e különbségtétel ellenében tisztázza. Egész eszkatológiája arra irányul, hogy a végső dolgok közösségi dimenzióját, az örök életnek a teremtett világgal való kapcsolatát, a teremtő Isten teremtményei és teremtése (a természet, a Föld és az univerzum) iránti hűség és megtartó szeretetét hangsúlyozza. „Az ember üdvössége nem lehetséges a föld újjáteremtése és az egész sóhajtozó teremtett világ megváltása nélkül.” (283) Mindebből egy olyan örök boldogság képe bontakozik ki, amelyet az „élet teljességének sokszólamúsága” (286) jellemez, s amely eleven, kreatív, dinamikus szeretetközösség Istennel és egymással.

A kötetben szereplő írások jellegéből következik, hogy csak ízelítőt adhatnak a Moltmann által felvetett kérdésekből, s így teológiai rendszere tágabb összefüggései nem mindig válnak világossá. Mindez azonban eggyel több ok lehet e jelentős protestáns teológus műveinek mélyebb megismerésére, amelyhez e kötet minden bizonnyal kedvet ébreszt majd. (Ford. Gromon András; *Bencés Kiadó*, Pannonhalma, 2005)

TÓTH BEÁTA

PHILIBERT SCHMITZ: A BENCÉSEK CIVILIZÁCIÓS TEVÉKENYSÉGE

Philibert Schmitz belga bencés rendtörténész monumentális művének immár harmadik kötetét jelent meg magyarul (*A bencések civilizációs tevékenysége a kezdetektől a XII. századig*). A korábbi években már napvilágot látott további két kötettel együtt (*A bencések civilizációs tevékenysége a XII. századtól a XX. századig I-II.*) átfogó és részletekre kiterjedő képet kapunk az *Orbis Benedictinus* minden kulturális vonatkozásáról. A kötetek egyetlen hiányosságának mondható, hogy Kelet-Közép-Európa meglehetősen kiesik a szerző fókuszából. A csehországi, lengyelországi, magyarországi kolostorok csak egy-egy elszórt utalás erejéig bukkannak fel a kötetekben.

Az eredetileg franciául, 1942 és 1957 között publikált munka hat kötetes, és a művelődéstörténeten kívül a szorosan vett rendtörténetet is lefedi. Mivel utóbbival kapcsolatban bőszéges magyar nyelvű irodalom áll rendelkezésre (lásd Csóka J. Lajos: *Szent Benedek fiainak világtörténe-*

te, különös tekintettel Magyarországra I-II., 1970), ezeket a köteteket a Bencés Kiadó nem jelenteti meg magyarul.

A szerző valóban kizárólag Szent Benedek rendjét mutatja be: csak érintőlegesen beszél azokról a monostorokról vagy személyekről, akik bár Szent Benedek reguláját követték, nem voltak bencések (például Szent Bernát, Damiáni Szent Péter stb.).

Az egyes kötetek felépítése hasonló: igen szélesen értelmezi a civilizációs tevékenységet, ezért először a gazdasági vonatkozásokkal foglalkozik, majd a szellemi tevékenységgel. Utóbbin belül tárgyalja a kolostori könyvtárakat, valamint a különböző tudományok (első helyen a teológia) művelőit: ezt a részt *Scriptores Ordinis Sancti Benedictini*nek nevezhetjük, s szerencsére mindegyik kötet rendelkezik részletes mutatókkal. A harmadik nagy egység témája a művészeti tevékenység, végül az utolsó, a negyedik a bencés lelkiség és liturgia.

Jól megválasztott a 12. századi időhatár: a 9. század elejétől, amikor Jámbor Lajos a Karoling Birodalomban kötelezővé teszi Szent Benedek regulájának követését minden monachus számára, egészen a 11. század végéig, azaz a ciszterci rend elterjedéséig, a bencések monopóliuma vitathatatlan volt a szerzetesi élet területén. Ezek a bencés hegemonia századai, amikor szinte mindenki, aki az utókor emlékezetében megmaradt, a bencésséghez kapcsolódott. A szent és profán kultúra művelői és áthagyományozói szinte kizárólag a bencés monostorok voltak.

A 12. századot követően azonban a megváltozott társadalmi igények, a skolasztikus teológia kialakulása és az új szerzetesrendek, legfőképp a koldulórendek elterjedése új helyzetet teremtett. Bár bencések voltak, akik például a skolasztikus teológia módszerét megalapozták (gondoljunk csak Szent Anzelmre), az új teológia nagy mesterei nem közülük kerülnek ki. (Bár, mint tudjuk, Aquinói Szent Tamás is Montecassinón töltötte ifjúkori éveit). Többé már nem a bencés monostorok lesznek a teológiai vagy más tudományos újdonságok „feltalálói”, közvetítői.

