

VIGILIA

2003 / 9



FILA BÉLA – LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: „A második halál”

A vallási tapasztalat

FARKASFALVY DÉNES: Istenélmény a zsoltárookban

SZOMBATH ATTILA: A vallási tapasztalat

metafizikai értelmezéséről

ROCHLITZ KYRA: Válaszúton

JELENITS ISTVÁN: Versolvasó. Károlyi Amy emlékének
Sík Sándor kiadatlan versei

Beszélgetés Richard Schaefflerrel

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Erőtérben	641
FILA BÉLA – LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	„A második halál” (<i>tanulmány</i>)	642

A VALLÁSI TAPASZTALAT

FARKASFALVY DÉNES:	Istenélmény a zsoltárookban	651
SZOMBATH ATTILA:	A vallási tapasztalat metafizikai értelmezéséről	657
ROCHLITZ KYRA:	Válaszúton	666

SZÉPÍRÁS

JELENIITS ISTVÁN:	Versolvasó. Károlyi Amy emlékének (<i>tanulmány</i>)	675
SÍK SÁNDOR:	Párbeszéd a Kígyóval; Ti boldogok!; A legszebb művészet (<i>versek</i>)	680
KOSZTOLÁNCZY TIBOR:	Arról, aki valóban ismeretlen — Ignotus (<i>tanulmány</i>)	687
VÖRÖS ISTVÁN:	Egy kínai betű; A mamut lovasa (<i>versek</i>)	693
DANYI ZOLTÁN:	Vidéki siratófal; Mihály arkangyal fája (<i>kisprózák</i>)	696

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

GÖRFÖL TIBOR:	Richard Schaefflerrel	698
---------------	-----------------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

ADRIENNE VON SPEYR:	Eucharisztia és szorongás; Az Úr eucharisztikus tapasztalata (<i>Muraközy Nóra fordításai</i>)	707
---------------------	--	-----

NAPJAINK

GÖRFÖL TIBOR:	A hetvenéves Fila Béla köszöntése	711
---------------	-----------------------------------	-----

KRITIKA

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ:	Richard Schaeffler: <i>A vallásfilozófia kézikönyve</i>	713
----------------------	---	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	715
---	-----

*A 650., 674. és 710. oldalon kézirat-fakszimilék
Sík Sándor hagyatékából*

Erőterben

A mobilfónia elterjedésével megszoktuk, hogy bárkit, bármikor, bárhol elérhetünk, legalább egy üzenet erejéig. Életmódunkat is átalakította ez a technikai eszköz: folytonos kapcsolatban, kommunikációban állhatunk egymással, hivatalos ügyekben éppúgy, mint személyes, „magán”-életünkben. Fontos persze a hivatalos elérhetőség is; ezt messze túlszárnyalja azonban az, hogy akik szeretik egymást, azok szünet nélkül tudhatnak egymásról, immár nemcsak a benső összetartozás tudata révén, hanem a szóvá (képpé) formálható külső érintkezésben is. A szeretetnek új eszközei, lehetőségei támadtak, hiszen az egymást szeretők legfőbb vágya, hogy minél teljesebben és mélyebben eggyé válhassanak, ezt pedig — tér-időbe zárt embervoltunk miatt — csak a kommunikációnak emberi lehetőségei között tudjuk megvalósítani.

Olykor mégis elvetődünk olyan „Isten háta mögötti” helyekre, ahol nincs „térerő”, nem használható a mobil, nincs vonalas telefon se: megszűnnek folyamatos érintkezésünk természetessé vált lehetőségei. Sajátos tapasztalat kerít hatalmába. Mintha elvágtak volna a világtól, az emberektől: furcsa „légüres” térbe, elszigeteltségbe kerülünk, pedig az eszünkkel tudjuk, hogy ugyanúgy élnek, tevékenykednek azok, akikkel amúgy napról napra találkozunk.

Az Evangélium legfőbb üzenete, hogy Isten „kezdettől fogva”, „még mielőtt megszülettünk”, sőt már „a világ kezdete előtt” elgondolt, szeretett és szeret bennünket: ahogyan Jézus Krisztusban emberként is megmutatta, a halálánál is erősebb szeretettel. Ez a világot teremtő, átfogó és beteljesítő szeretet adja meg az ember valódi erőterét és életterét. Ahogy a kisgyermek: csak szüleinek gondoskodó, gyöngéd szeretetében érzi magát biztonságban, ebben az élettérben tud önmagává válni, növekedni és erősödni, egyáltalán — élni. Ahogyan a szerelmesek: életük igazi értelmét és örömet az adja, hogy egymás szeretetének folyamatos sugárzásában élhetnek, bárhol legyenek, bármit csináljanak is.

Mennyire élünk benne Isten reánk sugárzó, gyöngéd és mégis hatalmas, olykor fogható tapasztalásként is jelentkező, de mindig folyamatos szeretetének az erőterében? Nem az-e a legnagyobb hiány a szeretetre mindig kielégületlenül sóvárgó életünkben, hogy nincs elég „térerőnk” az Ő hangjának, üzenetének meghallására?

Pedig az „erőtér” megteremtése hatalmunkban áll, a világot átfogó kegyelemből. Ősi, bár napjainkban meglehetősen elfeledett neve van: imádság. Jézus mondását átfordítva: ha az Embefia ma eljön, talál-e még imádkozó embereket a földön?

„A második halál”

¹Nem ezen tartalmakat tagadjuk, hanem a bölcseleti-teológiai nézőpont megújításában próbáljuk megérteni őket. A természettudományokban, a szellemtudományokban és a teológiában a szakemberek új hermeneutikai köröket dolgoznak ki. Képesek arra, hogy magasabb szinten gondolják át eddigi eredményeinket, miközben mindez természetesen igen sok zavart is okoz. A nagyvonalúak könnyen és egy mozdulattal akarják eltüntetni az eddigi eredményeket és problémákat: vagy azt mondják, hogy nincs pokol, vagy, hogy nem úgy van már a pokol, mint régen hittük. A kicsinyesek pedig mindezzel szemben épp objektív kijelentésekre ragadtatják magukat.

Az emberi szabadság kettős esélye

²Erről részletesen: John R. Sachs SJ: *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell*. Theological Studies 52 (1991) 227–254.

Hogy a pokol kérdését ne apokaliptizáljuk, vagy bagatellizáljuk, valamint hogy az üdvözítő szándékra vonatkozó reményünket illetéktelenül ne terjesszük ki, túlozzuk el, a pokolról való gondolkodásban nem ismételtethetjük azokat a formulákat, megfogalmazásokat, amelyeket eddig a hagyományos bölcseleti teológiában használtunk.¹ Az új gondolkodásmódnak — amely többek között hermeneutikai, pszichológiai, nyelvelméleti eredményekből áll össze — köszönhetően mélyebben és átfogóbban kísérrelhetjük meg a poklóról való beszéd értelmezését.² Egyrészt reális lehetőségünk van arra, hogy elkárhozzunk, azaz olyan döntést hozunk már életünkben, ami megmarad, és végérvényesen megjellegzi viszonyunkat az üdvösséghez. Képesek vagyunk arra, hogy Isten ellen végérvényes döntést hozunk, ami a kárhozatot, a pokol állapotát jelenti.³ Másrészt azonban Isten olyannak mutatkozik, aki minden embert őszintén üdvözíteni akar, és ezt Jézus pokolra szólásával bizonyította is. Jézus — ez kimondható — nemcsak a bűnt vette magára, hanem a bűn végső következményét, a poklot is elszenvedte. Jézus a pokol állapotában a kárhozat kínjait is elszenvedte. Ha pedig elszenvedte, és nem pusztult bele, hanem föltámadt, akkor Isten a kárhozott embert is képes föltámasztani.

