

VIGILIA

2003 / 7



Új Teológus Szent Simeon IX. és XII. himnusza

„Szálla alá poklokra”

Bartók Tibor, Gánóczy Sándor
és Tóta Péter Benedek tanulmánya

POSZLER GYÖRGY: „Hát értik ezt?” A legmélyebb bugyor(?)
ZALÁN TIBOR: Ismeretlen itáliai szerző verse a 13. századból

Beszélgetés Fila Bélával

BENEY ZSUZSA: Saját halál?

LUKÁCS LÁSZLÓ:	A mélyben nyíló út	481
PERCZEL ISTVÁN:	Misztikus teológia a Boszporuszon (II. rész)	482
	■ Új Teológus Szent Simeon IX. és XII. himnusza (Perczel István fordításai)	484
OROSZ ATHANÁZ:	A kora-bizánci egyház kapcsolatai a Római Szentszékkal (tanulmány) (II. rész)	489

„SZÁLLA ALÁ POKLOKRA”

GÁNÓCZY SÁNDOR:	Krisztus megváltó szenvedése – a Szentírás és Kálvin szerint	500
BARTÓK TIBOR:	„Krisztus teste üdvözíts engem...” A bűn-, pokol- és megváltástapasztalat krisztológiai alapjai a szent ignáci Lelkigyakorlatok első hetében	506
TÓTA PÉTER BENEDEK:	a pokol: a purgatórium: a paradicsom: T. S. Eliot irodalmi teológiája	517

SZÉP/ÍRÁS

POSZLER GYÖRGY:	„Hát értik ezt?” A legmélyebb bugyor(?) (esszé) (I. rész)	527
ZALÁN TIBOR:	Ismeretlen itáliai szerző verse a 13. századból	534
KARÁTSZON GÁBOR:	Emberszív és pokol (esszé)	539
PAUL CLAUDEL:	A fügefá (prózavers) (Lackfi János fordítása)	542

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	Fila Bélával	543
--------------------	--------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

BENEY ZSUZSA:	Saját halál?	553
---------------	--------------	-----

KRITIKA

JÁLICS KINGA:	Találkozás Thomas Bernharddal a Rákóczi úton. Kiállítás a Közép-Európai Kulturális Intézetben	555
---------------	--	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	557
Az 556. oldalon Thomas Bernhard kézírása	

A mélyben nyíló út

Mindennapi gondolkodásunk és képvilágunk ma is a geocentrikus világképhez igazodva tagolja a teret: „fölkel” a nap és „lenyugszik”, „fent” az égen a felhők, „lenn, a mélyben” a barlangok. Erkölcsei megítélésünk is ezt a metaforarendszert használja: „aljas” gazember, aki „mélyre süllyedt”, viszont „fölfelé” törekszik minden jó.

Ebben a világképben három emeletben, szintben rétegeződik egymásra a menny, a föld és az alvilág. Így beszél a Szentírás is, amikor Jézusról szól: „lejött közénk” a mennyből születésekor, „alászállt az alvilágra” halálakor, majd „fölment a mennybe”, feltámadásakor. Jézus „leszállt az alsó földi tájakra, majd fölemelkedett minden ég fölé, hogy a mindenséget betöltse” (Ef 4,10). Az Ószövetség képeivel szólnak róla: amikor meghalt, ő is, mint minden más halott, a halottak honába jutott. Ezt sokféleképpen hívták: alvilág, Sheol, Hádész, gyeheenna, pokol. Ennek az árnyékvilágnak legfőbb kínja, hogy a halottak mindenkitől, Istentől is elszakítva, a teljes elszigetelődésben tengetik életüket. (Ez azonban nem azonos a kárhozattal, amelyet később a keresztény teológia pokolnak nevezett.)

„Alászállt a poklokra”: a kifejezésnek tehát többféle értelme van. Az első: Jézus valóban meghalt, részt vállalt az ember sorában. A második: a megváltás és az élet örömhírét hirdette meg az alvilágban is, hogy „a halottak meghallják az Isten Fia szavát, és meghallgatva azt, életük legyen” (Jn 5,25). A harmadik: a pokolra szállásával, halála által „megtörte annak hatalmát, akinek a halál felett hatalma van, vagyis az ördögét” (Zsid 2,14–15).

Mit tudunk ma kezdeni ezeknek a képeknek üzenetével? Meghallja-e az, aki szerint „nincs értelme semminek”? (Az egyik intermetes keresőn 281 ilyen magyar jabszót talált e sorok írója június elején!) A képek nyelvén folytatva: feltámadásával Jézus kitárta számunkra a mennyek kapuját, hiszen ő tartja „kezében a halál és az alvilág kulcsát” (Jel 1,18). Felnyitotta egydimenziós világunkat. Túllátat a halál mélységén és a bűn poklán. Megmutatja, hogy nemcsak a „lent” létezik, hanem a „fent” is. Nemcsak pokollá tudjuk züllesztetni világunkat — Édenné is nemesíthetjük. Nem a halálé az utolsó szó, hanem az életé. Életünk mélypontja — Pilinszkyvel szólva — egy új, teljesebb élet kezdete, az öröklét ünnepélye lehet.

Az egyházatyák szerint Krisztus a pokol börtönét megnyitva nyitott utat a mennybe. Az alvilágba leszállva, majd onnan fölemelkedve ma is így szól hozzánk, mint akkor, feltámadásakor: „Én a te Istened vagyok, és miattad lettem fiaddá. Kelj fel, te, aki alszol, mert én nem azért teremtettelek meg, hogy az alvilág foglya légy mindörökkre. Kelj fel a halottak közül! Én vagyok a holtak élete.”

A kapu kitárva — belépünk-e rajta?

Misztikus teológia a Boszporuszon

PERCZEL ISTVÁN

(II. rész)

¹Pontosabban István csak ex-nikomédiai metropolita volt, aki metropolitai rangját ugyan megtartotta, de lemondott püspöki trónjáról. Ezért Nikomédia helyett a konstantinápolyi patriarkai udvarban időzött, ahol a patriarkai *szinkelloosz* (szó szerint: „cellatárs”) rangját viselte, ami ekkoriban annyit jelentett, hogy ő volt a második ember a konstantinápolyi egyházban, és a patriarka kijelölt utóda. Erről a kérdésről és általában Simeon életéről bővebben lásd:

Új Teológus Szent Simeon: *Huszonöt fejezet az istenismeretről és a teológiáról*. Ford. és utószó Perczel István,

Oláh Mátyás illusztrációival. (Kairosz – Paulus Hungarus, Budapest, 2000), Utószó.

²Vö. Kiv 33,20–23: „Arcomat nem láthatod, mert ember nem láthatja az arcomat úgy, hogy életben maradjon... látni fogod a hátamat, de az arcomat nem fogod látni” (az Úr szavai Mózes-

Az Új Teológus Simeon XX. himnuszához fűzött bevezetőben már említettem Simeon valamint István nikomédiai metropolita¹ konfliktusát. Az alább közölt további két himnusz is ennek a vitának a szülötte, és jól szemlélteti, mit jelentett az a „misztikus teológia”, amelyet Simeon szembeszegezett a metropolita által képviselt iskolateológiával. Mint az előző részben említettem, Simeon szerint csak az nevezhető teológusnak, aki az Istent közvetlenül látja, az Istent látni pedig annyit tesz, mint látni azt a dicsőséget, amelyről János evangélista mondja, hogy „láttuk az ő dicsőségét mint az Atyától jött Egyszülött dicsőségét, aki teljes kegyelemmel és igazsággal”. Ezt a dicsőséget viszont világossággként lehet meglátni úgy, ahogyan az a Krisztus arcán fénylett, amikor a kiválasztott három tanítvány szeme előtt átváltozott a Tábor hegyén. Pontosan ez az élmény, a tábor-hegyi Színeváltozás élménye, amelyet Simeon szorosan összeköt a János-evangélium prológosában szereplő, „a sötétségben ragyogó fényvel”, a simeoni misztikus teológia központi eseménye: az Isten, akinek arcát Mózes nem láthatta a Sinai hegyén, most transzcendens fényként nyilatkoztatja ki és teszi láthatóvá magát a keresztények számára az isteni dicsőségében ragyogó Jézus Krisztus emberi arcán.² Ez az élmény akkor lehetséges, ha a keresztény, ahogyan Szent Pál mondja, „halálra adta minden földi tagját”, vagyis a szenvedélyes bűnöket,³ és így eljutott a „szenvtelenlenség” vagy „szenvtelenség” állapotához.

Ez utóbbi fogalom alighanem különösen cseng a magyar, és egyáltalán a latin kereszténység hagyományán nevelkedett olvasó fülében. A „szenvtelenség” (*apatheia*) a mi nyelvhasználatunkban azt az embert jellemzi, aki rezzenéstelen arccal néz a világba, és nem árulja el érzelmeit. A sztoikus filozófusoknál, akiktől a fogalom ered, az egykedvűség és a rendíthetetlenség jelentését öltötte magára. A keleti keresztény hagyományban viszont a sztoikus fogalom jelentésváltozáson ment át, s annak az állapotnak megjelölésére használták, ahova az aszkéta a parancsolatok teljesítése által jut el, hogy megnyíljk az imádságnak. Az imádság viszont az isteni szerelem szenvedélyes állapota — így nyitja meg a földi szenvedélyektől való mentesség a mennyei szenvedély és szerelem útját. A fogalom egyébként valószínűleg azért ismeretlen a latin hagyományban, mert annak idején Szent Jero-

hez); Zsolt 4,7: „Megjelöltetett mirajtunk a te orcad világossága, Urunk”; Mt 17,2: „Átváltozott előttük, és arca úgy fénylett, mint a nap” (Jézus tábor-hegyi színeváltozásakor); Jn 1,14: „És láttuk az ő dicsőségét mint az Atyától jött Egyszülött dicsőségét, aki teljes kegyelemmel és igazsággal” (alighanem ez szintén a Színeváltozásra vonatkozik); 2Kor 4,6: „Mert az Isten, aki mondotta: 'a sötétségből ragyogjon fel a világosság', ő ragyogott fel a mi szívünkben az Isten dicsősége ismeretének megvilágosítására Jézus Krisztus arcán.”³Vö. 2Kor 4,10: „Örökké Krisztus halálraváltságát hordozzuk a testünkben, hogy Jézus élete is megnyilvánuljon a testünkben”; Kol 3,5: „Adjátok tehát halálra földi tagjaitokat: a paráznaságot, a tisztátalanságot, a szenvedélyt, a rossz vágyakozást, meg a kapzsiságot, amely bálványimádás.”⁴Ezt a kérdést bővebben tárgyaltam *Az Isten fel-foghatatlansága és leereszkedése* című könyvemben (Atlantisz, Budapest, 1999), vö. első sorban 137–139.

mos, aki találkozott vele és ismerte, felháborodottan kelt ki ez ellen a tanítás ellen, és azt eretnekségként bélyegezte meg. Az ő nyomán a nyugati spirituális szerzők a későbbiekben is kerültek a szenvtelenség fogalmának használatát. Hasonlóképpen a tábor-hegyi Színeváltozás teológiai jelentősége is ismeretlen maradt a latin hagyományban, mégpedig Szent Agoston tanítása miatt, aki tagadta a közvetlen istenlátás lehetőségét, és a bibliai ki nyilatkoztatásokat, így a színeváltozott Krisztus arcán ragyogó fényt is, az isteni jelenlétre közvetetten utaló jelekként értelmezte.⁴

Simeon tehát a közvetlen, fényként való istenlátás teológiáját tanítja, számára az egyetlen igazi bölcsesség személyes természetű: ez a Krisztus, az Atya Bölcsessége, szemben a „bölcsek bölcsességével”, amelyet az Isten elvetett és bolonddá tett, azoknak a teológusoknak a tanításával, akik mellüket teleszívva pöffeszkednek csodálóik körében. Az így szemlélt Szentháromság teológiája a misztikus döbbenettől áthatott képekben fejezhető ki, mint amilyen a XII. himnuszban a hármas-egy fény vagy „az egyetlen arc” képe, amelyben két „gyönyörű szem csillog”: az arc az Atya, és szemei a Fiú és a Lélek. Ezekkel a képekkel szemben István metropolita kérdése, amellyel Simeont csapdába akarta csalni: „hogyan választod el az Atyát a Fiútól, valóságosan vagy csak gondolatban”, tökéletes értelmetlenség, és választ sem érdemel. Simeon tanítása szerint a teológiának nem logikusnak kell lennie, hanem hitelesnek.

Akárcsak az előző alkalommal, a jobb megértés kedvéért a jegyzetekben idéztem azokat a szentírási verseket, amelyekre Simeon a himnuszokban utal. Az ószövetségi helyek fordítása a *Hetvenek* (Szeptuaginta) szövegét követi, kivéve Dániel könyvét, amelynek inkább Theodotion-féle fordítását használta az egyház általában, és Simeon is.

A fordítások a következő kiadás alapján készültek: Syméon le Nouveau Théologien: *Hymnes* I-III, kiadta Johannes Koder, Sources Chrétiennes 156, 174, 196 (Cerf, Paris, 1969, 1971, 1973). A IX. és XII. himnusz görög szövege az első, a XX. himnuszé a második kötetben található.

Errata. Sajnos az előző számban közölt szövegbe néhány sajtóhiba csúszott. Ezek a következőképpen korrigálandók:

402. oldal 1. jegyzet: *szipatharokubikulariosz* helyett *szipatharokuvikulariosz*, *szipathé* helyett *szipathi* olvasandó, az írásban követett fonetikus átírási elvnek megfelelően.

403. oldal 6. jegyzet: *XI. himnuszát* helyett *XII. himnuszát* olvasandó.

IX. Arról, hogy aki a Szentlélekből részesült, azt annak fénye elragadja, fölülemelkedik minden szenvedélyen, s azok támadása nem árt neki

⁵Vö. Lk 1,6: „Mindketten igazak voltak az Úr színe előtt, és feddhetetlenül jártak az Úr összes parancsolatában és rendelésében.”

⁶Vö. fent, 2. jegyzet.

⁷Vö. Jn 1,5: „A fény a sötétségben fénylik, de a sötétség nem fogadta be”, és Jn 1,10: „a világban volt, és a világ őáltala lett, de a világ nem ismerte fel őt.”

⁸Vö. 2Kor 12,2: „Ismerek egy embert a Krisztusban, aki tizennégy évvel ezelőtt — ha testben-e, nem tudom, ha testen kívül-e, nem tudom, az Isten tudja — aki tehát elragadtatott egészen a harmadik égig.”

⁹Vö. 1Kor 1,19–20: „Hiszen meg van írva: 'elveszejtem a bölcsességét, és elvettem az okosak okosságát'. Hol a bölcs? Hol az írástudó? Hol van evilág vitalkozója? Nemde bolonddá tette az Isten evilág bölcsességét?”

¹⁰Vö. Dán 10,11 (Theodotion fordítása szerint): „És mondta nekem [Gábel arkangyal]: 'Gábel, vágyak férfiúja!'” Ehelyett a Szeptuagintában ez áll:

Jaj, jaj, Uram, mindenható Királyom!
Ki is lakhat jól szellemi szépségeddel,
felfoghatatlanságod ki érthetné meg?
Ki járhat méltón parancsolataidban,⁵
5 ki szemlélhetné orcád világosságát,⁶
mely megdöbbenő, s melyet be nem fogadhat
ez a nehéz és sötét világmindenség,⁷
s mely azt, ki látja, innen ki is ragadja
testével együtt, ó nagy titok csodája?⁸
10 Ki az, ki túllép testének kerítésén,
aki elhagyja a pusztulás homályát,
s elrejtőzik, a világot elhagyva?
Jaj, jaj, tudásunk s szavaink mily csekélyek!
Hová rejtőzik, ki a világon túllép,
15 s kívül került már mindenben, amit szemlél?
Mondd el, bölcseknek elvetett bölcsessége,
hogy azt ne mondjam, kit Isten bolonddá tett,
ahogy Pál mondja, s Isten minden szolgája.⁹
Ez „a Lélek vágyainak férfiúja”¹⁰
20 ki ha testével testekhez közelít is,
mégis lélekben megmarad a szentségben,
hiszen ott, kívül világon s minden testen
nem létezik már testi szenvedély vágya,
csak Szenvtelenség. Aki ezt megcsókolta,
25 s a tüzes csókból új életet merített,
még ha úgy látod is, hogy szégyentelenséget
követ el éppen, és testi bűnre készül,
már elhalt testtel teszi ezt, tud bizonynyal!¹¹
Nem lélek nélkül, mely a testet mozgatja,
30 de kívül minden gonoszra hajló vágyon.
Szép Szenvtelenség kedves gyönyörűsége,
s fénye, mely illet kimondhatatlan csókkal,
s egész értelmem önmagához ragadja,
s csupaszon tartja anyagtalán kezében,
35 nem enged engem szerelmétől elesnem,
vagy szenvedélyes gondolatot táplálnom,
hanem örökké csókjával borít engem,
lelkemet a vágy perzseli szünet nélkül,
s nem marad bennem semmi egyéb érzéklet.
40 Ahogy a tiszta lisztből készült cipó is
becsesebb és jobb a bűzlő trágyadombnál,
az odafönti világ még sokkal inkább

Lk 1,6.

Kiv 33,20–23,
Zsolt 4,7, Mt 17,2,
Jn 1,14, 2Kor 4,6.
Jn 1,5.

2Kor 12,2.

Iz 29,14,
1Kor 1,19–20.
Dán 10,11.

2Kor 4,10, Kol 3,5.

„Dániel, irgalomra méltó ember vagy.” A korai egyházban Dániel könyvének Theodotion-féle fordítása népszerűbb volt az egyébként általánosan használt *Hetvenek*énél. A kifejezés „semitizmus” a görögben, és jelentése megfelel a *Hetvenek* értelmezésének. Simeon azonban úgy érti, mintha ezt jelentené: 'az ilyen ember a Szentlélek által sugallt szellemi vágyak férfiúja'.

¹¹Vö. fent, 3. jegyzet.

- becsesebb ennél, ha egyszer megízlelted.
Maradj szegényben, ó bölcsék bölcsessége,
 45 *kinek nincs részed az igazi tudásban!*
Mert szavainknak tiszta egyszerűsége
valóban bírja az igaz Bölcsességet,
Istenhez járul, és őelőtte hódol,
aki megadja az élet Bölcsességét,
 50 *mely újjáalkot engem és istenné tesz,*
míg Istent látom mindörökkön örökké.
Ámen.

XII. Teológia a háromszemélyű Istenség tökéletes egységéről. Mindaz által, amit alázatában mond magáról, megszegyeníti azok gögjét, akik valakiknek képzelik magukat

¹²Vö. Jn 1,1: „Kezdetben volt az Ige”, és a Nikaia-kalkédóni hitvallás: „[Hiszek] az egy Úr Jézus Krisztusban, aki az Atyától minden idők előtt (pro pantón tón aiónón) született.”

- Hogyan lehet, én Istenem, hogy mindaz, amit régen már eltöröltél énbennem, most mégis újraéled?
 A haragnak szenvedélye, amely füsttel borít el,
 és sötétségbe burkolja a fejemet egészen,
 5 és megbénítja értelmi szemem világosságát?
 Hiszen, amint a köd leszáll, a sötétségnek súlya lezárja szempilláimat, és elveszítlek téged,
 a fényt, akire mindenki vágyik, s kit nem keresnek.
 Azok viszont, akik a te kimondhatatlan és félelmetes
 10 titkaidból részesedtek, és bár anyagban élnek,
 ezeket anyagtalanul érzékelik egészen,
 s a láthatatlan sugárzást látják a láthatóban,
 és a világban végbement csodás titkok szemlélik,
 igencsak kevesen vannak, ezt jól tudom bizonynyal,
 15 kiknek az, aki kezdetben, minden idők előtt volt,¹²
 az Atyától a Lélekkel született Ige Isten,
 az egyben háromszoros fény, amely egy a háromban tisztán kinyilatkoztatta a titkok rejtett mélyét.
 Mert egyetlen fény a három, Atya, Fiú és Lélek,
 20 egymástól el nem válva és össze nem keveredve,
 s az isteni természetben egy a három személynek hatalma és akarata és örök dicsősége.
 A három úgy jelenik meg, mintha egyetlen arcan két gyönyörű szem csillogna, telve isteni fénnnyel.
 25 A szem az arc nélkül hogyan láthatna, mondd meg nekem?
 De arcról sem beszélhetünk, hogyha szem nincsen benne,
 mert hiányzik nagyobb része, mitől valóban arc lesz.
 Hisz' ha a naptól elveszjük szépsége tiszta fényét,

Jn 1,1.

¹³Vö. Kiv 33,20: „Ember nem láthatja az én arcomat úgy, hogy élve maradjon”, Jn 1,18: „az Istent soha senki nem látta” és 1Tim 6,16: „akit nem látott egyetlen ember sem, és nem is láthat meg”.

¹⁴Vö. fent, IX. himnusz, 7. sor és 3. jegyzet.

¹⁵Vö. 1Jn 1,5: „Az Isten fény, és nincs benne semmilyen sötétség”.

¹⁶Vö. Jk 1,17: „...A fények Atyjától, akinél nincsen átalakulás, vagy változásnak árnyéka”.

¹⁷Vö. 1Tim 6,16: „Aki megközelíthetetlen fényben lakik”.

¹⁸Vö. Iz 9,1: „Ó nép, amely sötétségben jár, lássatok nagy fényt, akik a halál földjén és árnyékában ültök, fény ragyog fel nektek”. Ezt idézi Mt 4,16: „a nép, amely sötétségben ült, nagy fényt látott, és azoknak, akik a halál földjén és árnyékában ültek, fény ragyogott fel.” Vö még Iz 42,7: „szövetségül adtalak a népnek, fényül a nemzeteknek, hogy megnyisd a vakok szemét, kivezessed a fogságból a megbilincselteket, s a börtönnek házából azokat, akik sötétségben ültek”, és Lk 1,78–79: „meglátogat benneteket a napkelet a magasságból, hogy felragyogjon azoknak, akik a sötétségben és a halál

előbb ő maga tűnik el, majd az egész teremtés, amely őtőlé kapja azt, hogy látszék, és hogy lásson. Ugyanúgy van az Isten is az értelmi világban. A Fiú s a Lélek nélkül az Atya sem lesz többé, és ha a Lelket leveti, nem is lesz többé élő, hiszen a Lélek adja meg mindennek azt, hogy éljen.

35 Imádját hát az értelmi természet egészében, ami csak él a nap alatt s a nap fölötti részen, a hármas valóságú fényt, amely elmondhatatlan! Mert az Istennek a nevét, természetét s alakját, mibenlétét és formáját nem ismerheti ember,¹³ nem tudja sem kimondani, sem leírni s átadni, de ahogyan a fénylő nap a felhők mögé bújik, és nem látszik már ő maga, sem a tündöklő fénye, s csak homályosan adja át fényét a földieknek, úgy gondold el, hogy az Isten elrejtőzik mitőlünk, 45 s a legcsodálatosabbat elmondom most tenéked: az isteni fény nem nyugszik le, mint a nap világa, hanem mindenhol ott ragyog, és mindent bevilágít, de a mindenség közepén sötétség rejt magába,

50 és elveszítem azt a Fényt, aki teremtett engem.¹⁴ Ki ne siratna hát engem, ki ne könnyeznék rajtam, ki ne sóhajoznék ezért, és ki ne siránkoznék? Hisz' Isten ott van mindenben, és mindenütt jelen van, és egész valójában fény,¹⁵ hol egyáltalán nincsen sem változásnak árnyéka, sem az éjnek homálya,¹⁶ melyben semmilyen sötétség nem áll a fény útjába, amely kiárad mindenre s megközelíthetetlen,¹⁷ de a méltóknak fogható s megközelíthető lesz (kevéske fény ez, mint mondtam, a sugár egészéhez 60 és a naphoz viszonyítva, ha egészében látszik, mégis vakító azoknak, kik sötétségben ülnek,¹⁸ ha méltóvá lettek halvány kis visszfényt meglátni), de én, a nyomorult mégis a sötétet választom, és csak erről gondolkozom, homállyal takarózom,

65 és szerencsétlen lelkemet sűrű köddel fedem be. A szenvedélyt ez táplálja, ez szítja fel magasra, s ez sárkányokká változik, férgékké és kígyókká, amelyek lelkem tagjait emésztik mindörökre. Mert a hiú dicsőségvágy mardos mindegyre engem,¹⁹ 70 és fogait belévájja szívemnek lágy húsába, és mikor már elsorvasztott, mikor halálra váltam, vad kutya-falka ront reám, vadállatok hordája, s míg lenn a földön heverek, már darabokra tépnek. Mert a dicséret s a gyönyör teljesen szétszaggatták 75 az idegeim s a velóm: lelkem hevét s buzgalmát.

Kiv 33,20,
Jn 1,18,
1Tim 6,16.

Jn 1,5.
Jn 1,10.

1Jn 1,5.
Jk 1,17.
1Tim 6,16.

Iz 9,1; 42,7,
Mt 4,16,
Lk 1,78–79.

árnyékában ülnék".

¹⁹Ehhez a verssorhoz a himnuszok első kiadója, Nikitasz Sztíthatosz, Szent Simeon tanítványa a következő megjegyzést (szkholiont) fűzte:

„A jelen írásban válaszol ama bölcs 'Gyümölcsárus' szavaira. Siratja annak életét amiatt, hogy egészen az emberektől jövő dicsőséget kereste, és Lélek nélkül merészelt beszélni a Lélek teológiájáról, s hogy szerette, ha az emberek őt teológusként dicsőítik. Azután a szent, megmutatandó, hogy mindebből semmi sem uralta az ő lelkét, az ezután következő himnuszokban leleplezi magát, amikor elmondja, hogy egészen egyesült az Istennel, és minden nap látta önmagában a Krisztust, amint napként lakozott és ragyogott a szívében.”

²⁰Nikitasz megjegyzése: „'S ha dicsérettel illetnek...' Mindezt magára vette az atya, és mint saját szenvedélyeit siratta ama bölcs állapotát, s így leplezte le annak életét, hogy bár ilyen ember volt, mégis teológiával mert foglalkozni. Őmiatta írta három teológiai értekezését is, ahol az ő teológiájukat üres hiábavalóságként bélyegzi meg.”

- Hogyan is írhatnám le mind, amit elvettek tőlem!
A tolvaj gőgöt s a kételyt hintették el szívemben,
kéjvágyat és az aggodást, hogy embereknek tetsszem,
és két irányba rángatva darabokra szabdaltak.
- 80 Az egyik józanságomat és mértékletességem,
a másik jótetteimet és szent munkálkodásom
sajátjának tüntette fel, s engem pusztá holttestnek.
S ami a legkülönösebb és legnagyobb gonoszság,
rút gőggel hintették tele a beszennyezett lelkem.
- 85 Hisz' hogyne volna különös és sajnálatra méltó,
hogy ennyi szenvedély tolul hirtelen a lelkembe,
s erények nélkül meztelen és sírban fekvő holttest
vagyok, s ezt észre sem veszem, elmémnel nem fogom fel,
sőt még nagyobbna képzelem magam mindenki másnál,
- 90 és azt hiszem, hogy szent vagyok, bölcs szavú teológus,
kit tisztelet méltán övez az emberek részéről,
s ha dicsérettel illetnek, mint aki méltó erre,²⁰
magamhoz hívva mindenkit dicsőségben fürdőzőm.
S ha összegyűltek házamban, mellemet teleszívom,
- 95 lopva körültekingetek, ki az, aki hiányzik,
ki az, ki nem jött el hozzám, ki az, ki nem adózott
csodálattal, s ha van, aki nem becsül sokra engem,
neheztelek és csepülöm a szerencsétlen embert,
hogy az, ha erről értesült, nem bírva a szidalmat
- 100 eljőjjön, beszéljen velem, tegyen patrónusává,
mutassa meg, hogy éhezi szeretetemet s imáim,
s mondhassam a többieknek: „Ímé, ez eljön hozzám,
az imáimért esdekel, s hallgatja tanításom,
és szinte csügg ajkam szaván — én nagy kiválóságom!”
- 105 Hogyhogy nem látom nyomorult lelkem meztelenségét,
s sebeim nem érzékelem, nem jajgatok és sírok,
s kórházba miért nem fekszem a gyógyulást keresve?
Fekélyeim orvosoknak miért nem mutatom meg,
és titkos szenvedélyeim le mért nem csupaszítom,
- 110 hogy ők beborogathassák, kivágják, és behintsek,
s én férfiasan viseljem a gyógyulás kedvéért,
és miért gyűjtök minden nap újabb sebeket inkább?
Irgalmazz nékem, én Uram, a tévelygő bűnösnek,
és ültess el félelmedet a szívem közepébe,
- 115 hogy parancsolatod szerint kerüljem a világot,
hogy gyűlölettel megvessem, s bölcsen visszahúzódjak.
Ne engedj engem, Krisztusom, benne eltévelyednem,
mert csupán téged szeretlek, habár még nem szeretlek,
s csak a te parancsaidat szeretném megőrizni,
- 120 bár elborít a szenvedély, hisz' nem ismerlek téged.
Mire szolgál a dicsőség annak, ki ismer téged,
vagy mi mást kereshetne még az, aki szeret téged?

Miért akarna tetszeni, miért is hízelegne,
 miért törekednék arra, hogy mindenki szeresse?
 125 Igaz szolgálád közül egy sem próbálkozott ezzel.
 S én ezért is szomorkodom, és ezért is gyötrődöm,
 mert látom azt, hogy én magam a bűnöknek szolgállok,
 hogy észhez térni nem tudok, és nem alázkodom meg,
 és nem akarom keresni isteni dicsőséged,
 130 miáltal hívő lehetnék, és a te szolgálád, Krisztus,
 s miáltal nagyobb lehetnék minden más teremtménynél,
 éljek bár fáradalmakban és nagy-nagy szegénységben —,
 — nemcsak a hatalmasoknál, de még a császárnál is.
 Könyörüljön hát meg szíved nyomorult lelkem kínján,
 135 Uram, világ Teremtője, ki boldognak alkottál!
 Igaz tudást adj énnekem, hogy örök javaidhoz
 ragaszkodjam mindörökké, és semmi múlandóhoz!
 Úgy lelkemből szeretem majd s keresem dicsőséged,
 s az emberek dicséretét semmibe fogom venni,
 140 hogy veled egyesülhessek itt és a túlvilágon,
 és megadassék, Krisztusom, hogy veled uralkodjam,
 ki a szégyenletes halált elviselted érettem,
 és ezáltal betöltötted minden gondoskodásod,
 hogy így dicsőbb lehessen majd minden halandó lénynél.
 Ámen, így legyen én Uram, most is és mindörökké!

A kora-bizánci egyház kapcsolatai a Római Szentszékkel

OROSZ ATHANÁZ

Az I. és VI. Egyetemes zsinat között (II. rész)

Bonyodalmak az V. Egyetemes zsinat előtt és körül

1960-ban született Nyíregyházán. Görög katolikus szerzetespap Dámócon, a Görög Katolikus Hittudományi Főiskola tanára. A tanulmány első részét lásd 2003. 6. számunkban.

¹O. Guenther (szerk.): *Collectio Avellana* (CSEL 35), II, Bécs, 1898, Epist. 159, 608.

²„Sequentes in omnibus apostolicam sedem et praedicantes eius omnia constituta, spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica praedicat, esse merear.” Uo.

521–522. Magyar ford.: Fila B. – Jug L.: *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*.

Kisterenye – Budapest, 1997, 108–109.

³To próteion tu episzkopu Rómész. Athén, 1964, 91.

⁴Mansi VIII, 1058–1065.

⁵Vö. Ch. von Schönborn: *La primauté*

A leghosszabb vita az V. Egyetemes zsinat előtt a Zénon császár *Henotikon*jával kapcsolatban kiközösített keleti egyházfőkről szólt. Harmincöt éven át Kelet és Nyugat szakadásban volt, amely csak I. Jusztinosz békítő egyházpolitikája hatására szűnt meg Hormisdas pápa idejében. Hormisdas elődje, Anastasius pápa már kész volt közösségre lépni Makedoniosszal, feltéve ha csak Akakiosz nevét — és csak egyedül az övét — nem említik a diptychonok.¹ Hormisdas viszont hosszas huzavona után 519-ben el is érte János konstantinápolyi pátriárkánál a következő formula aláírását: „Amint tehát elmondottuk, mindenben követjük az Apostoli Széket, és hirdetjük összes rendelkezéseit. És ezért remélem, hogy méltónak találtatom veletek abban az egy közösségben lenni, amelyet vall az Apostoli Szék; abban van a keresztény vallás egészséges, igazi és tökéletes szilárd mivolta...”²

Khrizosztomosz Papadulosz érsek szerint Hormisdas megpróbálta kicsikarni a monofizita befolyástól még épp csak akkor megszabadult Konstantinápoly részéről a hivatalos kapcsolat fölvetését, s a krisztológiai ortodoxia és a békesség kedvéért János konstantinápolyi pátriárkát úgyszólván kényszerítette annak aláírására.³ De nem szabad elfelednünk, hogy egy szemtanú leírása szerint maga a főváros népe követelte János pátriárkától, hogy vegye föl végre a diptychonba a négy egyetemes zsinatot, és küldje el a közösséget fölvevő szinodális levelét Rómába.⁴

János pátriárka hivatalosan aláírta ezt a *libellust*, s oly módon ismerte el Róma dogmatikai tekintélyét, ahogyan arra eddig még nem volt példa. Az alexandriai székből Bizánc által száműzött Talaia Jánostól kezdve az „akoiméta” szerzetesekig már eddig is sokan megtapasztalták, hogy az igaz hit megvallása egybeesik az Apostoli Székkel való közösséggel.⁵ De itt is ortodox teológusok hívják fel a figyelmet arra a téves megközelítésre, amely szerint ettől kezdve mindkét fél hirtelen ugyanúgy fogta volna fel az egyházi tekintélyt. A görögök számára a

romaine vue d'Orient
pendant la querelle du
monoénergisme et du
monothélisme (VII^e
siècle). Istina 21 (1976)

476–490, itt 477.

⁶Illam sedem apostoli
Petri et istius augustae
civitatis unam esse
definio In: Coll. Avell.,
Epist. 159, 608.

⁷Vö. J. Meyendorff:

*Birodalmi egység
és keresztény
szakadások*, 281.

⁸Vö. J. Meyendorff:
i. m. 297.

⁹Rom und die
Patriarchate des
Ostens, 20 idézi az Acta
Romanorum Pontificum
a S. Clemente I (c. 90)
ad Coelestinum III
(†1198), 431. oldaláról a
227. sz. dokumentumot.

¹⁰LP, 290. Vö.

J. Meyendorff: i. m. 297.

¹¹Vö. J. Meyendorff:
i. m. 308.

¹²Vö. Hermianai
Facundus műve, mely-
nek címe *Tizenkét könyv
a Három fejezet
védelmében*. Szövege:
PL 67, 527–854.

¹³A *Judicatum* teljes
szövege elveszett,
vö. az 553. évi zsinat
Aktáiban idézett
töredék (szerk. Straub).

ACO, VI, 1, Berlin,
1971, 11–12.

¹⁴Vö. Hermianai
Facundus második írása:
Adversus Mocianum,
PL 67, 853–868. Vö.
J. Meyendorff: i. m. 313.

libellus szövege annak konkrét elismerését jelentette, hogy az apostoli római egyház az utóbbi hetven évben szilárdan kitartott az ortodoxia mellett. János pátriárka, mielőtt aláírta volna a dokumentumot, hozzáfűzött egy mondatot, melyben kijelentette, hogy a régi és az új Róma egyháza *egy egyház*: „Kijelentem — írta —, hogy Péter apostol széke és e császárváros széke egy.”⁶ Ez a kifejezés — J. Meyendorff szerint — amellet, hogy elismerte Róma apostoliságát és tiszteletbeli elsőségét, „azt sugallta, hogy a két székhely abban az értelemben, ahogyan a 28. khalkedóni kánon meghatározta, azonos és egyenlő, mint az egy birodalom első és második fővárosának egyházai”.⁷ Mindenesetre 525-ben Bizánc minden kötelező tiszteletet megadott a római egyház fejének, és valamiképp elismerte Péter pásztori tekintélyének gyakorlását is.

Ennek megfelelően 536. február 2-án nagy pompával fogadták a Konstantinápolyba érkező Agapetus pápát, aki Anthimosz pátriárka lemondása után annak törvényesen megválasztott utódját, Ménaszt személyesen szentelte fel.⁸ Arról, hogy itt nem történt külső beavatkozás a helyi püspökválasztásba, W. de Vries kutatásai világosan tanúskodnak.⁹ Viszont miután Agapetus Konstantinápolyban meghalt, utódjának, Silverius szubdiakónusnak megválasztásáról így ír a *Liber Pontificalis*: „A zsarnok Theodahad nevezte ki püspöknek anélkül, hogy megvitatták volna a választást.”¹⁰ A világi hatalomnak a püspökválasztásba való beleszólását tehát, aminek a Keletet Nyugattól eltávolító következő ideiglenes szakadásokban nagy szerepe lesz, olykor Rómában is ismerték.

Az V. Egyetemes zsinatig az újabb egyházközi problémákat főként I. Jusztinianosznak az antiochiai „Három fejezetet” (κεφάλαια) elítélő határozata okozta. „Három fejezet” (κεφάλαια, capitula) alatt először azokat a *tételeket* értették, melyek Jusztinianosz anatómiaiban Mopszvesztiai Theodórosz, Kúroszi Theodorósz és Edesszai Ibasz írásai ellen megfogalmazódtak. Később azonban a „fejezet” szót, mivel a görög és a latin nyelvben közel állt a „fej” (κεφάλαια, caput) szóhoz, a három elítélt teológus személyére vonatkoztatták.¹¹ Az ügyben összekülönbözött a pápa és a császárváros vezetősége.