Persze tévedünk, ha azt hisszük, hogy a 12. század után a bencés rend és annak kulturális tevékenysége teljesen a peremre szorult volna. Mint Schmitz könyvéből megtudjuk, a 13. században ők is felfedezik az egyetemi képzés jelentőségét, és a koldulók mintájára egyetemi kollégiumokat hoznak létre például Oxfordban. Különösen a kánonjog tanulmányozásában jelleskednek a bencések (ezt a birtokaik miatti pereskedés is szükségessé tette), bár a skolasztikus teológia és a filozófia művelése nem lett kenyérük. Ennek ellenére is a bencés befolyás

megmaradt, s továbbra is a szerzetesi élet legrégebb, legtiszteletreméltóbb és legstabilabb formája maradt az egész középkorban.

S ahogyan a középkorban szinte minden újdonság mögött bencések voltak találhatóak, úgy az újkorban is bencések lesznek a kritikai történettudomány megalapozói. E téren a legnevezetesebb a franciaországi Maurinus Kongregáció működése. Számukra a történeszi hivatás a *Regula* által előírt munka helyét foglalta el: a Kongregáció első általános előljárója, Dom Tarrisze szerint, mivel feltörésre váró földek már nincsenek, s a kódexmásolás sem aktuális a könyvnyomtatás feltalálása után, ezért új munkaterület után kell nézni. Ez az új munkaterület nem is volt annyira új, hiszen folytatta a középkori bencés történetírók tevékenységét. A maurinusok sikere a jól megszervezett munkának és a rendtagok gondos kiképzésének volt köszönhető, valamint annak, hogy az intellektuális tevékenység erősítette a szerzetesi szellemet. Mindennek köszönhetőek a hatalmas patrisztikus szövegkiadások, a *Gallia Christiana* nyolcvan kötete stb., olyan művek, amelyek még ma is gyakran megkerülhetetlenek a kutatók számára. A leghíresebb maurinus kétségkívül Dom Mabillon volt, a modern értelemben vett diplomatika megalapítója.

Olyan egyéniségek is helyet kapnak a könyvben, akikről hallva keveseknek jut eszébe, hogy életük egyik szakaszában ők is bencések voltak. Az egyik ilyen Rabelais, aki Mailliezais apátságának szerzetese volt, bár sokat nem tartózkodott saját apátságában. A preskolasztika Anzelm mellett leghíresebb egyénisége, Abelard is bencés szerzetesként fejezte be életét, Héloïse-zal való kalandja, illetve házassága után.

A bencések által gyakorolt hatás is szinte felmérhetetlen. Az egyik példa Loyolai Szent Ignác, akivel kapcsolatban a szerző a szélsőséges véleményeket elkerülve mutatja be, milyen hatással voltak megtérésének folyamatára a montserrati bencések, és milyen párhuzamosságok fedezhetők fel Ignác *Lelki gyakorlatos könyve* és a montserrati bencés Cismeros korában igen népszerű *Exercitatorium* című műve.

Közismertebbnek mondható a bencések úttörő tevékenysége a földművelés területén, és az a kulturális hatás, amelyet ezen keresztül kifejtek (a pezsgő feltalálója is bencés volt, dom Pierre Pérignon). Kevésbé ismert azonban az a karitatív tevékenység, amellyel a feudális társadalom hiányzó szociális hálóját pótolták. A bencés monostorok a középkorban kamatmentes hitelt nyújtottak a rászorulóknak, kórházaik ingyen gondozták a betegeket. Általában a kolostor összjövedelmének tizedét áldozták adomá-

nyokra, melyek kiosztásával az *elemosinarius*, az alalmazás volt megbízva. A francia forradalom idején rengetegen szólaltak fel a kolostorok fenntartása érdekében, hiszen számos vidéken ők voltak az elesettek egyedüli támaszai.

Egyesíti a könyv egy művelődéstörténeti-élettrajzi lexikon és az érdekes leírás erőnyeit: rendkívül adatgazdag, egyben bővelkedik az emlékezetes részletekben: ilyen például annak bemutatása, hogyan és mire használták az ereklyéket a középkorban. Így például súlyos szükséghelyzet esetén (amennyiben valamilyen értékeiket rabolták el), a kolostor védőszentjét úgy akarták jobb belátásra bírni a szerzetesek, hogy ereklyéit tövisekre fektették, és így imádkoztak az ereklye előtt.