Ugyanakkor az emberi szabadságnak kettős esélye van. Ha van esélye arra, hogy végérvényes döntést hozzon Isten mellett, akkor arra is van, hogy végérvényesen döntsön Isten ellen. Ez a két kijelentés, és ez a kulcspontja az eddigieknek, nem ugyanazon a szinten mozog. „Szeretlek téged”, „gyűlöllek téged” — a két kijelentés nem azonos mélységű. A gyűlölet, meg az, hogy „látni se akarlak”, csak következmény, másodlagos jelentőségű. Az elsődleges az, hogy a valóság, Isten mellett dönthetünk. Hozhatok azonban olyan döntést is, amellyel elzárkózom Isten elől. Krisztus halála és megváltó tette miatt reménykedhetünk abban, hogy mindenki üdvözülhet, de fenn kell tartanunk a reális elkárhozás, a pokol lehetőségét, anélkül, hogy ennek objektív mibenlétéről elhamarkodottan döntenénk. A pokol valósága dialektikusan érthető csak, mert nem azonos szinten létezik a Jézus halálát okozó bűn ténye és Jézusnak az az áldozata, hogy meghalt a bűnökért, és feltámadásával a bűnre bocsánattal válaszolt.

Életünk már itt a földön transzcendens irányultságú. Szabad döntéseinknek és szeretetünknek föltétlen, végérvényes jelentősége van az örök kárhozat vagy boldogság távlatában. Megkülönböztethető, de nem választható szét szabadságunk eredeti transzcendens valósága, végső rendeltetése és véges, kategoriális objektivációja. Az elsőben életünk egésze, horizontja, rejtett

³„A halál pillanatában történik meg az örök üdvösségünk eseménye, mint történés, mert ott ítél meg bennünket Isten, de az örök üdvösségünk az életben dől el, abban az életben, ahol Isten mindenkinek alkalmat ad arra — teológiailag kifejezve —, hogy Istent mindenek előtt és mindenek fölött válassza, és megmutassa az iránta való szeretetét. Ez anonim módon is történhet.” Lázár Kovács Ákos beszélgetése Fila Bélával. *Vigilia*, 2003. július, 545. Vagyis az Istennel kapcsolatos döntés nem az Isten szóra vonatkozik, hanem saját életem legbensőbb szereteteseményére, vagy annak elutasítására.

⁴Jel 20,8, valamint: Jel 2,11; 20,6; 20,14; 21,8

A halál mint „nyitott esemény”

⁵Boros László: *A halál misztériuma*. (Ford. Gáspár Csaba László.) *Vigilia*, Budapest, 1998.

háttere fedezhető fel, míg a másikban konkrét tetteink realizálódnak. Életünk két szintje összefügg és egységet alkot. A tragédia akkor kezdődik, amikor elemi erővel ránk tör a magány, a semmi megtapasztalása, a magány-szülte félelem és szorongás, a teljes elveszettség érzése, és amikor tudatosulnak az életünkbe befészkelődött, feloldhatatlan ellentmondások. Nem létezhetünk mások nélkül, de megtörténhet, hogy minden kapcsolatunk végérvényesen tönkremegy. Halálában mindenki végérvényesen magára marad. Azonban a halál magánya még nem a kárhozat magánya, a szeretetre való teljes képtelenség magánya. Különbség van a halál és a pokol magánya között. Lehetséges „második halál”,⁴ azok halála, akik végérvényesen bezárkóztak önzésükbe és gőgjükbe, azoké, akik egyáltalán nem képesek megnyílni a szeretetnek, akik a fizikai halál utáni forró és nem lohadó „lánggal égő kénköves tóba”, a János apostol által leírt helyzetbe „kerülnek”. Jézus ugyan alászállott a poklokra, belépett a holtak lánggal égő végső magányának mélységébe, de a szeretet és a szabadság feltétlen komolysága miatt nyitva kell hagyni az elkárkozás lehetőségét. Mint lehetőség, a kárhozat szörnyűsége ott rejtőzik létezésünk mélységeiben. A följárlott szeretet lehet elfogadott vagy visszautasított szeretet. Isten megbocsátó módon közli önmagát, de ezt is el lehet utasítani. Nem tekinthetünk el a szabadságunkban rejlő abszolút ellentmondás lehetőségétől sem: hogy életünk végső alapját megtagadjuk, végső célunkkal összeütközésbe kerülünk. Nem kérdőjelezhető meg az ember eredeti, alapvető szabadsága, amellyel életének egészéről és végérvényességéről dönt. Halálom pillanatában végérvényessé válik egy állapot, ami következménye annak, amit a földi élet során a bűnben elkövettem. A halál pillanatában bekövetkező, végérvényesülő állapot, a pokol azt jelenti itt, hogy nincs több lehetőség arra, hogy jóvátegyem a halálos bűnt, ha halálos bűnben ért a halál. De valóban így van ez?

„Hogy a halál pillanatában végérvényessé válik az emberi lét-helyzet, hogy a meghalt már nem követhet el se jót, se rosszat, és mintegy végérvényesen le van zárva, ez a következtetés tulajdonképpen az angyali létmód modelljének az emberre történő alkalmazása. Az angyal egyszer döntött, és ez végérvényes. A halál pillanatában adott döntés véglegességét a teológusok tehát az angyali létmód mintájára vették. Viszont, ha Jézus kereszthalála és feltámadása felénk megbocsátást is jelent, akkor mondhatjuk, hogy Isten a halálban — és nem a halál előtt, és nem is a halál után, hanem magában a halálban megbocsátást adhat. A halálban is tételezhető nyitottság, vagyis nem lezárt, nem végérvényes a halál pillanata. A halál — akár heideggeri értelemben is — nyitott esemény lehet.”⁵

Az megátalkodott, aki gyűlöli Istent, mert Isten nem tudja őt üdvözíteni, hiszen bűnös. Végérvényesen bűnös és végérvényesen elzáródott Istentől, és ez Isten számára is végérvényes lehetetlenséget jelent az üdvösség megadásához. „Ha a halál pilla-

natában halálos bűnben halt meg valaki, akkor ő szükségszerűen megátalkodott is”, ebben érzünk, ha nem is logikai, de valami kegyetlen ellentmondásosságot, amit csak dialektikusan oldhatunk fel. Két állítást állítunk ismét, egyszerre, amelyek nem egyenlő rangúak. „Gyűlölöm Istent, mert egyedül Isten tehet engem boldoggá, szeretném, hogy ő szerethessen, ahogyan másokat szeret, mivel azonban én végérvényessé vált döntést hoztam ellene, ezért Isten nem tud engem üdvözíteni. Tudom, hogy egyedül ő adhat nekem örök boldogságot, de elzártam magamat tőle, és én ezt tudva, gyűlölöm őt. Hogy egyedül Isten tehet engem boldoggá, ezt mindig tudom, és pont ez az én poklomnak a forrása.” A tehetetlen gyűlölet nem azonos mélységben van azzal, hogy tudom, hogy tudtam volna szeretni őt, hiszen ő is szeret engem. Ez az egész tehetetlen monológ nincs azonos magasságban azzal, hogy „Isten szeretni akar és tud”. Nem azonos szinten van az, hogy „Istent szeretem”, azzal, hogy „Istent gyűlölöm”.