A Konstantinápolyba elhozott Vigilius a megfelelő eljárásnak azt gondolta, hogy ő mint Róma püspöke, miután tanácskozott a többi püspökkel, kimondja az ítéletet.¹² Vigilius tehát végül egy *Judicatumot* nyújtott át Ménasz pátriárkának, melyben hivatalosan elítélte a „Három fejezetet”.¹³ Miután a pápát Konstantinápolyba elkísérő papok megtagadták, hogy 549 karácsonyán közös liturgián vegyenek részt Vigiliusszal, a császári hatóságok erőszakot alkalmaztak az ellenzék vezéralakjainak kirekesztése végett.¹⁴ Jusztinianosz viszont, a korábbi megállapodással ellentétben, kiadott egy személyes *Hitvallást*,¹⁵ amely automatikusan egy ediktum jogi tekintélyével volt felruházva, s anatómiát mon-

¹⁵Magyar szövege és elemzése: Baán I.: *Justinianus császár teológiája*. Budapest, 1997, 169–197.

¹⁶Vö. J. Meyendorff: i. m. 314.

¹⁷Szövege: PL 69, 67–68.

Az V. Egyetemes zsinat

¹⁸Vö. J. Meyendorff: i. m. 314–315.

¹⁹Mansi, IX, 61–106.
Vö. Denzinger – Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum*, 144 (n. 416–420).

²⁰Szövege: Mansi IX, 367–675; ACO IV, 1, 208–220.

²¹ACO IV, 2, 138–168, ill. PL 69, 143–178.

²²Novel. CXXXI.

dott a „Három fejezetre”. A pápa ezt a lépést a titkos megállapodás megsértésének tekintette.¹⁶

Vigilius tehát egy enciklikában panaszkodott, és kijelentette, hogy ő maga hű maradt a négy egyetemes zsinathoz.¹⁷ Jusztinianosz maga ugyan nem vonta vissza ediktumát, Ménaszt arra bízta, hogy kérjenek bocsánatot a pápától, s erősítsék meg újra a vele való hitbeli egységüket. Vigilius ezt elégségesnek találta, és Konstantinápoly új pátriárkájával, Eutükhiosszal közösségre lépett. 553. május 5-én pedig összeült a zsinat. Vigilius visszautasította, hogy akár csak képviselő útján is jelen legyen. Az egyház történetében ez volt a második alkalom, amikor egy magát egyetemesnek tekintő zsinat nem csupán Róma képviselője nélkül, hanem a pápa kívánságát egyenesen megszegve ült össze.¹⁸

Ilyen körülmények között a zsinat végeredményét már előre lehetett látni. A zsinati atyák mindnyájan egyetértettek abban, hogy a „Három fejezetet” el kell ítélni, és hogy még egyszer megpróbálják rábírní Vigiliust a zsinaton való részvételre. Vigilius az üggyel kapcsolatban benyújtotta a császárnak saját véleményét — vagy *Constitutum*át.¹⁹ Aztán pedig Vigilius anatómát mondott azokra, akik elítélik a „Három fejezetet”.

Jusztinianosz viszont azt javasolta a zsinatnak, hogy Vigilius nevét töröljék a diptychonokból, és őt magát „zárják ki a közösségből”, mivel, miután hét éven keresztül kitartott a „Három fejezet” elítélése mellett, most szembehelyezkedett az egyház egyhangú véleményével. A zsinat egyhangúan beleegyezett, kijelentve, hogy ez a lépés „a régi Róma apostoli székével való egységet szolgálja” — hiszen eltávolítják a székben ülő méltatlan személyt! A záró ülést egy igencsak terjedelmes definíció jóváhagyásának szentelték, melyet tizennégy anatóma követett.²⁰

553. december 8-án Vigilius pápa megváltoztatta véleményét: levelet írt Eutükhiosz pátriárkának, melyben hivatalosan megbánását fejezte ki a *Constitutum* miatt. Szent Ágoston példájára hivatkozva kijelentette, hogy az atyák további vizsgálata meggyőzte a „Három fejezet” eretnek voltáról, és most már ő is anatómát mond rájuk.

554. február 23-án egy *Második Constitutum*ot adott ki, melyben ugyanezen az állásponton maradt.²¹ Miután Vigilius mindezt elvégezte, kibékült a császárral, a konstantinápolyi diptychonokba pedig visszakerült a neve. Egyébként Jusztinianosz aztán jogalkotásában is megerősítette Róma előjogait: „A zsinatok döntéseit követve úgy határozunk, hogy a régi Róma igen szent pápája az első az összes főpap közül, s Konstantinápoly, az új Róma szent érseke a második helyet foglalja el Róma szent és apostoli széke után.”²²

Fellebevezések Rómához az V. és VI. Egyetemes zsinat között

Jusztinianosz után egy ideig a császárok Rómára támaszkodtak nyugati egyházi politikájukban. Általában nem avatkoztak bele a

helyi püspökválasztásokba, azt azonban igen lényegesnek tartották, hogy megfelelő személyt válasszanak meg a római egyház püspökéül. Az ortodox történészek megítélése szerint ez nem jelentett cezaropapizmust, hiszen a császár tekintélye ettől fogva már inkább bizonyos gyakorlati szempontokra, mint a szorosan vett hitbeli definíciókra vonatkozott, s látjuk, hogy a hit nagy védői is éppen a császárral szembeszegülve lettek köztiszteletben álló szentek.

Segélykérő levelek Rómához

Nyugaton viszont a Birodalom felosztása után már császári tekintély híján a pápa egyre többet átvett a császári feladatkörből is. Az tény, hogy egyre több keleti püspök keresett oltalmat és támogatást a hitvitákban önkényeskedő császárok előtt Rómánál. J. Meyendorff szerint a pápához, a milánói püspökhöz és másokhoz közösen címzett segélykérő levelek azt tanúsítják, hogy sokak figyelmét a sajátos történelmi körülmények is Nyugat felé irányították, s nem kizárólag azért fordultak Rómához, mert az Apostoli Szentszék jogát érezték illetékesnek. Az 5. század elejéről idézi a 404-ben száműzött Aranyszájú Szent János esetét, aki nemcsak Ince pápához fordult, hanem Milánói Veneriushoz és Aquileiai Chromatiushoz is.²³ „Az ilyen kérelmekben a római püspök neve mindig elsőként szerepel, de az elsőbbségnek ez az egyértelmű jele sose zárja ki a többiek tekintélyét” — teszi hozzá. Keleten még sokan nem tartották kíváncsnak Róma beavatkozásait fegyelmi kérdésekben a távoli provinciák ügyeibe, noha ők is Péter és Pál főapostolokat tekintették a római egyház alapítóinak.²⁴ Kérdés, hogy a 7. század közepén a monotheléta császárok előtt Rómába menekülő hitvallókról ugyanez elmondható-e.

²³Palladiosz: *Dialógus*,
2, PG 47, 12.

²⁴J. Meyendorff:
i. m. 87–88.

Szent Gergely pápa

II. Pelagius pápa halála után a nép I. Szent Gergelyt választotta Péter utódául. Gergely és a konstantinápolyi egyház között azonban nehézségek merültek fel. 595-ben a pápa hivatalosan érvénytelenítette Böjtölő János pátriárka döntését, aki eretneknek ítélte két görög klerikust. Miután ugyanis az érintett János és Athanasziosz fellebbezett Rómához, Gergely a szokásosnál is tágabb értelemben alkalmazta magára a szárdikai zsinat (343) kánonjait, amelyek lehetővé tették, hogy Róma érvénytelenítse más metropoliták döntéseit.²⁵ Mindenesetre ez a beavatkozás egyike volt azoknak a ritka joghatósági közbelépéseknek, amelyekre a keleti egyházfők kezdetől fogva érzékenyek voltak.²⁶

²⁵Vö. Denzinger –
Schönmetzer:
Enchiridion Symbolorum
55–56 (n. 133).

²⁶W. de Vries: i. m. 21.
„Interventionen Roms
auch auf diesem Gebiet
waren grundsätzlich
möglich, aber
äußerst selten.”

²⁷Ep I, 24, MGH,
Ep I, 28.

Figyelemre méltó azonban az, hogy a szent pápa nem vonta kétségbe Konstantinápoly második helyét Róma után, megelőzve Alexandriát és a többi fő püspöki széket. Ez a hagyományosan bizánci rend — amelyet Szent Leó sokat bíralt — jelenik meg Gergely megválasztását bejelentő zsinati levelében (590).²⁷ Az „Új Róma” pozíciójával kapcsolatos realista látásmódja ellenére azonban közismerten tiltakozását jelentette be Böjtölő Jánosnál, aki „ökumenikus pátriárka”-nak nevezte magát. A címet János ismételt használata 595-ben Rómával való levelezése során. Szent Gergely Konstantinápolyba írt leveleiben meglepő módon félreérti

²⁸Vö. J. Pargoire:
*L'Église byzantine de
527 à 847*. Párizs, 1905,

50: „...des rescrits de
Justinien l'ont employé
pour les patriarches
Jean II, Épiphané,
Anthime et Ménas.”

²⁹Vö. J. Meyendorff:
i. m. 394.

³⁰Ep V, 41, MGH, Ep I,
331–335. Az eset elem-
zéséhez vö. H. G. Beck:
*Kirche und theologische
Literatur im
Byzantinischen Reich
(Handbuch der
Altertumswissenschaft
XII, 2, 1), München,
1959, 63–64.*

³¹Vö. J. Meyendorff:
i. m. 396.

³²Vö. J. M. Sansterre:
*Les moines grecs et
orientaux à Rome aux
époques byzantine et
carolingienne (milieu du
IV^e – fin du IX^e s.)* I–II,
Bruxelles, 1980–1983.

³³Schönborn:
i. m. 478.

„Monoenergizmus”

³⁴ACO, uo., 48.
Személyeik azonosí-
tásáról és a görög
szerzetesek zsinaton
betöltött szerepéről, lásd
J. M. Sansterre:
i. m. 117–119.

a címnek ezt az eredeti jelentőségét. A korábban Alexandria, Konstantinápoly és más püspöki székek, valamint Róma pápai ál-
tal viselt „ökumenikus” jelző bizonyosfajta tekintélyt állított az
oikoumené, azaz a „lakott földkerekség” keretein belül.²⁸ *De facto*
elsősorban a konstantinápolyi püspökök használták. A bizánciak
tudatában ennek bizonyára nem volt semmilyen fenyegető fel-
hangja a Régi Róma „apostoli” és erkölcsi tekintélyére nézve, mi-
vel a címet már eleve maga a római püspök is használta.

Gergely ezt az „ökumenikus” jelzőt (pontatlanul) mindig
„egyetemes”-nek fordította, és megbocsáthatatlan göggel és hata-
lomvágygal vádolta János pátriárkát. Ha a püspökök közül az
egyik egyetemes, a többit még csak püspökök sem lehet tekin-
teni.²⁹ Ezt a gondolatát próbálta Gergely megértetni leveleiben
főpaptársaival, Antiokhiai Anasztasziosszal és Alexandriai Eulo-
giosszal.³⁰ Ez utóbbihoz intézett levelében Szent Gergely kifejtet-
te a püspöki hivatallal kapcsolatos teológiai nézeteit, amelyek
egyeztek azzal, amit az ortodox Kelet is hangoztat majd az egy-
ház történetének későbbi szakaszában a pápai követelésekkel
szemben. Gergely tehát az egyik legfőbb tanúja a „közösség
ekkléziológiájának”, amely a keresztény történelem első évezred-
ében összetartotta Keletet és Nyugatot. Meyendorff ebben az érte-
lemben elismeri, hogy a pápákat ekkor még a keletiek is minden
további nélkül elsőeknek tekintették. Persze nem olyan szempont-
ból, amelyet Nagy Szent Leó óta előtérbe helyeztek a Szent Péter-
re hivatkozó apostoli Szentszék örökösei, hanem ahogyan Szent
Gergely szerény megnyilatkozásai egybevágnak a helyi egyház te-
ológiájának későbbi keleti megfogalmazásaival.³¹

A 7. század folyamán a római pápák szoros kapcsolatban ma-
radtak Bizánccal, de a római klérusban is megnövekedett a görö-
gök aránya.³² Egyre több görög szerzetes telepedett le főként a
Szent Száva monostorban, köztük Moszkhosz János és kísérelője,
Szent Szóphroniosz,³³ valamint „sok istenfélő apát és szerzetes a
görögök közül, akik vagy már hosszú ideje (Rómában) laktak,
vagy nemrég érkeztek: Theodórosz, Thalassziosz, Geórgiosz és
más istenszerető férfiak.”³⁴

Hérakleiosz császár idejében (610–641) I. Honorius pápa
(625–638) a rómaiak körében nagy népszerűsége tett szert azzal,
hogy „Gergely nyomdokait követte”, és a „nép vezérének” (*dux
plebis*) hívták. Sajnálatos módon az egyházban rossz emlék ma-
radt fenn róla Szergiosz pátriárkához írt végzetes levele miatt,
melyben a monothelétizmust támogatta (634). Szergiosz konstan-
tinápolyi pátriárka ugyanis a birodalom egységesítésén fáradozó
császár teológiai tanácsadójaként egy olyan formulát dolgozott
ki, amely szerint a Krisztusban lévő két természet *hüposztatikus
egysége* feltételezi, hogy Krisztusban egy *istenemberi energia* van.
A Hérakleiosz által alexandriai érseknek kinevezett Kúrosz lett a
„monoenergizmuson” alapuló egyházi egyesülések megvalósító-

Szent Szóphroniosz

³⁵A levél a VI. Egyetemes zsinat *Aktái* között szerepel (*Mansi*, XI, 561 D – 564 A).

³⁶Vö. J. Meyendorff: i. m. 448–449.

³⁷PG 87, 3188 D – 3189 A. Idézi Schönborn: i. m. 480–481.

Honorius pápa és Szergiosz pátriárka

³⁸*Mansi* XI, 540 BC.

³⁹*Mansi* XI, 537–544.

⁴⁰Vö. J. Meyendorff: i. m. 452.

⁴¹Uo.

⁴²A császár később tagadta, hogy ő lett volna a szerző. Így írt IV. János pápának: „Amikor visszatértem Keletről, [Szergiosz] megkért, hogy írjam alá és hirdessem ki” (*Mansi* IX, 9.).

⁴³Pürrhosz közreműködéséről lásd *Mansi* X, 741.

ja, amikor 633. június 3-án ünnepélyes liturgiát végzett Alexandriában, ahol — Szergioszhoz írt levele szerint — „a teljes theodosziánus klérus” az ő kezéből vette az eucharisziát.³⁵

Ez ellen a tévtanokra épült egység ellen Szent Szóphroniosz határozottan felemelte a szavát, és Konstantinápolyban visszavonulásra készítette Szergioszt. Majd pedig az idős Szóphroniosz, miután befejezte tárgyalásait Szergiosszal, visszatért Palesztinába, ahol szinte azonnal jeruzsálemi pátriárkává választották.³⁶ A Rómával való közösséget fölvevő szinodális levelében a következőket fogalmazta meg: „az igaz hit forrásaként szent és tiszteletreméltó írásként elfogadom a nagy és isteni Leónak a rómaiak szent egyházából Isten által adott és ihletett levelét... s ezt a levelet az orthodoxia oszlopának nevezem... Ezzel az isteni levéllel együtt úgy fogadom az ő (Leó) összes többi levelét és tanítását is, mint amelyek magának az apostolfejedelem Péternek az ajkáról fakadtak.”³⁷

Mivel az alexandriai uniónak messzemenő következményei voltak, Szergiosznak feltétlenül értesítenie kellett a Rómában székelő Honoriuszt. Jelentenie kellett Szóphroniosz pátriárka tiltakozását az „egy energia” kifejezés ellen, és levélben be kellett számolnia *Pszéphosza* tartalmáról, amely azzal, hogy megtiltotta az „energia” szó használatát, előkészítette a váltást a monothelétizmusra.

Honorius pápa nyilván nem volt felkészülve annak a bonyodalomnak a megoldására, amellyel Szergiosz levelében találkozott. Ez utóbbi elvetette a „monoenergizmust” mint kétértelmű és vitatható tant, de hangsúlyozta, hogy Krisztusban egy isteni cselekvő van, ami kizárja „két (egymással ellentétes) akarat” létét. Honorius ennek alapján jelentette ki, hogy „az emberség a mennyből szállt alá az Istenséggel együtt. Ezért a mi Urunk Jézus Krisztus egy akaratát is valljuk”.³⁸ Ez a közvetlen váltás a monothelétizmusra volt Honorius híres „bukása”, ami miatt a VI. Egyetemes zsinat (681) elítélte.³⁹ Anélkül, hogy tagadnánk a pápa jó szándékát — amit Maximosz hitvalló is igyekezett bizonyítani —, az nyilvánvaló, hogy az egy akaratról tett hitvallása végzetes hiba volt: „nemcsak mások hibái felett hunyt szemet, hanem végső soron egy eretnek formulát is megfogalmazott”.⁴⁰

Szergiosz nagy megnyugvással fogadta Róma válaszát. „Úgy tűnt, a terminológiai problémák megoldódtak” — írja Meyendorff. Többé már nem kellett a félreérthető „egy energia” tanához ragaszkodni, mivel az a tény, hogy Honorius hivatalosan szentesítette az „egy akarat” fogalmát, tágra nyitotta a kaput egy vonzó krisztológiai álláspont előtt: hogyan birtokolhat Krisztus egy hüposztázisza egynél több akaratot?⁴¹ Végül egy döntő jelentőségű dokumentumot terjesztettek aláírás végett Hérakleiosz császár elé, amelyet Szergiosz írt meg Pürrhosz apát közreműködésével.⁴² Ez volt a 638. évi *Ektheszisz*.⁴³ Az írás elveti a monoenergizmust, és szinte szóról szóra megismétli a heterodox *Pszéphosznak*

Ektheszisz

⁴⁴Szövege: *Mansi X*,
992 C – 997 A.

⁴⁵„Tunc monachum,
nunc vero, ex audito,
episcopum Hierosoly-
mitanae urbis
constitutum”
(*Mansi XI*, 537).

⁴⁶Th. Pol. XX, PG 91,
237 C – 245 D; XII, PG
91, 141 A – 146 A.

⁴⁷Th. Pol. XII,
PG 91, 143 B.

Szent Maximosz

⁴⁸„maximae et
apostolicae ecclesiae”
(Ep A, *Mansi X*, 678 B).
J.-Cl. Larchet: *Maxime
le Confesseur médiateur
entre l'Orient et
l'Occident*. Párizs, 1999,
134–135. ennek alapján
különbséget tesz azon
erkölcsi tekintély között,
amely Rómát mint Apos-
toli Széket illet meg,
illetve azon hatalom kö-
zött, amelyet azért adtak
neki, mert a főváros
egyháza volt.

⁴⁹*Le sens de la primauté
romaine chez saint
Maxime le Confesseur*.
Istina 21 (1976) 6–24, itt
8. Mindenesetre ő is el-
ismeri, hogy ennek elle-
nére az új pápa szokott
szinodális levelet küldeni
a keleti pátriárkáknak.

⁵⁰Th. Pol. XII,
PG 91, 144 A.

azt a részletét, amely Krisztust isteni és emberi tetteinek egyetlen cselekvőjeként és alanyaként jelöli meg, majd a következő mondatot idézi Honorius leveléből: „A mi Urunk Jézus Krisztus egy akaratát valljuk.”⁴⁴ Nem kétséges, hogy Szergioszt, akit korábban elbizonytalanítottak Szóphroniosz ellenvetései, felbátorította Honorius talán váratlan erőteljes támogatása, és úgy döntött, közvetlenül szembefordul a jeruzsálemi pátriárkával. Pedig Honorius egyáltalán nem vonta kétségbe Szóphroniosz pátriárkai méltóságát már azelőtt sem, hogy egyáltalán tudomására jutott volna a megválasztása és beiktatása.⁴⁵ Szergiosz viszont, miután a konstantinápolyi helyi zsinattal szentesítette az *Ekthesziszt*, a következő évben meghalt. Utóda, Pürrhosz pátriárka — Szent Maximosz levelezőpartnere, majd későbbi ellenfele — a dokumentum egyik megfogalmazója, a császár jóváhagyásával az *Ekthesziszt* a birodalom hivatalos hitvallásává nyilvánította.

Az Afrikában élő menekültek között volt Maximosz is, aki 640-től már nyíltan támadta a monotelétizmust. Ugyanakkor igyekezett mentetetni Honorius pápa jóhiszeműségét, s mindvégig rendíthetetlen bizalmat mutatott a Római Szentszék irányában. Marinosz ciprusi presbiterhez, aztán pedig a Péter prefektushoz intézett XII. teológiai „opusculumában” elhárította az eretnekség gyanúját a pápa felől, s az általa „nagyak” és „istennek” nevezett Honorius alapvető orthodoxiája mellett kardoskodott.⁴⁶ Előbbi írásában Athanasziosz mellett emlegeti, az utóbbiban pedig IV. János és Theodorus pápa, illetve Szóphroniosz pátriárka mellett sorolja föl a gyanús hírű pápa nevét. Teljesen meg van győződve a pápa igazhitűségéről, sőt hogy ő maga a védőbástya a monotelétizmussal szemben.⁴⁷

A továbbiakban is erősödik a Rómába vetett bizalma. Severinus pápa megválasztásának ratifikálása ügyében dicséri a Konstantinápolyba érkezett római apokrisziáriusok ügybuzgóságát, akik „a szilárd és legnagyobb és apostoli egyháznak”, „a megingathatatlan sziklának” képviselőiként jártak el.⁴⁸ A régi Róma primátusi tekintélyét tehát nem elsősorban fővárosi minősége, hanem apostoli eredete alapozta meg. „Róma egyháza és papsága régtől fogva egészen mostanáig a legidősebb a nap alatt lévő összes egyház közül. S mindegyiket fölülmúló tekintélye van, amelyeket a zsinatoktól és apostoloktól, nevezetesen pedig azok fejedelmétől nyert el, s az az osztályrésze, hogy főpapságának betöltéséhez nem kell hivatalosan bármiféle szinodális levelet írnia vagy készítenie, jöllehet a többiek még ezen a ponton is alá vannak vetve neki a papi jog alapján.” A Római Szentszékét betöltő új pápát tehát senki sem kényszerítheti arra, hogy hitét szinodális levelekkel a császár vagy a többi pátriárkátus felé igazolja, mert hite nincs alávetve mások döntésének — érvel a levél tartalmából J. M. Garrigues.⁴⁹ Róma egyháza a monoteléta vitában már egyértelműen azonosítható a katolikus egyházzal,⁵⁰ s

⁵¹Larchet: i. m. 136
ezzel kapcsolatban
szembehelyezkedik a
Szent Leó mint „Péter
utódja” által kialakított
„vicarius”-elmélettel.

⁵²Mansi X, 704 D. A
Szóphroniosz pátriárka
utáni helyzet elemzésé-
hez vö. Larchet: i. m.
142–143 és Schönborn:
i. m. 488–489.

Maximosz és Pürrhosz vitája és hitvallása

⁵³PG 91, 328–329.
A „boldogságos” jelző
hitelességével kapcsola-
tos vitához lásd
J. M. Garrigues:
i. m. 13.

⁵⁴Th. Pol. XII,
PG 91, 144 CD.

⁵⁵PG 91, 137–140.
Magyarul: *A Katolikus
Egyház Katekizmusa*,
179 (n. 834).

**Róma újabb
beavatkozásai
fegyelmi ügyekbe**

ezért semmilyen hatóság nem bírálhatja felül. Az ortodox ma-
gyarázók szerint viszont a pápának is kellett szinodális leveleket
küldenie az igazhitű pátriárkáknak, s a korábbi evangéliumi uta-
lással itt a Keletről érkező hitvalló még föltehetőleg nem Péter
utódainak Krisztus-„helytartói” tekintélyét, hanem azt az igaz
hitvallást jelöli, amelyre az egyház épült.⁵¹ Az utalásokból az is
kiderül, hogy a hitvalló egyre szorosabb kapcsolatba került
Honorius utódaival, mégpedig Severinus, IV. János és főként
Theodorus pápával. Ez utóbbival együtt szervezhették meg
Pürrhosz áttérésének ügyét: a volt pátriárka „meggyőzését”. A
pátriárkát ugyanis egy palotai intrikával letették hivatalából, de
dogmatikai tévedéseit nem ítélték el, s ez különösen is nyugta-
lanította Theodorus pápát. A konstantinápolyi utód, II. Pál
ugyanis ugyanúgy monotheléta maradt, ahogyan Pürrhosz volt,
sőt téveszméi támogatására megnyerte magának az Alexandria
és Antiochia székét betöltő „ortodox” pátriárkát, sőt a jeruzsá-
lemi egyházat is, melyet Szóphroniosz pátriárka halála óta több-
ségben monotheléta püspökökből álló szinódus vezetett.⁵²

645-ben Gergely prefektus elnökletével Karthágóban hivatalos
vitát szerveztek Maximosz és Pürrhosz volt pátriárka között. En-
nek során a hitvalló még mindig védelmezte az általa „boldog-
ságosnak” nevezett Honorius pápa jó szándékát.⁵³ Egyébként a
vita azzal a meglepő eredménnyel zárult, hogy Pürrhosz hivata-
losan elfogadta az ortodoxiát és Rómába távozott. A konstanti-
nápolyi monotheléta udvar ezeket az eseményeket Maximosz és
a pápa összeesküvéseként értelmezte. Szent Maximosz 646-ban
elhagyta Karthágót, és követte Pürrhoszt Rómába. Szerinte
ugyanis fontos, hogy a megtérő eretnek „mindenekelőtt a római
Szentszékhez siessen elégtételt szolgáltatni... Hiába beszél, ha
nem könyörög a rómaiak nagyon szent egyházánál a pápának;
tehát annál a szent Szentszéknel, amely magától a megtestesült
Igétől és a szent kánonok és rendelkezések értelmében minden
szent zsinattól megkapta és birtokolja azt az uralmat, tekintélyt
és a hatalmat, hogy megkössön és feloldozzon mindent Isten
minden szent egyházában, ami csak a földkerekségen találha-
tó”.⁵⁴ Tehát hitte és vallotta, hogy az igaz hit ügyében Róma az
egész katolikus egyházat képviseli. Ugyanezt fogalmazza meg
az egyik rövidebb írásában: „A megtestesült Ige hozzánk való
leereszkedésétől kezdve minden keresztény egyház mindenütt a
nagy egyházat, mely itt van (Rómában), tartotta és tartja egyet-
len támpontnak és alapnak, mert magának az Üdvözítőnek az
ígéretei szerint a pokol kapui nem vettek soha erőt rajta.”⁵⁵

Ugyanakkor kétségtelen, hogy egyre gyakoribbak lettek Róma
beavatkozásai fegyelmi kérdésekben a távoli provinciák ügyeibe.
Ilyen volt például a Szentföld, ahol Szóphroniosz halála (639)
után az arab invázió miatt 22 évig nem lehetett pátriárkát választani.
Ebben a helyzetben Rómának ugyan nincs jogköre az új pát-

⁵⁶„Potestas nobis defuit
ad promovendum
patriarcham
Hierosolymorum” – állítja
maga Szent Márton
pápa (Mansi X, 822).

⁵⁷Mansi X, 699.

⁵⁸Mansi X, 900.

⁵⁹Mansi X, 893 D –
896 A.

Igényelt római beavatkozások

⁶⁰Philadelphia érsekét,
Jánost. Vö. Schönborn:
i. m. 488–489.

⁶¹Mansi X, 904 E – 916 E.

⁶²Mansi XI, 17 E – 18 B.
Vö. Schönborn:
i. m. 483.

⁶³Mansi X, 678 B. Vö.
V. Croce: *Tradizione e
ricerca. Il metodo
teologico di San
Massimo il confessore.*
Milano, 1974, 115–131.

⁶⁴R. Riedinger: *Die
Lateransynode von 649
und Maximos der
Bekenner.* In: *Maximus
Confessor.* 111–122.

Hitvalló Szent Maximosz pere

riárka kinevezésére⁵⁶ vagy a választás meggyorsítására, de az épp jeruzsálemi származású Theodorus pápa⁵⁷ kinevezett oda egy apostoli vikáriust, Szóphroniosz egykori tanítványát és bizalmasát, Dorai Istvánt, aki 649-ben a lateráni zsinaton így adott számot erről: „[Theodorus pápa] adott rendeletet nekem, aki saját apostoli levelével nevezett ki helytartójának.”⁵⁸ István saját beszámolója szerint pedig maga Szóphroniosz küldte őt annak idején Rómába a következő biztatással: „Menj a föld egyik határától a másikra, egészen addig, míg el nem jutsz az Apostoli Székhez, oda, ahol az igaz hit alapjai vannak.”⁵⁹ A római beavatkozást azonban még ortodox körökben is gyanakvással fogadták, sőt személyes intrikák alapján elutasították, úgyhogy a Lateráni zsinaton új apostoli vikáriust kellett kinevezni a helyébe.⁶⁰

Ezek a római beavatkozások mégsem voltak önkényesek. A keletiek közül többen, például a ciprusi érsek, Szergiosz, aztán pedig a Rómába menekült görög szerzetesek kifejezetten kérték „az Apostoli Szentszék” közbelépését a monothelétizmus megszüntetése érdekében.⁶¹ S ilyen közbelépés történik majd egy-két évtizeddel később egy másik ciprusi püspök, jappai János kérésére is, akit egy ciprusi szinodus letettnek nyilvánított, de ő Rómához fordult (*ad limina apostolorum*). Ott pedig Vitalianus pápa saját szinodusával felülvizsgálta és felülbírált a ciprusi határozatot.⁶² Szinte ugyanígy kérte a Karthágóba menekült görög szerzetes, Maximosz is Pürrhosz ügyének római felülvizsgálatát. Fordulhatott volna Konstantinápolyhoz is, de rendíthetetlenül vallotta, hogy Róma az a „legnagyobb és apostoli szék”,⁶³ amelyhez mindenkinek minden időben mindenholnan fordulni kell.

Pürrhosz, amint megérkezett Rómába, ünnepélyesen áttért a monothelétizmusról az ortodoxiára. A palesztinai, görög származású Theodorus pápa szívélyes fogadtatásban részesítette, s ő már nyilvánvalóan jobban megértette a monothelétizmus természetét. Végre egyértelműen kifejezte álláspontját, hiszen hivatalosan is szakított Pál konstantinápolyi pátriárkával. Ámde Pürrhosz a Konstantinápolyi székre pályázva újra csak eretnek lett, ami miatt Róma kitagadta. Időközben Theodorus pápa is meghalt. Az új pápa, Márton rendkívül válságos helyzetben került az egyház élére. Gyorsan zsinatot szervezett a lateráni palotába, s ott a jelenlévő püspökök aláírták a Maximosz hitvalló segítségével szerkesztett igazhitű hitvallást Krisztus csorbítatlan emberségéről és emberi akarataról.⁶⁴ Ezért azonban a közben megbetegedett pápa az életével fizetett, hiszen az exarcha letartóztatta, s koholt vádak alapján a Krím-félszigetre száműzték. Itt érte a halál, hosszas szenvedés után 655. április 13-án.

Ezután az ellenállás egyetlen egyszerű szerzetesben, Szent Maximoszban összpontosult. Tárgyalásán először politikai vádat hoztak fel ellene, de a bírák ezt nem tudták bizonyítani. Ekkor a császár megbízottai nyíltan megkérdezték: „Nem vagy kö-

⁶⁵Rel. Mot. PG 90,
128 B.

⁶⁶Rel. Mot. PG 90, 120
C és Ep. An. PG 90,
132 A. Elemzésükhöz
vö. Larchet:
i. m. 182–183.

⁶⁷Rel. Mot. PG 90,
121 D – 124 A.

⁶⁸Larchet: i. m. 183.

⁶⁹Th. Pol. XII, PG 91,
144 CD.

⁷⁰„A hit fényes öröksége
az, hogy szívünk
mélyéből és ajkunkkal
azt valljuk, amit az
Atyák tanítottak nekünk,
s hogy kövessük azokat,
akik kezdetben az Ige
szemtanúi és szolgálói
voltak” (Ep. XII.
PG 91, 465 D – 468 A).
Vö. Larchet: i. m.
184. és 190.

⁷¹Larchet:
i. m. 186–188.

⁷²Ep. Cal. PG 90, 136A
szavait idézi Larchet:
i. m. 191. Vö. Croce:
i. m. 66–69.

zösségben a konstantinápolyi székkal?” Maximosz erre így felelt: „Nem vagyok közösségben, mert elvetették a négy szent zsinatot az Alexandriában elfogadott Kilenc Fejezet (azaz Kürosz 633. évi uniója)…, és nemrég a *Tüposz* révén.” A Hitvalló tehát az egyetemes zsinatok tekintélyét tartotta mérvadónak. Vádlói szemére vetették a császár iránti hűtlenséget és azt, hogy a Lateráni zsinaton a latinokhoz állt: „Miért van az, hogy te a rómaiakat szereted, a görögöket pedig gyűlölöd? — Isten szolgája így felelt: Parancsunk van az Úrtól arra, hogy ne gyűlöljünk senkit. Szeretem a rómaiakat, akik egy hiten vannak velem, s a görögöket ugyanígy, hiszen egy nyelvet beszélnek velem.”⁶⁵ Amikor pedig Maximosznak maga Péter pátriárka előtt kellett megjelenie, a pátriárka újra csak a maga monotheléta pártja által meggyőzött egyházfők névsorát lobogtatja előtte, s ezzel zsarolja: „Ugyan miféle egyházhoz tartozol? Bizánchoz? Rómához? Antiochiához? Jeruzsálemhez? Nézd, ezek már mind egyesültek... Ha tehát a katolikus egyházhoz tartozol, lépj te is egységre!” Ő így felelt: „a katolikus egyház nem más, mint a mindenség Istenébe vetett hit helyes és üdvös megvallása...”⁶⁶ Tehát a Hitvalló mindvégig rendíthetetlen bizalmat mutatott a Római Apostoli Szentszék felé, de ebben is a leglényegesebbnek az igaz hitvallást tartotta: „Mégsem tehetem meg, hogy Istent szomorítsam el hallgatással, mikor ő maga utasított, hogy beszéljek és hitvallást tegyek.”⁶⁷ Az a tény, hogy a zavaros időkben Szóphroniosz halála óta a római pápa maradt az egyetlen igaz-hítű egyházfő a „pentarkhia” pátriárkai székei közül, Maximosz hitvallót megerősíti abban a meggyőződésében, hogy a hit legfőbb támasza és biztos védelmezője itt van. De az ortodox kommentárok szerint ez még nem jelent „előjogot ennek a hitnek a meghatározására”.⁶⁸ Hiszen a Római Szentszéknek, amely nemcsak „magától a megtestesült Igétől”, hanem „a szent kánonok és rendelkezések értelmében minden szent zsinattól” is kapta azt a hatalmat, hogy megkössön és feloldozzon mindent”,⁶⁹ az ortodoxok szerint tartania kell magát az apostoli tanokat megerősítő és valóban szent atyák hangját képviselő igazhítű zsinatokhoz is.⁷⁰ Tehát az „igaz hitvallás” végső kritériuma alól még neki sem lehet „felmentése”.⁷¹ Mert a katolikus egyház Maximosz hitvalló szerint nemcsak „a nagy egyház, mely itt van (Rómában)”, hanem „az Isten által megalapított egyház”.⁷²

Összegzés a végleges egység reményében

Ez a befejezés is arra utal, hogy a keleti egyházzal folyó párbeszédnek arra az igazhítű életközösségre kell irányulnia, amely a keleti egyházak és Róma között az egység századaiban volt meg. De nem szabad idealizálnunk ezt a kort sem. Amikor a II. Vatikáni zsinat „mindenkit arra buzdít, hogy... minderről a valóságnak

⁷³UR 14.

megfelelő képet alakítsanak ki magukban”,⁷³ nem könnyű feladat elé állítja az egységéért munkálkodni kívánókat. Elemzésünk is megmutatja, hogy a római primátus gyakorlása igen sokat fejlődött a századok során, s óhatatlanul összeütközésbe került a keletiek által elvárt formákkal. Tehát a zsinati buzdítást bevezető mondatok közül sematikusnak tűnik a kezdő állítás: „Kelet és Nyugat egyházait... a hit és a szentségi élet testvéri közössége összekapcsolta egymással, s ha nézeteltérések támadtak köztük a hit vagy a fegyelem dolgában, közös egyetértéssel követték a Római Szék irányítását.”⁷⁴ A II., IV. és az V. Egyetemes zsinat után egy ideig szinte szünetelt a keleti egyházak és Róma közötti hivatalos kapcsolattartás, és épp 1450 éve, a II. Konstantinápolyi zsinat után egy fél évvel nem a keletiek „követték a Római Szék irányítását”, hanem Vigilius pápa tért vissza a bizánci zsinati határozathoz. Aztán Honorius híres „bukása” után két évtizeddel még I. Jenő és a konstantinápolyi monothelétákkal közösségben maradt Vitalianus pápa sem állt mindig igazán hivatása magaslatán.⁷⁵ Ugyanakkor a legtöbbször idézett ortodox történészek is belátják, hogy a vizsgált korszakban a birodalmi egységtörekvések csődjével egyidejűleg — Honorius esetét kivéve — a Római Szentszék az igaz hit védelmezője volt, és a további tanfejlődés szilárd alapja lehetett. Ennek egyértelmű tanúja például Maximosz hitvalló, aki minden ellenkező jel ellenére is mindig feltétlen bizalommal szól a Római Szék irányító szerepéről. Ám az ókeresztény egyházban még nem uralta az ekklezológiát a római primátus olyan szemlélete, amely mellett ne érvényesülhetett volna az egyházszervezetnek egy „keletibb” felfogása, amely ugyanúgy legitim lehetett, amennyiben tekintettel volt az előbbinek alapelveire.⁷⁶ A testvéregyházak élete igen aktív volt keleten is, s ebből a keresztény nyugat bőven merített az egyetemes zsinatokon jóváhagyott tanítás vagy egy-egy kiemelkedő keleti teológus és hitvalló jóvoltából. De olykor hosszabb-rövidebb időszakra meg is szakadt a közösség. A keleti egyházak és Róma ugyanazokról a jelenségekről és eseményekről képesek voltak homlokegyenest ellenkező előjelű magyarázatokat adni. Mégis éppen az a biztató, hogy kisebb-nagyobb „hatásszünetek” után újra meg újra egymásra találtak, visszatértek valamiféle közösségre. Csak amikor a két egyház különböző fejlődése során már végképp nem volt meg a kölcsönös megértés és szeretet, ez vezetett el a „nagy szakadáshoz”. Ennek felszámolásán munkálkodunk most, ha „a keleti egyházak keletkezésének és fejlődésének körülményeivel” számot vetve, s azokat még részletesebben kutatva, a nyugati és keleti egyházak végleges egységének helyreállítását tűzzük ki célul.