Sorolhatnánk még tovább az izgalmas részleteket. Köszönet illeti a kötetek fordítóját és lektorát, akiknek rengeteg idegen személy- és földrajzi név feloldásával kellett megbirkózniuk. Az olvasó, akinek érdeklődését e kötetek bizonyosan felébresztették a bencés kultúrtörténet iránt, azzal a reménnyel teheti le a könyveket, hogy remélhetőleg lesz olyan kötete is a bencés rendtörténeti füzeteknek, mely ezt a rendkívül sokrétű és gazdag civilizációs tevékenységet napjainkig kíséri végig. (Ford. Somorjai Gabi; Pannonhalma, 1998, 2005, 2006)

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG

OLTÁR ÉS ZSOLTÁR. 150 ÖRÖK ÉNEK

A zsoltárok a liturgia fontos elemei voltak, a jeruzsálemi Szentélyben énekelték őket különféle szent cselekmények aláfestéséül. Hogy énekelték őket, az a tény bizonyítja, hogy karmesternek szóló utasításokat is tartalmaznak, az előadásmódjuk azonban ismeretlen, mert a Szentély pusztulása után a rabbik úgy döntöttek, hogy a zsoltárokat többé nem szabad a hagyományok szerint énekelni.

A zsidó liturgiából kerültek át a zsoltárok a keresztény egyházába. Eleinte a Septuaginta görög zsoltárait imádkozták, majd a 4. századi nyugati egyházban latin nyelvű gyűjteményeket állítottak össze, s ezekből énekeltek bevonuláskor, a szentleckét követően, felajánláskor és áldozás közben. A 9. századtól már prózafordításaik is közkézen forogtak.

Luther Márton meghatározó szerepet szánt a zsoltároknak a protestáns liturgiában. Kitűnő érzékkel tolmácsolta bibliafordításában a zsoltárokat, remekléseként méltatják a 46. átültetését (Erős vár a mi Istenünk...). Ez a fordítás azóta is mércéje és próbája minden új próbálkozásnak. Hadd idézzem Bodrog Miklós közelmúltban

megjelent gyűjteményéből a szintén igen szépen megoldott első versszakot: „Isten nekünk menedék s erő, / bajban biztos segítség. / Nem félünk tehát; rengjen bár a föld / s hegyek bukjanak tenger mélyibe — / háboroghatnak, hányhatják habjukat, / tombolásuk hegyeket rengethet.” Ez a részlet is mutatja, milyen nehéz feladatra vállalkozik a zoltárok tolmácsolója, kivált, ha egyszerre figyel a eredeti szövegek belső ritmusának visszaadására s ezzel párhuzamosan a szókinccs archaikus rétegeinek feltárására. E vonatkozásban Buber híres fordításai jelentik a mércét, a magyar nyelvterületen pedig Sík Sándoréi, amelyeket azonban valami okból nem szoktak emlegetni.

Bodrog Miklós tolmácsolásai jelentősen gazdagítják a magyar nyelvű zoltárfordításokat. Érezni rajtuk a hűség igényét, de azt a költői finomságot, egyszersmind erőt is, amely nélkül elveszítik súlyukat. Hosszú évtizedekig csiszolt átültetései a legmagasabbra srófolat igényeket is kielégítik, s köetele élen jogos büszkeséggel idézheti Weöres Sándor köszöntőjét, mely egyben vállalkozásának leghitelesebb méltatása: „Imhol az őskor fénye a zoltár-könyvön elárad, / Több ezer esztendőn átsuhanó sugarak. / Mind arany és csillog, még szeplőtlen ragyogással, / Hályogos ódon kincs, mit soha rozsa nem ér. / Hány kétsége az úzött nyugtalan emberi lénynek, / Mennyi könyörgő hangáldozat és bizalom. / Féltett messi reménység, mely folyton közelebb száll, / Végül harsonaszó, boldog örök diadal. / Tűz, mit az óv pernye borít, s minden hamun átsüt, / Láng, a szavak rácsán át a szívekbe merül.” (Kairoz Kiadó, Budapest, 2005)

RÓNAY LÁSZLÓ

GERHARD RUHBACH – JOSEF SUDBRACK: NAGY MISZTIKUSOK

Jóllehet a köztudatban a misztika valamiféle titokzatosságot sugall, a jelen tanulmánykötet beszédesen bizonyítja, hogy a keresztény történelem kiemelkedő lelki nagyságai mennyire emberek, és pedig koruk emberei voltak, még akkor is, ha gondolkodásuk mélysége, szellemi teljesítményük kiváltsága és erkölcsi életnagyságuk erőteljesen meg is különböztette őket az átlagtól. Kétségtelenül ez a kiemelkedés az, ami a történelem meghatározott korszakaiban élt és a kereszténység különböző felekezeteihez (katolikus, ortodox, protestáns) tartozó egyéniségeket összeköti; illetve ami őket idő felettivé, s ezáltal mindig időserűvé teszi. Hiszen a lét értelmével szorosan összefüggő példájuk és mondanivalójuk folyamatosan gondolkodásra, újragondolásra sarkall. Annál is inkább, mivel ezek az erős személyiségek (individuumok) ko-

ruk társadalmához közel álló, felelősséget érző, elkötelezett és cselekvő emberek voltak.