A pokol mint egzisztenciális állapot

⁶H. Stich: *Die
Möglichkeit des
Heilsverlustes in der
neueren Theologie.*
Eschelbach, 1982,
165skk.

Ebbe a mélység- és magasságbeli különbségbe lép be Jézus az ő pokolra szállásával, a pokol elszenvetésével. Az egyház nem ítélte el, de nagy általánosságban a dogmatikusok kerültek az elszenvetésre. Annyit mondanak, hogy Jézus a bűnt szenvedte el.⁶ Ha kimondjuk, hogy Jézus a poklot szenvedte el, akkor rögvést nyitottá válik a halálban az Isten felé vezető út. A pokol állapotában Jézus és a kárhozott lélek között még történik valami. Azt mondják a régiek, hogy „ez nem lehetséges, mert a földi életben a halállal lezárult az élet”. De mondhatjuk, hogy a halálban a szabadságnak elvileg két esélye kell, hogy legyen. Fenntartható a pokol, a megátalkodottság, a kárhozat, a „második halál”, de ha egyszer eleve Istenre való irányultságunk van, akkor ott is találkozunk lehet Krisztussal, akivel minden tapintatnál diszkrétebben „elintézzük a dolgot”, hiszen ő maga is elszenvetett, és most velünk együtt is elszenvedheti. Az ítélet szeretetben és irgalmában teljesül be. Más a fizikai, a pszichológiai és az egzisztenciális szükségszerűség. Egy fizikai szükségszerűséget állítunk akkor, amikor azt mondjuk, hogy a halálban, az ítéletkor nincs több lehetőségem, mert nem kapok több kegyelmet a megbánáshoz. Azonban nem feltétlenül azonos ez a fizikai vagy erkölcsi szükségszerűség azzal, ami a halálban velem egzisztenciálisan történik. Ebben az értelemben egzisztenciális állapot is a pokol.

Krisztus hatalma a bűnös és annak bűne felett

Nem merte sem Rahner, sem Balthasar eldönteni, hogy az ítélet után ténylegesen ki kárhozik el, ki kerül a kárhozat állapotába, a pokolba. Azt mondják a maiak, hogy nyitva kell hagyni a pokol kérdését, hogy reális lehetőségként kell kezelni. „Képes vagyok Isten mellett dönteni”, és „képes vagyok Isten ellen dönteni”, ez a két kijelentés — mint mondtuk — nem azonos szinten áll. „Isten szeret engem”, és „én szeretem Istent” — ez a két kijelentés viszont Jézus megtestesülése miatt (és ez nem hagyható figyelmen

⁷Mt 24,37–40: „Uram,
mikor láttunk éhesen,
hogy enned adtunk
volna, vagy szomjasan,
hogy innod adtunk
volna?...”

Krisztus egyetemes bűnbocsánata

⁸Az előbbi logikával
természetesen az is
elképzhető, hogy
amint Jézus az
elkárhózottal találkozik
a pokolban, úgy a bűn,
a pokol fejedelmével is
találkozhat. A lényeg itt
is az, ami eddig: a
rögzített, hagyományos
gondolkodásban és
beszédben ugyanolyan
értékű logikai állításként
szerepeltek, mondjuk, a
Sátán cselszövéseinek
értelmezései és Isten
kijelentéseinek
magyarázatai, pedig —
belátható — ezek az
állítások nem azonos
távlatú mélységeket
tárnak fel.

⁹H. U. v. Balthasar:
*Theodramatik IV: Das
Endspiel. Einsiedeln,*
1983, 243–293.

kívül) egy szinten áll, egy magasságban jelentetik ki.⁷ Ha a világ, a felebarát, az önszeretetünk (és ha hívők igyekszünk lenni, és hétköznapijainkban is tudunk Istenről, akkor istenszeretetünk) egybeolvad, az igenis azonos azzal, ahogyan Isten szeret bennünket. Egy szinten van vele, és ennyiben azonosak. Az, hogy én Isten ellen halálos bűnt követek el, megszakítom vele a kapcsolatot, valamint az, hogy Isten a bűnöst is üdvözíteni akarja, ez a két kijelentés viszont ismét nem egy szinten van, nem azonos erejűek és mélységűek. Ha Krisztus tényleg a bűn miatt halt meg, és a bűn következményét, a halált, illetve annak kárhozott végérvényességét, a poklot is elszenvedte, akkor Krisztus rendelkezhet a bűnös és ezen keresztül annak bűne fölött. Hatalma van, kulcsa van ahhoz, hogy megnyissa a bűnöst, pontosan az előbbi, az azonos szinten értelmezett emberi és isteni szeretet megegyezése okán.

A poklóról szóló tárgyilagos, objektív állítások egy merő statikus, szinte fizikai rendben érvényesek, és ezeket az egyház a középkori zsinatokon, a Viennai, a Firenzei, a Lateráni zsinatain egyértelműen tisztázta, mert tisztáznia kellett. Nem gondolta el, mert még nem tartott ott, még nem tarthatott ott a dogmafejlődés (ami az értelmezés fejlődése, a belátások, valamint az önreflexió elmélyülése is egyben), hogy tudomásul vegye azt a (reális) lehetőséget, hogy Krisztus bűnbocsánata egyetemes. Vagyis, hogy Krisztus képes megbocsátani nekem, a neki meg nem bocsátani tudó embernek is. Ha viszont ezt figyelembe vesszük, akkor azt (Lutherrel) nem mondhatja Krisztus, hogy „nyugodtan bűnöztek csak, úgymint megbocsátok nektek”. Jézus maga a tanúság, minta, példa, az elsőszülött annak belátásához, hogy azért ez nem olyan kis dolog. Krisztus a bűnt minden pórúszában, halálos komolyan elszenvedti. A romlás, a fizikai és pszichikai szükségszerűség, amely akár determinálhatja is tetteinket, bizonyos, hogy nem képes végérvényességgel kifejezni az ember és Isten legbensőbb kapcsolatát. Minden Éva és Ádám ugyanannak a kozmikus drámanak résztvevője. A világban a Sátán legfőbb törekvése az, hogy kimutassa, Isten méltatlanra pazarolta a szeretetét. Mindez nemcsak elméleti fejtegetés, hanem félelmetesen komoly lehetőség, amint ezt jelzi Jézus pokolra szállása is. Milyen lesz az élet végső kimenetele, mire számíthatunk a végén? Hogy a végén minden rendbe jön-e és hogyan, erre választ csak Jézus örömhírétől, feltámadásának végtelen hatékonyságától várhatunk, mert benne nyilvánvalóvá lett az ember méltóságának valódi tétje.⁸

Korábban azt állítottuk, hogy a holtak birodalmában, a kárhozottak birodalmában, a pokolban megszűnik a kapcsolat a kárhozott és Isten között. Balthasar, aki a korábbi elméleteket új módon igyekszik átgondolni, azt mondja, hogy a nagyszombati pokolra való alászállással Jézus felvette a kapcsolatot a bűnben végleg megholtakkal.⁹ Belekiáltotta önmagát a bűn és a kárhozat közötti személyes kapcsolat örök tűzébe, ami a pokol állapota.