⁷⁴UR 14.

⁷⁵Vö. Meyendorff: i. m. 469–470: „Vitalianust megválasztásakor II. Konsztansz értékes evangéliumos könyvvvel ajándékozta meg, a pápa pedig ünnepélyesen fogadta a Rómába látogató monotheléta császárt, Márton és Maximosz gyilkosát.”

A „nagy szakadás” felszámolásáért

⁷⁶Vö. E. Lanne: *Tradition et communion des Églises* (BETL 129) Leuven, 1997, 446. Így a „közös egyetértéssel követték a Római Szék irányítását” alapelv általánosítása történelmi szempontból túlzásnak tűnik.

Krisztus megváltó szenvedése

GÁNÓCZY SÁNDOR

A Szentírás és Kálvin szerint

1928-ban született Budapesten. Teológiai tanulmányait Budapesten, Párizsban és Rómában végezte. 1953-ban szentelték pappá. Tíz évig Párizsban lekipásztorkodott, majd Párizsban, Münsterben és Würzburgban dogmatikát tanított. 1996 óta Dél-Franciaországban él. A szerzővel készült beszélgetést lásd 2002. 11. számunkban.

Mitikus hősök alvilági utazásai

A halál, a túlvilági és világontúli élet kérdései olyan régiek, mint maga az emberiség. Nagymértékben hozzá is járultak ahhoz a folyamathoz, amely az emberszabású élőlényeket a szó szoros értelmében emberekké tette. A halottak kultusza és a vallás eredete kölcsönös viszonyban állt egymással. Mivel pedig az időben és térben megtapasztalt élet megszűnésével az elhunytak további sorsára történő rákérdezés egy ismeretlen világ létezését feltételezte, szükség volt egy tapogatózó, összehasonlító, metaforákhoz folyamodó, az elképzelt dolgokat mítoszban elbeszélő kifejezőmódra.

Ezek közé soroljuk ma azokat a jelképekben gazdag regéket is, amelyek hősök, félistenek, istenek alvilági utazásairól szólnak: le szállásukról a halottak országába és visszatérésükről az élők világába; mindezt általában a közönséges halandók képviseletében.

A sumér-babiloni mítoszokban az ég istennője, Inanna járja meg a két kapuval lezárt alvilágot. Annak uralkodónője halált okozó tekintettel illeti, de egy Enbi nevezetű isten segítségével megszabadul az igézettől, és visszatér az élők világába. Az egyiptomi hitvilágban a napisten Rá oda-vissza meneteléről beszélnek, a napkelte és a naplemente ritmusa szerint. Osiris viselt dolgai hasonló módon jelképezik az élet és a halál közötti körforgást, megismételt „feltámadások” sémáját követve. A görög-római kultúrkör vallásai hemzsegnak mitikus héroszok hódászai, illetve plútói utazásaitól. Gondoljunk csak Orpheuszra és Eurüdikére, vagy Héraklész-Herkulesre. Ez utóbbi a sztoikus Seneca szerint legyőzte a halálos fátumot és kiharcolta egy új élet győzelmét. Így érdemelte ki később a „Hercules salutaris”, azaz az „üdvözítő Herkules” címet.

A mai ember sokszor megmosolyogja az effajta elbeszéléseket, akaratlanul is elárulva saját felületességét. Nem gondol ugyanis arra, hogy ezek az ősi történetek sohasem önmagukban akartak érvényre jutni, hanem mint az örök emberi keresés, kérdés, vágyakozás kifejezései. Mint színes és megkapó legendák, amelyek átélte, átértzett emberi valóságot hordoznak. Ezért még a mítosz-kritikus kereszténység sem vetette meg őket. Inkább beleoldozta saját mondanivalójába, amelynek tárgya az isteni és emberi egymásbatesztelés volt.

Elvitathatatlan tény, hogy maga a Biblia is átvett és felhasznált effajta történeteket, még akkor is, ha a nem zsidó és nem keresztény szereplőket a saját nagyaival helyettesítette. Az Ószövetség lépten-nyomon beszél a „Seol”-ról, az alvilágról, a halottak borús országáról. A hádész fogalom polgárjogot nyer a szentírási szimbolikában, hamarosan a latin „*infernum*”, magyarul „*pokol*” névvel. (Persze itt még nem a kárhozat helyéről, hanem egyszerűen a holtak régiójáról van szó!) Az átvett jelképek tartalma azután gyökeres változáson megy át. Immár nem hőszok vagy istenek a történés alanyai, hanem elsősorban minden halandó, legyen akár hívó vagy hitetlen, jó vagy gonosz. Természetes halál révén és nem büntetésből jutnak oda. Mindenesetre a „*pokoljáró*” saját erejéből képtelen kitörni onnan. Csak Jahve, mint a megváltást akaró Teremtő tudja kimenteni. Ezt tanítja a zsidó hit nagy általánosságban. Nem utolsósorban a zsoltárok. Csak a Krisztus előtti századokban jelentkezik az a hagyomány, amelyet a zsidó-egyiptomi Hénok-könyv fogalmazott meg: a halál feletti diadal a Messiás személyének tulajdonítható.

Az Újszövetség eredeti irányba tereli ezt a tradíciót. Jézussal azonosítja a Messiást, és pedig úgy, hogy benne mindenekelőtt a valóságos embert teszi a hit tárgyává. Az ő szem- és fültanúk által megfigyelt élettörténetét, örömét, ürmét, szenvedését, önfeláldozását, szorongásait és kínhalálát mondják el az evangélisták, sokszor színes szimbolikus nyelven, mielőtt még feltámadása egyedülálló csodájáról tanúságot tennének. A hitet, miszerint Jézus nemcsak a Messiás, hanem Isten emberré lett Fia, természetesen csakis a halottak közüli feltámadása alapján tudták meghirdetni. Másrészt a Feltámadott maga a Megfeszített, az új élet hordozója maga a kínhalált szenvedett ember.

A jézusi dráma bukás és felmagasztalás között számos képletes utalásban és metaforában keres kifejezést. A racionális okoskodás itt természetesen felmondja a szolgálatot. Ami ilyen módon egyedülálló és hallatlan esemény, azt nem lehet mást nyelven, mint a költészet nyelvén szavakba önteni. Idézzünk fel néhány példát. Máté Jézus ajkára adja Jónás történetét, mint a hűsvéti esemény előrehirdetését: „Amint ugyanis Jónás próféta három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld szívében három nap és három éjjel” (Mt 12,40). Lukács emlékeztet arra, hogy Péter apostol pünkösdi beszédében a 15. zsoltárra utalt és így tett hitet: „Lehetetlen volt, hogy a halál (Jézus) fogva tartsa, hiszen Dávid így jövendöl vele kapcsolatban: Szemem előtt az Úr mindenkoron. Nem inghatok meg: ő áll jobbomon (...) Pokolnak lelkem, mert nem engedted, nem hagytod rothadásra szentedet. Az élet útját mutatod meg nekem” (ApCsel 2,24–28). Pál apostol pedig egy Mózesnek tulajdonított könyv szavaival érvel, persze metaforikus beszédmóddal: „»Ne kérdezd magadban: Ki megy fel a mennybe?« — tud-

niillik, hogy Krisztust lehozza. Vagy: »Ki száll le az alvilágba?« — tudniillik, hogy Krisztust fölhozza a holtak világából.” A válasz csak egy lehet: „Isten támasztotta őt fel halottaiból” (Róm 10,6–9; vö. MTörv 30,14–14).

Szent Péter első levele

Látjuk: a mitikus-képes beszéd nem-mitikus valóságot, eseményt fejez ki. A be nem avatott olvasó számára a megértés nem könnyű. A legbonyolultabb talán a témánk szempontjából legfontosabb szöveg: 1Pét 3,18–21: „Krisztus is meghalt egyszer a bűnök miatt, az Igaz a bűnösökért, hogy Istenhez vezessen minket. A test szerint megölték ugyan, de a Lélek életre keltette. Így eltávozott és hírt vitt a börtönben sínylődő lelkeknek, akik engedetlenek voltak akkor, amikor Isten Noé korában türelmesen várt, míg a bárka elkészült, amelyben csak néhányan (...) menekülhettek meg, épp a víz által. Az ezzel jelképezett keresztség most titeket is megszabadít.”

A szerző nagy ívet von Jézus halálától és feltámadásától egészen a keresztség jelentőségéig. Ezzel kívánja a jézusi történet üdvözítő hatását kifejezésre juttatni. Célját az egyiptomi Hénok-könyv mitikus anyagával próbálja elérni, olyan olvasók számára, akik ismerhették ezt a könyvet, éppúgy, mint a húsvéti csoda hírét. A börtönnek nevezett alvilág, az abban sínylődő Noé-korabeli engedetlen, bűnös „lelkek”, azok test nélküli és lecsökkent mértékben élő mivolta: mindez a hasonlat retorikai eszköze, nem a tanítás lényege. Csak a víz-szimbolika — itt az özönvízé, ott a keresztségé — köti össze a hasonlat két pólusát. Persze ez az összehasonlítás sem pusztá öncél. Csupán utalás arra a hitigazságra, hogy Jézus sorsa üdvösséget ígér minden benne hívő és őt kereső embernek, átjutást is a halál határsorompóján. Végeredményben Krisztus követéséről van szó. Hiszen már a keresztség szertartása is — a lemerülés a keresztkútba és a kilépés onnan — arra emlékeztet, hogy Jézus felett is összecsaptak a szenvedés hullámai, mielőtt megízlelte a feltámadt élet dicsőségét.

Kálvin értelmezése

Ebben az összefüggésben már nem nehéz kifejtetni, milyen módon értelmezte Kálvin az úgynevezett „apostoli” hitvallás mondatát: „szálla alá poklokra”, amely két másik mondat között kap helyet: „eltemették” illetve: „harmadnapon feltámadott”. A francia reformátor megkapóan célratoró módon rögtön kiemeli a lényegét a mitikus „csomagolásból”. Már a bevezetőben kijelenti, hogy itt egy számunkra „hasznos hittitokról” van szó, amely üdvösségünkre vonatkozik.¹ Ez okból az „egyházatyák”, azaz az első keresztény századok jelentős teológusai csaknem kivétel nélkül foglalkoztak vele, és különböző módon magyarázták. Néhányan közülük fennakadnak a „poklok” szón, amely a latin „infernus”-nek, szó szerint a „legalul levő helyek”-nek felel meg. Bizonyos gondolati akrobatikával Jézus idejutását földbetemetésével azonosították, hogy elkerüljék a félreértést, miszerint Jézus lelke a kárhozat helyére ment volna. Mások sokkal helyesebben

¹*Institutio Christianae Religionis*, 1559 (=ICR) II. 16. 8; *Opera Selecta* (=OS) III, 492, 8k: „utile mysterium”. (Magyarul: *A keresztény vallás rendszere I–II. Pápa, 1909, újranyomás: Budapest, 1995.*)

²ICR II. 16. 9;
OS III, 493, 16–18.

a zsidók „seol”-ját látták ebben a szóban, azaz azt az alvilágot, ahol a Krisztus előtt elhunyt igazak várakoznak az üdvözülésre.² Kálvin ebbe a csoportba sorolja azokat a középkori teológusokat, akik ezen az alapon a „pokoltornác” illetve a „limbus” teóriáját próbálták kidolgozni, azaz egy olyan, mennyország és pokol közötti, a purgatóriumra hasonlító helyet, amelyben a nem súlyos bűnt elkövetett lelkek várhattak a megváltásra. Kálvin ezt a véleményt gyerekesnek ítéli.³ Mert hát miért is kellett volna a megfeszített, halott Jézusnak egy ilyen helyre leszállnia, mikor a Szentlélek minden vándorlás nélkül is közölni tudta a kegyelem eljövételét a halottaknak.⁴

³Uo.; OS III, 494, 3–4.

⁴Uo. 6.

Jézus „pokoli” szenvedése

A reformátor a lehető legcsekélyebb jelentőséget kíván tulajdonítani a mitikus elképzeléseknek. A főhangsúlyt határozottan arra helyezi, amit Jézus az emberi üdvösség érdekében kész volt elszenvedni. Ha már metaforához folyamodik, akkor Jézus „pokoli” gyötrelmeire gondol. Kijelenti, hogy Jézus nemcsak testében viselt el kint és halált, hanem lelkében is átérezte Isten távollétét, sőt mi több: szigorát.⁵ Izajás próféta könyvét idézi: „Igen, a mi bűneinkért szúrták át, a mi gonoszságainkért törték össze; a mi békességünkért érte utol a büntetés” (Iz 53,5). Szabadon, önkéntesen vállalta magára a bűnösök bűnhődését. Miatuk, helyettük, érettük szorongott és retteget, amikor a halál kezdte fenyegetni. Az, akit Isten Máté szerint „szeretett Fiának” nyilvánított (Mt 3,17), élete végén így imádkozott: „Atyám, ha lehetséges, kerüljön el ez a kehely, de ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te!” (Mt 26,36). Keresztre feszítve pedig így: „Én Istenem, miért hagytál el engem?” (Mt 27,46).⁶

⁵Vö. ICR II. 16. 10;
OS III, 495, 4–7.

⁶Vö. ICR II. 16. 11 és
12; OS III, 496, 12 és
498, 28.

Isten elérhetetlenségének megtapasztalása

Kálvin tudja, hogy számos ember sztoikus nyugalommal néz szembe a halállal. Még bűnözők is képesek nem egyszer ilyen méltósággteli magatartásra, amikor a hóhér elé lépnek.⁷ Jézus eltér ettől az ideáltól. Nemcsak azzal, hogy engedi magát megalázní, kigúnyolni, lealacsonyítani, hanem azzal is, hogy szenvedése nem pusztán személyes szenvedés, amelyben egyéni nagyság és erény forog kockán. Egy közösség, sőt egy beláthatatlan és névtelen tömeg erkölcsi, lélektani és fizikai terhe nehezedik rá. A „sokak” Istentől való távollétét tapasztalja meg, miközben az embertelenség erői fordulnak ellene. Számtalan embertárssal szolidáris, amennyiben velük együtt éli át, mit jelent a Szentlélek elérhetetlenségének érzése.⁸ Kálvin gyakorlatilag ebben látja Jézus pokol-tapasztalatát. Hogy a mítosz szerint a pokol vagy a pokoltornác egy földalatti hely, ahol kárhozott lelkek vagy vezeklésre szoruló bűnösök lagnak, szóba se kerül Kálvin hitvallás-magyarázatában.

⁷Vö. uo. 15–16.

⁸Vö. ICR II. 16. 12;
OS III, 499, 3.

⁹Vö. OS III, 497,
36–43: jegyzet.

Teológiai ellenfelei közül többen, így talán még Castellio Sebestyén is⁹ a szemére vetették, hogy túllő a célon, amennyiben Jézusnak gyakorlatilag a kétségbeesés bűnét tulajdonítja. A reformátor elutasítja a vádat. Szerinte az az ember, aki egyben Isten

**Jézus emberi és
isteni akarata**

¹⁰Uo. 497, 26k.

¹¹Uo. 499, 20k.

¹²Vö. uo. 14–16.

¹³Vö. ICR II. 16. 11;
OS III, 496, 23–28;
Hilarius: *De Trinitate*
2, 24; 3, 15; 4, 42;
PL 10, 24, 84, 128.

**Pokol és mennyország
a modern teológia
tükrében**

egyszülött Fia, megáll egy határon. Ott, ahol más ember a reménye mellett a hitét is elveszíti, sőt a szenvedélyes istentagadás végletébe esik. Ilyen értelemben idézi a Zsidókhöz írt levelet: Isten Fia „nem olyan, hogy ne tudna együtt érezni gyöngeségeinkkel, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett, de bűnt nem követett el” (4,15).¹⁰ Hogy mennyire határeset az övé, abból is látható, hogy benne két akarat fordul egymással szembe, legalábbis ideiglenesen. Mint valóságos ember életben akar maradni, mint valóságos Isten föl akarja áldozni magát. Mert nem csak félig volt ember, nemet mondott a halálnak, mielőtt mint Isten megtestesült Fia kimondta: ne az én, hanem a te akaratod történjék.¹¹ Kálvin ezzel ellentmond Apollinárisznak, aki szerint Krisztusban az emberi lélek helyét teljesen az isteni Ige foglalta el.¹²

Arra a kérdésre, hogy vajon miként szolgálhatott ez a mérhetetlen szenvedés az emberiség boldogulására, üdvösségére, teológusunk Hilarius egyházatyát idézve válaszol: azáltal, hogy Krisztus leszállt a „poklokra”, az emberiség fel tud szállni a „mennyekebe”; azáltal, hogy meghalt, az emberiség új élet ígértében részesül.¹³ Ebben áll az úgynevezett „nagy csere”, az „admirabile commercium”.

Bár a modern kor teológusai nem egy ponton eltérnek ettől a kálvini hitvallás-magyarázattól, abban nagyon is megegyeznek a reformátorral, hogy nem veszik szó szerint a „Hiszekegy” mitológiai elemeit. Sem a poklot, illetve a „poklokat”, mint elkárhozott lelkek valami mélységben fekvő lakóhelyét, örök börtönét, sem pedig a „mennyekeket”, amelyekbe fel lehet menni, s ahol örök, égi gyönyörökben lehet részesülni. Se ez, se amaz nem hely, hanem egy viszony jelképe, metaforikus kifejezése. Az első ott történik, ahol az ember eltávolodik Istentől, vagy megszakítja a vele való kapcsolatot; a második úgy jön létre, hogy az ember Istent keresi, felé fordul, élő viszonyba kerül vele, engedi magát általa örök szeretettel szeretni. Bármikor. A földi életben éppúgy, mint a halál mezsgyéjén túl. Pokol és mennyország történhet itt és most éppúgy, mint a túlvilágban. Persze nem szimmetrikus módon. Hiszen az első véges, mint minden, ami emberi, a második végtelen és örök, mint minden, ami isteni. Ma, a lélektan virágkorában azt is hozzáteheti a teológus, hogy ez a két állapot és viszony nem csupán a lét szintjén gondolható el, hanem az érzés, a megélés, a tapasztalat szintjén is. Így lehetséges, hogy a legszentebb ember, a leghívőbb Isten-követő például testi kín vagy lelki gyötrelem idején úgy érzi, hogy Isten elhagyta, vagy távol van tőle. Ez a meggondolás visszavezet bennünket a kálvini tételhez, és az így különösen modernnek tűnik.

A mai teológia szerintem annyiban tér el Kálvintól, hogy nem veszi át tőle mindazt, amit az ágostoni „eredeti” illetve „áteredő bűn” alapján tanít. Például hogy Ádám bűnbeesése mint egyéni

**Kálvin értelmezésének
megkérdőjelezhető
pontjai**

¹⁴Vö. R. Schnackenburg:
*Ist der Gedanke des
Sühnetodes Jesu der
einzige Zugang zum
Verständnis unserer
Erlösung durch Jesus
Christus?* In: *Der Tod
Jesu. Deutungen im NT*
(Hrsg. K. Kertelge), QD
74, Freiburg – Basel –
Wien, 1976, 205–225,
itt: 214–219.

¹⁵Vö. uo. 219–225.

¹⁶Vö. uo. 206–211.

**Kálvin értelmezésének
időszerűsége**

tett az egész emberi faj bűnösségét vonta maga után; hogy az átöröklődik minden újszülöttre, hogy ők ezért méltón érdemlik ki a kárhozatot; hogy az emberi természet teljes mértékben romlott és minden további nélkül tárgya Isten haragjának és igazságos büntetésének; hogy ezt vállalja magára Krisztus, és hogy ettől szabadít meg a Krisztus nevében kiszolgáltató keresztség. Emellett ma nemcsak katolikus, hanem református hittudósok is megkérdőjelezik azt a tételt, amelyet Kálvin Anzelmtől vett át, miszerint egyedül Krisztus szenvedése és halála hozhat megváltást, mint minden embert „helyettesítő engesztelő áldozat”. Főleg akkor mutatkozik egy ilyen tanítás problematikusnak, ha elvonatkoztat Jézus igehirdetésétől, jötteteitől, példaadó magatartásától és feltámadásától. Aki így vélekedik, nem veszi figyelembe, hogy az Újszövetség az üdvözülés más tipológiáit is ismeri. Rudolf Schnackenburg, a neves ezegetika kimutatta, hogy a lukácsi hagyomány Krisztusban az „élet vezetőjét” (az „arkhégoz tész dzóész”-t) látja (vö. például ApCsel 3,15 és 5,31),¹⁴ olyanira, hogy az engesztelő áldozat témáját nem is hangsúlyozza. Emellett részletesen ismerteti a jánosi „kinyilatkoztatás-sémát”,¹⁵ amely szerint az üdvözül, aki Krisztusban felismeri, hogy ő „az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6); szintúgy a páli üdvösségtan sokféleségét. Bár Pál apostol az „áldozat-séma” egyik fő képviselője (vö. 2Kor 5,21 és 8,9; Gal 3,13k; Róm 3,22), más metaforákat is használ: felszabadulás (vö. Gal 4,4k és 5,1); új teremtes (vö. 2Kor 5,17), kibékülés (vö. 2Kor 5,19k), megigazulás a Lélek kegyelméből (vö. Gal 5,5 és Róm 5,1–11), örökbe fogadás az Atya által (vö. Róm 8,14–17) stb.¹⁶

E néhány megjegyzés legyen elegendő arra, hogy az olvasó megértse, milyen összefüggésekben remélhető egy olyan rejtélyes mondat, mint a „szálla alá poklokra” helyes értelmezése. Szimbolikáról van szó, amely régi mítoszok képanyagából merít, de a krisztusi hit összefüggésében egészen új értelmet nyer. Kálvinnak igaza volt, amikor megjegyezte: ezt a hitvallás-mondatot sok hittudós sokféle módon próbálta magyarázni. A mai Szentírás-tudomány és hermeneutika eszközei megengedik, hogy a kálvini értelmezést, amely a szóban forgó „poklokat” Jézus nagyon is emberi szenvedésével kapcsolja össze, nagy részben érvényesnek ismerjük el, részben pedig bűnközpontúsága miatt kritizáljuk. Annyiban különösen időszerű ez az értelmezés, amennyiben elutasítja a Szentírás szó szerinti, fundamentalista magyarázatát.

„Krisztus teste üdvözíts engem...”

BARTÓK TIBOR

A bűn-, pokol- és megváltástapasztalat krisztológiai alapjai a szent ignáci Lelkigyakorlatok első hetében

I. Ignáci Lelkigyakorlatok — „teológiai forrás”?

A szerző 1972-ben született. Filozófiai és teológiai tanulmányokat folytatott Budapesten és Rómában. 2001 szeptemberétől a magyar jezsuita rendtartomány novíciusa.

A Lelkigyakorlatok teológiájának vizsgálata

A Szent Ignációl származó „Krisztus lelke szentelj meg engem” kezdetű imát sokan áldozás utáni hálaadásként ismerik. Azt talán már kevesebben tudják, hogy Szent Ignác Lelkigyakorlatos könyvében többször előfordul, mint a Jézussal folytatott imabeszélgetések lezárása. Aki valaha is elvégezte Loyolai Szent Ignác Lelkigyakorlatainak legalább első hetét, az minden bizonnyal megtapasztalt valamit egzisztenciálisan is abból, amit a teológia a bűn és a megváltás fogalmával fejez ki, s amelynek alapja Isten irántunk megnyilvánuló ingyenes, feltétel nélküli szeretete. Ez a szeretet a Jézussal való találkozásban válik foghatóvá a lelkigyakorlatozó számára. Az említett ima mintegy foglalata annak, amit a lelkigyakorlatozó a Jézussal való találkozásban kér és megtapasztal.

A négy hét időtartamra felépített Lelkigyakorlatok dinamikájában, és ez már az első hétben felfedezhető, van valami, amely teológiai szempontból is elmélyíthető, s amit maga Szent Ignác — mivel sem teológus nem volt, sem a kor teológiai nyelvazete nem tette ezt számára lehetővé — nem tudott a teológia nyelvén megfogalmazni. A Lelkigyakorlatok — mint metodológia — szempontjából ez nem is volt szükséges. Évszázadoknak kellett eltelnie, hogy a Lelkigyakorlatok teológiáját kutatni kezdjék. E téren sokat köszönhetünk Gaston Fessard-nak, aki a kegyelem és a szabadság dialektikus viszonyát vizsgálta a Lelkigyakorlatokban, míg Erich Przywara, Hugo Rahner, Karl Rahner a Lelkigyakorlatok mélyén rejlő krisztológiai vonatkozási pontokat világították meg. Hans Urs von Balthasar, noha nem írt átfogó, tematikus művet Szent Ignác Lelkigyakorlatainak teológiai alapjairól, írásaiban mégis gyakori hivatkozási pont a Lelkigyakorlatok egy-egy szakasza.

A Lelkigyakorlatok felépítése

Tény, hogy a Lelkigyakorlatos könyv puszta szövege — különösen az első hét elmélkedéseinek menetét leíró szöveg — nem tűnik *locus theologicus*-nak. Amit azonban Szent Ignác megtérése után Loyolában, majd a Monserrat közelében fekvő Manresában magtapasztalt és Lelkigyakorlatos könyvében később összefoglalt, egy olyan lelki tapasztalat, amelynek mély teológiai alapjai vannak. Ignácban — Hans Urs von Balthasar szavai szerint —

¹H. U. von Balthasar: *Mein Werk. Einsiedeln, 1990, 18.*

²A Lelkigyakorlatos könyv idézetait a Loyolai Szent Ignác: *Lelkigyakorlatok* (Budapest, 1994) kiadásból vettem. (Továbbiakban: Lgy.)

³Lgy. 23.: „Az ember arra van teremtvé, hogy Istent, a mi Urunkat dicsérje, tisztelje és szolgáljon neki, és ezáltal lelkét üdvözítse. Minden egyéb a föld színén az emberért van teremtvé, és azért, hogy segítse őt a cél elérésében, amire teremtvé van. Eből következik, hogy az embernek ezeket annyira kell felhasználnia, amennyire célja elérésében segítik, és annyira kell megválnia tőlük, amennyire akadályozzák abban. Szükséges ezért, hogy közömböseké tegyük magunkat minden teremtménnyel szemben, ami szabad akarunk döntésére van bízva, és nincs neki megtiltva...” (Részlet a *Vezérelvből*).

⁴Vö. H. Rahner: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, 1964, 255kk.

⁵Lgy. 95.: „...Krisztus Urunkat, az örökkévaló királyt látjuk és előtte az egész világegyetemet, amint azt és benne mindenkit külön-külön hív: Akaratom az, hogy meg-

„kikerülhetetlenné vált az ember Istennel való találkozása, aki az Ige és akié az Ige, aki megszólít, választ és hív”.¹ Hogyan képes azonban valaki felismerni ezt a hívást, s egyáltalán, Isten akaratát? Ehhez a felismeréshez szeretne Ignác utat mutatni. A Lelkigyakorlatok egészének célja, hogy a gyakorlatozó „eltávolítson magától minden rendetlen hajlamot, és miután azokat eltávolította, keresse és megtalálja az isteni akaratot, hogy életét aszerint rendezze...”² E célkitűzés első szakaszához tartozik a bűnöktől és a mögöttük meglapuló rendetlen ragaszkodásoktól való szabadulás. A címben szereplő bűn-, pokol- és megváltás-tapasztalat is ennek a szakasznak a része, amely a Lelkigyakorlatok első hetét teszi ki. A második szakasz Isten akaratának keresése és megtalálása, ami a legsajátosabb értelemben úgy valósul meg, hogy a gyakorlatozó az Evangélium alakjait mint prototípusokat szemlélve felismeri bennük saját hivatását és útját. Mindezt abban fejezi ki konkrétan, hogy felismert hivatásának megfelelő életformát illetve -állapotot választ, ami Ignác értelmezésében a házasság vagy az evangéliumi tanácsok követése. A választás a második hét anyaga. A hátralévő két hét már a Krisztus melletti egyre szorosabb elköteleződés jegyében zajlik, hiszen minden életállapotban — Ignác felfogása szerint — Isten dicsőségét és szolgálatát kell az embernek keresnie, ez pedig nem lehetséges Krisztus követése nélkül. A harmadik hét így Krisztus követése a szenvedésben: ide tartoznak az Úr szenvedéséről és haláláról szóló szemlélődések. A negyedik hét pedig Krisztus követése a dicsőségben, a Feltámadott megjelenéseiről végzett szemlélődések alapján.

Szükséges, hogy a Lelkigyakorlatok egészének tükrében lássuk, miért lehet krisztocentrikusnak nevezni Szent Ignác lelki-gyakorlatos módszerét. Az első hétnek, de egyben a Lelkigyakorlatok egészének alapjául szolgál a 23. pontban megfogalmazott *Vezérelv és Alapigazság*,³ ami élénk rajzolja a teremtett dolgokkal szemben indifferens, azokat egyedül Isten dicsőségéért és szolgálatáért választó vagy elhagyó ember alakját. Ez az indifferencia, mint lelki attitűd, H. Rahner szerint Krisztus magatartása,⁴ aki egyedül az Atya dicsőségét keresi. Krisztus kifejezetten is középpontja a második hetet bevezető *Jézus Krisztus királyságáról és felhívásáról* (Lgy. 91–99.),⁵ és az ugyancsak ehhez a héthez tartozó *Két zászlóról* szóló elmélkedésnek (Lgy. 136–148.).⁶ Ez utóbbi megfogalmazásában Szent Ágoston *civitas Dei* — *civitas diaboli* víziója ismerhető fel, tartalmában azonban Szent Ignác — saját bevallása szerint — legnagyobb kegyelme, amelyet Manresa folyója, a Cardoner partján kapott Istentől. Ennek a benső intuíciónak a lényege, hogy Krisztus és a Sátán harca ma is jelen van a világban, s az egyes ember szívében. Minél közelebb kerül valaki Krisztushoz, annál készségesebbé válik arra, hogy munkatársává legyen Isten országának építésében. Végül a lelki-gyakorlatot mintegy lezárja *A szeretet elnyeréséről* szóló szemlélődés

hódítsam az egész világot és az összes ellenséget, és így lépek be Atyám dicsőségébe. Azért annak, aki velem akar jönni, velem kell fáradoznia, hogy amiként követett engem a szenvedésben, kövessen a dicsőségben is.”

(Lgy. 234–237.),⁷ amelyben Ignác kitágítja a gyakorlatozó perspektíváját az egész teremtett világra, felismertette vele Isten szeretetének jeleit a teremtményekben, s mintegy meghívja önmaga teljes átadására válaszképp Isten szeretetére. A teremtményekben felismerni Krisztust, aki által és akiért teremtett minden (vö. Kol 1,16), csak akkor lehetséges, ha már megismertük Őt, mint emberré lett Istent.

A bevezető után lássuk, hogyan is van jelen Jézus Krisztus személye az első hét gyakorlataiban, s hogyan magyarázható krisztológiailag az a lelki tapasztalat, amely az első hét sajátossága.

II. *Mysterium Iniquitatis — Mysterium Pietatis*

⁶Lgy. 137.: „A történet, hogyan hív Krisztus és hogyan akar mindenkit zászlaja alá gyűjteni, és Lucifer, ellenkezőleg, a maga zászlaja alá.”

⁷Lgy. 235.: „Szemléljem, hogyan lakik Isten a teremtményekben...”

236.: „Fontoljam meg, miképpen munkálkodik és dolgozik éretem az Isten a föld színén lévő összes teremtményekben...”

234.: „...fontoljam meg, mit kell nekem a magam részéről nagyon is méltán és igazságosan felajánlanom és odaadnom az isteni Felségnek, ti, mindenemet és azzal együtt magamat...”

⁸Vö. S. Kiechle: *Kreuzesnachfolge*. Würzburg, 1996, 57.

Az angyalok bűne

Az első héhez öt gyakorlat tartozik. Az öt gyakorlat mindegyike elmélkedés, amely nem pusztán értelmi megfontolást jelent, hanem az emlékezet, az értelem és az akarat összehangolt munkáját az elmélkedés tárgya fölött, ami végül az érzelmeket is megmozgatja (Lgy. 50.). Másképp nem lehetne kegyelemként — minden gyakorlatnak van valamilyen sajátos kegyelme, amit a gyakorlatozó kér — sem megszegyenülést, sem megalázkodást, sem felfokozott, heves fájdalmakat és könnyeket kérni (Lgy. 50., 56.). Az első elmélkedés tárgyának három pontja az úgynevezett három bűn: az angyalok bűne, az első emberpár bűne, valamint „bárki olyannak egyéni bűne, aki egyetlen halálos bűne miatt jutott a pokolba...” (Lgy. 52.). Ignác nyelvezete túl keménynek tűnik a fülünknek, egyelőre fogadjuk el úgy, amint van. Minden elmélkedésnek része, hogy az elmélkedő egy-egy, az elmélkedés tárgyának megfelelő „helyre”, illetve állapotba képzeletben magát. Az első elmélkedés színhelye, hogy „képzeletben látom és szemlélem lelkemet, ebben a romlandó testben bebörtönözve, és ezt az egész összetett lényt a siralomvölgyben, mintegy vadállatok közé száműzve...” (Lgy. 47.). P. Stefan Kiechle, napjainkban a Lelkigyakorlatok teológiájának egyik kutatója, más jezsuita szerzőkkel együtt egy a bibliai, keresztény emberképnek elmentmondó, platonikus eredetű emberfelfogást ró fel itt Szent Ignácnak.⁸ A platonistának tűnő megfogalmazás mögött — véleményem szerint — Ignác szándéka egészen más, mint hogy egy testellenes küzdelemre buzdítsa a gyakorlatozót. Azt akarja megmutatni, hogy bele vagyunk ágyazva benső rendezetlenségeinknek egy olyan szövevényébe, amely része egy minket messze meghaladó — mondhatni kozmikus rendezetlenségnek. Ennek a kezdetét fogalmazza meg a teológia az ‘angyalok bűne’ kifejezéssel.

Miben állt az angyalok bűne? Ignác Szent Ágoston és Szent Tamás tanítására támaszkodik, amikor azt mondja, hogy az angyalok „jóllehet kegyelemben voltak teremtvé, (...) nem akarták szabadságukat arra használni, hogy Teremtőjük és Uruk iránt tisztelettel és engedelmisséggel legyenek, hanem kevélységbe estek...” (Lgy. 50.). Az angyalok kevélysége H. Rahner szerint nem

más, mint a bűnökért keresztfeszített Istenember szabad elutasítása, akit az angyaloknak előre megmutatott Isten.⁹ Mindezt persze csak akkor érthetjük meg, ha eleve elfogadjuk: Isten a bűn lehetőségét, mint a teremtményi szabadság csődjének lehetőségét előre látta, s mivel Fiában teremtett mindent, az ő megtestesülésében és kereszthalálában rejtette el a megváltás lehetőségét is: „úgy tetszett az Atyának, hogy benne lakjon az egész teljesség, és hogy általa engeszteljen ki magával mindent, ami a földön és a mennyben van, azáltal, hogy békeséget szerzett keresztségével” (vö. Kol 1,19–20). Hugo Rahner szerint Ignácot befolyásolhatta mind a Szent Tamás-i nézet (a megtestesülés oka a bűnbeesés, célja a bűnöktől való megváltás), mind Duns Scotus követőinek álláspontja (a megtestesülés — a bűnbeeséstől függetlenül — az ember megdicsőülésére irányul). Az angyalok bűne scotusi értelemben így a megtestesült, emberré lett Fiúra mondott „nem”, s bűnük éppen azért megválthatatlan, mert pusztán szellemi mi-voltuknál fogva döntésük egyszeri és végleges: arra mondtak nemet, aki fel akarja venni magába az anyagot, jánosi értelemben a „húst”, a változás, a változtathatóság princípiumát, végső soron a megtérés lehetőségét. *Caro est cardo salutis* — mondja Tertullian, s ennek tagadásában állhat az angyalok bűne.

Az első emberpár bűne

Lehet-e azonban a megtestesüléssel szembenálló magatartásban keresni Ádám és Éva bűnét, ami az elmélkedés második pontja? Ignác valószínűnek tarthatta ezt, hiszen az általa szerkesztett katekizmusban a következőképpen fogalmaz: „Miután Urunk Istenünk megalkotta az eget, a földet és minden dolgot és az első ember a paradicsomban volt, kinyilatkoztatta neki, hogyan határozta el az Isten Fia, hogy emberré lesz. És miután Ádám és Éva vétkeztek, felismerték: Isten elhatározta, hogy emberré lesz, hogy bűneiket feloldja... aztán gyermekeiknek is továbbadták ezt a tudást, hogy Isten Fia, a mi Urunk és Teremtőnk emberré lesz.”¹⁰ A Szent Tamásra visszamenő — Ignác nehézkes stílusában megfogalmazott — nézet, melynek különlegessége, hogy már a bűnbeesést megelőzően feltételezi valamiféle kinyilatkoztatását Isten Fia testben való eljövetelének, az elmélkedés 2. pontjának krisztológiai hátterére rávilágíthat, ha elfogadjuk: az összülők bűnében van valami, ami a megtestesülés isteni terve ellen irányul. Az angyalok bűne így lép be az emberi történelembe, és aktualizálódik — legelőször — Ádám és Éva bűnében.