A kötetet bevezető tanulmány — J. Sudbrack: *A keresztény misztikáról* (7–16.) — tulajdonképpen ezt, az egyes életműveket egységbe fogó vezérfonalat igyekszik felvázolni. Jelzi, hogy a misztika bizonyos értelemben ma is megtalálható az élet szinte minden területén: zene, képzőművészet, irodalom, tudományos gondolkodás, pszichológia. Mindez elsősorban azzal magyarázható, hogy a misztika egyfajta megtapasztalás, ami gyakorlatilag azt is jelenti, hogy lényegében ez képes leginkább összekapcsolni az egyes vallásokat. Ez azonban nem jelent egybemosást. Csak az, aki ismeri a különbözőségeket, tudja méltányolni a közös vonásokat — figyelmeztet Sudbrack. Éppen ezért nem falakat, hanem hidat építünk a kereszténységen kívüli misztikus megtapasztalások felé, amikor az ebben a kötetben bemutatott misztikusok alapján a keresztény misztika mibenlétét még világosabban kimutatjuk. (11.) Ez pedig nem más, mint kapcsolat Jézus Krisztussal, maradandó hit, istenszeretet és felebaráti szeretet szétválaszthatatlansága, valamint a szív tapasztalata. Ez az, ami Nüsszai Gergelyt (kb. 333 – kb. 394), Euagrios Pontikost (kb. 345 – kb. 399), Ágostont (354–430), Pszeudo-Dionüszioszt (6. sz.), Simeont, az új teológust (949–1022), Clairvaux-i Bernátot (1090–1153), Hildegard von Bingen (1098–1179), Gregoriosz Palamaszt (1296–1359), Eckhart mestert (kb. 1260 – kb. 1328), Luther Márton (1483–1546), Loyolai Ignácot (1491–1556), Avilai Terézt (1515–1582), Szalézi Ferencet (1567–1622), Gerhard Tersteegent (1697–1769), Friedrich Christoph Oetingert (1702–1782), Remete Theophant (1815–1894), Charles de Foucauld-t (1858–1916), Dag Hammarskjöldöt (1905–1961) és Henri Le Saux-t (1910–1973) rokonítja.

A tömör, lényegre törő, ám mégis átfogónak mondható ismertetők felépítése többé-kevésbé azonos: rövid életrajz, a művek vagy munkásság ismertetése, a spiritualitás vagy tanítás összefoglalása, valamint a kifejtett hatás felvázolása. Összességében azonban általános következtetés is megfogalmazható. A kötetben szereplő misztikusok ugyanis azt bizonyítják, hogy misztika és intellektus nem szemben állnak, hanem kiegészítik egymást; hogy tudás és ismeretek hiányában nem lehet időtálló és helyénvaló útmutatásokat megfogalmazni; hogy a misztika nem elmerengő semmittevés, kivonulás a társadalomból, elmenekülés a kihívások elől, hanem cselekvés a felelősség teljes tudatában. Hiszen a bemutatott misztikusok mind tanult és érdeklődő egyéniségek voltak, akiket a mélyebb meg-

értés vágya motivált és vezetett el a megtapasztalásig.

A felszínes érzelgősségre építő kiadványok sokaságában ez a mű ritkaságszámba menő érték. Nagyon remélem, hogy legalább a keresztény értelmiség körében megtalálja az olvasóközönységét. (Ford. Trautwein Éva; *Kairosz Kiadó*, Budapest, 2005)

JAKAB ATTILA

LÉTFIGYELMI SZÖG

Báthori Csaba: A nyíl és a húr

A költőként s műfordítóként is komoly életművel rendelkező Báthori Csaba legújabb kötete a szerző értekező írásából közöl válogatást. A *nyíl és a húr* szövegei közt esszét és kritikát, elmélyült tanulmányt és lírai laudációt egyaránt találunk.

A kötet anyagát a gondos szerkesztés két nagyobb egységben adja közre. A *peregrinus magányra* cím alatt sorakozó írások a világirodalomból, a *Belül tágasabb* darabjai a hazai íráskultúrából veszik tárgyukat. Előbbiben Goethe, s kivált Rilke, utóbbiban József Attila és Nemes Nagy Ágnes kapja a legterjedelmesebb passzusokat — s a legtöbb méltatást.