**Krisztus helyettesítő,
engesztelő passiója**

¹⁰H. U. v. Balthasar: *A három nap teológiája.*
(Ford. Görföls Tibor.)
Osiris, Budapest, 2000,
138skk.

¹¹A reformátorok és An-
zelm értelmezésének
szélsőségességéről vö.
H. U. v. Balthasar:
*Crucifixus etiam pro
nobis.* IKaZ Communio
10 (1980) 1, 26–35.

**Jézus, a pokolból
kivezető út**

¹²G. Greshake: *Gottes
Heil – Glück des
Menschen.* Freiburg,
1983, 272.

Jézus legyőzte a halált, és ez az, amiben és ahonnan ő a bűn és a kárhozat összefüggésének állapotában égő egzisztenciához közelít. A halál a bűn következménye. Jézus a halált legyőzte, aminek a kárhozatra nézve következménye van. A teológiában eddig az az elgondolás volt az elsődleges, hogy amiről nem kaptunk kinyilatkoztatást, arról ne beszéljünk. Itt azonban két kérdés is föltehető. Jézus egyszerűen csak hírül adja azt, hogy ő győzött, vagy ezt mindenre és mindenkre érvényesen meg is valósítja? Megvalósítja-e mindenki számára, hogy ő győzött a halál és a pokol fölött? Határozottan állítható, hogy Jézus azzal, hogy elszenvedte a halált, és pokolra szállt, szolidaritást vállalt azokkal, akik (zavaróan objektíve szólva) ott voltak, és lehetnek, és majd lesznek. A kérdés az, hogy Jézus a halál állapotában, amikor feltételezésünk szerint a sírban volt, mit tett. Teljesen passzív állapot ez, avagy egy addig soha nem tapasztalt és nem próbált aktivitás, tevékenység?¹⁰ Luther szerint Krisztus a kereszten a bűnösök helyett elszenvedte a pokol kínjait, Kálvin pedig azt állítja, Krisztus „elkárhozott” a kereszten.¹¹ Balthasar viszont Nicolaus Cusanusra hivatkozva bőszégesen tárgyalja, hogy Krisztus nagyszombati tevékenysége tulajdonképpen helyettesítő passió. Engesztelő passió, mert Jézus a pokolban másokkal (a bűnösökkel) együtt és helyettük is elszenvedte és legyőzte a kárhozott állapotot, a poklot. Magát a negatív végérvényességet győzte le itt, amennyiben a kárhozat állapota, a pokol azonos a végérvényes és végleges bűnnel. Ha van kárhozott állapot, akkor van végérvényes bűn, ami a pokol állapota egyben.

Az logikusnak tűnik, hogy Isten annak az embernek, aki végérvényesen bűnös, és nem tud bűnbánatot tartani, nem lehet képes megbocsátani. Egyébként Jézus igehirdetésének és tevékenységének középpontjában állt a bűnbánatra, megtérésre szóló felszólítás, amit aztán az egyház igehirdetői és lelkipásztori gyakorlata is hangsúlyozottan képvisel. Mindenkinék, minden körülmény közepette lehetősége van bűnbánat tartására, ehhez Isten megadja a kegyelmet. Alapvető és elemi feltétel és követelmény az Istennel való kapcsolatban a bűnbánat. Hogy aztán, hogyan realizálódik az egyes esetekben a bűnös bűnbánata, és Isten megbocsátó önközlése, ez már egyrészt Isten titka, másrészt az üdvösségre rendelt egzisztencia mélységében történik, illetve Isten és az ember kegyelmi drámájában. Csakhogy itt is (és ez módszertanilag begyakorolható) a két különböző kijelentés nem azonos szinten áll: mindez csak reális lehetőség. Elkárhozhat, de hogy elkárhozott-e, azt nem mondhatjuk.¹² A bűn mindig a bűnöshöz kötődik. Jézus magát a bűnt vette magára, elszenvedte a halált, és ezzel a bűnös poklát is magára vette. Ha a poklot nem önmagában (objektíve), fizikai vagy pszichológiai helyként tekintjük, hanem a Jézushoz való viszonyában, az ember megváltásának viszonylatában, akkor az egész „a pokol, mint hely

¹³Ha Jézus azon halottak felé fordult, akik a pokol állapotában, egzisztenciális helyzetében voltak, vannak és lesznek, akkor nemcsak kihirdette az ítéletet (ahogy régen mondtuk, és akik jók voltak, azok mennybe mennek, akik pedig rosszak, azok a pokolra), hanem akkor „ott” valami másnak is kellett történnie, más is történhetett.

Létanalógia — hitanalógia

¹⁴Manfred Lochbrunner:
Analogia caritatis.
Darstellung und
Deutung der Theologie
Hans Urs von
Balthasars. Freiburg –
Basel – Wien, 1981.

és az elkárhozottság, mint állapot” félreérthető objektivációi fölött a Megváltó értelmező és magyarázó hatalmat kap. Az elkárhozott és Jézus találkozásáról nem tudunk semmit mondani. De megkérdezhetjük: mi történik mégis közöttük, a megváltó Jézus és a pokolban létező egzisztencia között? Amikor meghalt, Jézus kétségkívül a végső engedelmisséget vállalta megváltásunk érdekében. A megváltó Jézus megtapasztalta azt a végérvényes mélységet, ami a kárhozat állapota, aztán ebből a pokolból való kivezető úttá lett. Ő a feltámadás. A Fiú az Atya akaratát követi és az istenellenesség végérvényes sötétségében a poklot mintegy befogadja, megemésztí, akár még „hely”-teleníti is, és ezzel lehetőséget ad a szabadulásra.

Annyit tehát mégis mondhatunk Balthasarral, hogy a pokol Krisztus kezében van. Krisztus hatalmában áll, hogy mit tesz a pokol hatalma alatt állókkal. A pokol állapotában, a pokol egzisztenciális „hely”-zetében lévő emberek felé tájékozódó jézusi mozdulat túl van azon, amiről a bölcseleti teológia mint tudomány szólni tud. Ebben a „hely”-zetben még a poézis vagy a liturgia szólni próbálhat, de a dogmatika nemigen. Jézus hatalmat kapott a pokol felett azért, hogy engedelmesen elszenvedte a pokol egzisztenciális „hely”-zetét. (Mondhatnánk, az az egzisztencia, amelyik helyé válik, végérvényesül, bezáródik, az kárhozódik.) Ha Jézus a bűnökért halt meg, akkor egy lépést tehetünk előre azzal, hogy Jézus a poklot mint a végérvényes bűn „hely”-zetét is elszenvedheti.¹³ Hogy ott mi zajlott le, az már túl van azon, amiről egyáltalán beszélni lehet. Mi történik akkor, amikor egy Istennel szemben megátalkodott ember és az Isten bűnök miatti ítéletét elfogadó, magára vevő Krisztus találkozik? Ez már „metateológia”. Ilyesmit mondhatunk, hogy a „bűnös szívek elhagyatottságába történő alászállás”, „aláhatolás” a „reményvesztett”, vagyis „kétségbeesett és megátalkodott szívek mélységébe”.