Az egyén bűne

Már az eddigiekből is világos, hogy Ignác nem valamiféle moralizáló módon akarja eljuttatni a lelkigyakorlatozót a bűn rosszságának benső ismeretére. Ebben az értelemben az elmélkedés 3. pontjában nem annyira a vétkező emberről („bárki olyan..., aki egyetlen halálos bűn miatt jutott a pokolba” Lgy. 52), mint a bűnben rejlő gonoszság titkáról van szó, amely a „végtelen Jóság ellen” (uo.) irányul. Ezek után jelenik meg váratlan hirtelenséggel, minden előzetes bevezető nélkül a Megfe-

¹⁰*Monumenta Ignatiana*
I, 12, 668. Idézi
H. Rahner: i. m. 268.

szített alakja, akitől a lelkigyakorlatozó bensőséges imabeszélgetésben kérdezheti meg, hogy „mi bírhatta rá, hogy Teremtő létre emberré legyen, hogy az örök életből az ideig való halálba lépjen, hogy így meghaljon bűneimért” (Lgy. 53). Az elmélkedésnek ide, a keresztre szegezett Krisztussal való személyes találkozásba kell torkollnia: benne fedezi fel a lelkigyakorlatozó a bűn következményeit és döbben rá arra, hogy Jézus halálának ő az oka és a kedvezményezettje egyaránt. Ez a tapasztalat a következő elmélkedésben majd, ahol a gyakorlatozó saját bűneit veszi sorra, még inkább el kell, hogy mélyüljön.

„Pro peccata mea”

A bűn „helyette” vállalt következményeit látva találkozik tehát a gyakorlatozó először Jézussal, s e találkozásból indul el a dialógus, amely Stefan Kichle szerint a Teremtő-teremtmény közti kapcsolat — amit a bűn eddig megrontott — helyreállítása.¹¹ Mi tehát a bűn az első elmélkedés alapján? Véleményem szerint Ignác mintegy *Mysterium Iniquitatis*-ként, a Gonoszság Titkaként (vö. 2Tessz 2,6) jeleníti meg, amelynek gyökere kikutathatatlan mélységekbe nyúlik vissza (angyalok bűne, Ádám és Éva bűne). A gonoszság gyökeréről — Ignác víziójában — mégis állítható valami: abból táplálkozik, hogy tagadja a *Mysterium Pietatis*-t, a Jóság Titkát, aki „testben kinyilvánította magát” (1Tim 3,16). Az 1Tim 3,16-ban szereplő *euszebeia* (*pietas*) kifejezést talán a „jóság” fogalmával lehet itt legjobban visszaadni. A bűn tehát a megtestesülésre mondott „nem”. A megtestesülés azonban (s következésképp a megváltás is) Ignác számára először végső kifejeletében, a megtestesült Fiú halálában lesz foghatóvá: „meghalt bűneimért” (Lgy. 53.). Balthasar joggal jegyzi meg, hogy ez az ignáci *pro peccata mea* nagyon közel áll a lutheri *pro me*-hez. A különbség az, hogy Ignác a megmentettség-tudatnál is fontosabbnak tartja a Megfeszítettel való személyes kapcsolatot, míg Luther számára a Krisztus halálából nyert megváltás és üdvösség tudata a fontos, s nem annyira a vele való személyes kapcsolat.¹² Természetesen a lelkigyakorlatozónak nem kell teológiai következtetésekre jutnia. Fő, hogy a megköötözöttség egzisztenciális megtapasztalásán túljutva meglássa Jézus megfeszített alakjában a maga bűneinek következményét, és hálás, baráti szeretet ébredjen benne az Úr iránt, aki magára veszi a gonoszság egész szövevényét és annak következményét.

Az első hét második elmélkedésében (Lgy. 55–61.) Ignác már feltételezi a lelkigyakorlatozóról, hogy a Krisztussal való találkozásban megtapasztalt szeretet fényében tudja végignézni egyéni bűneit, amelyek az előbbi elmélkedésből már ismert bűn-szövevény konkretizálódásaként jelennek meg. Ignácban itt van egy radikalitás, amely kérlelhetetlennek, sőt kegyetlennek tűnhetne az előző elmélkedés hiányában: „Idézzem emlékezetembe életem minden bűnét, áttekintve egyik évet a másik után... vegyem szemügyre a helyet és a házat, ahol laktam... emlékezzek a másokkal folytatott beszélgetéseimre... a foglalkozásra, amelyet

¹¹S. Kichle: i. m. 62.

¹²H. U. von Balthasar: *Spiritus Creator*. Einsiedeln, 1988, 86–87. Idézve in: *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*. (Auswahl und Einleitung von J. Servais SJ.) Freiburg, 1993, 114–115.

Az első hét második elmélkedése

A „bűn pszichológiája”

¹³K. Rahner:
*Betrachtungen zum
ignatianischen
Exerzitienbuch.*
München, 1965, 55–60.

Az irgalom imabeszélgése

folytattam” (Lgy. 56.). H. Rahner a „bűn pszichológiájának” nevezi ezt az elmélkedést. Ignác ugyanis nem elégszik meg egyfajta „tessék-lássék” tisztogatással, hanem azt akarja, hogy mindaz, ami a gyakorlatozóban a bűnnel valamiféleképp összefügg, az most napvilágra kerüljön. Így a bűnös tettek, nem pusztán mint összefüggés nélküli faktumok állnak egymás mellett, hanem fény vetül összekapcsolódásukra, a mögöttük meghúzódó rendetlen ragaszkodásokra és hajlamokra. Szent Ignác azonban nem akarja, hogy az elmélkedés pusztán pszichológiai szinten maradjon. A lelkigyakorlatozóval mérlegelteti a bűnök benső rútságát (Lgy. 57.); ráadásul úgy kell tekintenie magát, „mint valami fekélyt és gennyes daganatot, amelyből annyi bűn, annyi gonoszság és olyan undok méreg fakad” (Lgy. 58.).

Természetesen a lelkigyakorlat kísérőjének tudnia kell megfelelően előadni ezt a gyakorlatot. Tény azonban, hogy Ignác itt nem kíméletes: a gyakorlatozót szembesíti mindazzal, amivé bűnei révén vált, vagy válhatott volna. K. Rahner szerint a gyakorlatozónak itt a beteg test képében önmaga bűnös egzisztenciáját, személyes értékességének csorbulását kell felismernie, mindazt a kárt, amit a bűn a személyes teremtményi jóságából felemészített.¹³ Ha mindez heves fájdalmakat és könnyeket vált ki a gyakorlatozóban, ami egyébként az elmélkedés kegyelme (Lgy. 55.), fontos, hogy ez ne váljon marcangoló önváddá. Sőt, Ignác épp arra hív, hogy a gyakorlatozó csodálkozó felkiáltással járja végig az összes teremtményeket, angyalokat, szenteket, égitesteket, elemeket, s minden élőlényt, amelyek bűneiben is fenntartották és éltették őt (Lgy. 60.). Ez a teremtményeknek a bűnössel szembeni viselkedésében megnyilatkozó isteni jóság érthetetlen lenne, ha az elmélkedés nem ugyanazzal az imabeszélgéssel fejeződne be, mint az első elmélkedésben. Az irgalom imabeszélgésében (Lgy. 61.) Istennel, a mi Urunkkal társalogni Ignác számára nem más, mint visszatérni a keresztre szegezett Krisztushoz. A találkozás most még személyesebb, hiszen a lelkigyakorlatozó most már nem egy általános történetiségbe, hanem saját élete történetébe beágyazva látta a bűnt, aminek következményeit a Megfeszítettben szemlélheti (vö. 2Kor 5,21). Ide kapcsolódik még egy szempont. Ignác az első hetet diszkrét módon összeköti a kiengesztelődés szentségével (Lgy. 44.). Az, amit a tapasztalat mindig is igazolt — hogy tudniillik az Isten szeretetének fényében megismert bűnök sokkal mélyebben gyónhatók meg — Ignácnál egészen krisztológiai értelmet nyer: a Megfeszítettben ismerem fel és merem kimondani azt, amivel eddig nem mertem szembesülni, bűneimet.

III. Máriával Jézushoz, Jézussal az Atyához

A harmadik (Lgy. 62–63.) és negyedik (Lgy. 64.) elmélkedés lényegében az előző kettő ismétlése, azzal a változtatással, hogy az ima-

**A harmadik és a
negyedik elmélkedés**

**Máriához irányuló
kérés**

¹⁴A *zarándok* (Loyolai
Szent Ignác
visszaemlékezései).
Budapest, 2001, 21.

¹⁵H. Rahner: i. m. 275.

**Jézussal folytatott
imabeszélgetés**

beszélgetés három lépcsőssé alakul. Az imabeszélgetés első fokán Máriához fordul a gyakorlatozó, hogy Fiától nyerje meg számára a kegyelmet, mely által bensőleg megismerheti bűneit és elborzadhat tőlük, de nemcsak a bűnöket, hanem a mögöttük rejtőző rendezetlenségeket is, és végül a világ szellemét, amely eddig áthatotta életét, s amitől most szabadulni szeretne (Lgy. 64.). A második fokon ugyanezt kéri a Fiútól, aki viszont az Atyától kéri számára ugyanezt a kegyelmet. Végül a harmadik fokon magához az Atyához fordul a lelkigyakorlatozó. Ha az előző elmélkedésben Ignác még ragaszkodott ahhoz, hogy a gyakorlatozó szinte kicsinyes pontossággal vegye számba élete bűneit, itt már sokkal inkább a bűnök mögött feszülő benső rendezetlenségekre helyezi a hangsúlyt, amely mögött ott a világ szelleme. Ignác minden direkt utalása nélkül felfedezhetjük itt a jánosi (Jn 12,31; 16,11.20; 17,16; 1Jn 2,15–16) és páli (2Kor 4,4; Ef 6,12) értelemben vett világ, mint Istennel és Küldöttjével szembeállító valóság képét.

Miért bővül ki azonban az imabeszélgetés? Először is mi a szerepe Máriának? Ignác megtérése után egy Miasszonyunk-kép nyomán keletkezett vigasztalástapasztatnak tulajdonította, hogy „lelkéből kivették mindazokat a [testiséggel kapcsolatos] képeket, amelyek oda voltak festve”.¹⁴ Egzisztenciális tapasztalata tehát, hogy Mária segít a bűnből és a bűn okozta sebekből való gyógyulásban. S mindezt azért teheti, mert ő a bűn nélküli emberiség kezdete, az előre megváltott, akiben nincs semmi rendezetlenség, ami megakadályozhatná abban, hogy „igen”-t mondjon Isten tervére. Ha a lelkigyakorlat célja, hogy a gyakorlatozó felismerje Isten akaratát és életét aszerint rendezze (Lgy. 1.), akkor a Máriához irányuló kérdés alapja ez: eljutni az ő „igen”-jének szintjére. Máriában az az indifferencia, amire Szent Ignác el akarja juttatni a gyakorlatozót, már pozitív oldalával van jelen: nem pusztán a benső rendezetlenségektől való mentesség, hanem diszponibilitás, nagylelkű odaadás Isten tervére. A gyakorlatozó azonban még messze érzi magát ettől, ezért kéri Mária közbenjárását, akiben „az isteni rend sohasem vált rendezetlenséggé, éppen ezért ő a kigyótipró Asszony, egyben előképszerű foglalat és közbenjáró segítő a világ rendjének helyreállításában, amely Fia, Krisztus körül formálódik”.¹⁵

Máriától, jobban mondva vele együtt Jézushoz fordul a gyakorlatozó. Ez szinte már magától értetődik. A Fiúhoz fordulás az Ignác által szerkesztett „Krisztus lelke” kezdetű imával zárul. Itt jelenik meg először a címben szereplő kis ima, amelyben Ignác — nem a teológia, hanem a lelki tapasztalat nyelvén, az első hét egész krisztológiáját összefoglalja: a megtestesült, magát eucharisztikusan kiosztó, s a kereszten feláldozó Jézus az ember gyógyulásának, megszentelődésének, üdvösségének forrása. Mindaz, amit az örök Ige a megtestesülésben fölvelt — emberi lelke, teste, vére, az oldalából kifolyó víz stb. — mintegy eszközévé válik a megváltásnak. Amit az 1. Péter-levél többes számban megfogalmaz —

„a mi bűneinket maga elviselte testében a fán, (...) az ő sebe által gyógyultatok meg” (1Pét 2,24), az a lelkiigyakorlatozó számára személyes tapasztalattá válhat — egyes számban.

Ignác most nem elégszik meg azzal, hogy a gyakorlatozó egy Jézussal folytatott imabeszélgetéssel lezárja az elmélkedést. El kell jutnia az Atyához, mint végső forráshoz. Miért? Mert a teremtésben kapott javak eltékozlása — a bűn mindig valamilyen jót deformál, emészt fel — a minden jó Forrásának okozott fájdalom. Hasonlóképp, a cselekedetek rendetlensége, aminek a megismerését a gyakorlatozó most az Atyától kéri, része annak a rendetlenségnek, amit a *diabolosz*, a teremtés rendjét felforgató Gonosz, ignáci szóhasználat: az emberi nem ellensége okozott. A világ szellemének ismerete nélkül pedig — s ezt a gyakorlatozónak önmagában kell felismernie — nem lehet az új világ, az újjáteremtés szolgálatába állni. H. Rahner szerint az Atyával folytatott imabeszélgetést záró „Miatyánk”-nak itt speciális szerepe van: a „Legyen meg a Te akaratod!” a rendetlenség gyógy-szere, a „Jöjjön el a Te országod!” a világ megismert szellemétől az Isten országa felé fordulás, a „Szabadíts meg a Gonosz!”-tól pedig a bensőleg megismert bűnöktől való szabadulás kérése.¹⁶ Felvetődik talán a kérdés: ha az Atya és a Fiú jelen van az imabeszélgetésben, miért hiányzik a Szentlélek? Valamiféle pneumatológiai hiányosság tudható be Ignácnak, amellyel elhanyagolja a Szentlélek szerepét és devocionális megfontolásból Máriát állítja a helyére? Mária szerepét vizsgálva láthattuk, hogy nem valami Lélek-pótló szerepet szán neki Ignác. A Lélekre való konkrét utalás hiányában felfedezhető a régi pneumatológiai alapelv, hogy a Lélek inkább megtapasztalható, akiről nehéz beszélni, s fölöslegesen nem is kell. Mária mindenesetre azért is lehet az imabeszélgetés első partnere, mert benső rendetlenségektől való mentessége miatt, a történelemben először tudott a Lélek működésének teljesen szabad utat hagyni (vö. Lk 1,35–38).

¹⁶Uo. 277.

IV. „Ha alászállnék az alvilágba, jelen vagy” (Zsolt 139,8)

Az első hét utolsó gyakorlata egy a poklóról szóló elmélkedés (Lgy. 64–71.), amely manapság a legtöbb gondot okozza. Első halálásra fölöslegesnek, sőt túlzásnak tűnhet, hogy a bűnök, sőt a rendetlen ragaszkodások benső ismerete után Szent Ignác — mintegy ráadásként — az elkárhozottak gyötrelmének benső átérzését kéri — mint kegyelmet! — a lelkiigyakorlatozóval. Nincs ez ellentmondásban a feltétel nélküli — az első hét végére már megtapasztalt — isteni szeretettel? Tapasztalt lelkiigyakorlat-kísérők javasolják, hogy ha a gyakorlatozóban nem alakul ki egy szilárd, benső meggyőződés Isten hűségéről és szeretetéről, amely a legnagyobb bűnöst is képes átkarolni, akkor ez a gyakorlat többet árt, mint használ.¹⁷ A helytelen istenkép, s következésképp a bűnökkel és rendezet-

¹⁷Nemes Ödön SJ: *Ima és Élet*. Budapest, 2002, 46–47.

len ragaszkodásokkal való szembesülés eredménytelensége sok mindent megmagyaráz abból, miért nehéz ezt az elmélkedést jól végezni, de mögötte ott áll a valós probléma, hogy ma nem érezzük igazán egzisztenciálisnak a bűnről és a pokolról szóló egyházi tanítást. A kárhozattal való fenyegetőzés, amely hosszú időn át jelen volt a lelkipásztori gyakorlatban, mára elvesztette életét, ugyanakkor nem igazán sikerült megtalálni azt a nyelvet, amely az egyház tanítását a bűnről és a pokol lehetőségéről Isten szeretetének a fényében mutatja be. Próbáljuk meg most az elmélkedés menetét követve földeríteni, milyen lelki tapasztalatra juthat a gyakorlatozó, s hogyan lehet ezt krisztológiaiilag megközelíteni.

Az érzékek bevonása

Az elmélkedés újdonsága, hogy az eddigi emlékező-értelmi-akaratú tevékenység helyébe az úgynevezett „érzékek alkalmazása” lép: „Lássam képzeletben az óriási tüzet és a lelkeket mintegy tűztestbe öltözve. Halljam fülemmel a panaszkodásokat, jajveszékeléseket, kiáltásokat és a káromlásokat Krisztus Urunk és minden szentje ellen. Szagoljam szagló érzékemmel a füstöt, bűzt és szennyet és a rothadó anyagokat. Ízleljek ízlésemmel keserű dolgokat, mint könnyeket, szomorúságot és ízleljem a lelki-furdalás férgét. Tapintásommal érzékeljem, hogy azok a lángok miként érik el és égetik a lelkeket” (Lgy. 66–69.). Az érzékek teljes körű felsorolásából egyvalami azonnal világos: Ignác ahhoz, hogy az egész embert belevonja a Lelkigyakorlatok menetébe, nemcsak az emlékezetet, az értelmet és az akaratot dolgoztatja meg, hanem az érzékeket is. Az első hét tematikáját illetőleg ez érthető is: a bűn valamiképpen mindig az egész embert rongálja, s ez különösen igaz lehet az érzékekre. K. Rahner szerint — és ezzel minden lelkigyakorlat-kísérő egyetért — nem az a cél, hogy az érzékek alkalmazása révén túlhajtott fantáziaképek szülessenek a gyakorlatozóban, amit az értelem úgyis eleve elutasít. Az elmélkedés anyagául szolgálhatnak mindenestre a bűnökből visszamaradt sebek, amelyek képek, hangok, érzetek formájában nyomódtak bele a pszichébe, és tisztulásra, megváltásra várnak.

A „büntetéstől való félelem”

„Az elkárhozottak gyötrelme” (Lgy. 65.) — ha ezt az elmélkedés szövege direkt nem is mondja — értelmezhető úgy, mint teljes magány- és elhagyatottság-érzés, amely végtelennek tűnik. Az érzékek alkalmazása révén keletkező belső undor kifejezője lehet ennek. A „büntetéstől való félelem” — mint a gyakorlat másik kegyelme (uo.) — kifejezés viszont nagyon sok félreértésre adhat okot. Miért akarja Ignác, hogy a gyakorlatozó — Isten megbocsátó szeretetének megtapasztalása után a már benne is megszületett viszontszereteten ilyen félelemnek hagyjon helyet? K. Rahnernek igaza van, amikor megállapítja, hogy a gyakorlat célja Isten iránti szeretetünk megalázkodása.¹⁸ Ignác óvatos előrelátása fejeződik ki ebben: Isten iránti szeretetünket törekeny cserépedényben hordozzuk (vö. 2Kor 4,7), eddigi önmagunkat ismerve — végső soron erre is eljuttat az első hét — valóban féle-

¹⁸Vö. i. m. 96.

A bűn eszkatológiája

lemmel tölthet el, hogy újra „nem”-et mondhatunk Isten szeretetére, s ez a „nem” akár végleges is lehet. Ilyen értelemben az elmélkedés egyfajta elbizakodottságtól akar megóvni.

Hogyan van azonban jelen Krisztus ebben az elmélkedésben? Az elmélkedést lezáró Krisztussal folytatott imabeszélgetés kerekete egyfajta ágostoni *massa damnata* kép: „emlékezetembe idézem a lelkeket, akik a pokolban vannak: egyesek azért, mert nem hittek eljövételében, mások, mert bár hittek, nem cselekedtek parancsai szerint. Osszam három csoportba őket: az első csoport, akik az ő eljövetele előtt; a második: akik az ő életében; a harmadik: akik az ő földi élete után éltek” (Lgy. 71.). A kép látszólag egy lezárt szituációba helyez: a pokolban lévők számára minden remény el van veszve. Ignác a pokolról festett képével a bűn eszkatológiáját mutatja be: a bűn itt az, ami nem váltható meg, az embernek pedig megvan a szabadsága, hogy hozzátapadjon ehhez a megváltathatatlansághoz. Véleményem szerint azonban a pokolnak van egy másik, nem eszkatológiai, azaz még nem végleges értelme az elmélkedésben: a gyakorlatozó — mivel imabeszélgetésben van Krisztussal, s ez az imapárbeszéd a megmentettség alapja — nincs elveszve. Ilyen értelemben a lelkigyakorlatozó pokoltapasztalata egy Jézussal való még mélyebb találkozás „helye” lesz: „ha alászállnék az alvilágba, jelen vagy” (Zsolt 139,8). Krisztológiailag ez a Nagyszombat misztériumához kapcsolható: a gyakorlatozó azzal találkozhat, aki „alászállt a föld alsóbb tájaira” (Ef 4,9). A megváltás, ami a gyakorlatozó számára itt és most folyamatban van, ezzel az utolsó aspektusával érinti őt, mint szeretett bűnöst.

Nagyszombat titka

Balthasar, akinek teológiájában középponti helyet foglal el a Nagyszombat titka, Jézus „pokolra szállásának” misztériuma, a pokolról szóló elmélkedést kifejezetten Jézus jelenlétének fényében értelmezi. Ami azonban a gyakorlatozónak fény és vigasz, tudniillik Jézus jelenléte a bűnös számára, az Jézusnak magának Istentől való elhagyatottság és az alvilág sötétsége.¹⁹ Az első hét dialektikája itt a legmélyebb; abban áll, hogy „a hívőnek, mivel hisz (tudniillik hogy itt a világ és saját megváltása zajlik), és szeret (s éppen ezért a Fiútól nem távolodhat el), el kell ismernie az Atya kárhozatról szóló ítéletét a bűnös fölött (aki ő maga). (...) És ugyanakkor az igazi, élő hitben és szeretetben ott van a lehetlensége annak, hogy saját kárhozatomat Isten szájából hallva elfogadjam, mert a kárhozatot maga a Fiú, a Szeretet hordozza helyettem”.²⁰ A „szeretett bűnös”-lét krisztológiai alapja tehát ez: Jézus hordozza — helyettem — a bűn utolsó következményét, a poklot is. Balthasar egy élete alkonyán írt kis könyvében még egyszer visszatér az ignáci elmélkedés dialektikájára: „A »pokol« itt a nekem személyesen — nem hipotetikusan, hanem teljes joggal — kijáró dolog, amiben — anélkül, hogy másokra pillantgatnék — végső komolysággal ki kell tartanom. És nem kell, mint Schwab lovasának,²¹ aki átvágtatott a Bodeni-tó fölött, a megme-

¹⁹H. U. von Balthasar: *Das betrachtende Gebet* (4. Auflage), Einsiedeln, 1976, 264.

²⁰Uo. 265.

²¹Utalás Gustav Schwab (1855–1920) egy versére: A befagyott Bodeni-tavon átvágtató lovas, miután megtudja, hogy milyen veszélyeknek volt kitéve, szörnyethal.

²²H. U. von Balthasar:
Kleiner Diskurs über die
Hölle. Ostfildern,
1987, 27.

²³Uo. 49.

nekülemről való tudomásszerzés után holtan összerogynom, hanem élhetek, hálaival Az iránt, aki Istentől való elhagyatottsága jegén keresztül hordozott engem.”²² Az idézetben szereplő „másokra pillantgatás” az, amitől a gyakorlatozónak meg kell szabadulnia ahhoz, hogy remélni tudjon előbb mások, aztán a maga számára is. A kereszténynek joga, sőt kötelessége remélni — s ez egészen más, mint bizonyossággal állítani —, hogy a pokol üres, vagyis van „remény — amint Balthasar Edith Steint idézi — a megváltás egyetemességére”, jöllehet a kegyelemnek való ellenállás és így egy örök kárhozat lehetősége megmarad.²³ Ignácot is táplálhatta valamilyen hasonló remény, egyébként a második hétben, épp a megtestesülésről szóló szemlélődésben nem fogalmazna így: „Idézzem fel (...) hogyan nézte a három isteni Személy az egész földkerekséget, tele emberekkel, és látva, hogy azok *mind* a pokolba jutnak, hogyan határozza el a maga örökkévalóságában, hogy a második Személy az emberiség megváltására emberré legyen” (Lgy. 102.). Ha *mind* a pokol felé tart, akkor *mindegyik* számára van remény a megváltásra, egyébként Ignácot az ágostoni *massa damnata* totális víziójával kellene vádolnunk.

Konklúzió

Mi tehát az ignáci első hét krisztológiai konklúziója? Ignác szembe-síti az önközpontú embert a megtestesült Fiúval, a megtestesülés legvégső „fázisában”: Jézus kereszthalálában és — implicite — pokolra szállásában. Krisztológiájában jelen van mind a tamási, mind a scotusi irányzat: Ignác a megváltást egzisztenciálisan megtapasztalni vágyó ember állapotából indul ki, aki a Megfeszített alakjában találkozik először a megtestesült Istennel; Jézus földi életének szépsége, s az abból fakadó kegyelmek csak ezután válhatnak igazán hatékonná a gyakorlatozó számára (2. hét). A bűn minden szörnyűségével együtt (*Mysterium Iniquitatis*) — a Jézussal való első találkozás „helye”. A bűn a testben megjelent isteni Jóságra (*Mysterium Pietatis*) mondott „nem”, végső soron a megtestesülés tagadása, amiben visszacseng az 1. János levél: „Minden lélek, amely vallja, hogy Jézus Krisztus testben eljött, Istentől van. És minden lélek, amely nem vallja Jézust, nem Istentől van” (1Jn 4,2k.). A megváltás lehetősége abban áll, hogy a megtestesült Jóság képes magába felvenni, elszenvadni ezt a tagadást, s éppen ez által semmisíti meg azt. A bűn kimondása, beismerése — Ignác szándéka szerint a kiengesztelődés szentségében — azért lehetséges, mert már nem a gyakorlatozó viseli a terhét: Jézuson pillantja meg következményeiben, Jézus szenvedésében és kereszthalálában (*sostitutio*). A legvégső következményben — a pokolban — való jézusi jelenlét pedig a megváltás egyetemessége reményének forrása lehet.

a pokol: a purgatórium: a paradicsom:

T. S. Eliot irodalmi teológiája

„Azaz nem érthető a Pokol a Purgatórium és a Paradicsom nélkül.”

T. S. Eliot

Eliot alapvető irodalmi teológiája

1958-ban született. Teológiai és irodalmi tanulmányokat folytatott. Jelenleg a PPKE BTK Angol Tanaszékén tanít 16. és 20. századi angol irodalmat. Legutóbbi írását 2002. 5. számunkban közzétük.

Az egykor unitárius, később anglo-katolikus Eliot felfogása a pokol, a purgatórium és a paradicsom lényegét illetően főleg irodalmi fogantatású, nevezetesen Dante főművéből eredeztethető. A 62 éves költő 1950-ben *Mit jelent nekem Dante?* című előadásában arról vall, hogy mintegy 22 éves korában kezdte el az *Isteni színjáték* rejtélyét fürkészni. Amikor azt gondolta, hogy egy számára különösen is tetsző részlet jelentését megragadta, memorizálta azt, és éveken át „elalvás előtt vagy vonaton utazva” recitálta.¹

¹T. S. Eliot: *What Dante Means to Me*. In: T. S. Eliot: *To Criticize the Critic*. Faber, London, 1965, 125. Gspann Veronika fordítása in: T. S. Eliot: *Káosz a rendben*. Gondolat, Budapest, 1981, 409. Hivatkozás: *Dante* (1950) angol/magyar oldalszám.

²Dante Alighieri: *Isteni színjáték*. Európa, Budapest, 1982, fordította Babits Mihály.

³Takács Ferenc jegyzete in: T. S. Eliot: *Versek, Drámák, Macskák könyve*. Európa, Budapest, 1986, 422. Vö. Ferencz Győző: *Amire gondolok, hiába magyarázom!* In: Ferencz Győző: *A költészet mechanikája*.

Dante hatása Eliot költészetében korán jelentkezik. Az 1910-11-ben írt *J. Alfred Prufrock szerelmes éneke* című vers mottója Dante poklából származik, s „egyszerre szolgál értelmező párhuzammal és leleplező ellentétetlenné Prufrock állapotrajzához: »Ha azt hinném, hogy olyannal beszélek, / ki földre megy még: volna jó okom rá, / hogy lángom többet moccantani féljek. / De mert tudom, hogy nincs, mi visszavonná, / ki egyszer itt van: szólok íme bátran, / mert szóm nem válhatik gyalázatommá.«” (*Pokol*, XXVII. 61–66.²) A pokolban szenvedő bűnös, Guido di Montefeltro még itt is rendelkezik avval az erővel, ami képessé teszi a kitárulkozásra; avval az erővel, ami Prufrockból teljességgel hiányzik, holott ha megvolna benne, talán megszabadulhatna a maga tehetetlenségének infernójától.”³ Ebben az értelemben a beszédes nevű Prufrock a kommunikációra, a kapcsolatteremtésre, a személyes közösségre való képesség „próbakövévé” válik.⁴ Ez a pokoli állapotrajz a nyitánya Eliot 1917-ben kiadott első kötetének, amelynek címe *Prufrock és egyéb észrevételek*.

Az első kötet címezte Jean Verdenal, néhai orvostanhallgató, akivel Eliot 1910–11-ben barátkozott össze Párizsban,⁵ s aki 1915-ben esett el az első világháború poklában. A dedikáció alatti mottó szavait Statius, Vergilius követője intézi Dante kalauzához: „Ha jelet keresnél / szeretetemről, jobbat sem találnál, / mint hogy feledve, hogy bennünk a test s vér / csak látszat: testet kerestem az árnynál!” (*Purgatórium*, XXI. 133–136.) Ezt a jelenetet — az ellenállhatatlan, bár megvalósíthatatlan kapcsolatteremtést,

Verselemzések.
Nemzeti Tankönyvkiadó,
Budapest, 1997,
135–136.

⁴Vö. A. David Moody:
Thomas Stearns Eliot –
Poet. CUP, Cambridge,
1979 (2nd ed.
1994), 32.

⁵Valerie Eliot (ed.): *The*
Letters of T. S. Eliot.
Volume I: 1898–1922.
Faber, London, 1988,
17–18, 20–24, 27–36,
125, 192, 433. Hivatko-
zás: *Letters* oldalszám.

⁶T. S. Eliot: *Dante.* In:
T. S. Eliot: *Selected*
Essays. Faber, London,
1932 (3rd ed. 1951, rpt.
1961), 255. Hivatkozás:
Dante (1929) oldalszám.
Fordító megjelölésének
hiánya esetén a tanul-
mányíró a fordító.

**Dante, Baudelaire
és Eliot**

⁷A dantei áthallást említi
Moody, 39.

⁸T. S. Eliot: *Dante.* In:
T. S. Eliot: *The Sacred*
Wood. Essays on Poetry
and Criticism. Routledge,
London, 1920 (7th ed.
1950, rpt. 1972),
159–171. Hivatkozás:
Dante (1920) oldalszám.

⁹*Dante* (1920) 168–169.

¹⁰*Dante* (1950) 126/410.

az erre törekvő képesség kinyilvánítását — Eliot az egyik leg-
megkapóbb epizódnak tekinti Dante művében.⁶

A kapcsolatteremtés lehetetlensége jellemzi az első kötet utol-
só versét is. A feltehetőleg 1911-ben írt *La Figlia Che Piange* — s
a jelentése szerint „síró lány” — című vers mottója egyrészt a
szolgálólány képében megjelenő Vénusz és Aeneas Karthágó
melletti találkozására, a halandó férfi és a halhatatlan istennő
beteljesületlen kapcsolatára, illetve Didó és Aeneas alvilági talál-
kozására, valamint a búcsújukban kinyilvánuló beteljesíthetetlen
kapcsolatukra utal. Mindezt egy dantei áthallás teszi pokolivá.⁷
Francesca úgy mondja el Paoloval közös szerelmük történetét,
„mint aki szól és sír hozzá előre.” (*Pokol*, V. 126.)

Az első kötet és az első versek egymásra vetítik a pokol és a
purgatórium vonásait az érzelmek világában. Ez az együttes kie-
gészül a kötet darabjai közötti tematikus kapcsolattal, amely a
kapcsolatokról szólhat. Így a kötet — mint *kompozíció* — szinte pa-
radicsomi. Ezt az 1917-es kötet kapcsán felvetett tetszetős lehető-
séget mintha megerősítené Eliot 1920-ban írt *Dante* című esszéje.⁸

Eliot úgy találja, hogy „[a]z érzelmekről valaha is adott beszá-
molók közül Dantée a legátfogóbb és leginkább rendezett. Az a
módszer, ahogy Dante az érzellemmel bánik, (...) nem elemzi az
érzelmet, inkább bemutatja a többi érzellemhez való viszonyát.”
Azaz nem érthető a *Pokol* a *Purgatórium* és a *Paradicsom* nélkül.”
A rendezett kompozícióra törekvő alkotómód mellett írói látás-
módot is bemutat a szerző. „A művész elmélkedése a borzalom-
ról, a mocsokról vagy az undorról szükségszerű és negatív vetü-
lete a szépség keresésére indító ösztönzésnek. Azonban (...) [a]
negatív a kényszerítőbb.”⁹

Az 1920-as Dante-tanulmányban diagnosztizált „mocsok” vál-
tozata visszaköszön az 1950-es Dante-előadásban. A változat
Baudelaire-nek köszönhető. Ő ismertette meg Eliotot „a modern
nagyváros mocskából adódó költői lehetőségekkel.”¹⁰ Ezt meg-
előzően azonban már Eliot 1930-ban Baudelaire-ről írt tanulmá-
nyában találkozunk a dantei pokol–purgatórium–paradicsom
hármasságának és az egységben rejlő feszültségnek a kettős-
ségéből kényszerűen hasadó energia szinonimájával. „A tizenki-
lencedik század közepén, (...) a sürgés-forgás, (...) a tudomá-
nyos haladás, az (...) eredménytelen forradalmak, a folytonos
hanyatlás korában Baudelaire érzékelte, hogy csak a bűn és a
megváltás igazán lényeges dolog. Öszinteségének bizonyítéka,
hogy olyan messzire ment, amilyen messzire őszintén elmehe-
tett, s nem tovább. (...) az új életet nyeri el a bűn valóságát felis-
mervén; és az elkárhozás lehetősége olyan óriási megkönnyeb-
bülést hoz, (...) hogy az elkárhozás magának a megváltásnak
közvetlen formájává válik — a modern élet *ennui*-jétől való meg-
váltás formájává, mert az elkárhozás legalább valamiféle jelentő-
séggel ruházza fel az életet.”¹¹ Ennek a felismerésnek a hordozá-

sa nagy erőt feltételez Baudelaire részéről. „Óriási erő volt benne, de csupán a szenvedésre.”¹² Ez, a szenvedés, Eliot alapvető irodalmi teológiájának sajátja.

Eliot irodalmi teológiájának specifikuma a szenvedés

¹¹T. S. Eliot: *Baudelaire*.

In: *Selected Essays*,

427. Takács Ferenc

fordítása in: *Káosz a*

rendben, 256–257.

Hivatkozás: *Baudelaire*

angol/magyar oldalszám.

¹²*Baudelaire* 423/251.

¹³*Letters* xxi, 58, 86.

¹⁴*Dante* (1929) 251,

kiemelés a

tanulmányiról.

A szenvedés

természetrája

¹⁵*Dante* (1920) 166–167.

¹⁶*Dante* (1929) 255.