A *nyíl és a húr* — mint a *jobb* esszékötetek általában — egyszerre lenyűgözően informatív s élményszerűen esztétizált. A hivatkozások gazdag rendszere vonzóan sokrétű műveltséganyagot mozgat meg — s mindezt az esztéta modernség és a késő modern irodalmiság iránti kitüntetett rokonszenvjében.

A kötet írásainak összetett esszényelve hol költői („Itt már olyan hosszú a nap, mint a Genezisben.” – 283.), hol aforisztikus („Egy verset megérteni: a pillanat nyugodt ökonómiájának kérdése; egy regényt vagy novellát megérteni: a tapasztalat bölcsességének kérdése.” – 267.); egyszer filozófiára hajló („A klasszikus formák azt az ősi és ma is érvényes törekvést tükrözik, hogy az ember szabályozás, mérés, tagolás és arányosítás útján lehorgonyozza az egyedít az általánosban. A forma a transzcendencia közelebe emeli a műalkotást, mintegy csatlakoztatja az univerzumhoz.” – 264.), máskor aprólékosan elemző (ilyenek például a Rilke-esszék, a József Attila-műhelytanulmány vagy a Somlyó György fordítói gyakorlata kapcsán elővezetett fordítás-elméleti gondolatfutam); gyakran retorikusan alakított („Ez a *Divan*-kötet már most olyan szép, mint amilyen szép lesz egykori emlékeinkben.” – 48.), még gyakrabban tárgyyszerűen lényegre szorító (e sajátosság elsősorban a kötet szaknyelvi fogalmi hálójában, illetve az

irodalomtörténeti utalások hosszú sorában ölt alakot). Ám jószérivel sosem a személyességben is megőrzött szakszerűség és a szenvedélyben is igényelt tárgyi pontosság rovására. E tekintetben leginkább a három szövegben is magasztalt Nemes Nagy Ágnes vilásképi–módszertani örökségéhez (általánosabban: az etikai látókörű újhaldas művészetfölfogás hagyományához) igazodóan. „A nyelvre hagyatkozik, és nem a tudására” — hogy egy *nyelvre hagyatkozó* bírálat szavaival éljünk (Borbély Szilárd: *Az Olvasótornyban*. Élet és Irodalom, 2006. január 27.).

A recenziens — ez részben ízlés, részben módszertani kötődés kérdése — a szövegek néhány vonását mindazonáltal *problematizálhatónak* véli. A lélektani érdeklődésirányú szerzőközpontúság nagy múltú szemléletmódja az egyik ilyen elem. Hogy a műből az alkotó alkátára, lelkeségére, esetleg életútjának alakulására lehetne következtetni: a szerző és a szöveg agálytalan egymásra olvasásának e még mindig (köz)kedvelt technikája az értelmezésben, úgy hisszük, inkább tévutakat nyit, semmint valódi távlatot nyújthatna. Ugyancsak vitára adhatnának alapot a kötetnek a kánonképz(őd)és mikéntjére tett, finoman szólva is vitriolos megjegyzései. A kanonizációs mozgásokat *egyszerű* hatalmi játszmának föltüntető gondolkodásmód nem egyedi ugyan kortárs irodalmunkban, de szabatos érvek híján megmarad annak, ami: gondolkodásmódnak, melyet az igazolás nélküli vád önmaga ellen fordít, s végső soron önmagába zár. (Miközben, természetesen, csak üdvözölni tudjuk azt a nagyon is programszerűnek tetsző erőfeszítést, mely rendre kánonokon kívüli teljesítményeket von a szakmai olvasás látóterébe — Robert Walsertől Székely Magdáig.) Végül nem hallgathatunk arról sem: az esszé műfajával együtt járó képes beszéd, sajnos, Báthorinál sem mentes a képzavar gyanújával illethető szöveghelyektől. A díszített beszédmód efféle, kevéssé meggyőző alakzataira gondolunk: „rövidlélegzetű, de univerzális szemszög” (190.) (itt a *lélegzet* és a *szemszög* trópusa zavarja egymást), „Kosztolányi álriportjainak ablakán egy roppant találékony tárcaíró pillant ránk, aki bőven adagolja a költészet fűszereit is.” (213.) (e mondatban az ablakon keresztül [?] adagolt fűszer képzete nehezen értelmezhető), „káprázatos rugalmas nyelven freccsentett kor- és réteggép” (232–233.) (tud valami, ami *freccsen*, *rugalmas* is lenni?) stb.