Analógiás úton óvatosan mégis következtethetünk a gondolkodásnak és beszédnek ebben az állapotában. A kijelentéslogika és az egzisztenciális logika nem ugyanaz, ahogy a dialektikus és a transzcendentális logika is túl van a kijelentéslogika egyértelműségein. Hagyományos dogmatikai kijelentéseink a kijelentéslogika egyértelműségeinek szintjén mozognak. Az analógiás következtetés alkalmazása, mint egyetlen lehetőségünk, hogy az előttünk álló kettősség szembenállásának feszültségét feloldjuk, folyamatos fogalmi erőfeszítést igényel. Más a logikai analógia, más az *analogia entis* (létanalógia), és más az *analogia fidei* (hitanalógia). Megint más az *analogia caritatis* (szeretetanalógia), amit itt Balthasar is követ.¹⁴ Különböző hittételek megállapítása a létanalógia szintjén zajlik, de ha ezen hittételek megállapításainak egymáshoz viszonyított következményeit továbbgondoljuk, akkor a hit analógiáját kell alkalmaznunk. Olyan metafizikát szabadna csak éltetni, amely nem a létezőkhöz (fizikai, logikai, vagy pszichológiai síkon is értve ezt), hanem az ember jelenlétében megélt

¹⁵Nagyon lassan és nehézkiesen, de kezdjük szokni az egzisztenciális analízisben, a transzcendentális logikában feltáruló metafizikát, ami teológiailag az *analogia caritatis* módszere is egyben, valamiféle speciális, megértő hermeneutika. Lehet, hogy nincs és nem is lesz az alapkérdésünkre vonatkozó, teljesen kielégítő kijelentésünk, amivel ezt a feladatot kezelni tudnánk, de meg kell kísérelnünk állításokat megfogalmazni. Hogy a nyelv határa hol van, ezt megint csak nem mi mondjuk meg. A nyelvet a végsőig lehet feszíteni, a nyelvből, a nyelvben ki lehet mondani olyan dolgokat, amelyekkel a pusztá kijelentés szintjén nem boldogulnánk. Nem mi beszéljük a nyelvet.

¹⁶„A Fiú és az Atya között a Lélekben fennálló szent távolság annak az alapja, hogy a világ bűnének távolsága teret nyerjen ebben a távolságban, meghaladottá váljék és megszűnjék abban.”
In: Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln, 1980, 337.

léthez van igazítva. Ebben azért Husserl és Heidegger nagyon sokat segített, mert beláttatták, hogy az emberi létezés megértéséhez eredendően a jelenlét fenomenológiájára vagyunk utalva.

Továbbléphetünk Balthasarral, aki szerint Krisztus jelenlétének fenomenológiáját (ami *analogia caritatis* és transzcendentális logikai következtetés egyben) kell elvégeznünk. A szeretetanalógiával az üdvösséget és a poklot belevittük a Szentháromság életébe, ezzel megváltozott Isten (objektív) változatlansága. Most mondhatjuk: „Krisztusra tekintettel Istennek fáj az, ha az ember bűnt követ el. Isten meg akarja menteni a bűnöst, és ha Isten Isten, akkor meg is tudja őt menteni.”¹⁵ Azt is mondhatjuk, hogy a pokolról magabiztos kijelentéseket nem tehetünk két dolgon kívül: a halálos bűn miatti elkárhozás, a második halál „hely”-zete, állapota, a pokol, mint „egzisztenciális hely” lehetősége fennáll, valamint: Isten egyetemes, megbocsátó önközlésének ténye Jézusban bebizonyosodott. Azonban ezek a kijelentések megint két különböző szinten hangzanak el — úgy tartoznak össze, hogy nem nyílnak meg a kijelentéslogika egyértelműségei előtt. A pokol reális lehetőség a szabad ember számára, de hogy ez a szabadság (a pokolhoz, a pokoli helyzetre, állapotra vonatkozó szabad ragaszkodás) meddig terjed, azt nem tudjuk még. Nem tudjuk, milyen az ember szabadságának a hatótávolsága, és milyen is a beteljesült, a végérvényes szabadság. Itt ki kell mondani még valamit: az eddig kijelentéslogikailag megengedett és emlegetett kétesélyesség egzisztenciálonológiaiilag nem áll fenn. Az embernek csak egy esélye van: az, hogy Isten arra hívta meg őt, hogy vele találkozzon. Érdekes módon úgy tűnik, hogy ezt a találkozást a véges szabadság mégis alakíthatja.

A halál szenvedésében meggyötört, Atyjának engedelmes Jézus feltételezi kettejük kapcsolatának abszolút egységét, aki a Szentlélek. A pokol végérvényességének veszélyeztetettségében Jézus nem maradt magára, ezért értelmezői kísérletünk továbbvezet egy újabb kérdéshez: az Atya és a Fiú kapcsolatának „pokoli dimenziói” felé. Mert ami Jézus kereszthalálában, szenvedésében, feltámadásában, a megváltásban történt, az nem az emberek és Jézus között zajlott le, jöllehet Jézus és Pilátus, Jézus és Júdás, Jézus és Péter között rögzíthetjük az eseményeket. Kimondható: a megváltó esemény a sír csöndjében, a sötétség legmélyén, a Szentlélek agóniájában, Jézus és az Atya között zajlott le. Az egész passiót Balthasar kiragadta az emberi tényszerűségből, és behelyezte a Szentháromság belső életébe.¹⁶ Ezzel egészen megváltozott a teológiai perspektíva, megváltoztak a kijelentések súlyai, jelentőségük. Merhetjük-e azt megtenni, hogy az egész passiót és Jézus üdvözítő kereszthalálát behelyezzük a szentháromságos eseménybe?¹⁷ Erről nem rendelkezünk, de Jézus azért mondott olyanokat, hogy „jövök, hogy megtegyem

¹⁷A kérdésről részlete-
sen: Thomas Krenski:
Passio Caritatis.

Trinitarische Passiologie
im Werk Hans Urs von
Balthasars. Einsiedeln,
1990.