Amikor 1914. szeptember 22-én Ezra Pound, az Európába kivándorolt amerikai költő és kritikus felajánlja az Angliába települt amerikai Eliotnak, hogy megjelenteti Amerikában az 1911 júliusában Németországban befejezett *J. Alfred Prufrock szerelmes éneke* című versét, Eliot elérkezik a (világ)irodalom kapujába. Eliot 1914. szeptember 30-án keltezett levele szerint Pound nemcsak megjelenteti a verset, hanem még „fizet is érte,” ráadásul azt akarja, hogy Eliot a háború után adjon ki egy verskötetet. Nyitva van az „aranykapu”, csak bújják át rajta? Eliotot ez az eshetőség elképesztően érinti. „A pokoli az, hogy semmi jót nem írtam J. A[lfred] P[rufröck] óta, sőt impotencia gyötör. (...) Gyöttrődöm mostanában. Túl sok apró tépelődés. Ő-e bármi úgy, mint a piti [petty] kínok? (...) A szenvedésnek a nagy haszna, azt hiszem, valójában az, ha az tragikus szenvedés — ez eltávolítja magától az embert — a csip-csup szenvedés pedig pontosan az ellenkezőjét éri el, és kiirtja az ember ihletét.”¹³ Az így felfogott irodalmi „kapu” szinte a pokol kapuja, ha felidézzük Dante szavait: „Én rajtam jutsz a kínnal telt házába, / én rajtam át oda, hol nincs vigasság, / rajtam a kárhozott nép városába.” (*Pokol*, III. 1–3.) Ezen a ponton érdemes az eredeti szövegre is figyelnünk, különösen az örök kín és szenvedés hangsúlyozására a második sorban, valamint a sorok gondolatritmusának súlyosságára, s mert Eliot maga is idézi ezeket a sorokat 1929-es Dante-tanulmányában: „Per me si va nella città dolente; / per me si va nell’ eterno dolore; / per me si va tra la perduta gente.”¹⁴

A „Prufrock” óta elszenvedett terméketlenség mint burkoltan átélt személyes kárhozottság kifejezetten kritikusan jelenik meg az 1920-as Dante-tanulmányban. „[A]z elkárhozásnak része, hogy olyan vágyakat tapasztaljunk, melyeket többé nem elégíthetünk ki. Dante Poklában ugyanis a lelkek nem fásultak, mint leggyakrabban az életben; lényegében az általuk elviselhető legnagyobb kínban vannak. (...) A kárhozottak megőrzik a szépség és méltóság valaha rájuk jellemző mértékét, ez viszont fokozza és igazolja is elkárhozásukat.”¹⁵

A szenvedés fogalma az 1929-es Dante-tanulmányban differenciálódik. „A pokolban a kín magából az elkárhozottak tulajdonképpeni természetéből fakad, lényegüket fejezi ki; saját, örökké romlott természetük kínja gyöttri őket. A purgatóriumban a láng kínját akarattal és tudatosan fogadják el a vezeklők.”¹⁶ A szenvedés fogalmának további finomítását jelenti Dante és Beatrice találkozója. Miután feltűnik a „hölgy” (*Purgatórium*, XXX.

32.), Dante „a régi vágnak érzé nagy hatalmát” (d’antico amor senti la gran potenza; *Purgatórium*, XXX. 39.), s ráismer „a régi láng nyomára” (conosco i segni dell’ antica fiamma; *Purgatórium*, XXX. 48.). A felismerést követő párbeszédben „a régi és az új érzelmek szenvedéllyel/szenvedéssel teljes (*passionate*) küzdelmét látjuk; egy újfajta lemondás erőfeszítését és győzelmét, amely nagyobb, mint a sírnál átélt lemondás, mert ez a síron túl is megmaradó érzelmekről való lemondás. Ily módon ezeknek az énekeknek a legnagyobb a személyes intenzitása az egész költeményben.”¹⁷

¹⁷Dante (1929) 263.

**Pokolbéli és
purgatóriumi
szenvedés**

A pokolbéli és a purgatóriumi szenvedés specifikus különbsége abban áll, hogy szükségszerű-e vagy akarattal elfogadott. Eliot olvasatában a *Paradicsom* az *Isteni színjáték* egészében közelíthető meg. „A *Színjáték* egészét tekintve pedig semmi nem fogható hozzá, csak Shakespeare egész drámaköltészete. (...) Shakespeare az emberi szenvedély/szenvedés (*passion*) legszélesebb áttekintését adja; Dante viszont bejárja annak legmagasabb és legmélyebb pontjait. Kiegészítik egymást.”¹⁸ Ez a bejárás is összefügg az akarattal, „hogymindig a nagy Akaratba férjünk” (*Paradicsom*, III. 80.), hiszen létünk és életünk függ tőle; más szóval „akarata: békénk” (la sua voluntate è nostra pace; *Paradicsom*, III. 84.).

¹⁸Dante (1929) 265.

**Szenvedés és
üdvözülés**

Eliot olvasatában tehát a Pokol, a Purgatórium és a Pokol közös nevezője Dante személyén túl a szenvedés, illetve a szenvedély intenzitása. Ennek az intenzitásnak szintén a Baudelaire-tanulmányban olvashatjuk a szövegszerű megfelelőjét. Baudelaire „[n]em tudott szabadulni a szenvedéstől és nem tudott túllépni rajta; ezért *vonzotta magához* a kínokat. Viszont képes volt — félelmetes passzív erővel és érzékenységgel, amelyet nem kezdhet ki a kín — a maga szenvedését tanulmányozni. (...) az ilyen szenvedés — Baudelaire szenvedése — közvetve jelzi az üdvözülés pozitív állapotának lehetőségét. S valóban, szenvedésében már valamiképpen benne is van a természetfölötti és az emberfölötti. A tisztán természetit és a tisztán emberit mindig elutasítja; azaz Baudelaire sem nem ‘naturalista,’ sem nem ‘humanista.’ Vagy azért utasítja el a valóságos világot s választja helyette a mennyet és poklot, mert képtelen alkalmazkodni hozzá, vagy pedig azért utasítja el a jelenlegi világot, mert érzékeli, hogy van menny és pokol: mindkét módon fogalmazhatunk, s mindkét fogalmazás egyaránt helytállónak látszik.”¹⁹ Ennek a meglátásnak a megértéséhez azonban érdemes beleolvasnunk az 1950-es Dante-előadás szövegébe.

¹⁹Baudelaire
423/251–252.

Az 1950-es előadásban arról vall Eliot, hogy mit köszönhet más költőknek. „Amikor Baudelaire-ről, Dantéről, vagy más olyan költőről írtam, akinek jelentős szerepe volt fejlődésemben, azért választottam *őket*, mert nekem nagyon sokat jelentettek, de ilyenkor *róluk* beszéltem, az *ő* költészetükről, és nem magamról.”²⁰ Az Eliot által elhelyezett hangsúlyok lehet, hogy tényleg

²⁰Dante (1950) 127/411.

„el” vannak helyezve, s a szerepük talán az, hogy eltereljék az olvasó figyelmét arról, hogy például a megnevezett szerzők az *ő saját* fejlődésében játszottak jelentős szerepet, *őneki magának* jelentettek sokat, s amikor róluk írt, azt írhatta le, hogyan és mit jelentettek ők és a költészetük *magának* Eliotnak; azaz *önmagáról* írt. Amennyiben helytállónak tekinthető ez a megközelítés, annyiban a Baudelaire-tanulmányból vett fentebbi részlet elioti hangsúllyal idézett első mondatát is érdemes újraolvasni. „Nem tudott szabadulni a szenvedéstől és nem tudott túllépni rajta; ezért *vonzotta magához* a kínokat.” Lehet, hogy a hangsúlyozott rész helytálló. Az is lehet azonban, hogy a mondat első fele is fontos. Az 1950-es magyarázó előadás rejtett hangsúlyeltolódása értelmében az 1930-as tanulmány is tartalmazhat ilyen burkolt hangsúlyeltolódást. Ebben az esetben arról van szó, hogy noha egyfelől a kérdéses személy volt olyan erős, hogy *vonzotta* a kínokat, másfelől a vizsgált illető olyan gyenge volt, hogy képtelen volt vagy a szenvedéseket eltávolítani, vagy a szenvedésektől eltávolodni. Ez a látens értelem szintén diagnosztizálható.

Eliot vallomásai
leveleiben

²¹Letters 58.

²²Letters 59.

²³Letters 470–500.

²⁴Letters 495.

Az iménti lappangó kijelentés bűvópatakként tör olykor elő Eliot leveleiben. Például az 1914. szeptember 13-án írt levélben panaszkodik el, hogy terméketlenség gyötri, apró tépelődések piti [*petty*] kínokat szülnek, s a csip-csup szenvedés kiirtja az ihletet. A folytatásban arra gondol Eliot, a későbbi banktisztviselő, hogy „jobb lenne csak postai hivatalnoknak lenni, akit nem kínoznak semmi — legfeljebb annak a tudata, hogy lehetetlen az élete.”²¹ Ez a kínos aggodás kiöli az ihletet és a leheletet is az emberből. Ebben a képtelen, impotens helyzetben a következőt képzei a levél írója: „Igazán élénkítőnek találnám, ha több nő is szerelemben esne velem — több, mert így a dolog gyakorlati része kevésbé lenne evidens. Ráadásul még nagyon sajnálnám is őket.”²² Ez a feltételes fikció persze elég gyenge ahhoz, hogy a kínlódást eltávolítsa, vagy a kínlódástól a képzelődő eltávolodjék. Öt évvel később, 1921 szeptemberétől kezdve rekonstruálható Eliot levelezésében idegösszeomlása története.²³ A lausanne-i szanatóriumból 1921. december 19-én keltezett levelében úgy írja le esete lényegét, hogy múltbeli tudatosítása ellenére a jelenben is érvényre van. „Rájöttem, hogy az volt a fő baj, hogy elvesztettem az erejét az összpontosításnak és a figyelemnek, valamint szenvedek a kényszerű aggodástól és a jövőtől való rettegéstől (...)” Ez a fordítás szándékosan igyekszik követni az eredetiben esetleg esetlennek tűnő mondatalkotást. „I was aware that the principal trouble was that I have been losing power of concentration and attention, as well as becoming a prey to habitual worry and dread of the future (...)”²⁴ A mondat kifejezőkészletében van egy elem, amelyik azt jelenti, hogy valaki szenved valamitől. Ennek az eredetije (*a prey to*) azonban többet mond képes erejénél fogva. Aki így szenved, az valami prédájaként, zsákmányul ejtve

szenved. Eliot saját gyengeségében — gyengeségének képbe foglalásával — vált képessé arra, hogy megtalálhassa Baudelaire és Dante erejét. Ennek az összpontosítási hiánynak az elszenvedésből és a gyengeség kontúrjainak a felerősítéséből jött létre a *Pusztasország* — másképpen az *Átokföldje* — víziója.

Eliot irodalmi teológiájának módszere a vízió

²⁵Dante (1920) 170.

²⁶Dante (1929) 243.

²⁷Dante (1929) 252,
vö. még 243.

A pokol mint állapot

²⁸Dante (1929) 250.

²⁹T. S. Eliot: *Hamlet and His Problems*. In: *The Sacred Wood*, 100; *Hamlet*. In: *Selected Essays*, 145. Takács Ferenc fordítása in: *Káosz a rendben*, 77–78.

³⁰T. S. Eliot: *The Metaphysical Poets*. In: *Selected Essays*, 287. Takács Ferenc fordítása in: *Káosz a rendben*, 142.

³¹T. S. Eliot: „III. The Fire Sermon” in: *The Waste Land* in: *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*. Faber, London, 1969 (rpt. 1978), 67–70.

A Dantétól tanultak szerint „[a] költő célja a vízió állapotába jutni, viszont az életet láttató vízió nem lehet teljes, amennyiben nem foglalja magába az emberi értelemnek az életről alkotott világos kifejezését.”²⁵ Eliot ezt tekinti Dante *vizuális* képzelőerejének, amely annyiban vizuális, hogy Dante olyan korban élt, amikor az emberek még víziókat láttak, rendelkeztek ezzel a pszichológiai habitussal. Eliot szerint Dante ezért akarja azt, hogy mi, olvasók „lássuk, amit ő látott.”²⁶ Következésképpen „[a] versírás tudománya vagy mestersége érdekében az ember megtanulta a *Pokolból*, hogy a legnagyszerűbb költészet a legtakarékosabb szókinccsel, valamint a metafora, a hasonlat, a választékosság és az elegancia egyszerűségével érhető el.”²⁷ Ez azt eredményezheti, hogy a közlés minimuma a képzelőerő maximumát mozgósítja.

Eliot a *Pokolban* működő dantei képzelőerő kapcsán megemlékezik arról is, hogy a történelmi alakok között legalább egy akad, Ulysses, aki aligha lehet több fikciónál. „Ez figyelmeztet arra, hogy a *Pokol* nem hely, hanem *állapot*; hogy az ember kárhozott vagy boldog a képzelőerejének teremtményei, valamint a valaha tényleg élt személyek szerint; és hogy a *Pokol*, bár állapot, mégis olyan állapot, amely csak érzékelésből származó képek kivetítése segítségével gondolható el, illetve talán csak általuk tapasztalható meg.”²⁸

Az Eliot által az 1920-as és 1929-es Dante-tanulmányokban megfogalmazott vizuális képzelőerő felidézi az 1919-ben definiált költői eszköz, a „megfelelő tárgy” lényegét. „Az értelemnek művészi formában való kifejezése csakis a »megfelelő tárgy« megtalálása révén lehetséges; vagyis olyan tárgycsoportra, helyzetre, eseménysorra lelvén, mely ennek a bizonyos értelemnek a formulája lesz; mégpedig úgy, hogy amint a szükségképpen érzéki élményt eredményező külső tények adottak, közvetlenül fölkeltik az értelemet.”²⁹ Ami ebből következik, azt Eliotnak a metafizikus költőkről 1921-ben írt tanulmányában olvashatjuk: „Ha a költő elméjében hiánytalanul megvan minden, ami munkájához szükséges, akkor ez az elme szüntelenül egységbe olvasztja a tapasztalat sokféle anyagát; (...) a költő elméjében ezek a tapasztalatok mindig újfajta egészeket képeznek.”³⁰

Ilyen láttató egész képződik az 1922-ben megjelent *Átokföldje* „Tűzbeszéd” című III. részében.³¹ Azt látjuk itt, amit az alvilágot megjárt vak Tiresias lát, mert mindezt már előre elszenvedte

„Tűzbeszéd”

³²T. S. Eliot: *Notes to the Waste Land*. In: *The Waste Land* 79.

³³T. S. Eliot: *The Idea of a Christian Society*. Faber, London, 1939, 24.

A „történelmi érzék”

³⁴T. S. Eliot: *Tradition and the Individual Talent*. In: *Selected Essays*, 14. Szentkuthy Miklós fordítása in: *Káosz a rendben*, 62–63.

³⁵B. S. Southam: *A Student's Guide to the Selected Poems of T. S. Eliot*. Faber, London, 1968, 4th ed. 1981, 97.

(„[And I Tiresias have foresuffered all]” 243. sor). Amit pedig ez a férfiúi és női tapasztalatokkal rendelkező vénember lát, az a kiégett közönség, amelynek a végén a kivilágítatlan lépcső pokolian sötét. Ez az áldatlan állapot azonban az alaktalannak tetsző s a mintegy a környezetszennyezésnek áldozatául esett életidegen Temzét leképző szabad vers terméketlen medrében fogan a tisztas irodalomtörténeti hagyományt (kép)viselő shakespeare-i szonettforma megtestesüléseként a 235–248. sorokban. A kötetlen gondolat-mag-ömlésnek és a frigidén szabályozott forma merevedésének kétes egysége a kiapadt szerző költői bravúrként értékelve akár paradicsomi gyönyörrel is kecsegtethetne, ám a 292–305. sorokba szorított szakasz már nehezen közelíti meg ezt az állapotot, hiszen a rímképletében kötött petrarcai szonettek emlékeztető forma feloldódik a soronkénti szótagszámok esetlegesnek tűnő kötetlenségében, s itt már mintha a párosodás sem következne be, hiszen semmi nem kapcsolható össze semmivel, s a nép, az istenadta nép sem vár már semmit. Szétesés, kiégés. A paradicsomra ironikusan emlékeztető megromlottan égető szenvedélyt felváltja a szenvedélyektől tisztító tűz Eliotnak a 293., 307. és 309. sorhoz fűzött jegyzete szerint.³² Jó tudnunk azonban, hogy *A keresztény társadalom eszméjéről* tartott előadásainak 1939-ben megjelentetett egyik maximája szerint „itt és ezután a pokol alternatívája a purgatórium.”³³

Eliot iménti, 1939-es gnómája mintha kommutatív azonosságot tartalmazna. Amennyiben a pokol alternatívája a purgatórium, annyiban a purgatórium alternatívája a pokol. Ez a felcserélhetőség különösképpen megvilágítható, ha felidézzük az Eliot hagyományfelfogását jellemző „történelmi érzéket” 1919-ből. Ez „szinte nélkülözhetetlen bármely költő számára, aki huszonöt éves kora után is szándékozik még verset írni; és a történelmi érzék távolról sem áll abban, hogy a múltban csupán a múltat ízleljük, hanem éppen aktualitását is; a ’történelmi érzék’ teljes értelme az, hogy (...) múlt és jelen ugyanabba az egységes rendszerbe tartozik (...) egyformán reagálunk az időtlenre és az időszerűre és e kettő ötvözetére (...) Ugyanakkor ez a ’történelmi érzék’ teszi az író képessé arra, hogy világosan lássa helyét az időben — éppen korszerűsége lesz ezáltal tudatosabb.”³⁴

A történelmi érzék — az irodalmi és a politikai — a „Tűzbeszédben” is működik 1921–22-ben. Felidéződik az ausztrál katonák első világháborús partraszállási éneke 1915-ből a 199–201. sorokban,³⁵ wagneri hangok intonálódnak a 19. századból a 292–306. sorokban, visszhangzik az Erzsébet-kor a 16. századból a 279–289. sorokban, Szent Ágostont halljuk Karthágóban a 4–5. századból a 307. és a 309–310. sorokban, sírás hallható a Genfi-tó vizeinél 1921-ben, és áthallatszik a sírás Babilon folyói mellől a 137. zsoltárból a 182. sorban, síri hangok hallatszanak Théba falai alatt a 245–246. sorokban, s hangot kap Buddha is a 308. és

**A keresztény
társadalom eszméjéről**

311. sorban. És mindez most van. Amikor íródik a vers. Amikor a verset olvasom. Az író és olvasó tudatosítja, hogy itt van ott és most van akkor. Ha ez a pokoli tapasztalás átjut a purgatóriumi tapasztalaton, paradicsomi tudás lehet belőle. S viszont.

Ezt a költői kört teszi meg *A keresztény társadalom eszméjéről* eszmélkedő ember is. A korabeli totalitárius berendezkedések ösztöze közepette 1939. szeptember 6-i dátummal küldi nyomdába Eliot az 1939 márciusi cambridge-i előadásainak kéziratát.³⁶ Jegyzetei végén egy 1938. október 3-án kelt levelet idéz, amelynek írója fájdalmas szégyenérzettől táplált elégedetlenséggel emlékezik vissza az 1938. szeptember 29-én megkötött Müncheneri Egyezményre, amely a második világháború szenvedélyeinek és szenvedéseinek az előjátékként könyvelhető el. „Az elmúlt néhány nap során átélt felejthetetlen tapasztalatokból következő tanulságok szerintem a legkevésbé sem mélyülnek el. A számunkra adatott kegyelmi időszak talán nem több, mint az utolsó ítélet napjának elődázása, hacsak el nem tökéljük magunkat, hogy radikális megoldást keressünk.”³⁷ A jegyzethez tartozó főszövegben Eliot megvallja, hogy másokkal együtt őt is „olyan mélyen megrázták az 1938-as szeptemberi események, hogy abból az ember föl nem épül (...) Ez az új és váratlan érzés a megalázottságé volt, amely úgy tűnt, megkívánja a személyes szívbeli töredelem, az alázat, bűnbánat és elégtételadás aktusát; ami megtörtént, olyasmi volt, amibe az ember mélyen, felelősséggel beletartozott. Ez (...) a civilizáció érvényességét vonta kétségbe.”³⁸ Az itt eszmélkedők mélységi motívuma akár pokoli is lehet. Eliot ehhez azt fűzi hozzá, hogy „[f]el kell szítanunk a vallásos félelem érzetét, hogy felülkerekedjék rajta a vallásos remény.”³⁹ Eliot ezzel a belátással pillantja meg a történelmi érzékkel megragadott pokoli pillanatban — és annak ellenére — azt a megtisztító tüzet, amely a paradicsomi *visio beatifica* előkészítése.

³⁶*The Idea* 64.

³⁷*The Idea* 85.

³⁸*The Idea* 63–64.

³⁹*The Idea* 62.

⁴⁰T. S. Eliot: „Little Gidding” IV in: *Four Quartets*. In: *Complete Poems and Plays*, 196.

Négy vonós négyes

A vízió előkészítésének egyik mozzanatát az 1935 és 1942 között írt, s gyűjteményesen 1943-ban megjelentetett *Négy vonós négyes* versegyüttesében találjuk, az 1942-ben megírt „Little Gidding” című rész IV. tételében.⁴⁰ A költeményt eredeti nyelvén olvashatjuk szépsége, rövidsége és nyelvi gazdagsága miatt:

*The dove descending breaks the air
With flame of incandescent terror
Of which the tongues declare
The one discharge from sin and error.
The only hope, or else despair
Lies in the choice of pyre or pyre —
To be redeemed from fire by fire.*

*Who then devised the torment? Love.
Love is the unfamiliar Name
Behind the hands that wove*

*The intolerable shirt of flame
Which human power cannot remove.
We only live, only suspire
Consumed by either fire or fire.*

A vers tartalmát Vas István fordítása közelíti meg:

*Galamb leszáll, leget hasít
A félelmetes fényű tűzzel,
Melyből lángnyelvek hirdetik,
Hogy bűnt és tévelygést mi űz el.
Nincs más remény, csak ez segít —
Válassz: a máglya vagy a máglya —
A lángtól megválthat a lángja.*

*Ki gyötör így? A Szeretet.
Furcsa Név — ez fog kínba minket,
Mert az ő keze szövi ezt
A tüztől tűrhetetlen inget.
Ne is reméld, hogy leveted —
Ha élsz, lélegzel, ez az ára:
A lángra juthatsz, vagy a lángra.*

„Little Gidding”

A költemény az Eliot által talán leginkább tisztelt metafizikus költő, George Herbert modorát követi, hiszen a 17. században ő és Nicholas Ferrar, Little Gidding vallási közösségének alapítója barátok voltak. Az irodalomtörténeti és egyháztörténeti vonatkozást kiegészíti a politikatörténet. I. Károly a Naseby melletti veresége után itt húzta meg magát egy éjszakára 1646-ban.

Az első strófa történelmi rétegeinek legfrissebb lerakódása, hogy a második világháború kitörésekor Eliot légoltalmi mentőszolgálatra jelentkezett.⁴¹ Ebből adódik, hogy az első sorban a galamb képében leszálló Szentlélek pünkösdi, s ezért talán paradicsomi fényt előlegező lángja egyúttal a Londonra bombával lecsapó repülőgépek által támasztott pusztító, s ezért talán pokoli izzású tűz lángja is. Ez a hol paradicsomi ragyogás, hol pokoli lángolás ugyanakkor tisztító tűz is, purgatóriumi égése bűnnek és hibának. A több értelmű tűz világítja be az első versszakot.

A második strófát szintén a több értelmű tűz uralja, amelyet a szeretet, szerelem, szenvedély, szenvedés táplál. Ennek a többszörösen összetett jelenségnek, illetve tapasztalatnak a legmélyebb rétege a mitológia kultúrtörténeti távlatából származik. Héraklész esete ez, akit az okkal-oktalanul fellobbanó házastársi féltékenységből kitörő elviselhetetlen tűz emészt el alvilági módon, ugyanakkor ez a lángolás emelte fel a halhatatlan istenek egében elnyert ideális házasságba. Erre a modellre illeszkedik Eliot személyes története: egyfelől az életét próbára tevő házas-

⁴¹Helen Gardner: *The Composition of Four Quartets*. Faber, London, 1978, 32, 166.

⁴²Lyndall Gordon: *Eliot's Early Years*. OUP, Oxford, 1977, rpt. with corrections 1988.; Lyndall Gordon: *Eliot's New Life*. OUP, Oxford, 1988.; Peter Ackroyd: *T. S. Eliot*. Cardinal, London, 1988 [1984].

⁴³Edmund Colledge and James Walsh (eds.): *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*. Part Two. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978, 732/14–733/20.

sága révén a végül mentálhigiéniai intézetbe zárt első feleségével, Vivien Haigh-Wooddal, s másfelől az életét ismételten kísérő levelezés és találkozások révén ifjúkori hölgy ismerősével, Emily Hale-lel.⁴² Ezt az égető tapasztalathalmazt a strófa élén megjelenő kérdés-felelet fogja egybe.

A második strófát vezérlő kérdés-felelet egy 14. századi misztikus remetenő, Julian of Norwich látomásainak lejegyzéséből származhat. Látomásainak értelme több mint tizenöt évnyi elmélkedés után világosodott meg számára: „a lelki megértés ezt mondta: Akarod-e tudni, mit üzen az Úr ez által? Ismerd meg jól, üzenete a szeretet volt. Ki nyilvánította ki ezt neked? A szeretet. (Mit nyilvánított ki neked? A szeretetet.) Miért nyilvánította ki neked? Szeretetből. Jegyezd meg ezt, [s] még többet is megtudsz róla, viszont soha nem ismersz meg mást [rajta kívül], soha. Így tanultam meg, hogy az Úr üzenete a szeretet.”⁴³

Julian of Norwich víziójának megértése azonban talán több, mint amit a sok évnyi ismétléssel ritmikussá tett rumináció a remetenő sajátjává hasonlít. Fontos lehet ennek a bevezetője is, hogy ez *lelki* megértésből származott. Lelki, mert a remetenő felkellesült értelmének lángja megvilágította a kinyilatkoztatásban kapott üzenetet, vagy lelki, mert a Szentlélek lángja világosította meg értelmét megtisztítva szellemét minden evilági nehézségtől, s felragyogtatva neki az isteni Szeretet boldog színelátását.

A második strófát egészében véve azonban tehát nemcsak a több értelmű — pokoli-purgatóriumi-paradicsomi — tűz, *fiamma*, hanem a több értelmű — pokoli-purgatóriumi-paradicsomi — szeretet, szerelem, szenvedély, szenvedés, *amor* is jellemzi. Ez teszi Eliot művészetét egyetemessé és emberivé.

Eliot irodalmi teológiájának antropológiája

Az érzelmek egyetemes és egyszeri emberi élményét a szeretet-szerelem-szenvedély-szenvedés víziója teszi megragadhatóvá Eliot számára. Ebben az értelemben Eliot enged annak a nézetnek, hogy „a költészetet nemcsak a szenvedésen keresztül kell megtalálni, hanem a költészet csak a szenvedésben található meg a maga anyagát.”⁴⁴ Ez jelentené a költészet tökéletességét. Eliot költészete ebbe az irányba halad, ügyelve, nehogy elveszítse kapcsolatát a közönséges hétköznapi világával. Végző soron Eliot költészetének az a feladata, hogy hihető renddel ruházza fel a mindennapok valóságát, s láttassa meg ezáltal a valóságban rejlő rendet. Így aztán nem is hagy magunkra, hanem a legmagasabb fokú — paradicsomi — rendezettséget is megmutatva segít megértenünk a Pokol Kapujának feliratát: „*Giustizia mosse il mio alto Fattore; / fecemi la divina Potestate, / la somma Sapienza e il primo Amore.*” — „Igazság vezette fő Alkotóm; / ami engem alkotott, az az isteni Hatalom, / a legfőbb Bölcsesség és az első Szeretet.”⁴⁵

⁴⁴Dante (1929) 262.

⁴⁵Vö. T. S. Eliot: *Poetry and Drama*. In: *On Poetry and Poets*. Faber, London, 1957, 7th impr. 1979, 87. Falvay Mihály fordítása in: *Káosz a rendben*, 440–441.; Dante (1929) 244–245.; Eloise Hay: *T. S. Eliot's Virgil: Dante*. In: *JEGP* 82(1983)1:50–65.

POSZLER GYÖRGY

„Hát értik ezt?”

A legmélyebb bugyor(?)

Márton Áron és Angelo Rotta emlékének

1931-ben született Kolozsvárott. Akadémikus, egyetemi tanár, esztéta és irodalomtörténész.

„...szeretném ezt egyszer megmagyarázni / Már az iskolában minden harmadik szó azokra vonatkozott / akik mindenben bűnösök / és akiket ki kell irtani / Belénk verték / hogy ez a saját népünk / javára szolgál / ...azt mondták / Törvény szerint történik amit tesznek / ...Azt mondták nekünk / Tanulnotok kell / az oktatásra nagyobb szükségetek van mint a / kenyérre /...Minket megfosztottak a gondolkodástól / Azt mások végezték el helyettünk.” (Peter Weiss: A vizsgálat)

„Amikor a zsidók és keresztények jövőbeli kapcsolatait vizsgáljuk, először is katolikus testvéreinket szólítjuk fel arra, hogy tudatosítsák újra hitük héber gyökereit. Kérjük, gondoljanak arra, hogy Jézus Dávid leszármazottja; hogy Szűz Mária és az apostolok a zsidó néphez tartoztak; hogy az egyház éltető erőt szű magába annak a jó olajfának gyökereiből, amelybe a pogányok vad olajfaágának ágait beléoltottak (vö. Róm 11,7–24); hogy a zsidók kedves és szeretett testvéreink, akik bizonyos értelemben [idősebb testvéreink].”¹ (A Zsidósággal Való Vallási Kapcsolatok Szentszéki Bizottsága: Emlékezünk: Megfontolások a Soáról)

Görcsbe rándult, maszkká merevedett arcú öreg kérdezi. Compiègne és Buchenwald között. A leplombált, levegőtlen, agyonzsúfolt marhavagonban. Jorge Semprun *A nagy utazásában*. „Hát értik ezt?” És meghal.

Nem merek válaszolni. Nem tudom, értem-e. Részben, valamennyire igen. Az egészet nem. Ezért írok róla. Hogy jobban értem. Közben — talán — tisztázódik valami. Igaz, tengernyi a magyarázat. De nem a sajátom. A magam tisztázásához a magam magyarázata? Azt hiszem, igen. Régóta sejtem: le kell menni a század, életem százada legmélyebb bugyraiba. Enélkül nem lehet őszinte befejezés. A „semuri fiú” mondja — Semprun vagonjában — a kérdező öregnek. „Ne hagyja el magát, öregúr.” Valami ilyesmiről van szó. Leplombált, levegőtlen, agyonzsúfolt marhavagonban nem voltam. Nem rándultam görcsbe. Nem merevedtem maszkká. De szeretnék többet érteni. Mielőtt „elhagyom magam”.

Van kiváltó — nem ok, inkább csak — alkalom is. Sz. T. barátom ajándékoz meg — jó fél éve — három kötettel. Két dokumentumkötet: *Antiszemita közbeszéd Magyarországon 2000-ben* és ugyanaz 2001-ben. Meg egy esszéket: Jean Améry: *Túl bűnön és bűnhődésen*.² Fél éve rágódom rajtuk. „Körül is olvastam” az anyagot. Leírom, amiről hiszem, megértettem. Nyilván benne-mögötte lesz — tartalmilag-nyelvileg, hiányokban-kérdőjelek-

¹A belső idézet II. János Pál a római zsidó közösséghez intézett beszédéből való. 1986. április 13.

²*Antiszemita közbeszéd Magyarországon 2000-ben, Antiszemita közbeszéd Magyarországon 2001-ben*. Kiadja a B'nai B'rith Első Budapesti Község 2001-ben és 2002-ben. Jean Améry: *Túl bűnön és bűnhődésen*. Múlt és Jövő Kiadó, 2002.

ben, amiről tudom, nem értettem meg. Döbbenettel teszem. Tiszázó szándékkal. Ellentétekbe állítva-fogalmazva. Nagy idézet-mottókban is. Amit a dokumentumkötetek megfogalmaznak vagy sugallnak. Amit az egyház tanít és tett. Ám pontosítok. A dokumentumkötetekből nem idézek. Rögeszméket még közvetetten sem terjesztek. Alantasságokat szövegembe idézőjelben sem foglalkozok. A vészkorszak néhány irodalmi reflexióját idézem. Lehet, valamelyest elavultakat. Lehet, nem a legjobbakat. Hajdani olvasmányaimból. Az egykori élmény ma is megrendít. Az elhitető erő ma is eleven. És idézek az egyház tanításaiból. A vészkorszak előttről és utánról. Tegnapelőttiekből és tegnapiakból. A történelmi érték ma is érződik. A tartós érvény holnap is hat. Más ellentétet is választhatnék. De ez áll a legközelebb. A katolicizmusnak hívője nem vagyok. De híve igen. Filozófiája életemre-halálomra nem eleven magyarázat. Kultúrája életemben-halálomig eleven hagyomány. Ide köt gyerekkor, emlék, neveltetés. Itt keresem a görcsoldó ellenszert. Pápai enciklikákban, zsinati nyilatkozatokban, főpásztori beszédekben. Hogy a szó gyenge az indulattal, az írás az előítélettel szemben? Igaz lehet. Mégis megidézem. Talán segíthet valamit. Ha nem másban, csak abban: mindezt a kereszténység nevében csinálni nem lehet.

³Peter Weiss:
A vizsgálat.
Európa, 1966.

⁴Emlékezünk: Megfontolások a Soáról. A Zsidósággal Való Vallási Kapcsolatok Szentszék Bizottsága, 1998. In: Magyar megfontolások a Soáról. Balassi Kiadó – Magyar Pax Romana Fórum – Pannonhalmi Főapátság, 1999.

⁵A két szakasz elkülönítésében Hermann Imre munkájára támaszkodtam: Az antiszemizmus lélektana. Bibliotheca, 1945.

Ezért idézem Peter Weiss dokumentumdrámáját. *A vizsgálat*.³ Benne a frankfurti Auschwitz-per szövege. Historiko-pszichológiai tragédiává izzítva. Néhány adalék a mi és miért történt dilemmájához. Persze csak néhány adalék. Hipnopedagógia a kirekesztésre és bűnbakképzésre. Meg a gondolkodás tilalmára. Igaz, inkább arról esik szó, ami történt. Nem arról, amiért történt. És ezért idézem a szentszéki nyilatkozatot. *Emlékezünk: Megfontolások a Soáról*.⁴ Benne II. János Pál megfogalmazása. A keresztény-zsidó összetartozásról. Néhány emelkedetten józan szó a múltról és jövőről. Persze csak néhány szó. Pedagógia a kirekesztés és bűnbakképzés ellen. Meg az emlékezés kötelességére. Igaz, inkább arról esik szó, ami történt. Nem arról, ami történjen.

Miért mindez? A gyilkos rögeszmék szellemi epidémiájának emléke okán. Valamit kikaparnak a hamu alól. Valami összesett, alig izzó parázsmaradékot. Valami gyökerében is végletesen keresztényelleneset. Ami hosszú, lappangó szakaszon ment keresztül a tragikus robbanásig. A lappangó szakasz a félig intézményesített indulatfelhalmozás volt. A tragikus robbanás az egészen intézményesített indulatkisülés.⁵ Úgy tűnik, a dokumentumkötetek egy lappangó szakaszt szimulálnak. Az indulatok felhalmozását segíthetik. Noha tragikus robbanás nyilván lehetetlen. Mert nem olyan a „világállapot”. De érdemes merengeni rajta. Ami az eszmék logikájában csak lehetetlen lehet. A rögeszmék fantazmagóriájában lehetséges is lehet. Csak döntení kell logika és fantazmagória között. Nem tudom, de megfontolandónak gondolom. És ne feledjük. Biedermann — Max Frisch egykori majdnem-tandráma-

⁶Max Frisch:
Biedermann és a
gyújtogatók.
Európa, 1978.

jában — beengedte házába a gyújtogatókat. Fel is gyújtották a házat. Beengedte, mert félt. Félt és felgyújtották. Mert félni kellett és felgyújtani lehetett. Mert olyan volt a „világállapot”.⁶ Most nem kell félni és nem lehet felgyújtani. Mert nem olyan a „világállapot”. De talán azért jobb nem is beengedni. És esetleg még valami. A lappangó szakasz után akkor jöhet tragikus robbanás, a logika uralma helyett a fantazmagória rémuralma, ha sok a vesztes. Vesztesek pedig vannak. Voltak a rendszerváltozásban, lesznek a csatlakozásban. Annál inkább figyelni a gyújtogatókra.

⁷Szekfű Gyula:
Forradalom után.
Cserépfalvi, 1947.; Bibó
István: *Zsidókérdés*
Magyarországon 1944
után. In: Bibó István:
Válogatott tanulmányok.
II. Magvető, 1986.

És van itt még valami. A magyar társadalom morális-mentális higiéniájának ügye. Amit a vészorszak előtt még lehetett mondani, a vészorszak után már nem lehet. Mert a végeredmény felől visszanézve pontosabban láthatók az odavezető utak. Meg nemcsak az elpusztultakról van szó, de főképpen a megmaradtakról. Nem a túlélőkről és bűnösökről, hanem a résztvevőkről vagy szemlélőkről. Amit erkölcsükben és gondolkodásukban a vészorszak pusztított. Szekfű Gyula és Bibó István nagyon korán figyelmeztet. Gondoljunk Szekfű röpiratára: *Forradalom után* ('47). És Bibó értekezésére: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* ('48).⁷ Szekfű teszi szavá, hogy sokan büntetlenül beülhettek a máséba. Lakásába, üzletébe. És elvehették a másét. Bútorát, ékszereit. És közben még a nemzeti igazságtéves részesének is érezhették magukat. Hogy lehetett ezt túlélni? Nem a kifosztottnak — életében és egzisztenciájában. De a kifosztónak — gondolkodásában és moralitásában. Bibó még ehhez is hozzátesz valamit. Hogy az államhatalom és a közigazgatás szervei az utolsó percig működtek. Intézkedésekkel, rendeletekkel. Ezzel pedig megadták a jogtalannak a jogosságot, a törvénytelennek a törvényességet, a bűnösnek a bűntelenséget látszatát és tudatát. Sőt — még egyszer mondom — a résztvevőnek még egy nagy nemzeti újraelosztás-igazságtétel majd hogynem boldog-büszke hamis tudatát is biztosították. Ebben pedig minden érdekeltet megsegített a lappangási időszakban tudatosan felhalmozott indulatok mennyisége és milyensége. Ezért is érdemes figyelni a lappangási időszak tünettanára.

„Égő gonddal”

„Igaz hogy legtöbbnek aki a rakodón / megérkezett már nem volt ideje / a helyzett megmagyarázni magának / Némán és megzavarodottan / mentek a végső útra / és hagyták magukat megölni / mert nem értettek semmit / ...” (Peter Weiss: A vizsgálat)

⁸In: Bocsássunk meg és
kérjünk bocsánatot! II.
János Pál pápa szentföldi
zarándokútjának be-
szédei és nagybőjt első
vasárnapi homíliája.