„A műalkotás: valami végtelen magányosság hordozója, és semmi más eszköz nem alkalmatlanabb a megértéséhez, mint a kritika. Csak szeretettel lehet megragadni és megőrizni emlékezetünkben; csak szeretet lehet méltányos vele

szemben.” A — nem mellékesen — éppen Báthori által fordított Rilke-levelek közül egy 1903-as darab fogalmaz így. Anélkül, hogy e fölfogást érdemben elemezni (netán vitatni) próbálnánk, megkockáztatjuk az állítást: a rilkei belátásban Báthori Csaba írásai nemcsak elvi értelemben osztoznak, de gyakorlatba ültetésére is nagy ívű kísérletet tesznek. Amint a Rilke költészetére alkalmazott terminusok („tágasabb kísértés” – 74., „létfigyelmi szög” – 75., „nagyobb léptékű nyugalom” – 91. stb.) is, úgy érezzük, már-már gondtalanul visszavonatkozathatók volnának a jelen munkából előrajzolódó elemzői érdekeltségre, értekezői távlatosságra.

A gyönyörű Kalligram-kiadvány címlapján s gerincén is René Magritte talán leghíresebb képe látható, *A fények birodalma* (ennek is 1949-es változata). A festmény metaforikus-allegorikus érvénye (a belakható és a belátható, az emberi és az emberen túli világ kettősségében árnyak és fények, nemlét és lét ontologikus összjátékára ráismerő ismeretelméleti jelképszerűség) a festményt többé teszi pusztá illusztrációnál. Többé teszi, mert többé teheti: *A nyíl és a húrban* ugyanis adva van a könyv, mely képes (és méltó is), hogy párbeszédet kezdeményezzen a festészet néma jeleivel — s a létezés hallgatólag nyelvtanával. (*Kalligram*, Pozsony, 2005)

HALMAI TAMÁS

ASPERJÁN GYÖRGY: FOGADJ SZÍVEDBE

József Attila életregénye

Asperján György *Fogadj szívedbe* című regénye monumentális terjedelmével a József Attila emlékévének valóban „kiemelkedő” vállalkozása. A tanácskozások, előadások, tanulmányok és tanulmánykötetek rengetegében, amelyek néha már-már elfedik a lényegét, azt hogy a 20. század magyar lírájának egyik legnagyobbjára emlékezünk, nem érdektelen az életút regényesítése sem. Különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a tanulmányok és előadások egy része nem József Attiláról szól, hanem értelmezői dühöd, olykor teljesen érhetetlen indulatú, az ünnephez méltatlan csatározásáról. Nagyjából kivethetőek voltak a frontok, békekötésre nem volt remény, igazi pozitívumnak azt láthatuk, hogy a fiatalok tanácskozásai színvonalas megfigyelésekben bővelkedtek, ők ugyanis a költőről igyekeztek szólni.

Térjünk azonban vissza Asperján György regényéhez, amelyet semmiképpen sem neveznék kultikusnak, mint egyik méltatója tette, de is-

meretterjesztőnek, népszerűsítőnek feltétlenül. Jelentősége abban rejlik, hogy olvasójával megkedvelteti az író, megéretteti tragédiáját és életrajzába ágyazva nagyságát is megsejteti.

Az életrajzi regények a múlt század húszas-harmincas éveiben jutottak a tetőpontra. Írók, zenészek, festők regényes élettörténetét falták az olvasók, némelyik könyv igazi „bestseller” lett, ha írójának sikerült hőséből romantikus figurát teremtenie, s drámájával vagy küzdelmei boldog befejezésével könnyeket csalt az együttérző befogadók szemébe. A hitelesítés nem volt igazán helyes eleme e regényeknek, az író kedve és tehetsége szerint fickándozhatott fikciója terében.

Asperján György merőben eltérő megoldást választott. Az ő regénye a József Attiláról szóló szakirodalom igen alapos ismeretében íródott, figyelembe vette a költő életével foglalkozó legújabb tanulmányokat, közléseket, tehát bejárt úton haladva igyekezett regényesíteni az adott tényeket. Egyáltalán nem könnyű vállalkozás, hisz József Attila egyéniségéről és lelki alkatáról sok kitűnő publikáció ismert, ám a regényben fontos szerepet kapnak életének olyan részesei is, kiknek alkatát az írónak személyes meggyőződése és beleérző képessége segítségével kellett életre hívnia, s regénye hiteles alakjává tennie. Egyszerűbben szólva: adott a főhős, de a jellemek rendszerét az írónak kellett megteremtenie és hitelesítenie, mégpedig úgy, hogy műve olvasmányos, regényszerű legyen, s ne bukkanjanak elő a történetekből a tudomány felhasznált eredményei.