¹⁸Ami az immanens
Szentháromságnak az
üdv történet felől történő
megközelítését illeti,
Balthasar szerint igaz
ugyan, hogy az üdv törté-
neti Szentháromság azo-
nos az immanenssel,
„ez azonban mint az
első hordozó alapja nem
azonosítható minden to-
vábbi nélkül azzal. Más-
különben az a veszély
fenyeget, hogy az imma-
nens és örök Szenthá-
romság feloldódik az
üdv történetiben, világo-
sabbban fogalmazva,
hogy Istent elnyeli a vi-
lág folyamata, s csak
ezen keresztül jut
önmagához.” In: Hans
Urs von Balthasar:
Theodramatik II/2: Die
Personen in Christus.
Einsiedeln, 1978, 466

**Az emberi egzisztencia
jelenlétének metafizikája**

akaratomat”, vagy „Atyám, a te akaratom legyen”. Hogy köztük
mi történt, Jézus és az Atya között, mi történt a Szentlélek agó-
niájában, ezt nem tudjuk. De miután bennük-közöttük ott is le-
zajlott a találkozás, Jézus a pokolban, a pokol egy szegletében
bizonyosan találkozott a kárhozott emberrel. A megváltás Jézus
és az Atya között zajlott le a Szentlélek erejében, ami a megtes-
tesülés révén lényegileg érinti az emberi állapotot is. Az imma-
nens és üdv történeti Szentháromságot korábban különválasztot-
tuk, aztán egy idő után az immanens Szentháromságról már
nemigen beszéltünk. Most pedig az üdv történeti hármasságot
belehelyeztük az immanens hármasságba, és nem választjuk szét
többé a kettőt.¹⁸ Ebből a szempontból Jézus kereszthalála és fel-
támadása (ami eszkatologikus esemény, amennyiben az üdvös-
ségünkről, vagy a kárhozatunk végérvényességéről van szó), a
Szentháromság belső életében zajlik le. Ha viszont Jézus azono-
sította magát az elkárhozottakkal, mert elszenvedte a poklot, ak-
kor lehetőségünk van arra is, hogy kijelenthessük: Isten máskép-
pen viszonyul a kárhozottakhoz, mint ahogy mi ezt eddig állí-
tottuk. Ez a legtöbb, amit tehetünk. Hogy a poklot, vagy az
örökkévalóságot tagadjuk, vagy a pokolbéli kínokon mosolyog-
junk, ez kicsinyesség, nagyvonalúság, túlzott magabiztosság len-
ne. Elismérhetjük, hogy nem elégségesek ezek a kijelentések. Nem
a tartalmuk, hanem a kijelentések megfogalmazásai. Az egyház
megengedi, és Rahner a poklóról beszélve ezt ki is mondja: kü-
lönbséget kell itt is tennünk a tartalom és a kifejezési forma kö-
zött. Az, amit a pokol kapcsán mondani akarunk és az, ahogyan
ezt kimondjuk, ezek között különbség van. Nem azt állítjuk ezzel,
hogy tagadjuk a pokol létét, vagy a pokol örökkévalóságát. Ha-
nem azt, hogy mióta a szentháromságos esemény fényében néz-
zük az elkárhozott ember és Krisztus találkozását, azóta az, ami
Krisztus halálában és az az utániakban történt egykoron, az meg-
történik most és mindig, minden egyes ember halálában.

Még valami: úgy tűnik, hogy a pokol végérvényességében lévő
(lehető) elkárhozott ember nem a dicsőséges, ítéletet hozó, hanem
a meggyalázott Krisztussal találkozik. Jézus önnön meggyalázá-
sát, szenvedését, halálát, saját végleges alázatát és áldozatát,
amellyel magára vette bűneinket és azok következményét, vihette,
vitte a pokol állapotába. Ha egy színdarabot nézünk, eljön egy
pillanat, amikor véleményünk lesz a szereplőkről, de nemcsak vé-
leményünk lesz, hanem együtt is érzünk valakivel, és eljöhet az a
pillanat, hogy azonosulunk vele. Jézus ebben a teo-drámában a
Szentháromság második személyeként, az Atya és a Szentlélek
közösségében vesz részt. A pokolban tehát nemcsak Krisztus vál-
lal közösséget a kárhozottakkal, hanem az egész Szentháromság.
Ha komolyan vesszük Krisztus kijelentéseit, akkor az üdvösségről
szóló kijelentéseket, amelyeket idáig az evilági létezőkre alkalma-
zott metafizika nézőpontjából szemléltünk, most másképp, az em-

Istenélmény a zsoltárokból

FARKASFALVY DÉNES

A szerző 1936-ban született, ciszterci szerzetes. 1956-tól Rómában, 1962-től Dallasban él. Évekig a dallasi ciszterci gimnázium igazgatója, jelenleg a dallasi kolostor apátja. Legutóbbi írását 2003. 4. számunkban közzeltük.

¹Rudolph Otto (1969–1937) *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Göttingen, 1917) című műve tette ezt a meghatározást népszerűvé.

Magyarul: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.*

(Ford. Bendl Júlia.)
Osiris, Budapest, 1997.

**A zsoltárok
metaforikus nyelvezete**

A vallásos élmény közismert fogalmát — *mysterium tremendum et fascinans*¹ — itt valamivel szorosabb értelemben kell használnunk. A Bibliában ugyanis a „mysterium” sosem személytelen természetfeletti erő, hanem személyes találkozás az élő Istennel, avval, akit mint a lét végső személyes alapját, mint abszolút Szellemet, vagyis tökéletes Tudást és szabadon cselekvő Akaratot megtapasztalunk. Vagyis a vallásos élmény a Bibliában istenélményt jelent, amelynek keretében az ember a lét végső és szellemi Ősökára döbben, és Benne ugyanakkor önmagát is szellemi lénynek ismeri meg. Az istenélmény belső feszültségét az adja, hogy az ember egyszerre tapasztalja meg saját szellemi mivoltát (a maga képességét az igazság befogadására és a szabadságra) és korlátait. Egyszerre eszmél rá arra, hogy mind az igazság ismerete, mind a szabadság élménye az emberben csak véges és esetleges, és arra, hogy az ember minden korlátolt és véges tökéletességét a korlátlan és végtelen Abszolút Személyre vonatkoztatva, annak ajándékaként birtokolja. Az istenélmény egyszerre tartalmaz vonzást és taszítást. Egyszerre tapasztaljuk meg a végtelen Istent mint „rettentő,” tehát félelmet ébresztő (*tremendum*) valóságot, és azt, mint akiben saját létünk teljessége és beteljesülése van. Ezért vonzó, megigéző, lenyűgöző (*fascinans*).

A zsoltárok különös módon is kitűnnek abban, hogy az Isten mindenekfölötti és végtelen fölségét az Isten megtapasztalható voltának metaforáival ötvözik. Az Isten szája leheletével teremti a csillagokat (33,6), vagy hozzám hajtja fülét (10,17; 17,6; 31,2; 45,10 stb.), vagy szeme pillantásával ítél és elítél (11,4), a kozmosz és a történelem eseményeit igazgatva a hatalmát *karjának* erejével (77,15; 89,10.13), csodatevő kezével (118,16; 144,7), megváltó és üdvözítő *jobbja* által (17,7; 20,6; 21,8) nyilatkoztatja ki. Az imádkozó ember előtt titokzatos, de mindig konkrét személyként nyilvánul meg. Ő mindent lát, hall, megjegyez és megítél, de ugyanakkor önmaga megfejthetetlen titok marad. Minden konkrét megnyilatkozása ellenére láthatatlan, vagyis teljesen transzcendens.