„Az egyház elutasítja a fajgyűlölet minden formáját, mert az tagadja a Teremtőnek minden emberben meglévő képmását... Reméljük, hogy a zsidó nép elismeri, hogy az egyház teljességgel elítéli az antiszemitizmus és rasszizmus minden fajtáját, mert gyökerében ellenkezik a kereszténység alapelveivel.” (II. János Pál: Beszéd Jeruzsálemben a Jad Vasem emlékhelyen, Beszéd a két főrabbinál tett látogatáskor, 2000. március 23.)⁸

Az alcím XI. Piusz híres enciklikájára utal. *Mit brennender Sorge* — „Égő gonddal”.⁹ ’37-ben. Még a vészkorszak előtt. De öt év múlva már konferencia a Wannseenál. Elindul a „végső megoldás”. És megtelnek a rakodók. Azokkal, aki némán mennek. Mert nem volt idejük megérteni. Igaz, újabb két év múlva már felrobantják a krematóriumokat. De az is igaz, nem önszántukból. Vagyis a pápai nyilatkozatok — 2000-ben — hosszú folyamatot zárnak. Hatvanhárom évvel a nagy enciklika után. Miért megidézni? Mert az emlegetett dokumentumkötetek előhívják a démonokat.

Érdemes összefoglalni belőlük néhány mozzanatot.

Kimutatják, hogy 2000-ben és 2001-ben felerősödik és gyakoribbá válik a korábban csak tétovábban és szórványosan jelentkező hang. Azaz valamelyes fordulat a közbeszédben. Hordozzák sajtótermékek és rádióadások. Szinte a specializálódás érzését keltve. Ezekből szöveg- azaz idézetválogatás is. E válogatás a két kötet szinte legmeghökkenőbb, egyben legmeggyőzőbb része. Felsorolják az utóbbi években újrakiadott „szakirodalom”. A „klasszikus teoretikusoktól” a „klasszikus praktikusokig”. Például Henry Fordtól például Szálasi Ferencig. Meg a tegnapi kedélyes, „patriarchális” antiszemitáktól a tegnapi kedélytelen, antipatriarchális gyilkosokig. Utalásokkal korábbi vérvád-mítoszokra, későbbi szabadkőműves-hisztériákra. Feldolgozzák az utóbbi évek látványos botrányait. Fradi-Fotex-bonyodalom, erzsébetvárosi címerpör, iskolai holokauszt-emléknap. Mindebben erősödő tendencia: a szembeállítás, „mi” és „ők”. Egészen a szó szerint megfogalmazott kirekesztésig. Két mozzanat megfigyelhető. A hang fokozatosan lealacsonyodik. Érdemes lenne — van is rá kísérlet — a hatvan év előtti szélsőjobb sajtó stílárú fordulataival, nyelvi képanyagával összehasonlítani. A kötetek egyre vastagabbak. Valószínűleg nem a feldolgozás terjedelme, hanem a feldolgozott anyag terjedelme növekszik. Milyen lesz, lenne a következő kötet?

Megkísérlem körvonalaizni az összképet. Intellektuális erőszak nélkül. Csak összerakom a szétszórta. Kimondom a sejtetettet vagy félig kimondottat. Feloldom a rejtjeleket. Megfejem a fedőneveket. Meg — talán — átveszek valamit a kiadott könyvek eszme- vagy rögeszmerendszeréből is. Így adódik számomra két egyszerű — vagy inkább primitív — vonulat. Külső-belső karakterrajz az örök zsidóról. Vízió a készülő zsidó világhódítás rémperspektívájáról.

Tehát külső-belső karakterrajz az örök zsidóról. Nemcsak egyszerűen más fiziognómiájában és pszichéjében. Hanem — nyíltan kimondandó! — külsejében csúnya és alantas is. Nem szívesen írom le. Csak éppen utalok rá. A nyálkahártyák működéséről, az orr- és fülformáról van szó. Meg a két utóbbi egymáshoz való viszonyáról. Nemzedékem néhány tagja felismerheti. A hajdan volt *Magyar Futár* és *Harc* karikatúrái kísértének. Meg az őspélda, a német *Stürmer* gúnyrajzai. (Nehéz a helyzetem. Néhány

éve vettem egy *Stürmer*-válogatást. Egy heidelbergi antikvárium-ban. Nem szerettek a boltban. Jól emlékszem. Ahogy a főnök rám nézett. És két ujjal összefogva, átadta a könyvet.) Sőt, bensőjében is csúnya és alantas. Mert önző, vérszomjas, bosszúálló, idegengyűlölő. Ahogy ez bizonyítható — akár a zsidó szent könyvekben is. És természetesen parazita. Ahogy a legősbibbi, a zsidó létet meghatározó antiszemita toposzokból tudható. Meg a társadalmat megosztó, a nemzeti hagyományt romboló. Még hozzá a nemzeti jellemet és szellemet is. Nem új jellemzések. Felbukkannak már a dualizmus korának szövegeiben. És vezető motívummá válnak a két háború között. Egy lappangó, indulatokat halmozó korban. Hogy előkészíthesse a tragikus robbanást.

Tehát vízió a készülő zsidó világhódítás rémperspektívájáról. Nemcsak világhódításról van szó. Hanem a világhódítást előkészítő összeesküvésről is. Természetesen általában Washington és Tel Aviv között. Természetesen különösen Washington, Tel Aviv és Budapest között. Itt érdemes megállni egy pillanatra. Nem egyszerűen összetartásról van szó. Gazdag és szegény, amerikai, izraeli és magyar zsidó között. Hanem még primitívebben összeesküvésről. Gazdag és szegény, amerikai, izraeli és magyar zsidó között. Hogy is vélekedett Bibó? Valahogy így. Nem az antiszemita, aki nem szereti a zsidókat. Hanem, aki zsidó összeesküvést lát a világban. Akár világtörténelmet mozgó zsidó világösszeesküvést. Amely létharcot nemz. „Mi” és „ők”, „nem zsidók és zsidók között. Most pedig erről van szó. Amerikai globalizációban, izraeli expanzióban. Amely együtt — a médiától is támogatva — létében fenyegeti a magyarságot. Ez áll a magyar föld és pesti lakás felvásárlása mögött. Az egyébként is fogyatkozó és plaza-kultúrától demoralizált nemzet hontalanná tétele. Vagyis a veszélyeztetett izraeli földről egy Magyarország felé irányuló zsidó reconquista. Netán a hajdani, 19. századi galíciai „beáramlás” majdani, 21. századi, izraeli megismétlése.

Nos, a két elem, a karakterrajz és a vízió visszahozza az egykori sztereotípiákat. Mögöttük felderengenek az első világháborús „tördöfés” és a trianoni bűnbakkeresés rossz emlékü árnyai.

Talán nem sok kommentár kívántatik. Hogy kiderüljön a régi-új gondolat-, inkább indulatmenetek mélységesen keresztényellenes jellege. Mégis megidézek néhány — most először két — szentszéki dokumentumot. Azok nem indulat-, hanem gondolatmenetét. Közöttük majd’ három évtized. No meg a vészorszak. *Mit brennender Sorge*. XI. Piusz híres enciklikája — ’37-ből. *Nostra Aetate*. VI. Pál nevezetes zsinati nyilatkozata — ’65-ből.¹⁰ Az első a fajelmélet és fajüldözés keresztényellenes voltának határozott elítélése. A második a nem keresztény vallásokkal való megbékélés határozott meghirdetése. Kezdetben a katolicizmus és a zsidóság viszonyáról kívánt szólni. Ebből fejlődött a nem keresztény vallások általános méltatásáig. Az első a kezdőpont. A má-

¹⁰*Nostra Aetate*
In: A II Vatikáni zsinat
tanítása. Szent István
Társulat, 1975.

sodik nem a végpont. De közvetlenül utal rá. Elméletileg alaposan előkészíti. II. János Pál szentföldi zarándokútját. Az itt tett engesztelő, megbékélő, feloldó, elítélő nyilatkozatokat. Hosszú az út, nagy az ív. XI. Piusz enciklikája és II. János Pál zarándokútja; a fajelmélet elítélése és a keresztény-zsidó testvériség meghirdetése között. Úgy tűnik folyamatos látens és manifeszt, teoretikus és praktikus munka vezet egyiktől a másikhoz.

Csak néhány mozzanat — talán kihegyezetten összeszedve. Az enciklikát Achille Ratti adja ki — XI. Piusz pápa. Kulcsszerepet játszik az előkészítésben Eugenio Pacelli államtitkár — a későbbi XII. Piusz pápa. A vészidőszakban — Isztambulból — Giuseppe Roncalli érsek küldi a vész híreket — a későbbi XXIII. János pápa. És majdan ő adja a megbízást a *Nostra Aetate* megírására. A vész híreket Giovanni Montini helyettes államtitkár továbbítja — a későbbi VI. Pál pápa. És majdan ő adja ki a *Nostra Aetate*-t. Meg — láttuk már — Karol Wojtyła, II. János Pál indul a szentföldi zarándokútra. Túl szép így? Lehet. De külön minden rész igazolható. Csak talán az egész, ami több a részeknél, nem ennyire folyamatos. De szeretem így látni. És emlékeztető felhívásnak szánom. De vissza a kiindulópontához.

A *Mit brennender Sorge* '37. március 14-én jelenik meg. Másfél évvel a '35. szeptember 15-i nürnbergi faji törvények után. Tizennégy hónappal a '38. november 9-i „kristályéjszaka” szervezett pogromja előtt. Amikor a lappangó szakaszt éppen átírnák a tragikus robbanásba. A zsidóüldözés tényeiről konkrétan nem beszél. De a fajelmélet keresztényellenes álmitológiájáról igen. És érdemes emlékezni. '38. szeptember 6-án — két hónappal a „kristályéjszaka” előtt — XI. Piusz belga zarándokokat fogad. És ezt mondja: „elfogadhatatlan, hogy keresztények antiszemiták legyenek. Lélekben mindannyian szemiták vagyunk.” A kettőt, az enciklikát és e szavakat „összeolvasva” válik az egész összefüggés világossá.

Az emelkedett hangú, kemény logikájú, szigorúan szerkesztett enciklika — a téma szempontjából — néhány vonásában összefoglalható. A leglényegesebb talán ez. A személyes, világot teremtő és irányító, gondviselő Isten és megváltó fia nem iktatható ki a kereszténységből. Semmiféle újpogány álmitológia jegyében. Ezt részletezik a körülhatároló-elutasító alaptételek.

Nem keresztény istenhívő: aki valami álósgermán, kereszténység előtti elképzelés jegyében, a személyes, a világot a jóra kormányzó Isten helyébe a vak és személytelen sorsot helyezi. Aki a fajt, népet, államot kiemeli a földi értékrendből, és azt furcsa bálványimádás jegyében, minden értékek, a vallási értékek normájává is teszi. Aki nemzeti Istenről és vallásról beszélve a világ teremtetőjét, a történelem törvényhozóját egy nép vagy faj szűk világába, érdekeibe és vérkörébe zárja. Aki eltorzítva és kisajátítva a kinyilatkoztatás eredeti, szakrális fogalmát, Krisztus Evan-

géliumának legmagasztosabb ígét a vér és faj állítólagos mitológiájának hamis kinyilatkoztatásával helyettesíti. Aki az erkölcsösség és hasznosság fogalmát felcserélve, háborút hoz a népek közé, és eltíporja az egyének és közösségek Isten adta eredendő jogait. Talán még lehetne folytatni. Ám lényegében ezek a körülhatároló-elutasító alaptételek.

És van még valami. Ami — valószínűleg — a téma szempontjából a legfontosabb. Hogy a körülhatároló-elutasító alaptételek védelme alá helyezi az egész Ószövetség, a bibliai történetek és archaikus példázatok tanító, üdvösséget adó erejét. Aki ezt kizárja az iskolákból, a szűkös emberi értelmet Isten tervező bölcsessége fölé emeli. Sőt, Krisztust is megtagadja. Mert emberi természetét az őt megfeszítő népből merítette. Megtagadja. Nem értvén a bűntényt megváltással viszonzó, az Ószövetséget az Újszövetségben beteljesítő Istenfiú szakrális-morális drámáját.

Vagyis az enciklika nemcsak az egyház intézmény- és hitrendszerének védelme. Hanem az istenhit és a vallásos értékrend védelme is. A faj- és vérközösség álgermán álmitológiájával szemben. Amely védelembe beemeltetik az Ószövetség és népe is. E beemelés még nem azonos az újszövetségi antijudaizmus későbbi megtagadásával. De az első lépés e megtagadás felé. Ami XI. Piusz szóbeli megnyilatkozásával együtt ugyancsak egyértelmű. A leghatározottabb tételek a vészkorszak előtt. Megalapozván a tragikus robbanás utáni állásfoglalásokat. Az első lépcsőben a *Nostra Aetate*. A második lépcsőben a későbbi, a szentföldi zarándoklat körüli állásfoglalásokat is. Most azonban csak az első lépcsőről.

A *Nostra Aetate* — láttuk — XXIII. János készíti elő. Végül is a nem keresztény vallásokról szól. Benne az eredeti terv. A zsidósághoz való viszony tisztázása. Van hozzá egy patetikusan-teátrálisan szép „prológus”. A pápa ’60. október 17-én zsidó küldöttséget fogad. Kitárt karra mondja: „Én vagyok József, a ti testvéretek.” Nem kell kommentár. Ennyit az Ószövetséghez és népéhez való viszonyról. A zsinati nyilatkozat — már VI. Pál adja ki — a keresztény hitet Mózesig, a pátriárkáig, Ábrahámig vezeti vissza. Elismervén, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatást az Ószövetség népétől kapta. Itt kerül elő a nemes olajfa és a vad olajágak később sokat idézett újtestamentumi metaforája. Krisztus, Mária és az apostolok a zsidóságból való származása. És főként a bibliai antijudaizmus majdnem teljes visszavonása. Hogy Jézus kínhalála minden akkori zsidó és a mai zsidóság rovására nem írható. Mindezekért együtt sajnálja az egyház a bármikori zsidóüldözést.

Fontos nyilatkozat. Ennek visszfényében érdemes a vészkorszakot szemügyre venni.

(folytatjuk)

ZALÁN TIBOR

Ismeretlen itáliai szerző verse a 13. századból

et factus est
sudor eius sicut guttae
sanguinis decurrentis in terram

...feltámadtam, és haladván
a menny kapuja felé, felidéztem
szenvedésem történetét. Aki nem
látott kereszten meghalni emberfiát,
annak nem adatott még szenvedést látni...
(elfelejtett korabeli szerző ajánlása)

„Útált és az emberektől
elhagyott volt, fájdalmak férfია
és betegség ismerője! Mint aki elől
orcánkat elrejtjük, útált volt; és nem
gondoltunk vele. Pedig betegségeinket
ő viselte, és fájdalmainkat hordozá, és mi
azt hittük, hogy ostromoztatik, verettetik
és kínoztatik Istentől! És ő megsebesítettett
bűneinkért, megrontatott a mi
véteinkért, békességünknek büntetése rajta
van, és az ő sebeivel gyógyulánk meg.”
(Ézsaiás 53,3–5, Károli Gáspár fordítása)

1. haematohydrosis

a hajnal barna volt → heten indultunk
a Gat-Semáné kertbe → ama Júdást
követtük alig csörrent meg fegyverünk
de mégis erős zajnak tűnt fel nekünk
a csöndben mi a kert felől gomolygott
akár a köd → akár a halál jött ránk
azt mondták a zsidó királyként ismert
szélhámost kell hegemonunk színéhez
vinnünk → mesélnek ez emberről csodás
történeteket hogy a víz borrá vált
az érintésétől s hogy a kenyeret

szaporítani tudja → halászok közt
a halakkal művelt számtalan csodát
s most itt rejtőzködik tanítványokkal
az olajfás ködligetek mélyében →
a kertbe lépve szemünknek szoknia
kellett a homályt minden felől árnyak
mozogtak s nem volt tudható hogy élők
vagy holtak járnak a ködben szerteszét
az Olajprés kertben → fogvacogva fától
fáig nyomultunk egymást nem veszítve
el előre → így értünk a tisztáshoz

ahol fehér ruhában térdelt ő kit
elfogni s előállítani volt paran
csunk → tán imádkozott vagy elmélázott
alakra vészna ember ott a ködben
s hogy csörrent bárki fegyvere megfordult
felénk mutatva arcát és a tisztiünk
rémülten fordult hozzánk „nézd csak vérzik”
→ az arcon vér s verejték csurgott végig
a holdderengésben ez látható volt
s a társaim riadtan léptek hátra
a félelem lett úrrá rajtuk nyomban

a szenvedő láttán → csodákról kezdtek
pusmogni gyáván kardjukkal a csöndet
szabdalva tanácstalanul meredtek az
előljárónkra ki szintén bénán állt
babonázva a vérlátványtól → én meg
— lévén hogy orvos volnék tudományban —
rögtön láttam haemato-hydrosis volt
mi e furcsa jelenséget kelthette
ez emberek fölötti rettegéstől
és gyötrődéstől származtatható jegy
→ a verejtékmirigyek körül lévő

bonyolult sok véredények rendszerét
mozgásba hozza a kín mit érez a
szorongást gyötrődést elszenvedő → ki
feladja egy idő után a reményt
→ hajszálerek pattannak meg s a vér a
verejtékkel vegyülten távozik a
testből → kétségbeesett arcát felénk
emelte kit Isten fiának hívtak
(mások zsidók királyának csúfoltak)
mozdulni nem mert senki sem → hát szóltam
az ezredeshez „uram ne láss csodát

ez az ember szenved és kialvatlan
s hogy orvosilag magyaráznám meg mi

történt" s a férfi felállt alvókhoz ment
szomorúan „mit alusztok? keljetek
fel és imákat mondjatok kísértés
ellen..." de nem fejezte be mert Júdás
az iskarióti csókkal illeté
arcát mely jel volt egyértelmű nem más
akit keresnénk ő maga Jézus a
a tiszt most félrelökött és durván ekkor
karjánál megragadta őt aki

a fájdalomtól felkiáltott → és mind
a társak a védtelenre rohantak
ütötték és leköpdösték ott sorban
„zsidók királya így döglesz meg" mondták
hajába tépve és ő vérző arcát
az égre emelte és imádkozott
értünk → egy pillanatra csönd lett → aztán
elősereglettek kiket tanított
és fegyvert rántván ellenálltak → egyik
kardjával a társamhoz sújtott fülét
nyomban levágva szegénynek → csak Jézus

parancsa óvta meg életük ki szólt
a vért akarók ellen legyen már csönd
a törvényt hordozókkal senki szembe
ne szálljon → és meggyógyította fülét
a szolgának s szomorúan mondta „úgy
vonultatok ki ellenem kardokkal
s botokkal mint ki rabló ellen indul —
hatalmatok sötétségnek hatalma"
s engedte elvezetni magát onnan
a bölcs hegemon elé ki ítélni
fog római módra → hátrébb húzódtak

a tanítványok → csak egy követte mind

2. flagrum

a tárgyalást követő néhány órán
belül került sor a korbácsolásra
amelyre a hegemon ítélte ← őt
a zsidók királyának nevezettet ←
kezét lemosva előre a vértől
← egy oszlophoz kötözik a foglyot úgy
magasra emelve karját lógott és
arcát előbb a durva fába verték ←
ruhájától megfosztva mezítlen várt

ahogy szűzen fogant anyjából a lét
be a fénybe kilépett ← fintor rándult

az arcán szét ahogy érzi a bámész
nőket a megtöretése helyénél
állni a testét nézve mohó szemmel
← hitetlen társak vállalták verését
kiket megtört a szolgálat ← s a távol
barbár provinciákon töltött évek
elszűvták vériükből az irgalomnak
nedvét az utolsó cseppig ← álltak ott
flagrumjaik suhogtatták előtte
(rövid nyelvű korbács a flagrum két ág
ban végződő bőrszíjakból áll mellyek

végén sok apró birkacsont van ← annak
okán hogy bőrbe húsba hatolva még
tovább fokozzák a nyomorult kínját
← a korbács visszahúzásával erős
vérzést okoznak tépve húst és bőrt is) ←
arcán szégyent s fájdalmat véltem látni
nyomát sem félelemnek a kínoktól
szelíd volt még halálra szántnak sem tűnt
← és már ütötte elvadulva a két
nagy martalóc nyaktól a lábszáráig
gonddal hogy minden ponton tépjen a szív

ép bőrt nem hagyva a hátán semmit ← sőt
a zsidó törvényre rácăfolva még
harminckilenc csapást megtoldották ők ←
felváltva csépelelték ← verejték pergett
arcukról nagy testük zihált és károm
kodtak mikor kezdtek fáradni a vad
ütlegelésben és kezdték elunni
dolguk ← halkan nyögdecselelt s jajgatott e
közben Jézus ← kínoktól rángatózva
a vézna testet fájdalom csavarta
szét ← bőr alól a húsa felvöröslött

ahogy forrón ömlött hátából a vér ←
a poroszlók egyre figyeltek már csak
életbe' maradjon az elitelt még
s a názarétinek halkan vert szíve
lelógott a feje tört a termete
látszott hogy nincs egész magánál ← ilyen
mértékű roncsolása izomszövet
nek súlyosságban csak az egész testnek
megégésével ér fel ← mély égésre
kell gondolnunk mely önmagában is már
halálos ← néhány órát pár napot csak

a szenvedőnek hagyva hátra ← élet
 telenül lógott a test nagy vértócsát
 izzadt a kín alatta ki jogtalan
 került megszégyenülésbe ← ilyenkor
 további következményként lép fel hogy
 mellhártyaűrben a tüdőnél súlyos
 folyadék felhalmozódás indul így
 hypovolaemiás sokkal reagál
 bántalmazottnak teste a nagyfokú
 folyadék- és vérvesztésre a bántást
 is fel számítva ezekhez ← a bámész

sereglet körbe állta s kíváncsian
 nyúlkaft felé ← akadt ki vigyorgott és
 utánozván a szerencsétlennek ar
 cát torz vigyorral jajgatott s röhögött
 ← a legtöbben gúnyos szóval dobálták
 akár a gyermekek kővel hűtlennek
 hitt asszonyokat a város szélénél
 kőbányában ← Krisztus nem észlelt semmit
 az egészből vézna teste erőtlén
 csüngött a durva fán ← s hagyták ott lógni
 a napon sokáig még ← legyek s más vér

szívó rovarok lepték el testét s a
 vértócsából szomjas ebek lefetyel
 ték vérét mit még nem szívott be a föld
 ← megrándult néha jelezve hogy él még
 egy ifju nő vizet szánt adni a szom
 jazónak ám ellökte egy poroszló
 onnan ← s a gyermeke érdeklődőn és
 borzongva nyúlt a vértől csúszós testhez
 de nem reagált rá az elítélt ← kis
 kezével hajtani kezdte a férgek
 csapatát melyek vérbűzre jöttek a

forróság fátylain túlról ← mindenki
 tisztában volt azzal hogy mindhiába
 a túlélés ← a flagrum után kereszt
 vár rá és szájalom vett rajtuk erőt
 mert volt ki sírt ← s a tér lassan megtelt az
 embersóhajjal ← s mintha megérezné
 a nap is megszűnt egy percig fönt sütni ←
 sötét karikák táncoltak szememben
 figyelve Jézus szenvedését ← hát nem
 látszott királynak nem volt más nyomorult
 kis ember ← hogy lehetne isteni sarj
 s jöttek levenni őt a fáról ketten

Ismeretlenül is köszönet
 Dr. Galántai Orsolyának
 és Ruff Tibornak, akiknek
 a Jézus szenvedése —
 orvosi szemmel. Fájdalmak
 férfja és betegség ismerő-
 je című munkája nélkül
 sohasem készült volna el
 ez a szöveg!

Emberszív és pokol

1935-ben született Budapesten. Író, festő, műfordító.

„Nem kerülök én már a pokolba, / A pokol itt van, ahol élek”, írta egykor egy japán buddhista költő. Ez a vers, távolról sem kicsi, épphogy nem *versike*, bűbájos igazmondásában pesszimistának sem nevezhető; a gondolatok ökonomikus párosítása által vigasztal és erőt ad. Rejtett humora, ez a gyöngéd buddhista ironia, helyünket, egy sötétlő névvel megnevezve, egyúttal valamely ismeretlen, *talán* vagy *szinte* nem is létező fényforrás közelébe emeli.

Evtizedek óta kapaszkodom ebbe a versbe, nem azért, hogy azt hihessem, ennél rosszabb helyre már nem kerülhetek (bizony kerülhetek, sőt ez a hely is évről évre iszonyúbb), hanem hogy *ennek a helynek* a jellemzésével megvidámítsa szívemet. Az önáltatás, ha segített valaha is, ma már semmit sem ér.

A drámai keresztény gondolkodáshoz képest a buddhista szürkébb és szerényebb, viszont mindenre egyetemlegesen kiterjed.

„Szálla alá poklokra”, mondja a keresztény szó; ugyanoly mély és megkapó mondat, mint a buddhista költőé, térszemléletében azonban mintha különbözne tőle. Feltételez egy fényvilágot, vagy egy fénylő lényt, egy istent, magát az Istent, a Fiút, aki a Magasságból, az Égből leszáll — hová? nem is ide hozzánk, akkor már, hanem egy meghatározott, többé-kevésbé körülírható metafizikai helyre: azokhoz az ókori lelkekhez, akik — bizonyos leírások szerint — az isteni léttel való kapcsolatukat tulajdonképp önhibájukon kívül elveszítették, s a halál és az elmúlás abszolút nyűgözetében, az állandó megsemmisülés pontjában tengenek. A Gilgames-eposz, az Ószövetség számos helye, a görög eposzok, a római irodalom híven leírják ezt a rémületes éjszakát, amely nem egyszerűen a léleké, hanem magáé a Lété. Keresztény hitünk szerint a Krisztus ezeket a személyeket (vagy lelkeket, akármiket), élükön Ádám apánkkal és Éva anyánkkal a Seolból, a pokol előcsarnokából kiszabadította.

Nagyszerűen ábrázolja ezt az eseményt a velencei Szent Márk-templom egyik mozaikja. Az arany háttér maga az Ég, amely a pokolba, úgy látszik, már behatolt — a hagyományosan barlangként képzelt pokol oldalfalai és teteje már nincsenek meg. Krisztus ruhája is arany (csak sötétkék és barnásvörös benne a redővetés), keresztje is sötétbarna és arany; monumentális alakjának ilymód az arany háttérrel részben egyesülő, részben tőle elkülönülő rajzi jellege a gondolat elvont erejét jeleníti meg. Krisztus valósággal kirántja a térdre hullott, tehetetlen, de láthatólag igyekvő Ádámot a mélyből; az Ádám mögött álló Éva talán nem véletlenül emlékeztet Máriára. Krisztus mezítelen lába alatt a Sántán okkerzölden sötétlő alakja a sötétzöld talajjal szinte egybeol-

vad; mihelyt azonban, hosszas kutakodás után, fölfedezzük, egy antikizáló alakra ismerünk rá. Nem lázadó, nem gőgös — szomorú; a kései interpretátor, a maga helyéről, joggal képzei úgy, hogy a kései ókor spirituális reménytelenségének megtestesítője ő.

Azon, ugyebár, akkor túljutottunk, a Krisztus Jézus hatalmával jutottunk rajta túl, új kor virradt ránk, mint a ma már megintcsak régi himnuszok ujjongva mondták; de ugyanaz a kései-antik reménytelenség, az átláthatatlan hitetlenség, hogy el ne találjuk bízni magunkat, újra itt van a nyakunkban, ki se látni belőle.

Már-már úgy fest a helyzet, mintha a régi pokol szép lassan felszivárgott volna a Föld felszínére; eleinte csak úgy *szivárgott*, most már, jóideje, egyre nagyobb vulkáni kitörésekben keres helyet magának a fenti világban.

Igaz, ily módon beszélve mintha összekevernénk kétféle poklot, a későantik hitetlenségét, a semminek-semmi-értelme poklát a Földre és a Földön élő lényekre lesújtó csapások poklával (nemcsak Danténál vannak a Pokolnak egyre iszonyúbb körei, a buddhisták is sokféle pokolról tudnak) — látnivaló azonban, hogy ezek igazából feltételezik egymást.

Mitikusan azt is lehetne mondani, hogy az alvilág legyőzött szörnyei, kiűzve onnan, feljöttek a Föld felszínére, és létrehoznak itt most egy halotti világot: a nekrofilia világát, az energia és az analízis bálványozását, a szeretet szigorú tényeken alapuló megsemmisítését, a csupa fém, csupa műanyag tájat. Láthatjuk azonban a dolgot úgy is, hogy a pokol minden korban másféle feladatokkal lát el minket, mert maga is azt szeretné, ha legyőznénk: maga a pokol is várja az Isten fiainak megjelenését.

Ezek pedig az Írás szerint is csak mi lehetnénk.

Főnti fényvilágokról, alászállásokról egyébként a buddhista könyvek is tudnak (különös, hogy ezeket a viszonylag könnyen hozzáférhető szövegeket a kereszténység nem ismeri), *A változások könyve*, a *ji king* pedig a maga egészében ennek az alászállásnak az ábrázolására épül — három, hangulatában talán különböző szellemvilágnak ugyanaz az áldozati út a fő mozdulata.

Egy hosszú könyvet szántam arra, tizenkét év munkáját, megmutatni, a *ji king* miként tárja eléink az Égnek és a fénynek ezt az alászállását és egy titokzatos emberrel, Ki hercegével való egyesülését (munka közben jöttem rá a dologra): a „kínai evangéliummal” való találkozás életem legmegrendítőbb tapasztalatai közé tartozik. A két történet, a bibliai és a kínai, látnivalóan *ugyanaz*, miközben távolról sem *egyformák* — Ki hercege például egyáltalán nem istenember; nem azon mítoszok egyikéről van szó, amikkel Jézus Krisztus történetét oly gyakran összehasonlították, inkább olyasmiről, amit a lét matematikájának lehetne nevezni. A négy evangélium és a *ji king* (egyébként mindenestül más szellemi és stílustartományokban) egymást értelmezik; e párhuzam alkalmas lehetne arra, hogy a sötétségbe való áldozati alá-

szállást s a szenvedéstörténeten át a fénybe való visszatérést („*Ki herceg jövődölése / Nem alszik ki a fény*”) mint az élet alapstruktúráját sejtesse meg velünk.

Amilyen hatalmas történet ez, annyira ismeretlen, nemcsak Európában (amely e hiány miatt bizvást provinciálisnak nevezhető), hanem, úgy nézem, Kínában is (amely, ennyiben, önnön provincializmusa volna); Kínában nem volt olyan egyház (a dolog lényegénél fogva talán nem is lehetett), amely e kínai evangéliumot (ha stílustalan is itt e szó, lényege szerint helyén való) tanításának központjába helyezte volna. Ha akadtak volna olyan kínai ismerői, akik a hallatlanul jószándékú és művelt jezsuita hittérítőkkel megbeszélhették volna a dolgot, a 19. és 20. s az egyelőre ugyanolyan gyászosnak ígérkező 21. század történelme talán másként alakul. De hát ezek csak történelmietlen ábrándozások, és így e titokzatos párbeszéd elmaradása pusztán arra példa, hogy általában nem tudjuk, miről beszélünk, amikor beszélünk.

A buddhista-keresztény párhuzam valami más, és most inkább arra fordítom figyelmemet. Itt a Föld titkához érkezünk, ahhoz a kérdéshez, hogy micsoda egyáltalán a Föld. Valóban az a jelentéktelen pont a Mindenségben, amelynek a tudomány tanítja? Micsoda a földi teremtés, nem csupán az embervilág, hanem az ember az állat- és növényvilággal együtt? Krisztus, midőn alászállt, alá a Földre és aztán a sírba, s aztán a Földön föltámadott, a Föld testével egyesült akkor, az egészszel, teste a búza és vére a bor, de mit tudtunk mi ezzel kezdeni? Mit kezdtünk ezzel az utóbbi évszázadokban? Az a nézet, hogy Istent egyedül az egyes lelkek üdvössége érdekelné és kész, pusztán annak a ténynek a takargatására való, hogy a feltámadott Úr testét folyamatosan meggyalázzuk. Az úgynevezett ökológiai krízis egyúttal a legmélyebb spirituális katasztrófa is.

Persze, persze, az élő, rendesen megtestesült földi emberekről ugyanannyira szó van, az ő szenvedéseiket kétségbe vonni egyébként sem lehetni. De ezek a szenvedések nem választhatók el a többiekétől: először is az abortált magzatokéitól, akik ugyanannyira emberek, mint bármely háziasszony, gépkocsivezető és miniszter, aztán pedig — de nem *másodsorban*, mert Isten szemében nincsenek kicsinyek és nagyok — a teljes állat- és növényvilágétól, attól a kintől, tűztől és gyötrelemtől, amelyet a mostanára ördögvilággá vált embervilág zúdít rájuk.

El tudjuk-e képzelni, akár csak feltevésszerűen is, hogy az az Isteni lény, a Fiú, az Ige, aki által és akire nézve teremtettek mindennek, e Kozmikus Valóság minden egyes földi élet, földi halál sötét kijáratában ott áll *valamiképpen*, magához fogadva mindegyiket, növényt, embert, állatot annak a minemisége szerint, azzal a minden gyermekét egyaránt szerető anyai szeretettel, amelyet egykor nyíltan megnevezett, midőn tyúkanyóhoz hasonlította önmagát? S ha ebben nem hiszünk, ha ezt elképzel-

ni sem tudjuk, képesek vagyunk-e viszont a japán buddhista költő halála rémült együttérzésére? Nem ez a riadalom vezetne-e akkor a Fiúisten alászállásának mélyebb megértésére?

PAUL CLAUDEL

A fügefa

Francia költő, író (1868–1955). Részlet a szerző *Connaissance de l'Est* (A Kelet megismerése) című művéből. További részleteket közlünk az augusztusi számunkban.

A fügefa vontat.

Ez az óriás, akárcsak indiai fivére, nem a földbe markol kezével, hanem válla mozdulatával terpeszti szét gyökereit, akár valami láncköteget. Törzse még mindössze néhány lábnyira emelkedik a talaj fölé, s ő máris kínlódva vonszolja tagjait, mintha csak egy kötélcsomót húzna felfelé. A szörny lassan nyújtózva nekifeszül, minden mozdulata erőtől duzzad, olyan keményen dolgozik, hogy durva kérge meghasad, izmai kitüremkednek a bőr alól. Szaggat, húz, gyürkőzik, csípője és válla megcsavarodik, térdhajlata ellazul, majd recseg-ropog és megemelkedik, fel-le járó karjai mintha ki akarnák szabadítani a testet rugalmas béklyóiból. Olyan, akár az egymásba csavarodott pitonok, vagy mint egy hidra, mely végsőkig elszánt igyekezettel szaggatja ki magát a földből. A fügefa mondhatni a mélység terhét rángatja fölfelé, és tartja feszülő tagjaival.

A szegény nép tiszteli, minden falu elején ott áll, mint árnyas lombruhába öltözött pátriárka. Lábánál kis adomány-hamvasztó kemence áll, s még törzsére vagy ághajlataiba is oltárt vagy kőszobrocskát erősítenek. Ő a hely tanúja, a föld uralkodója, aki gyökereinek serege által hatalma alá vonja a talajt, aki kitart mindvégig, bármerre is forogjon árnyéka, maradjon bár magára sarjadékaival, gyűljön bár össze az esti órákban szenvedő, erdőnyi terebélye, görnyedő arany gerince alatt, a boltozatán átszűrődő rózsaszín holdfénynél zsinatolni a falu népe. Ő a kolosszus, aki minden egyes percet elpergett évszázadaihoz ragasztva makacsul emeli láthatatlan terhét.

Minden mitológia helyt adott ama hősök tiszteletének, akik vízzel láttak el valamely vidéket, s a sziklatömböt meghasítva felnyitották a forrás eltömődött száját. A fügefa efféle növényi Herkules, aki mozdulatlan méltóságában valósággal önnön művének emlékoszlópa. Ő lenne talán az a leláncolt szörnyeteg, aki legyűri a fukar föld ellenállását, aki túlcorduló forrást fakaszt, akinek köszönhetően fű sarjad a messzeségben, és a víz egyenletes magasságban önti el a rizstáblákat? Csak áll és vontat.

Lackfi János fordítása

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

Fila Bélával

A pokolról beszélve jogosnak tűnik a hétköznapi tapasztalat szintjéről indulnunk, hiszen a direkt teológiai beszéd elvehetné a kedvünket, szótlanná válhatnánk. François Mauriac *Viperafészek* című regényéből idézek egy egészen hétköznapi esetet. A főhős beteg öregember, aki a tőle végképp elidegenedett feleségének írja: „Nem hiszek a te örökkévaló poklodban, de azt tudom, mit jelent ezen a földön elátkozottnak lenni, kiátkozott embernek, aki akárhová megy is, rossz úton jár, olyan embernek, aki mindig rossz utat választ, olyan embernek, aki nem tudja élni az életét, nem a módor értelmében, ahogy a társaságban mondják — hanem abszolút értelemben hiányzik belőle az élni tudás. Szenvedek ugyan, a déli szél izzóvá teszi a levegőt, szomjazom, csak ez a langyos víz van itt az öltözőfülkéből. Millióim vannak, és nincs egy pohár vizem.”