A szerzőnek sikerült elkerülnie a buktatókat, műve nemcsak hiteles, hanem érdekes, néhol izgalmas, a József Attila-év értékes hozzáadéka. (*ASPY Stúdió*, Budapest, 2005)

RÓNAY LÁSZLÓ

HOLLÓ LÁSZLÓ: EURÓPAI UNIÓ – ÉRTÉKKÖZÖSSÉG

Az európai integráció katolikus társadalometikai vonatkozásai

Átfogó, tudományos ismeretterjesztő munkát jelentetett meg az európai integrációs folyamatról Holló László, a kolozsvári Babes-Bolyai Egyetem Római Katolikus Teológiai Karának adjunktusa. A munka különös jelentőségét az adja, hogy olyan országban készült el, amely még nem tagja az Európai Uniónak, de várhatóan hamarosan azzá válik. Aki már találkozott az erdélyi magyar doktorandusz hallgatók, tudományos területeken tevékenykedők munkájával vagy tudományos pályázataival, az nem

fog meglepődni a széleskörű és aprólékos tájékozottságon, amelyre a szerző mondanivalóját építette. A legszélesebb ismeretkört felölelve kerülnek bemutatásra az európai integrációs folyamat témakörrei a történeti kialakulástól az európai intézményrendszer felvázolásán keresztül az egyházi vonatkozásokig.

A könyv megjelenésének időpontjából arra következtethetnénk, hogy tartalma elsősorban a csatlakozásra váró országok magyarságának szól ismeretterjesztő anyagnaként. A könyv élvezetes és közérthető stílus, aprólékos dokumentáltsága, az egyházi megnyilatkozások részletes bemutatása, illetve az egyes témakörök információgazdag és tartalmas ismertetése azonban a magyarországi olvasónak is alapvető tájékozódási pontként szolgál, ha részletesebben el akar igazodni az európai integrációs folyamat nyelvi és intézményi dzsungelében, vagy meg akarja ismerni a katolikus egyház állásfoglalásait az „Európa-projektrel” kapcsolatban. A könyv szellemiségét nagyon jól kifejezi az a megállapítás, hogy a „széles körben elterjedt euroszepticismusnak vagy túlzott eufóriának gyakran ugyanaz az alapja, túl kevés hiteles információ jut el hozzánk” (230.). Minden bizonnyal ezért is fordított különös gondot a szerző arra, hogy az irodalmi hivatkozások a lehető legpontosabban és minél szélesebb körben álljanak az olvasó rendelkezésére.

A könyv első fejezetei ismertetik az Európa-fogalom kialakulását, az egységtörekvés történetét és az európai intézményrendszert, majd a második rész foglalkozik az egyházi megnyilatkozások, az európai értékrenddel kapcsolatban készült felmérések ismertetésével. Mindennek katolikus társadalometikai nézőpontból történő értékelését az utolsó, záró fejezet tartalmazza. A könyvön végighúzódkó megközelítés szerint Európa alapvetően kulturális eszme, amelyet „a hosszú történelmi fejlődés és érés folyamán kialakult erkölcsi tudat egysége” határozott meg. A gazdasági realitás csak ebből az alapból tud táplálkozni, illetve másként kifejezve a „közös politikai struktúrák hiányában Európát csakis kulturális ismérvekkel lehet jellemezni” (43.). Szemléletes példaként kerül ugyanakkor elemzésre a közös pénz megjelenítésében kommunikált absztrakt, építészeti kulturális tartalom, amely minden konkretizálás nélkül kívánja az európai örökséget felvillantani: az „EU tagállamai a formákat illetően egyeségre jutnak ugyan, de eközben az a veszély fenyeget, hogy a konstrukció tulajdonképpeni tartalom nélkül marad. Nem csoda hát, ha en-

nek az absztrakt Európai Uniónak nehézsége van polgárai lelkesítésében és egyre nő az euroszepticismus” (231.).

Kiegyensúlyozott és józan értékelést olvashatunk az alkotmánytervezet szociáletikai szempontból történő tárgyalásánál. A készülő alkotmány és a kereszténység viszonyát elemelve a szerző úgy véli, hogy bár a katolikus egyház kérése Isten nevére és a keresztény örökségre való hivatkozásra vonatkozóan sajnálatosan nem teljesült, mégis az Alkotmány által biztosított az Európai Unió jövőjére vonatkozó együttműködés lehetősége. „Ez nyilván magában foglalja a köteleességet is, hogy ezt a munkát felvállaljuk és törekedjünk arra, hogy minőségi hozzájárulásunkkal igyekezzünk ezt minél tökéletesebbé tenni.” (249.)