Az istenélmény ugyan a zsoltárokból irodalmilag mindig egy konkrét személlyel való találkozásban és párbeszédben fejeződik ki, de a bibliai istenfogalom következetesen tagadja és kizárja, hogy az élő Istent ilyen módon (a test korlátai között) való-

²Lásd például az alábbiakban elemzett 139. zsoltárt egészét, ahol az Isten tér és idő feletti léte különleges metafizikai nyelvezet nélkül fejeződik ki, vagy a 77. zsoltár utolsó előtti versét, amely szerint Isten lábnyoma láthatatlan marad.

³A kánaáni mitológiában gyakran szerepel az „istenek gyülekezete”, amelyre a Bibliában is számos utalás található. (Vö. például Zsolt 82,1 és 89,7.) A régi görög és latin fordítások, mint a Hetvenes és a Vulgata; a 29. zsoltárban szó szerint „Isten fiait” szólítják fel Jahve imádására. A későbbi értelmezés ezt az angyalokra vonatkoztatta, így a modern fordítások egy része is „égi lényekről” beszél. Így tesznek a szó szerint fordító fundamentalista keresztények is. A francia ökumenikus biblia radikálisan „isteneknek” nevezi az istenfiakat. Azt hiszem, helyes a Vulgata és a Hetvenes mértéktartása, s az „Isten fiait” kifejezést megtartottam. A János-evangéliumban Jézus maga idéz egy párhuzamos zsoltárverset (Zsolt 81,6), amelyben hasonló kifejezéssel él, de azt szigorú monoteista értelemben magyarázza.

ságosan, tehát mint a bálványt, látni és imádni lehetne. Hiszen ugyanazon a szövegek hangsúlyozzák minduntalan, hogy az anyagi lét térben és időben korlátozott jegyei az Istenre nem alkalmazhatók.²

Az alábbiakban főképp a zsoltárokat sugalmazó élmények és a bibliai istenfogalom közti kapcsolatot tárgyaljuk. A szemelvényként használt szövegekben az élmény és fogalom egymásra utaltságát kívánjuk bemutatni. Kiválasztásuknál különös hangsúlyt kapott a természetből táplálkozó istenélmény. Ez a téma ugyanis végigvonul a zsoltárosköltészet egész történetén a primitív kánaáni költészettől ihletett versektől a legkésőbbi, sokszor már a hellenisztikus kultúra hatása alatt írt zsoltárokig.

1. Természet és Teremtés

Nem nehéz megtalálni a zsoltárokból a bibliai teremtéstörténet különféle tükröződéseit. Gondoljunk például a 8. zsoltárra, amelyben az ember mint a teremtés koronája, pontosabban a világnak Istentől hatalommal felruházott ura és mintegy „alkirálya” jelenik meg. De ilyen a 104. zsoltár is, amely a hatnapos teremtéstörténethez hasonlóan a mindenség istenadta harmóniáját éneklir meg. De az utóbbi zsoltárban az istenélmény jobbára visszafogott, azt is mondhatnánk, hogy csak mint egy általános „világkép” háttérében jelenik meg.

Sokkal bonyolultabb képet nyújtanak azok a zsoltárok, amelyekben a természet élménye közvetlenül és látszólag ösztönösen istenélményben folytatódik. Ezekben a szerző nem egyszer a kánaáni költészet formanyelvén szólal meg, vagyis egy többistenhiten és termékenység-kultuszon nevelkedett irodalom hatását mutatja, bár Izrael egyetlen Istenét ünnepli. Gondolunk itt első sorban két zsoltárra, nevezetesen a 29. és a 18. zsoltárra.

Bár a zsoltárok kronológiája többnyire ismeretlen, sőt kiismerhetetlen, a kutatás a 29. zsoltárt általában a legősibbek közé sorolja. Nemcsak a tartalom és a képek használata, de a versforma is az ősi kánaáni versekre utal. Témája — a vallástörténészek szóhasználata szerint — természeti „teofánia”, vagyis az istenségnek egy vihar keretében történt megtapasztalása. Jahve itt mint „az istenek” legfőbb ura nyer hódolatot. E kifejezés nyilvánvalóan egy többistenhitű kultúrkörnyezetre vall: „az isteneket” (szó szerint az „istenfiakat”, tehát emberfeletti erőket és lényeket)³ szólítja fel, hogy hódoljanak Jahvének. Tartalmilag Jahve egyeduralmát állítja, aki előtt minden evilági erő, így a pogány termékenység-istenek ereje is maradéktalanul meghódol. A későbbi zsidó majd keresztény hagyomány, hogy a politeizmus látogatát is elkerülje, az első sort az angyalokra alkalmazta. A zsoltár eredeti távlata azonban csak akkor érthető, ha elfogadjuk, hogy amikor a zsoltáros Jahve győzelmes trónra szállását leírja,

⁴Az ugariti leletek, amelyekből a kánaáni költészet Biblián kívüli emlékeit leginkább ismerjük, több mint négy évszázaddal megelőzik a legrégebb zoltárokat is.

⁵Itt és az alábbiakban a magam fordításait használok. Szövegeimben azonban tovább leszttem és átalakítom az általam kiadott Zsoltároskönyv (Eisenstadt, 1976) immár harmincéves fordításait. Az utóbbi évtizedekben ismételten megpróbáltam átírni őket, eltávolodva Mitchell

Dahood annak idején nagy port felverő, de a por leülepedésével már sokszor nem tartható nézeteitől. Itt között fordításaim tehát „új és javított” változatokat képviselnek, amelyek befejezésén és kiadásán még dolgozom.

⁶A fordításban azt a zsidó és keresztény hagyományt követjük, amely a Jahve nevét mindig ÚR-nak fordítja.

⁷Szíron a Hermon hegye, Libanon ugyan-csak hegy tőle nyugatra, mindkettő az ősi kánaáni mitológia szerint nemcsak szent hely, de istenség. (E. Podéhard:

Les Psaumes. Lyon, 1949, I, 175.) Az ÚR jövetelekor félve reszketnek, s evvel alávetettségük fejeződik ki (vö. Zsolt 114,4).

a termékenység erőit (vihart, esőt, havat, a föld éltető nedveit) valóban úgy tekinti, mint személyes valóságokat. A vihar egész leírása rettegéssel tölti el az embert, de végül is a szivárvány békét sugárzó megjelenése a világ felett Izrael Istenének egyeduralmát ünnepli. Valójában itt az izraelita költő egy pogány világméretű felhasználva éli meg és fejezi ki a mózesi hitet. Egy olyan irodalmi nyelvet használ, amely már évszázadokkal korábban⁴ ősi és primitív istenélmény hatása alatt fejlődött ki. De lássuk magát a szöveget:⁵

*Hozzatok az ÚRnak,⁶ istenek,
hozzatok az ÚRnak dicsőséget és hatalmat,
hozzatok az ÚRnak neve dicséretét,
boruljatok az ÚR elé, ha föltűnik a Fölség.*

*Az ÚR hangja a nagy vizek fölött,
a dicsőség Istene mennydörög,
az ÚR a végtelen vizek fölött.*

*Az ÚR hangja roppant erősség,
az ÚR hangja maga a fönség,
az ÚR hangja a cédrusokat rázza,
az ÚR a Libanon cédrusait tépázza.*