A pokollal, a mennyországgal, a világ végső állapotára vonatkozó dolgokkal kapcsolatban megváltozott a hermeneutikai beállítódás. Eddig a végső dolgokat úgy szemléltük, hogy adva van a jelen életünk, éljük a magunk életét a maga törvényei szerint, a maga igényei és adottságai szerint, és informatíve tudjuk, hogy majd mi lesz a végén. Mindez konkrétan kimondatott, indoktrinálva van. Objektívnek, direktnek tűnő információnk van a túlvilágról, arról, mi is fog majd következni azután, hogy elérkezünk a halál pillanatához. Ítélet lesz, majd vagy az örök élet, vagy a kárhozat következik. Egészen a század közepéig ez az objektív szemlélet uralkodott. Itt az a lényeg, amit a szöveg eszkatologikus szemlélete is mondott: „nem hiszek a te örökkévaló poklodban”, azaz nem hiszek abban, ami kimondatott, abban, hogy akkor majd ilyen és ilyen büntetés vár rám, de arról igenis tudok, hogy mi van most velem. Száznolcvan fokot fordult a nézőpontunk, az objektív szemlélet ugyanis, noha a valóság szemléletének jogos perspektívája, nem teljes szemlélete. Csak ott van objektív, ahol szubjektív is van — egy szubjektum számára objektíven. *Ob-icere*: „eléje vetni”, valami elé „vetíti magát”; és én az elem dobódó valóságról alkotok képet és fogalmat. Meg vagyok győződve róla, hogy ez objektív, rajtam kívül álló dolog, ami engem mégis meghatároz, amihez nekem alkalmazkodnom kell. Ez önmagában véve egyoldalú, de valóságos és jogos szemlélet volt. A középkor ezt az objektivitási igényt az egész keresztény hitre és életvitelre kidolgozta a maga objektív és informatív gyakorlatában. Az újkorban az ember észrevette önmagát, észrevette, hogy én magam látom meg a valóságot, hogy én ítélem meg a valóságot, én nyilatkozom a valóságról, én rendezem a valóságot, és végső soron én alkotom meg az életemet. Ebben a szubjektív fordulatban az objektivitás másképp értelmeződik. A szubjektum önérzete kidomborodott, hiszen a valóság azért lehet valóság, mert én állok vele szemben. A szubjektív nézőpont ugyanúgy valóságos és jogosult, mint az objektív nézőpont. A keresztény gondolkodásban, az újszolasztikus gondolkodásban, amelyben mi is nevelkedtünk, köztudott volt, hogy a pokolról mi bizonyos felvilágosítást kaptunk. A szubjektív szemléletben ez megváltozott, mert nem arról van szó, hogy mi információt kaptunk volna valami végső állapot mibenlétéről, milyenségéről, hanem, megfordítva: a jövőt mint lehetőséget már a jelenben látjuk megvalósulni, a szubjektív szituációban. Az, amit mondanak az

abszolút jövőről, az itt és most ragadható meg, itt, most, nekem valósul meg. Az értelmezés iránya száználcvan fokot változott. Már nem arról van szó, hogy a jövőt vetitem ide, mint azt az apokaliptikus nézőpont teszi, hanem a jelenben dől el a jövőm, mert a föltétlen jövő követelménye már a jelenben megvalósulhat. A jelenben, most valósul meg az, ami a jövőben föltétlenné, végérvényessé válik. „Már itt élem meg a poklot — nincs egy pohár vizem” — ez maga a végidő, az eszkaton. Ebből a fordulatból két dolog következik. A pokol büntetését nem Isten szabja ki, hanem a bűnös a maga bűnével valósít meg egy olyan élethelyzetet, amelyben már nem tud Istennel kapcsolatba kerülni. Elszakítja magát Istentől, érzi, hogy távolodóban van tőle. Ez nagyjából újkori ateizmusunk alaptapasztalata. Isten távolodóban van, és egy bizonyos ponton már nincs is. Mint hiányt tapasztalom meg. Az igazi kérdés a második következmény, az, hogy ez a hiány itt, földi életünkben már véglegesen megvalósulhat-e, vagy sem.

Kérdés még mindig, hogy a pokol látótérbe vonódása, ami történetileg objektíve áll előttünk, hiszen Jézus maga is vissza-visszahőkölt ettől a kárhozat lehetőségének többszöri kimondásakor, hogy ez a távlat elérheti-e célját akkor, amikor a saját ítélőerejében bízó ember még mindig a vélt vagy valós szellemi gyámkodás alóli kiszabadulásának ígézetében él. Ismét Mauriacot idézem, ismét a súlyos beteg férj a feleségéhez: „Ha a halál pillanatában beleegyezem, hogy papot hívjanak, most világos akaratommal előre tiltakozom ellene, hogy kihasználják szellemi és testi elgyöngülésemet és kicsikarják tőlem azt, amit az eszem visszautasít.”

A kárhozat problémájának legnehezebb kérdése, hogy az ember milyen értékű, súlyú döntést képes hozni önmagáról. Ha a mennyország, az örök boldogság és az örök kárhozat földi szemléletem, tudásom és akaratom szerint már itt a földön eldől, itt a földön hozok örök döntést sorsomról – akkor mennyiben tudom ezt a döntést itt a földön valóban realizálni? A mai keresztény szemléletben nem azt mondjuk, hogy „el fogsz kárhozni”, hanem, „reális lehetőséged van arra, hogy elkárhozz”. A halál pillanatában való végső döntést igazából nem Boros László, hanem Rahner vetette fel. Arról van szó, hogy a halál pillanatában történik meg a végső döntés, de nem ott dől el. A halál pillanatában realizálódik a végső döntés, addig még mindig van lehetőségem módosítani, de nem ott, mégsem ott dől el a végső döntés. Ha Isten igazságos és Isten szerető, akkor lehetőségem van arra, hogy életem teljes erejében ragadhassam meg a kérdést, rendelkezsem fölöle és dönthessem el: „most teszek valamit, ami egész életemre vonatkozik”. Lehetőségünk van arra, hogy életünk teljében döntsünk valami mellett. Nem feltétlenül Isten melletti döntésről van szó, nem arról, hogy az Isten szó így-úgy belekeveredjen, de valami fölött most föltétlenül és becsülettel döntök. Valami olyan fölött, ami számomra nagy. Mondjuk alkotni akarok, vagy tisztességesen akarok élni. Akkor dől el az örök sorsom, amikor életem teljében vagyok. Ez az életemben dől el, amikor legerősebb vagyok az életemmel, az életemben.

Az, hogy az „életünk teljében”, nem a fizikai állapotot jelenti, hanem az érettséget, arra, hogy döntést hozzak. Ez az állapot akár évtizedekig is várathat magára. Mondjuk egy fiatal, vagy egy középkorú, vagy akár egy idősödő ember (bár itt a múlt nagyobb erővel követeli a magáét, vagyis a jövő materiálisan kevesebbet jelenthet) dönt arról, hogy valaminek odaszenteli az életét, és mondjuk ezt végre becsülettel teszi, tisztességgel. Közben aztán észreve-

szi, hogy ezt nem tudja megvalósítani. Szenved miatta. De addig, amíg vissza nem vonja ezt a döntést, addig, amíg nem kárhoztatja végérvényesen önmagát és döntését, tegyük fel azzal, hogy kijelenti, az egésznek semmi értelme nincs, és köp rá (most nem arról van szó, hogy valaki kétségbeesett, érzelmi alapon dönt, mert ez itt nem érdekes, nem érzelmi ügy), addig elkerülhető, hogy végső reménytelenségében végképp reménytelennek mondjon mindent. A halál előtti szenvedés, gyöngeség állapotában kimondja, hogy visszavon mindent, vagy ellentétesen gondolja, amit addig gondolt. Mondhatja azt, hogy túl sokat akartam, hogy akaratomat nem tudtam megvalósítani, ezzel a fájdalommal azonosulhat, de nem legyinthet végérvényesen minderre, magára. Pozitív az is, ha szenved a beteljesületlenség miatt. A kommunikatív tönkremenetel, a másokat váddal illetés, a magunk és mások kárhoztatása előtt még meg lehet állni. Az embernek késztetése van arra, hogy meghozzon egy végső jelentőséggel bíztató döntést. Minden hétköznapi ember antropológiai tapasztalata az, hogy fizikai, lelki, akarati képességeinek teljességében képességet érez magában arra, hogy boldogulni akar, és hogy tud is boldogulni. Azt nem merem kimondani, hogy boldog akar lenni, de valami nagyot, valami igazat akar; mondjuk szeretni akarja a feleségét. Azaz a szeretetet a maga személyes teljességében meg akarja tapasztalni. Ez a döntő kérdés, itt dől el, hogy képes-e ezt a szeretetet föltétlen „itt és most”-ként meg tapasztalni. Az imént felolvasott Mauriac idézet az ezzel való szembenézés vagy ennek az elutasításának a helyzete.

A művészek, a maguk ihletében mélyebben ragadják meg a dolgot, még akkor is, ha nem tudják kifejtteni. Ha a művészek, a gondolkodók egymásra találnak, ott mély dolgok születnek. A művészet intuitív, a valóságot közvetlenül megragadó erejét a gondolkodás nem tudja előállítani. A gondolkodás kiindulópontként elfogadhatja egy író művészi intuícióját. A halál pillanatában történik meg örök üdvösségünk eseménye, mint történés, mert ott ítélt meg bennünket Isten, de az örök üdvösségünk az életben dől el, abban az életben, ahol Isten mindenkinek alkalmat ad arra — teológiailag kifejezve —, hogy Istent mindennek előtt és mindennek fölött válassza, és megmutassa az iránta való szeretetét. Ez anonim módon is történhet.

Ha Isten Isten, akkor igazságosnak kell lennie. Mindenkinek meg kell adnia a legvégső döntés lehetőségét arról, aki vagy ami Isten (és itt mindegy, hogy őt minek nevezzük, vagy nem nevezzük), arról, ami föltétlen, fölülmúlhatatlan jelentőségű az ő életében. Hogy életének magjáról mindenkinek, élete teljében, módja legyen választani, dönteni, és módja legyen egy-egy tétova lépést megtenni a hűség útján. Hogy aztán majd később elbukik, és utána csak fájdalommal emlékezik vissza, felpanaszolva, hogy „igen, nem tudtam megtenni”, ez már más kérdés. Mindig ezt kérdezem a hozzám fordulótól: „Nem érdekes, hogy mit köve-

tett el. De ez fáj-e önnek?” És azt is mondom, ha fájdalmat érez, akkor közelebb áll az örök boldogsághoz, mint én, akinek esetleg nem voltak ilyen mély, nagy törésvonalaim. Az ember elsődlegesen nem erkölcsi síkon találkozik Istennel, hanem ontológiai síkon, saját létezésének síkján. És ebben a létezésben felfedezhet egy olyan mozzanatot, amin elámul. A görögöknél csodálkozás van: a művészetben, az emberképüket illetően, a szobrászatuk tiszta vonalaiban, a tragédiáik hőseiben. Menthetetlenül elbuksz, ha a sorsod ellen fellázadsz, de vállalod ezt a bukást, a csodát. Mondjuk Antigoné. A görögök nem tudhatták, de érezték, hogy ennek a bukásnak, látszólagos vereségnek értelme van. Sejtéseik voltak az áldozatról. Jézus nem tragikus hős, mert ő tudta és akarta, ami történt. Nem véletlenül vagy sorsszerűen sodródott bele. Ez itt a dráma, a döntés az áldozat meghozataláról. Döntő, hogy az irányulás eleve bennünk él, arra vonatkozóan, amit jobb híján Istennek nevezünk, illetve a vele való kapcsolatra nézvést. Jézus tisztán és egyszerűen meg tudta mutatni, hogy milyen legyen az életbeli kapcsolatunk Istennel.

A folyamat egésze, legalábbis a neves szerzőknek, mintha nagyjából világos lenne, és ezt aztán teológiai reflexiójuk is követi. Van azonban egy érezhető, rémült megrekedtség a tekintetben (és itt akár Boros, akár Rahner kísérlését és javaslatát nézhetjük), hogy a halál-pokol-feltámadás folyamatát nem tudjuk szakadások nélkül látni, ugyanakkor azonban ezekbe a szakadásokba Jézus után mégiscsak bele kellene bocsátkoznunk. Úgy tűnik tehát, hogy nem kerülhető el (és nemcsak fogalmilag), hogy összebb vonjuk a halál tényét, a pokol lehetőségét a feltámadás titkával.

Nem is lehet őket elválasztani. A feltámadás ténye a nagyszombat misztériumában teljesebb értelmet kap. És itt óhatatlanul Hans Urs von Balthasar neve kerül elő, aki egy-két hangsúlyt a kereszténység egészen belül megváltoztatott. Szerinte Jézus a kereszten nemcsak egyszerűen a bűnökért halt meg, hanem nagyszombaton leszállt a pokolba és elszenvedte nemcsak a bűnt, de a bűn következményét, a poklot is. Krisztus nemcsak a bűn miatt halt meg, nemcsak arról van szó, hogy azért halt meg, mert mi bűnöket követünk el. Félelmetesen egyoldalú kijelentés, hogy Krisztus a bűneink miatt halt meg. Krisztus elsődlegesen és lényegileg azért halt meg, hogy bűneinket Isten, az Atya előtt kiengesztelje. Magára vette a bűnt, és kiengesztelte az Atyát.

Az ítéletben a bűnös ember, a bűnben ön magát bűnösen megvalósítani akaró ember először nem az ítélő Krisztussal találkozik, hanem a megbocsátó Krisztussal. Vele, aki magára vette a bűnt, és az Atyát a bűnök terhét hordozva kiengesztelte. Ebben a pillanatban Jézus eleget tett, mert emberileg mindent megtett a bűnösért. A feltámadás misztériumában felfedezhetjük Jézusnak a bűnös, elkárhozott lelkekkel való szolidaritását. A szolidaritás nem térbeli ügy, nem „hozzájuk” ment, nem „lement”, „leszállt”, hanem vállalta azt, amit a bűn következményeként mindenkinek el kell szenvednie. Jézussal, az értünk halált elszenvedő, a gyöngeséget, az elerőtlenedést elvállaló Jézussal találkozik az az ember, aki fellázadt ez ellen a gyöngeséggel szemben. A pokolban a végképp magára maradt emberrel „jön szembe” az oda „alászálló” Jézus. Minden halálban találkozás történik azzal a Krisztussal, aki magára vette a világ bűnét, aki ebbe nem pusztult bele végérvényesen, hanem kiengesztelte az Atyát. Az ember Jézus gyöngeségével, kereszthalálá-

val és áldozatával találkozunk. Jézus itt a pokolban is közösséget vállal a bűnös emberrel, aki bűnei következményeit viseli.

Az ember ebben az életben képes egy olyan döntésre, amely méltóvá és lehetővé tenné számára az örök életet. Ezt minden teológiai nehézség ellenére, a szubjektív szempontot követelően érvényesítve nem lehet megtagadni az embertől. Az igazi probléma a megátalkodottság. Hogyan lehet Jézus képes arra (a skolasztikusok is ismerték azt a logikai egyenetlenséget, hogy miként lehet egy esendő, véges embertől végtelen jelentőségű tettnek végtelen következményét számon kérni), hogy a másik bűnének végtelen következményét magára vegye? A véges ember örökérvényű döntésének következményét? Amikor halálomban találkozom Jézussal, akkor azzal a Jézussal találkozom, aki az én véges, bűnös életemben elkövetett végtelen jelentőségű bűneim következményeit magára vállalta.

Ha statikusan nézzük, akkor a halál pillanatában lezárul a jócselekedetek, az érdemszerzés ideje, ott már végérvényesség van. Igen ám, de ha életemben találkoztam Jézussal, ott, amikor döntöttem azzal az előbbi, föltétlen érvényű döntésemmel, ami nem föltétlenül Isten nevéhez, Jézushoz vagy mindezek dogmatikai leírásához kapcsolódik, akkor halálom pillanata előtt már vonatkozásba kerültem így-úgy vele. Halálomban, a halálban pedig erre a Jézusra ismerek rá, abban a megbocsátásban, akiben Isten megbocsátott nekem.

Ezért a pokolról másképp kell beszélnünk, mint eddig. A pokol reális lehetőség, amely mindig, minden emberre, még rám is vonatkozhat, de nem szabad véglegesen objektívnunk. A boldogságot ellenben már objektíválhatjuk. Mondhatom, hogy ha egy nő anya lesz, ezáltal boldog lehet. Mióta a modern ember önmagára koncentráltan akarja megvalósítani önmagát, azóta permanens lázadásban élünk. Folyamatos, csendes felháborodás az életünk. Történetileg a Francia Forradalom óta tisztán látható a folyamat. Most is állandó lázadásokban élünk, és ez nem más, mint az ember azon képességének a megnyilatkozása, amely törekszik az abszolútra, de azt nem képes önerőből előállítani. Engedelmességi potenciál van bennünk, és nem abszolút onnipotencia, ami a végtelennek hitt önállítás képzelt mindenhatósága bennünk. Az engedelmességi potenciál a befogadás képessége, hogy igent mondjak, elismerjem és az adottságaimhoz mérten próbáljam megvalósítani a szeretet abszolút elsőbbségét. A lázadás szelleme önmagában negatívnak is tűnhetne, de a háttérben pozitívum van. A nietzschei lázadás belső pozitívuma, hogy egy olyan Isten ellen lázadt, amelyet bizonygattak ugyan eleget, de kisebb, lényegileg jelentéktelenebb annál, aki előtt ő le tudott volna borulni. A lázadás annak belátása, hogy még nem találkoztam olyan tényezővel, hatalommal, ami előtt föltétlen meg kell hajolnom. Ha találkozom olyan tényezővel, aki előtt föltétle-

nül meg kell hajolnom, akkor biztos, hogy meg fogok hajolni, mert nem tudok meg nem hajolni. És ez nem naivitás. Jobb híján saját magunk előtt igyekszünk meghajolni, de folyamatosan lebukunk, orra esünk, bármilyen magasan hordjuk is orrunkat. Az embernek Isten trónjára ülve nem sikerül igazságot osztania, még saját igazságával sem rendelkezik, sőt ez a helyzet még fölötte is rendelkezni kezd.

Apokalipszis lehetősége azt is jelenti, hogy ebben a reménytelenségben benne is ragadhatunk. És nemcsak azok, akik esetleg ott lehetnek, hanem azok is, akik rájuk és erre a helyzetre, a „helyre” gondolunk. Itt van megint ez a kiegyensúlyozatlanság, ez a vulgaritás, a szavakban rejlő bűverő, amelynek körébe a végérvényesnek tűnő pokoli állapot folyamatosan bevon bennünket. Meg kellene kísérelni, hogy maga a szó ne legyen ennyire reményvesztett.

A pokol léte azon múlik, hogy lehetséges-e Isten ellen abszolút módon föllázadni, ami a tulajdonképpeni megátalkodottság. A skolasztikusok ártatlanul kijelentik, hogy aki halálos bűn állapotában hal meg, az elkárhozik. Igen ám, de az a tulajdonképpeni kérdés, hogy lehet-e halálos bűn állapotában meghalni. És mi egyáltalán a halálos bűn? A halálos bűn az, ha az életet kioltod, és nemcsak és nem is elsődlegesen biológiailag értve ezt. A kérdés az, hogy az ember elzárkózhat-e, elbujdoshat-e Isten élete elől. A privációnak, a megfosztottságnak olyan állapotába kerülhet-e, ahol már nem is találkozhat Istennel? A bűn kétségkívül legnyilvánvalóbb vonása a nyomorúság, ami azonban még nem a kárhozat. Saját nyomora ellenére az emberben él az Isten utáni vágy. Ez a vágy anonim és nem tematizálható módon eleve, apriori adottságként benne van, mint a boldogságra irányulás. A megátalkodottságban kizárom ezt az eleve bennünk lévő boldogság iránti vágyat, akár tudatosan, félig tudatosan, akár nem tudottan. A lényegemet adó vonatkozásomat zárom ki. Kérdés, hogy ez valóságosan lehetséges-e.

Azért is mondjuk, hogy a pokol reális lehetőség, mert Urunk erről beszélt. A Jézus által mondott egyik kép, a Gyehenna nem más, mint a Jeruzsálem melletti szeméttelep, az élet szemetének a gyűjtőhelye. Eredetileg, a különböző redakciókon innen, a Seol árnyék-lét, ahol nincsen élet, nincs kapcsolat. Azonban, ha Isten akarja, akkor magához vehet engem. Isten teljes lét, aki kinyilatkoztatta önmagát, és visszavonhatatlanul kapcsolatba akar lépni velünk. Lehetősége van arra is, hogy a pokolba jöjjön utánam, és kivegyen onnan. Amennyiben Krisztus engesztelő áldozata hatékony, akkor akár erre is képes. Mondjuk, hogy a pokol örökkévaló, de inkább úgy kéne mondani, hogy örökkévaló a pokol fenyegetése. A fenyegetettségünk örök. A szabad, emberi lét büntől való veszélyeztetettsége a pokol fenyegető realitása. Az élet örök, feltétlen jelentősége a tét. Azért fenyegetett igazán az emberi lét, mert örök, feltétlen jelentősége van.

Az egyház senkiről nem mondta, hogy a pokolban van, de az reális lehetőség, hogy örökké tartó pokol létezik mindenki számára. „Ha bekerülök a pokolba, akkor definitíve örökké benne vagyok és nincs lehetőségem (önerőből) kikerülni onnan” — mondhatjuk nagyon is emberi módon megfogalmazva. De itt is az imént megpedzett nyelvi problémával állunk szemben. A pokol esetében egy ontológiai kérdés áll előttünk, vagyis az, hogy

az ember elszakíthatja-e létezését Istentől. Erkölcsi tetteivel, magatartásával végérvényesen elszakíthatja-e létezését Isten életétől. Erre megvan a lehetősége. Ártatlanul folyton átlépjük az ontológiai síkon felvetődő tények, titkok világát és a kategorizáló, objektiváló igényű fogalomalkotás és beszéd világa közötti bizonyíthatatlan, de létező határvonalat. Ezt a határvonalat őrizni kell. A „pokol” ugyanolyan titok, mint az „örök boldogság”, és az itt a kérdés, hogy van-e, létezhet-e „negatív titok”.

Jelenlegi életünkben, mivel a bűntől gyökereinkig érintve és fenyegetve vagyunk, a pokol lehetősége állandóan fennáll, anélkül, hogy a pokol tényét állítani tudnánk. Objektív, egzisztenciális és hermeneutikai értelmezésünk szintjén kimondtuk, hogy van pokol. De az objektív hermeneutikai értelmezés korlátait is elismerte az egyház. Ha most a poklot nem az objektív fenyegetettség, hanem az ember szabd, szubjektív, jelenlétre vonatkoztatott módján értelmezzük, akkor egészen más fogalmi rendszert kell alkalmaznunk. A pokolról tett eddigi dogmatikai kijelentéseinket újra kell és újra szabad értelmezni. Két állítás feszül egymásnak. Az egyik állítás az, hogy az ember megátalkodott lehet a bűnben. A másik állítás az, hogy Isten mindenkit őszintén üdvözíteni akar és tud is Jézus kereszthalálának erejében. Ennek a két kijelentésnek a feszültsége objektiváló igénnyel nem, de dialektikusan föloldható. Nem lehet azt mondani, hogy az egyik kijelentés igaz, a másik nem, vagy hogy a másik kijelentés igaz, az egyik pedig nem. Hegel dialektikáját megtanultuk. A megszüntetve megőrzés nem az arisztotelészi, majd descartesi, leibnitzi logikai állítások „igaz, vagy nem igaz”.

Dialektikusan szemlélve a két állítás összetartozásáról van szó. Hogyan tartozik össze ez a két állítás? Összetartozásukból nem lehet levonni azt a következtetést, hogy nincs pokol, de azt sem, hogy van pokol. Transzcendentális logikájában Kant ugyanezt a beállítódást javasolja. Zsákutca lenne, ha pórázt feledve egymásnak engednének a két kijelentést. Azok a kifejezések, hogy halálos bűn, megátalkodottság, kárhozat, örökkévalóság, megfosztottság — e kifejezések teljes értékű és valóságos fogalmát és jelentését nem tudjuk megragadni. Kant, amikor szubjektív pólusról nézte a feltétlen eszméket (Isten, világ, lélek), akkor azt állította, hogy a transzcendentális logika szempontjából egyszerre állítanom és tagadnom kell őket, s csak a gyakorlati ész követelményeként állíthatom őket, azért, mert olyan igazságokról van szó, amelyeket nem lehet ezen a szinten objektiválni. Amíg az objektív értelmezés pólusán voltunk, addig az egész egyértelműen rögzíthető volt, és az Egyház rögzítette is, és rögzítenie is kellett, mert az emberiség szellemi, bölcséleti állapota, a *conditio humana* akkori szintje alapján ezt meg kellett tennie. Igen ám, csak hogy a *conditio humana* elfordult, méghozzá száznyolcvan fokot, szubjektív irányba. Kant azt mondja, hogy ha emberi távlatunk objektiváló pozí-

ciójából nézem Isten létét, akkor ugyanolyan joggal állíthatom, mint amilyen joggal tagadhatom azt. Az objektíváló pólus kínzó kettősségén még senkinek sem sikerült túllépnie azok közül, akik eleve nem legyintettek erre a kérdésességre.

Pascal, Dosztojevszkij, Robert Bresson, Cocteau, vagy Simone Weil és mindazok, akiknek volt erejük ahhoz, hogy lerázzák magukról teológiai konformizmusunkat és nyelvi hipokritaságainkat, olyan Istenről voltak kénytelenek beszélni, aki levegőtlenül volt bepréselve a túlzó formulák és semleges erkölcsi gyakorlat senkinek semmit nem jelentő megszokásaiba. Szinte egész tevékenységük abból állt, hogy teológiai önhittségünk alól kiszabadítsák azt a levegőért ziháló sóhaj, amely történelmi és nyelvi betontörmelkek alatt levegőért kapkodott.

Nem az a transzcendens, ami „túl van”, ami „túllép”. A szó a középkorból ered, és azt tekintették ehhez a fogalomhoz tartozónak, ami a jelen konkrét, evilági, immanens adottságain túllép. A transzcendencia igazában nem ez, hanem az, ami mindenben benne van úgy, hogy meghagyja a dolgot annak, ami, és mégis túlhaladja azt. Önmeghaladó képesség, csöndes dinamika. Például Krisztus kereszthalálának és feltámadásának megbocsátó ereje transzcendens tény, vagyis mindent áthat, mindenben benne van, semmivel nem azonos, és a magától való különbséget is önmaga hozza létre.

Hogy megbánhatom a bűneimet, ami szintén transzcendens irány bennünk — ezt a belátást nem én hozom létre, hanem Isten irgalma. Rajtam az múlik, hogy ezt hagyom, vagy nem hagyom megtörténni, és itt lesz reális lehetőség a pokol, vagyis hogy hagyom, vagy nem hagyom azt, hogy Isten kegyelme, amely lényegi tényező számomra, működjön bennem. Arról van szó, hogy valójában még nem sajátítottuk el a transzcendentális szemléletet, amely nem „túllép”, hanem úgy „lép túl” a konkrét adottságon, hogy azt teljesen áthatja, betölti, önfelülmúlóvá teszi, és magával ragadja.

Itt az embernek egyetlen lehetősége van. A lékezés „hagyása”, Istent létezni engedni. Hogy én úgy létezhessem, hogy általa is lehetek. Ha a létet azonosíthatnánk Istennel, és a létet kategorizálhatnánk a létezővel, akkor nyugodtan tehetnénk objektív kijelentéseket. Amikor megkísérlünk transzcendens kijelentést tenni a pokolról vagy a szabadságról, abban a pillanatban túl kell lépnünk az objektív-szubjektív póluson, az objektív-szubjektív hermeneutikai beállítódáson és fogalomképzésen, amit viszont magunktól nem tudunk megtenni. Várakoznunk kell, hagynunk kell, engednünk kell, hogy legyen az, amit sejtünk a transzcendensben. Megtehetem, hogy elzárkózom, de hogy végérvényesen elzárkózom, azt nem biztos, hogy megtehetem, mert a halálban meg van, nyitva van az a lehetőség, hogy a keresztest hordozó és föltámadt Krisztussal találkozam.

Karamazov Ivánnal mondhatom, hogy nem Istent tagadom, csak nem fogadom el a belépőjét, a meghívóját. Isten tagadására nem vagyok képes, de azt, hogy egy ilyen világot Isten világaként fogadjak el, azt visszautasíthatom. Dosztojevszkij itt az újkori gondolkodás paradigmáját mondta ki. Kimondta, de a dialektikus kijelentés tehetetelét nem tudta feloldani. Ha szabad ezt mondani, ezt csak a mi Urunk Jézus Krisztus tudja feloldani abszurdnak látszó kereszthalálával és a még felfoghatatlanabb feltámadásával. Ezt emberileg nem tudjuk kegyelem nélkül befogni, ez is a „létezni hagyás” körébe tartozik.

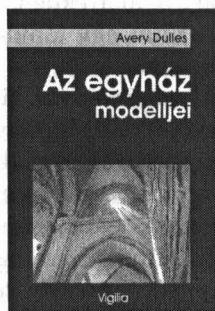
Nem vagyunk felkészülve arra, hogy a mai ember megélt tudatához és szabadságához mérhető tudattal és szabadsággal tudjuk utolérni magunkat a dogmák értelmezésénél. Rahner kimondja: ha valami hiteleset akarunk mondani, elégedjünk meg azzal, hogy a pokol reális lehetőség. Többet nem mondhatunk. Változatlan kérdést csak az jelent, hogy ami itt és most történik, az végérvényes-e. (Felejtsük el az örökkévaló szót, mert Heidegger után teljesen világos, hogy az örökkévalóság fogalmát csak statikusan tudjuk értelmezni — *nunc stans*: amikor a pillanat áll, amikor megmerevedik, megáll a pillanat, ez pedig nem az örökkévalóság.) Jó lenne, ha inkább a végérvényességet, valami célos dinamika ittlétét mondanánk, amely nyitottságként, várakozásként él az emberben. A „lenni hagyni” irányulása.

Az Istenre vonatkozó dogmák terén Szent Tamás kimondta: *Deus ut in se* és *Deus quoad nos* — és itt van a mi dogmatikai kudarcuk, az, hogy két különböző nézőpont Isten, ahogy önmagában van és Isten, ahogy hozzánk viszonyítva van. Csak annyit nyilatkoztattott ki, amennyi az üdvösségünkhöz szükséges és elégséges, de itt törés mutatkozik, szakadék választja el azt, ahogy ő önmagában van és ahogy nekünk van. Az ember nem nyugszik bele ennek a szakadéknak a szemlélésébe, hanem át akar jutni rajta. Jézusban Isten valóban önmagát közölte velünk — belső életébe akart bevonni bennünket. Célos dinamika van bennünk, az ember egyszerűen élni akar. Ha most kicsit bátrabban vagyunk, akkor mondhatjuk, hogy az ember szépen akar élni, teljesebben akar élni, jól akar élni, és eközben az embernek szépen megjön az étvágya a végső kérdésekre. Viszont nem vagyunk abban az állapotban, hogy erről a kérdésről nyilatkozzunk. Nem tudunk ennek a szakadéknak késsel-villával nekiülni. És ez nem képzavar. Az Istentől való távollétet is csak Isten tarthatja fönn. A távollét, a sötétség, a pokol, a tűz, a gyötrelem, a sírás és fogcsikorgatás reális lehetőség mindig, amikor az ember bűnt követ el, bizonyos mértékben. Aztán hogy ezt abszolutizálni lehet-e, objektíve, mint egy tényleges állapotot felfogni és így rögzíteni, ez az, ami kérdéses.

Mert negatív dologról végérvényes hitbeli kijelentést tenni ma kockázatos. A pozitívban a valóságról van támpontom, a negatív nál ilyen nincs. Ott épp a valósággal való vonatkozás rendül meg, az, ami pedig támpont lehetett volna. „Urunk Jézus a tőle távolodni akaróval jön szembe.” Ez érthetetlen, idegen nyelvezet. „A sötétségben fény támad.” Az egyház egyik legeredetibb liturgikus eleme, hogy a bűnt, a kárhozatot sötétségnek mondja. Amikor ezeket a kijelentéseket kimondjuk az Egyházban, az Egyház ezzel egy időben minden elhunytért imádkozik, hogy az „örök világosság fényeskedjék nekik”. Ahogy reális lehetőség a pokol, úgy az üdvösség is az, de erről még beszélnünk kell, mert nem egy szinten áll a két kijelentés. Ezek dialektikus kijelen-

tések, nem üres, felelőtlen formulák. Ezek összeállítását még nem bizonyíthatjuk, mert az életünk még nem teljes, és csak a halálban lesz teljessé. Hogy a halál pillanatában mi történik? Ott ténylegesen történik valami, de nem ott dől el a történés irányultsága.

A teológia ide-oda járkal ezeknek az összefüggéseknek az elemzésében. Itt nincs magabiztosság, nincs objektív állapot. A gazdagság, az okosság itt akár tékozlás is lehet, mert esetleg eltékozlom az életemet, és boldogtalan leszek. Hogy az Egyházban föltétlenül mernek nyilatkozni mostani, még le nem zárult életünkről, az hallatlanul zavar, irritál bennünket. Pedig ez inkább biztatás, mint irritáció. Ez a „biztató irritáció” sem végérvényes persze, ahogy a pokol-tábla kihelyezése sem, miszerint: „Vigyázz, életveszély, belépi tilos!” Inkább az a kérdés, hogy vagyok-e olyan vakmerő, hogy a tábla ellenére mégis belépek. És ez az ősbűn fája is — akár. Schopenhauer írja valahol, hogy egy hannoveri raktártelepen valaki vérebeket tartott, és aki belépett, azt a vérebek széttépték. Több ilyen eset történt. Egy muzsikusz azt mondta, hogy ő a hegedűjével belép ide — ez megtörtént —, és ahogy belépett, rá akartak rohanni a vérebek. Elővette a hegedűjét, játszani kezdett, és a vérebek köréje gyűltek, nézték őt, és leültek köréje. Játsozt nekik, majd kijött onnan, és semmi bántódása nem esett. Körülbelül ez a pokol. Orfeuszé is. Az ember annak ellenére megtesz bizonyos dolgokat, hogy tudja, életveszélyesek. Valami vakmerőség folytán az élet nevében folyton tiltakozunk egy bizonyos élet ellen. Rahner szerint minden emberi létezésben kegyelmi adottság van adva, eleve és előzetesen. Ezt a kegyelmi adottságot Jézus bátran, nyilvánvalóan, ugyanakkor nagyon finoman objektívalta. Itt volt, van és lesz. De Jézus és a dogmatikánk, Jézus és az egzegézisünk között azért különbség van.



ÚJ KIADVÁNYAINK

Avery Dulles: Az egyház modelljei

Ára: 1.800,- Ft

Elisabeth Kübler-Ross – David Kessler:

Élet-leckék

Ára: 1.600,- Ft

Terri Apter: A magabiztos gyermek

Ára: 1.600,- Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban:

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.; Telefon: 317-7246; 486-4443;

Fax: 486-4444; Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

BENEY ZSUZSA

Saját halál?

1930-ban született Budapesten. Költő, író, esszéíró. Tanulmányait a Budapesti Orvostudományi Egyetemen végezte; nyugdíjba vonulásáig tüdőgyógyászként dolgozott. Orvosi munkája mellett több regényt, számos vers- és esszékötetet publikált. Évekig tanított a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Karán. Legutóbbi írását 2002. 6. számunkban közöltük.

Nádas Péter esszéjét olvasom „meghalásáról”, reanimációjáról, és az írás német fordítása alkalmából készült interjút. Létezésünk két legnagyobb, transzcendens élménye kapcsolódik össze ebben az élménybeszámolóban: a születésnek és a halálnak képzete, be- és kilépésünk ebbe az emberi tudattal megajándékozott létezésbe. A kettő vonzza egymást: nem emlékszünk születésünkre, és nem tudjuk, milyen lesz a halálunk — mégis, minden gondolatunk, metaforánk, magatartásunk alján ez a két élmény tölti be tudatunkat. Pedig mindkettő elképzelés — pontosabban a valóságnak és az elképzelésnek olyan ötvözete, mely valóságosabb a valóságnál és elképzeltebb az elképzeltnél. Mindannyian megszülettünk, de mi, akik élünk, gondolkozunk, írunk, még nem haltunk meg, az igazi halálról nincs tapasztalatunk (hiszen visszajöttünk, és így alkalmunk van a szavakkal befolyásolt emlékezésre, Nádasnak is, nekem is, és mindazoknak, akiknek halál-élményéről egyre többet olvashatunk).

Nemcsak azért nem beszélhetünk az igazi halál élményéről, mert igazából nem léptük át a küszöböt, hanem azért sem, mert, valószínűnek tartom, a halál, akárcsak a születés, verbalizálhatatlan, életünk tudati állapotával nem követhető. Természetéhez kapcsolódik egy olyan állapot vagy élmény, mely rövid, véges, itteni életünktől merőben különbözik, más jellegű, melyben az én létezése egyszerre a miénk és nem a miénk, de másnévűsége mellett a világnak megkülönböztethetetlen, elhatárolhatatlan része.

Nádas, újraélesztése során, megélte a születés minden másnál ragyogóbb élményét, a fény felismerésének aktusát. Az én élményem ettől merőben különbözött: én a poklot éltem meg, s ezt olyan biztonsággal tudom, ami tökéletesen megváltoztatta utána következő életemet. Többet változtatott az életemnél: talán pontosabb, ha úgy mondom, hogy saját tudatomhoz fűződő viszonyomat, helyemet a világban, és ezzel a világ számomra belátható struktúráját.