A szerző számára az európai integráció legjelentősebb értéke az európai béke megteremtése. Az egyház érdeklődését és támogatását egyebek mellett ez a tény feltétlenül indokolta az Európa-projekt kezdeteitől fogva. A jelenlegi első számú kihívás, hogy a növekvő és egyre heterogénabbá váló Unióban miképpen lehet megteremteni a közösségi érzésnek azt a minimumát, amely nélkül a térség békéje nem biztosítható (263.). Ezzel kapcsolatban idézi XXIII. János pápa *Pacem in terris* kezdetű apostoli buzdítását, amely szerint a „demokrácia és a béke Isten nélkül törekény, ha nem egyenesen megvalósíthatatlan” (263.).

Az utolsó fejezet röviden szól a katolikus társadalomerkölcs fontosabb elveinek megvalósulásáról az Európai Unió keretein belül. Tárgyalásra kerül a személyiség, a közjó, a szubszidiaritás, a szolidaritás és a szabadság elve. A szolidaritás kapcsán az egyik legsúlyosabb gondot veti fel a szerző azzal kapcsolatban, hogy „az európai integráció középpontjába a szolidaritás értéke helyett döntően a gazdasági érdekek kerültek, továbbra is értéknek tekinthető a béke megtartásának szolgálata és a továbbfejlődő szolidaritás a népek között”. A megoldás keresését abban az irányba látná helyesnek, ha a gazdasági érdekektől független európai politikai struktúra jönne létre, amely együttműködne a civilszervezetekkel és az egyházi közösségekkel a szociális kérdés minél átfogóbb megoldásában (265.). Örömmel látnánk, ha Holló László különösen a könyv második felében foglalt értékeléseit újabb tanulmányokban folytatná, és talán együttgondolkodó értelmiségiekre, szervezetekre Magyarországon és a határon túli magyarság körében egyaránt. (Róma, 2006)

SZIGETI SZABOLCS

SOMMAIRE

J. B. Metz et la nouvelle théologie politique

- J. RATZINGER – J. B. METZ: Dieu, la souffrance et la théologie politique
 TIBOR GÖRFÖL: Impartialité passionnée
 ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Mémoire, souffrance, esthétique
 ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: Théologie politique
 ■ Entretien avec Johann Baptist Metz
 JOHANN BAPTIST METZ: Revolution anthropologique chrétienne
 ■ Hommage à György Poszler et Péter Vasadi

INHALT

J. B. Metz und die neue politische Theologie

- J. RATZINGER – J. B. METZ: Gott, das Leiden und die politische Theologie
 TIBOR GÖRFÖL: Leidenschaftliche Einseitigkeit
 ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Gedächtnis, Leiden, Ästhetik
 ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: Politische Theologie
 ■ Gespräch mit Johann Baptist Metz
 JOHANN BAPTIST METZ: Christliche anthropologische Revolution
 ■ Die Ehrung von György Poszler und Péter Vasadi

CONTENTS

J. B. Metz and the New Political Theology

- J. RATZINGER – J. B. METZ: God, Suffering and the Political Theology
 TIBOR GÖRFÖL: Passionate Partiality
 ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Memory, Suffering and Aesthetics
 ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: Political Theology
 ■ Interview with Johann Baptist Metz
 JOHANN BAPTIST METZ: Christian Anthropological Revolution
 ■ Congratulation to György Poszler and Péter Vasadi

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Zrt.

Felelős vezető: Fekete István 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. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP.

VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 2006. évre 2.880,- Ft, fél évre 1.440,- Ft, negyed évre 720,- Ft. Előfizethető külföldön a

KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 55,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10–14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.



Ára: 320 Ft

VIGILIA

SZEMLE

JÜRGEN MOLTSMANN Minden végben kezdet rejtezik
PHILIBERT SCHMITZ A bencések civilizációs tevékenysége
■ Oltár és zsoltár. 150 örök ének

GERHARD RUHBACH-
JOSEF SUDBRACK Nagy misztikusok
BÁTHORI CSABA A nyíl és a húr
ASPERJÁN GYÖRGY Fogadj szívedbe
HOLLÓ LÁSZLÓ Európai Unió – Értékközösség

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Deák Viktória Hedvig, Halmai Tamás, Jakab Attila,
Rónay László, Szigeti Szabolcs és Tóth Beáta

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Metafizika és szkepszis
- Vallásközi párbeszéd
- Városmisszió
- Gáspár Csaba László, Horváth Pál,
Patsch Ferenc, Rónay László,
Sághy Marianne és Szombath Attila
tanulmánya
- Határ Győző, Pascal Quignard,
Tandori Dezső és Vasadi Péter írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425