Nem követtem Nádashoz hasonlóan újraélesztésem folyamatát. Mindössze két pillanatra tértem magamhoz, és érdekes módon az egyikben sem saját életem-halálom foglalkoztatott, hanem a reanimáció orvosi fázisának állomását regisztráltam. Az elviselhetetlen pillanat az első volt, amikor a gépi lélegeztetéshez szükséges tubust akarták levezetni a gégém. Saját kétségbeesett tiltakozásomra, erőm megfeszítésére tértem magamhoz,

valóban nagyon rövid időre. De ebben az időben, a ragyogó világosságban, amiről akkor is tudtam, hogy a beavatkozáshoz szükséges reflektor erősségű lámpából ered, éltem át azt, amit a pokol élményeként érzéltem, és ma is tudom, hogy valóban az. Mintha iszonyatos, egyre növekvő sebességgel zuhantam volna *fölfelé*, magam mögött hagyva a feketeséget, mely a távolság miatt egyre zsugorodott, végül már csak akkorára emlékszem, mint egy rajzszög feje. Ez a feketeség azonban nem szín volt, hanem anyag, az anyag elképzelhetetlen sűrűsége, körülírhatatlan, elmondhatatlan — mert lélek nélküli pusztta anyag. Megéltem a saját magam lélek nélküli, pusztán anyagi létezését, az abszolút anyagiságot, és ez egyben az Isten nélküli létezés metaforája is (hiszen mint teremtmények egyszerre vagyunk anyag és lélek, s a kettőt szétválasztva nem appericiálhatjuk Isten istenségét). A poklot tehát egyaránt nevezhetjük a lelkünk nélküli és az Isten nélküli létezés időtlenségének, s így nem reménytelenségnek, hanem a remény tökéletes ismeretlenségének.

Ezek a sokkok, és utána a hosszú, keserves gyógyulás alighanem mindenkiben felveti a kérdést: volt-e valami célja annak, hogy életben maradtam? — és nagyon nehéz nem hinni ebben a célban, a visszatérés értelmében. Hosszú ideig a félelemnek csaknem örületében éltem, olyan félelemben, amelyből, úgy éreztem, semmiféle menekvés nem lehet. Itt a földön a rémület, odaát a megismert iszonyat, akár tudok majd róla, akár nem. Nagyon lassan kezdett derengeni bennem egy világossághoz hasonló, halványan áttetsző állapot, a fekete sűrűség oldódása. Lehet, hogy ma is éppen úgy félek, lehet, hogy valamelyest megnyugodtam. Egy állapotot tanultam meg, melyben mind a félelem, mind a halvány remény értelmét veszti. Olyan állapotot, melynek nincs köze a gondolkodáshoz, a töprengéshez: az elfogadás állapotát. Nyilvánvaló, hogy Nádas Péter a *Saját halál* címmel a rilkei saját halál értelmére céloz. Nekem ez volt? lesz? a saját halálom, ez az az út, amin halálom felé elindulok, és az ajándékba kapott időnek ez lehet az értelme: az én-től történő megfosztódás, a rettegő, véges, csupa-fájdalom én még ismeretlen elmúlása.

Talán azért maradtam életben, hogy megtanuljam a halált.

TALÁLKOZÁS THOMAS BERNHARDDAL A RÁKÓCZI ÚTON Kiállítás a Közép-Európai Kulturális Intézetben

Éppen három esztendeje nyitotta meg kapuit a Közép-Európai Kulturális Intézet Budapesten, a Rákóczi úton. Létrehozója és fenntartója a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, igazgatója Módos Péter, író, a közép-európai szellemiséget Budapesten már több mint egy évtizede képviselő Európai Utas folyóirat főszerkesztője.

Az intézet a közép-európai kultúrák közti együttműködés erősítését tűzte ki célul. Rendkívül fontosnak tartják, hogy tudatosodjon bennünk és büszkén képviseljük: Közép-Európa többletértéket visz az Európai Unióba.

Az érdeklődők tárlatokon, irodalmi esteken, konferenciákon, előadássorozatokon ismerkedhetnek meg Közép-Európa művészeti, irodalmi és tudományos életének múltjával és jelenével.

Felső-Ausztria Kultúrátámogatási Intézete, az Adalbert Stifter Intézet és a Thomas Bernhard Magánalapítvány vendéghiállítás *Thomas Bernhard élete és „életemberei”* — *A hagyatéék* címmel volt látható a közelmúltban hat héten át a Rákóczi úton.

A huszadik századi osztrák irodalom egyik legkiemelkedőbb és legtöbb botrányt kavart alakja, Thomas Bernhard kevesebb mint másfél évtizede még köztünk élt. Ezért szinte zavarba ejtő, hogy most fiókjainak rejtett tartalma tárul szemünk elé. Családi fotóit bámulhatjuk, s a megjelent könyvek mellett azok és még kiadatlan írásainak agyonjavított kéziratait böngészhetjük. Eredeti hang- és videofelvételek is az érdeklődők rendelkezésére állnak.

Tudvalevő, hogy a neves osztrák író egész életében szemben állt Ausztriával és provokálta a közvéleményt. Utolsó nyilvános megjelenése, a hazája náci múltját taglaló *Heldenplatz* (Hősök tere) című dráma 1987-es ősbemutatója a bécsi Burgtheaterben hatalmas botrányt kavart. Ezt követően Bernhard végrendeletileg tiltotta meg, hogy halála után Ausztriában megjelenjenek művei. Éppen ezért nagyvonalúságról árulkodik az író munkásságának ilyen módon való bemutatása. E kiállítás Bécs, Linz, Bolzano és Strassburg után érkezett meg Budapestre.

A tárlatot az éppen leköszönő kulturális miniszter, Görgy Gábor nyitotta meg, aki a nyolcvanas években lefordította a szerző *Minetti* című drámáját. A megnyitóra Budapestre látogatott Bernhard testvére és hagyatékának gon-

dozója, dr. Peter Fabjan orvos, aki magánalapítványt hozott létre Bernhard hagyatékának gondozására. Ő is sok fontos információval szolgált az íróról, valamint dr. Martin Huber, a Thomas Bernhard Archivum vezetője. Sokat tett a budapesti kiállítás létrehozásáért dr. Nagy Márta, a Közép-Európai Kulturális Intézet munkatársa.

A három tematikus egységből álló kiállítás központi része Thomas Bernhard életének és irodalmi munkásságának állít emléket. A tárlat rendkívül izgalmas módon avatja be a nézőket az író munkamódszerébe: az egyes művek létrejöttének folyamatát és a szerző javítási technikáit egyaránt nyomon követhetjük. Persze másféppen tekint ezekre az áthuzigált, összefirkált írásművekre, aki csupán iskolai tanulmányai során készített rendszerességgel fogalmazványokat, s másképpen az írással, akár újságírással hivatásszerűen foglalkozó ember. Utóbbiak számára földéződnek az alkotási folyamat során jelentkező gyötrelmek, a keserves, utólag megmosolyognivaló vagy örömteli pillanatok is.

A kiállítás másik két egysége Johannes Freumbichlert, az anyai nagyapát és Hedwig Stavianiceket, az évtizedekkel idősebb kísérőtársat mutatja be. Mindketten oly meghatározó szerepet játszottak Bernhard életében, hogy az író — kevesellvén a német nyelv nyújtotta lehetőségeket — új szót kreált megjelölésükre: ők lettek Bernhard „életemberei”.

Johannes Freumbichler, a sikertelen író egyszerre „ősmoddellje” a bernhardi próza kudarcra ítélt művészfiguráinak és példaképe Thomas Bernhard szerzői munkásságának — jöllehet az unoka korán „ellentétes irányba” távolodott el tőle. Ez a kutatók hivatalos megfogalmazása. De itt álljunk meg egy pillanatra, s engedjük, hogy hasson ránk személyesen mindaz, amit a hagyatéék elének tár. Számomra egyébként is nagyon beszédesek a képek. Az életünk különböző korszakaiban, helyszínein és fontos szereplőiről készült felvételek. Nem beszélve ez esetben azokról a mondatokról, amelyek képaláírások gyanánt olvashatók a tárlókban elhelyezett fotók mellett.

Már az idilli, mesebeli jelenet megindító: hatalmas törzsű fa tövében világos nyári öltönyben, szalmakalapban ül a fűben a nagypapa, mellette rövidnadrágos kis unokája, meghitt beszélgetés közben. A kép mellett idézet az *Egy gyermek* című műből: „Messze, dél felé felfedeztem nagyapámat, és szaladtam hozzá árkon-bokron át. Nyáron csak vászonruhát és panamakalapot hordott. Sétabot nélkül nem in-

dult útnak. Értettük egymást. Néhány lépés vele, és meg voltam mentve.”

Es egy másik idézet ugyanonnan: „Ő volt az én nagy magyarázóm, az első, a legfontosabb, lényegében az egyetlen. Botjával az állatokra és növényekre bökött, és minden ekképp kiemelt állathoz és minden botjával a középpontba állított növényhez kiselőadást fűzött. Fontos, hogy tudjuk, mit látunk. Apránként mindennek legalább a nevét meg kell tanulnunk. Tudnunk kell, honnan ered. Mi az.” Másutt ez olvasható: „Anyámnál, akivel egész életemben nehéz volt a kapcsolatom (...), többet időztem nagyszüleimnél, ott ugyanis mindig megtaláltam azt a vonzalmat és értést és megértést és szeretetet, amely számomra sehol másutt nem volt föllelhető.” (Az ok)

Másik „életembere”, Hedwig Stavianicek, a sokévi kísérőtárs és bizalmas sorsdöntő támaszt és ösztönzést jelentett, és új társadalmi szférákhoz és tapasztalatokhoz nyitott utat a sokkal fiatalabb írónak. Ismét érdemes azok előtt a képek előtt elidőzni, amelyeken az író és ez a nem akármilyen energiát és derűt sugárzó asszony látható. Majd Bernhard életrajzi adatai közt fölfedezni néhány lényeges pontot. 1949-ben tbc-t kap, különböző gyógyintézetekben kezelik. Abban az évben meghal nagyapja. 1950-ben, kórházi kezelése során megismerkedik Hedwig Stavianicekkel, abban az évben meghal anyja. 1952-ben Jugoszláviába látogat Hedwiggel, majd utazásaik, főleg mediterrán vidékekre, rendszeressé válnak. Egyik közös képük alatt olvashatóak az alábbi sorok, amelyeket 1962-ben írt az asszonyinak: „Te vagy nekem a legdrágább

ember — hogyan mondjam másképpen? Az anyám? Igen! — Nem így van?”

Fentiek némi magyarázatot adnak az író sokszor érthetetlennek tűnő, keserű vagy indulatos megnyilvánulásaira.

Hogy nehogy szentimentalizmussal vádoljanak, most egyik magyar színházi rendezőnk véleményét adom itt közre, azok közül, akik nagy kedvvel állították magyar színpadra Thomas Bernhard színdarbjait. Bagossy László korunk elsőszámú, legkiválóbb drámaírójaként tartja számon az osztrák szerzőt. Színre is vitte műveit több helyen. *A szokás hatalma* címűt Kecskeméten, a *Ritter, Dene, Voss* című darabot pedig a Bárka Színházban (Kovács Lajos, Udvaros Dorottya és Lázár Kati főszereplésével káprázatos előadásban.) *Theatermacher* az eredeti címe *A színházcsináló* című darabnak, amelyet a Pécsi Horvát Színház mutatott be Bagossy rendezésében. Ez utóbbi mű ugyancsak nagy siker volt Gothár Péter rendezésében, Sinkó Lászlóval a címszerepben a Katona József Színházban. Színre került Magyarországon *A világjobbító*, az *Isten éltesse, Borisz!* és a *Nyugállomány* előtt.

Népszerű tehát Bernhard műfelénk is. Verseit, elbeszéléseit ugyan kevesebben ismerik, mint színpadi munkáit, de a Közép-Európai Kulturális Intézet érdekes kiállítása, amelyhez több kísérőrendezvény is társult, minden bizonnyal még közelebb hozta a magyarokhoz az egyébként is közeli rokont.

JÁLICS KINGA

Spontaner belicht ~~das~~ immer
Kubelin fohst is n. Diese immer
Dunkelheit → Rechts immer
bring / trägt er
Jugel. sordet alle glück
Gott. von Unrecht befreit

Thomas Bernhard: *Die Macht der Gewohnheit* / *A szokás hatalma*, vázlat

© Thomas Bernhard Nachlaßverwaltung GmbH

FRENYÓ ZOLTÁN: KRISZTOLÓGIAI ÉS ANTROPOLÓGIAI KÉRDÉSEK AZ ÓKERESZTÉNY GONDOLKODÁSBAN

A múlt ismerete nélkül mind az egyes ember, mind pedig a társadalom gyökértelenül és sokszor értetlenül áll a jelennel és annak eseményeivel szemben. Ez magára a kereszténységre is érvényes, amely kétségtelenül sok erőt és ihletet meríthetne a jelenkor kihívásainak a felvállalására, amennyiben jobban és elmélyültebben ismerne saját történelmét, társadalmi beágyazódásait, valamint a hittételek és a hitrendszer kialakulásának és megfogalmazásának korhoz kötöttségét. Frenyó Zoltán műve ebben nyújt segítséget.

„A patrisztika fogalma és értelmezése” (7–29) című fejezet bevezeti az olvasót a könyv tárgykörébe és behatárolja a tárgyalta korszakot. Ezt követi „A patrisztika születése” (31–52), amelynek alapvető érdeme az ókereszténység és a zsidó vallás, illetve az antik kultúra összefüggéseinek a bemutatása. Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a kereszténység önmagát egyre inkább „igazi Izrael”-ként határozza meg és „igazi filozófia”-ként értelmezi. „Az alexandriai keresztény gondolkodás történetéből” (53–86) című fejezetben az olvasó elsősorban Órigenész személyével és tanítása vélogatott gondolataival ismerkedhet meg (például az emberi akaratra, az Atyára, a dolgok előképére és a bukkott angyalok megtérésére vonatkozóan). Tanácsos lett volna tágabb teret szentelni Órigenész krisztológiájának és antropológiájának (lásd például Somos Róbert: *Az alexandriai teológia*. Bp., 2001, 109–173); illetve külön fejezetben tárgyalni a 2. század krisztológiai irányzatait, főként a gnoszticizmus és Ireneusz teológiai jelentősége miatt. Ezt csak részben pótolja „A trinitológia problémái” (87–91) első része, hiszen „A krisztológia problémái” (93–109) már az Órigenész utáni korba vezet el az olvasót. A könyv utolsó fejezete „Az ókeresztény antropológia problémái”-t tárgyalja. Ebben a fejezetben külön figyelmet lehetett volna szentelni a keresztény aszkézis kérdésének, mely szervesen összefügg az emberről alkotott felfogással.

A mű szerkezeti felépítésével kapcsolatos megjegyzéseken túlmenően azonban néhány részletkérdésre is szeretném felhívni még a figyelmet, amelyek pontosítása (korrigálása) segíthet egy következő kiadásban. Kétségtelen, hogy az egyházi vezetők tevékenységében a po-

litikai harc és a személyi versengés is szerepet játszott (24). Az apostoli atyák, de legfőképpen az apologéták, nem annyira le-, mint sokkal inkább át-, vagy helyesebben szólva újra-értékeltek az őszövetségi hagyományt — éspedig a húsvéti események fényében. Juszminosz vértanú nem egyházatya, hanem apologéta (35). Markion „Lukács evangéliumából és Pál leveleiből [nem] új evangéliumot állított össze” (50), hanem elsőnek határozott meg egy olyan őskeresztény iratokból álló kánont, amely az általa kijavított és pálinak ítélt Lukács szerinti evangéliumot, valamint a szinten kijavított és hitelesen pálinak tartott leveleket (Gal, 1–2Kor, Róm, 1–2Tessz, Laod=Ef, Kol, Fil) tartalmazta. Az ezekhez a levelekhez írt markionita prologusok szerepelnek a Vulgata (a jeromos latin bibliafordítás) fennmaradt kézíratainak döntő többségében. Keresztény iratgyűjteményt szervező és rendező tevékenységének köszönhetően Markion mérföldkönek tekinthető az újszövetségi kánon kialakulásának a történetében.

A Zsidókhoz írt levelet ma már nem tekinti pálinak a tudományos kutatás (62–65). Egyéb-ként az irat műfaja szerint inkább beszéd (Zsid 13,22: „logos tēs paraklēseōs”), mintsem levél.

A felsorolt kritikus észrevételek nem csökkentik a könyv értékét, hiszen a szakmai párbeszéd, a véleménykülönbségek és a kérdések megvitatása a tudományos élet természetes velejárója. Frenyó Zoltán könyve örömdetesen tanúskodik arról az ókereszténység történelmére és irodalmára egyre jobban odafigyelő magyar szellemi megújodásról, amelynek egyik, minden bizonnyal legkézzelfoghatóbb jele a néhány éve alakult Magyar Patrisztikai Társaság. (Jel Kiadó, Budapest, 2002)

JAKAB ATTILA

GÁRDONYI GÉZA: EVANGÉLIUMI ÁLMOK

A századforduló idején a magyar prózában is megfigyelhetők voltak a modern elbeszélésre való törekvés jelei. Az elkomorodó Mikszáth és az öregedő Jókai nyomán felnövő nemzedékre elsősorban a naturalizmus hatott. Feltáruztak az élet mély rétegei, az emberi nyomorúság és a belőle való kitörés korlátokat nem ismerő, szenvedélyes vágya. Megbomlott a lét egyensúlya, s kérdésessé váltak azok az életideálok, amelyek célra irányulónak mutatták az életet. A

hagyomány őrzői és a modernnek szenvedélyes küzdelmét irodalmon kívüli tényezők, világnézeti szempontok is befolyásolták. A hagyománytisztelők meglehetősen gyér példára hivatkoztak, hiszen Andor József, Domonkos István vagy Kincs István lekerekített elbeszélései nem tartoztak az első vonalba, ráadásul az elfogulatlan értékelő tevékenységet megnehezítette a katolikus irodalom fogalmának tisztázatlan volta is. Ebben a helyzetben növekedett meg Gárdonyi műveinek becse az egyik oldalon — az Életben mindegyik akkoriban írt regényéről méltányló bírálatokat olvashatunk, Sík Sándor még a húszas évek végén is nagy elismeréssel elemezte pályáját —, s lett a meghaladottnak mondott, megújulásra képtelen író példája a másikon. Részben ennek a lekezelő vélekedésnek lett a következménye, hogy az „ifjúsági író” címkéjét ragasztották rá.

Alkotó művészetének egyik kevésbé ismert tartományát ismerhetjük meg az *Evangeliumi álmok* című elbeszélés- és legendagyűjteményéből, amelyet Kindelmann Győző szerkesztett, s látott el kitűnő utószóval. (Hogy mennyire tisztázatlanok voltak az irodalom és az erkölcs kapcsolatai, jól mutatja, hogy az író pap barátja elszörnyedt, amikor az egyik legendát megmutatta neki, s lebeszélte azok kiadásáról. Mai szemmel már semmi kivetnivalót nem találunk bennük, inkább megejteneink kedvességükkel.)

Mi az, amit ma is Gárdonyi nem fakuló értékének tekintünk? Mindenekelőtt azt a törekvést, hogy a jóság és a szeretet írója volt. Sík Sándor figyelmeztet arra, hogy a rajongva fogadott modern regények hősei majdnem mindig sebzett, deformált lelkek, mintha ez volna a világ rendje. Gárdonyinál nincs így, s ez is lehet a magyarázata, hogy kivetették az irodalmi kánonból, noha az általa ideálisnak mutatott emberi magatartásformák nagyon is hiányoznak manapság.

Feltétlenül említést érdemel az író stílusa. Józsi elöadasmódja annak bizonyítéka, hogy a hétköznapi nyelv is irodalmivá nemesedhet, ha használói hitelesek. Néha-néha archaizál, de ezzel inkább azt érzékelteti, hogy az általa megformált legendák akár népmesék is lehetnének, és századról századra hagyományozódnak, mint a néplélek és a népi gondolkodásmód hitelt való átjártságának bizonyítékai.

Gárdonyi hitével, kereszténységével sokszor foglalkoztak méltatói. Szigorú értelemben véve kereső ember volt. Lelkének bizonyosság utáni vágyát úgy elégítette ki, hogy különféle irányokba tájékozódott. Ám mindeközben hívó maradt, s ezek a legendák és elbeszélések is azt bizonyítják, hogy egy magasabb rendező akarat létezését tételezte, s ezeket a történeteket helyezte elébe

írói ajándékaiként. Csak remélni lehet, hogy sokan forgatják majd ezt a szép tanulságos könyvet. (*Szent István Társulat, Budapest, 2002*)

RÓNAY LÁSZLÓ

EGY CSALÁDREGÉNY FOLYTATÁSA Schein Gábor: Mordecháj könyve

Van Nemes Nagy Ágnesnek egy költeménye, a *Ház a hegyoldalon*, melyben egy vezető egy látogatót kalauzol végig, már nem is a négy fal között, inkább helyek és események labirintusában. Ha én most Schein Gábor kisregényét ilyen háznak nevezném, meglehet, különös érzékenységről és kritikai éleslátásról tennék bizonyosságot, de olyan tehetségről semmiképpen, mely szokatlan és látványos metaforák alkotásában leli örömét. Ház tehát, nem „épület”. Nem „építmény”. Izgalmas dolog egy szöveget, mely idősebb és alakuló, végre nem strukturának, mégis térnek: szobákkal, falakkal telítettnek felfogni.

Bár vezetőnk van, térképünk nincs arról, ami éppen e „nincs” által válik behatárolhatatlanná. Vezetőnk nem mindentudó elbeszélő, inkább szövegen belüli kísérő. Kísérőnk azonban nem egyszerűen vezet, hanem az utunkba kerülő bútorok, faliképek, kárpitok élénk bemutatásával együtt — s jelenlétét éppen ezáltal tudatosítva — olykor fel is hívja a figyelmet arra, hogy kalauzol bennünket. „Bennünket azonban nincs, aki történetünk útvesztőjében vezethetne” — mondja. Munkájáról másutt is árulkodik: „És e képpel szemközt, utunkon megpihenve, talán mégis el kellene bocsátanunk, akit kísérőnkül választottunk.” Csak egy vezető beszélhet így, az, aki mindjárt a szöveg elején kijelenti, hogy „történetünk egy fából készült, néma tárggyal kezdődik, és el sem mozdul tőle”.

Ez a néma tárgy pedig egy asztal. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy történetünk egy beszédes szituációval kezdődik, és el sem mozdul tőle. Ennél az asztalnál a gyermek P.-t Eszter könyvének Blumenfeld Lipót, a hajdani bácsalmási rabbi által készített fordítása segítségével nagyanyja, az „öregasszony” írni-olvasni tanítja. A tanulás során mintha a gyermek és a könyv is a tudós fordító nyomdokaiba lépne: ahogy a szöveg több helyen is felhívja a figyelmet, hogy a rabbi úgy adta tovább az Eszter-könyvet, hogy fordításával mintegy újraolvasva-átírta, hasonlóképpen P. foglalatosságában is, azzal, hogy amit kibetűz, azt papírra is veti, egybeesik írás és olvasás — mint ahogy Schein könyvében is, mely Eszter és Mordecháj történetét három-négy bekezdésként, P. családja és Blumenfeld L. „sokidejű” történeteivel párhuzamosan be-

széli el, így parafinozva át Eszter könyve szálát. S egyetértésben a fordítását Mordechájnak, Eszter nagybátyjának ajánló rabbival, maga is az átíró „Mordecháj könyve” címet viseli.

Ezúttal zenei metaforát híva segítségül: a kisregény különböző szolamok (P., P. szülei, nagyszülei, dédszülei történetei, a boldog békeidőké, a két háború közé eső éveké, a holocausté, a Sztálin-Rákosi éráé, „a legvidámabb barakké” és Eszteré-Mordechájé) polifón vezetése, melyek szinte soha nem állnak össze akkordokká. A vokális beállítottságú régi zene még nem ismerte az „akkord” fogalmát. Mi, akik az olvasás elején még azt találgattuk, ki lesz és milyen lesz Mordecháj, Eszter és a többiek, mégsem fáljáljuk az akkordok hiányát, és sejtjük már, hogy a két nagy történet „egésze”, illetve a meséléshez, az íráshoz-olvasáshoz kapcsolódó metaforikus és egyéb utalások között kell összefüggést keresnünk. Ami az utalásokat illeti, s itt olyanokra gondolok, mint például a fák, melyekből kiégették a szavakat (először: 5.), a fonal orsózása (először: 9.), Eszter könyve szereplőinek arcatalansága (33.) és Blumenfeld L. olvashatatlanra kopott sírja (46.), az olvasni tanuló gyermek tévesztései és a rabbi alkotó betűcseréje (26–27.), az idők eseményeinek könyve a perzsa udvarban és kiemelése (először: 28.), önmagukban kevesek lennének, hogy a kisregényt értékesse tegyék, mely, ha ezeket tartanánk kulcsrészeknek, emlékezetbőlcséleti-szövegfilozófiai gondolatok érzéki megjelenése lenne. Semmit sem nyernünk, ha komolyan vesszük a kínálókozó lehetőséget, hogy a Mordecháj könyvét nem nyelvi varázsban, hanem rejtett gondolatokban gazdag műnek tekintsük, háznak, mely olyan „rejtjeles”, olyan „enigmatikusan” gazdag, amennyire csak a ház fogalma és szobái tudnak lenni.

Éppen ezért inkább azt az izgalmas kérdést tegyük fel, hogy vajon mi a kapcsolat az ószövetségi és a 20. századi családtörténet között. S ez a legfontosabb. Hogyan válhatott Eszter könyve, ez az ókorban mind a zsidóságban, mind a kereszténységben oly sok vitát és ellenérzést kiváltó írás, melynek oly sokáig nem volt biztos helye a kánonban, s mely végtére úgy fejeződik be, hogy a zsidók pogányok tömegeit megszárolják le, egy 20. századi zsidó családtörténet társává? Nos, Eszter könyve úgy maradt, csakis úgy maradhatott benn a szent iratok kánonjában, hogy akik olvasták, Isten üdvözítő tettét látták meg benne, azét a szabadítóét, akit név szerint meg sem említ a héber szöveg, de Schein Gábor kisregénye is csak egyetlen helyen, ott, ahol a rabbi szavait idézi: „Az igazságnak természet, hogy győzzön; a gonoszágé hogy elbukjék. Mindaz, ami az erkölcsi világrend útjában

áll, eltűnik, minden csoda vagy rendkívüli beavatkozás nélkül is. Ezért nem említi a könyv Isten nevét egyszer sem.” S ez a fülszöveg a könyv borítóján. És csakugyan, mi szükség van Isten nevét szóba hozni ott, ahol egy hajdan pusztulásra ítélt család életének apró történeteiről olvassunk? Hogy P.-t szülei úszni tanítják? Hogy anyját meglesi fürdés közben? Hogy nagyapjával toótnak és bélyeget gyűjtenek? Hogy kaddist mond a sírja fölött? (*Jelenkor*, Pécs, 2002)

AMBRUS GÁBOR

VAJDA GYÖRGY MIHÁLY: AZ ORLÉANSI-SZŰZ A téma irodalmi változatai

Különleges könyv az irodalomtudós utolsó műve. Hosszú előkészület után nyolcvanöt évesen írta 1999-ben, a legvégét pedig halála előtt néhány perccel, 2001. február harmadikán. Jeanne d’Arc és a Jeanne d’Arc-téma bemutatása kronologikus rendben történik: a hősnő élete eseményei jelennek meg a születéstől (1412) a máglyahaláláig (1431. május 30.), illetve a témát tekintve napjainkig, kiemelve az 1920-as szentté avatás jelentőségét. Az idézetek szokatlanul bőségesek és hosszúak, nem ritkán másfél, két oldal terjedelműek. Ezáltal a kötet mintegy a témátörténet szabályai szerint elrendezett szöveggyűjteményként is olvasható. Az itt előtűnk álló Jeanne d’Arc kép egyszerre tudományos pontossággal ábrázolt történeti, és szinte történelem felett álló, olyan, amilyenné az európai irodalmi hagyományban hatszáz év alatt vált.

A valóságosnak és az eszményinek ez a tökéletes egysége adja meg a *Pucelle*-téma (leány, szűz, ahogyan Jeanne önmagát nevezte) örök aktualitását; kihívás minden szellemi ember számára, akinek fontos a haza, a hit és az önfeláldozás magasztossága, s azoknak is, akik még nem váltak teljesen közömbössé az igazságtalanság, a hazugság és a politikai hálátlanság látán. Jeanne európai tudatban rögzült örök alakja azonban nem semmisíti meg, nem teszi lényegtelenné (mint Krisztus esetében sem) a tizenkilenc esztendőit élt *történetit*, sőt, ez utóbbinak igen fontos szerepe van: nem engedi, hogy alakja pusztá irodalmi fikcióbá váljon, élete kelően dokumentált ahhoz, hogy a későbbi írói fantázia ne bánhasson vele önkényesen. S ha voltak is rosszindulatú (Shakespeare: *VI. Henrik*) vagy pikáns-gúnyolódó (Voltaire: *Pucelle*-eposz) ábrázolói, a történeti tényekből kibontakozó egyszerű jellem hosszabb távon mindig hiteltelenné tette a rágalmakat. Ebben Jeanne d’Arc „fortune”-je különbözik több nagy irodal-

mi témáétól: az eredeti Faust, ha valaha élt egyáltalán, az utókor tudatában semmivé foszlott, megnyitva a lehetőséget egyaránt érvényes elmentés interpretációk előtt (szemfényvesztő mágus, a teremtés új hőse); s ugyanígy lényegtelené vált annak a spanyol nemesnek az alakja, aki talán a *Don Juan* „prototípusa” volt.

Az orléans-i szűz e vonatkozásban is érinthetetlen. Élete eseményei önmagukért beszélnek. A bensőjében megszólaló szentek hangjai felébresztik, majd folyamatosan ébren tartják a kiválasztottság tudatát. Mint Buddhában, az ő életében is volt egy fa, egy *axis mundi*, amely alatt első égi sugalmazásait átélté, ez volt a „Tündérfa”. Küldetése nemzeti karaktert öltött: meg kellett szabadítani Franciaországot az idegen, angol elnyomóktól. Az írástudatlan, egyszerű kislány olyan meggyőző erővel érvelt, hogy képes volt meghatározni övéi cselekedeteit, végül még a dauphinét is. A Jeanne d’Arc irányítása alatt álló francia csapatok jelentős hadi sikerei elvezettek VII. Károly megkoronázásáig Reimsben (1429), s ezzel a franciák számára új, kedvező politikai helyzet alakult ki. Frankfurtön volt azonban egy harmadik politikai erő is, az angolokkal kollaboráló burgundi herceg. Az ő emberei fogták el Jeanne-t, s szolgáltatták ki az ellenségnek és az inkvizíciónak.

A fennmaradt periratokból, jegyzőkönyvekből egyértelműen kiviláglik, hogy a hatalommal bíró, „jogi” érvekkel alátámasztott aljasság állt szemben egy tökéletesen ártatlan, gyenge teremttel: ezt a konfliktust Schiller például (*Die Jungfrau von Orléans*, 1801), nem függetlenül a korabeli német helyzettől, a születő nemzeti érzés hangsúlyozásával egészíti ki. Az erkölcsi-politikai, nemzeti megközelítésen túlmenően a per pszichológiai szempontból is rendkívül érdekes, továbbgondolásra késztető. Szentjei hatására meddig képes az ember ellenállni a lelki és testi kínzásoknak, mikor gyengül el annyira, hogy visszavonja korábbi szavait, s végül mikor jut el gyötrésekben és lelki nagyságában odáig, hogy lemondjon az életről?

Az ismert események önmagukban is példásan illusztrálják a társadalomban élő ember újból és újból jelentkező súlyos belső konfliktusait. Hol rejtőzik az igazi Isten: az inspiráló szentek szavaiban, vagy az őt halálra ítéelő egyház intézményrendszerében? Miért nem tett érte semmit a francia király, VII. Károly, aki Jean d’Arcnak köszönhette néhány hónappal korábban megszerzett hatalmát? Mások a kétféle nőtípus egyikeként a tökéletes megvalósulását látják a *pucelle*-ben. Vele szemben áll a rendkívüli szexuális vonzerővel (és Voltaire szerint tapasztalattal) is rendelkező Agnès Sorel, VII. Károly ágyasa, az

első *maîtresse*, az a fajta nő, akit az olasz udvari kátekban *cortegianának*, kurtizánnak hívtak.

A kötet tizenkét fejezetre osztva mutatja be anyagát. Az első három fejezet életrajzi, a negyedik magával a perrel, az ötödik annak jogi szempontú elemzésével foglalkozik. Vajda itt különösen gyakran hivatkozik Horváth Barna *A géniusz pere. Sokrates – Johanna* című, Kolozsvárott 1942-ben megjelent könyvére. (A per jogi abszurditásának kimutatásán túl érdekes a két „címszereplő” élete első pillanatra meghökkentő, de meggyőzően bizonyított párhuzamossága.) A hatodik fejezettől kezdődik a könyv második része, amelynek rendező elve immár a téma történetének kronológiája, ámbár, ismételjük, Jeanne d’Arc élete és utóélete mindig egyszerre van jelen, csak éppen a hangsúlyok és a kiindulási pontok különböznek az egyes részekben. A fejezetekre osztás tökéletesen megfelel a keresztény számszimbolizmusnak: a tizenkettő az *egész* száma. Az öt az ég és föld közötti kapcsolat létrejötté, a hét a földi időn felüli szentségé.

A kötet utolsó fejezetében Vajda az 1920 utáni recepcióról ír: megmutatva részben, miként élnek vissza ocsmány politikai irányzatok Jeanne d’Arc immár szent nevével, de sokkal inkább azt, hogy a roueni máglya tűzének áldozata milyen nagyszerű műveket inspirált a 20. században is. Ez utóbbiak közül Vajda G. B. Shaw *Saint Joan* (1923) című drámáját és Paul Claudel *Jeanne d’Arc au bûcher* (1938) című drámai oratóriumát (A. Honegger zenéjével) elemzi részletesebben.

A könyv utolsó két-három lapján, feltehetően az életéből hátralévő idő rövidségének a szorításában, a szerző az eddigieknél közvetlenebbül szólal meg, s az érvelés logikai láncolatából egy-két elemet kihagy. „Ezt a befejezést azoknak szántam — írja a 280. lapon — akik értik a szentség lényegét, és hisznek is benne.” Az utolsó sorokat Jézus: egy osztrák költő szerint Johanna utolsó három szava, Jézus háromféle módon (rémülettel, nyöszörögve és legutoljára boldog örömmel) kiejtett neve; a *tűz* (egy 1916-ban készült film hatalmas máglyája) és, a *tűz* logikáján, Szent Ferenc *Naphimnusa* telíti el. Így Vajda *volente-nolente* párhuzamosságot tételez fel Jézus, Ferenc és Johanna között. Azt azonban, hogy pontosan miben áll a hasonlóság, már nem tudhatjuk meg ebből a könyvből. Talán mindhármuk esetében a *történeti* alak cselekedetei és az *örök* forma megvalósulása együttes jelentésében kell keresnünk a közös mozzanatot. Johanna máglyája Krisztus keresztje: ég és föld, élet és halál találkozási helye, mint egykor a „Tündérfa” volt. (*Argumentum*, Budapest, 2003)

PÁL JÓZSEF

SOMMAIRE

„Est descendu aux enfers”

- ALEXANDRE GÁNÓCZY: La souffrance rédemptrice du Christ selon l'Écriture et Calvin
 TIBOR BARTÓK: L'expérience du péché, de l'enfer et du salut chez St. Ignace
 PÉTER BENEDEK TÓTA: L'enfer, le purgatoire et le paradis dans l'oeuvre d'Eliot
 GYÖRGY POSZLER: „Comprenez-vous cela?” Le dernier cercle(?)
 ■ Entretien avec Béla Fila

INHALT

„Hinabgestiegen in das Reich des Todes”

- ALEXANDRE GÁNÓCZY: Das erlösende Leiden Christi – nach der Heiligen Schrift und nach Calvin
 TIBOR BARTÓK: Die Erfahrung der Sünde, der Hölle und der Erlösung beim Heiligen Ignatius
 PÉTER BENEDEK TÓTA: Die Hölle, das Purgatorium und das Paradies im Lebenswerk von Eliot
 GYÖRGY POSZLER: „Nun verstehen sie das?” Das innerste Höllenloch(?)
 ■ Gespräch mit Béla Fila

CONTENTS

„He Descended into Hell”

- ALEXANDRE GÁNÓCZY: The Redeeming Passion of Christ – according to the Bible and Calvin
 TIBOR BARTÓK: The experience of Sin, Hell and Redemption according to St. Ignatius Loyola
 PÉTER BENEDEK TÓTA: Hell, Purgatory and Paradise in the Work of Eliot
 GYÖRGY POSZLER: „Can it be Understood?” The Deepest pit(?)
 ■ Interview with Béla Fila

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Munkatársak: GÖRFÖL TIBOR (Teológia), HAFNER ZOLTÁN (Szépirodalom), ROCHLITZ KYRA (Mai meditációk)

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

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

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.; Felelős vezető: Erdős András vezérigazgató

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma

Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja



Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. ÜLK, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekkszámja száma: OTP. VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 1 évre 2.040,- Ft, fél évre 1.020,- Ft, negyed évre 510,- Ft, egy szám ára 200,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 50,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Ára: 200 Ft

VIGILIA

SZEMLE

FRENYÓ ZOLTÁN Krisztológiai és antropológiai kérdések
 az ókeresztény gondolkodásban
GÁRDONYI GÉZA Evangéliumi álmok
SCHEIN GÁBOR Mordecháj könyve
VAJDA GYÖRGY MIHÁLY Az orléansi-szűz.
 A téma irodalmi változatai

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Ambrus Gábor, Jakab Attila,
 Pál József és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A vallási tapasztalat
- Modern irodalom és transzcendencia
- Erő és erőtlenség
- Kereszténység Kínában
- Fried István, Gömöri György,
Heidl György, Tüskés Tibor tanulmánya
- Makay Ida, Makkai Ádám,
Pilinszky János, Saád Katalin,
Tandori Dezső és Vörös István írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425