*Mint borjat ugrasztja a Libanont
s mint fiatal bikát a Szíriont.⁷*

*Az ÚR hangja mint tűzsugár hasít át,
az ÚR hangja megrengeti a pusztát,
az ÚR Kádes pusztáját rengeti,
az ÚR hangja a szarvas tehenét megelleti,
s az erdők lombjait letépi.*

*S mindenki Szentélyében⁸ felkiált:
dicsőség néki!*

*Özönvizek fölébe az ÚR trónjára száll,
örök időig trónol és király.
És győzelemre viszi az ÚR népét,
az ÚR népére áldást hoz és békét.*

A szöveg első, harmadik, sőt negyedik versszaka is jól tükrözi a kánaáni versek 3+1 soros strófáját: az első három sor azonos szavakkal kezdődik. Az ismétlés fokozást és feszültséget eredményez, amit a negyedik sor felold. Sokáig általános nézet volt, hogy a vers az utolsó négy sort kivéve egy kánaáni vallásos költeményt másol, csak El nevét helyettesítették be mindenütt Jahvéval.⁹ Ezt

⁸Ez is az „istenekre” vagy „istenfiakra” vonatkozik, akik egybegyűlnek Isten égi templomában és őt ünneplik.

⁹Újabb kutatók már kételkednek abban, hogy maga a vers teljes egészében eredetileg pogány istenségek kultuszának terméke volna, és csak az „El” szót helyettesítették volna Jáhvéval, de általánosan elfogadott az a nézet, hogy nyelvében és formájában egyaránt a kánaáni költészet közvetlen hatását tükrözi.

A 18. zsoltár

¹⁰M. Girard: *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation (1–50)*. Paris – Montréal, 1984, 240–241.

¹¹A 18. zsoltár teljes egészében megtalálható Sámuel első könyvében (22. fejelet). Dahood szerint semmi nincs a szövegben, ami Dávid szerzőségét kizárná. Vö. M. Dahood: *Psalms I*. The Anchor Bible 16, New York, 1966, 104.

így ma már sokan kétlik.¹⁰ Annyi azonban biztos, hogy a szerző Jahve egyeduralmát vallja.

Az utolsó négy sor az izraelita vallás géniuszát fejezi ki. A költemény többi része inkább az egyén istenélményét tükrözi, és minden kultúrkör természetélményéhez közel áll. Szinte magunkat látjuk valahol a hegyek lábánál az erdő szélén, miközben egy északnyugati forgószél söpör át a Libanon felett, és leszáll a síkságra. A szemlélő egyszerre remegve fél és csodálja az erő és fenség kinyilatkoztatását. Az utolsó vers viszont egészen más. Két szó nagyon fontos itt: király és népe. Most az ÚR-ról — Jahvéról — kiderül, hogy egy saját népet választott magának, amely fölé a bibliai „shalom” értelmében a béke, bőség és jólét teljességét árasztja. Az erő és végtelen hatalom birtokosa egy *irgalmas és jóságos* Isten, aki a teofánia során felkeltett rettegést elcsitítja, s népében a bizalom és elnyugvás élményét kelti. A biblikus „istenélmény” leírása evvel teljes: a félelmet keltő borzalomból indultunk ki, de most az Ő megigéző szépségével találkoztunk. Elmondhatjuk, hogy a termékenységekultuszból vett ihlet Mózes vallásának mértéke szerint a zsoltárban mélyrehatóan átalakult, bár attól soha el nem szakadt. De a zsoltáros mint egyén mindvégig jelentéktelen porszem marad.

A 18. zsoltárban az istenélmény hasonló alapokon áll, de mint vers más összhatást kelt. Ez a költemény az előzőnél jóval hosszabb, és sokkal több értelmezési problémát vet fel. A hagyomány sok más zsoltárral együtt Dávidnak tulajdonítja. Viszont a zsoltár alcímében található „le-David” itt is, mint másutt, nem jelenti szükségképpen Dávid szerzőségét. Továbbá az ókori fogalmak a szerzőségről igen lazák, így még az alcím szó szerinti értelmezése („Dávid zsoltára”) sem vezetne biztos következtetésre. Amikor azt mondjuk, hogy a vers „archaikus” vagy „ősi”, csak a kánaáni kultúra erős befolyására utalunk, de semmi bizonyossággal nem tudjuk sem a szerzőt, sem a kort megállapítani. A szerző magát egy olyan „hőssel” azonosítja, mint Gedeon vagy Sámson, de főképp, mint a fiatal Dávid, aki Isten oldalán egy emberként csatázik. A zsoltár második feléből hallatlan önbizalom, egy „fenegyerek” öntudata árad. Sok szerző szerint, ha egyetlen zsoltár is van, amit tényleg Dávid írt, akkor az a 18. zsoltár. Kissé óvatosabban annyit mondhatunk, hogy a zsoltárt vagy Dávid írta, vagy szerzője Dávid szerepét öltötte magára, s olyannak ábrázolja, ahogy őt a Bibliából ismerjük.¹¹

A kánaáni kozmikus istenélményt a zsoltár első részében találjuk (4–26. versek). A szerző az egész teremtett világ rendjét felvonultatja. Míg Jahve egek feletti templomában trónol, a zsoltáros az Alvilág béklyóiba verve (értsd: a biztos haláltól rettegve) a mindenség alján gyötrődik és elveszettnek érzi magát. Onnan kiált fel az Úrhoz, és hangja — micsoda hangja lehet, vagy az Úrnak micsoda füle! — a pokol fenekéről eljut a mennyek

magasságáig. Csodálatos és hihetetlen: az Úr elindul, hogy megmentse. Erre következik a teofánia leírása.

*Az ÚRhoz kiáltottam
és ellenségemtől megszabadultam.*

*A halál hullámai ostromoltak,
Belial árja átsapott fölöttem.
Az Alvilág béklyói körülfontak
s a halál kelepcejébe kerültem.*

*Szorongásomban hívtam az URat,
az Istentől kértem oltalmamat.
És szentélyébe szavam eljutott,
kiáltásom füléig hatolt.*

*Az alvilág megingott, rengett,
a hegyek alapjai megremegtek
és reszkettek dühétől.
Az orrlyukából füst nyilalt elő,
emésztő tűz csapott ki torkán
és izzó parazsat hányt.*

*Az eget megnyitotta és lejött,
viharfelhőn pihent a lába.
Kerubra ült, azon repült,
száguldott szárnyait kitárva.
Sötétség borította,
beburkolta a fergeteg.
Fényétől futottak a fellegek,
jégeső jött és villámló tüzek.*

*Dörögve szólt az ÚR szava,
felzengett a Fölséges szózata.
Nyilat kovácsolt, földre szórta,
lángcsóváit ontotta záporozva.*

*Forrásait a tenger kitakarta,
és feltárult a világ ősalapja,
Uram, mennydörgésed szavától,
orrod fuvallatától*

*A magasból lenyúlt és megfogott,
a vizek mélységéből felhozott.
Hatalmas ellenségemtől megmentett,
az ellenféltől, mely erősebb nálam.
Vezéremül szegődött a Halálban:
az ÚR pásztorbotom lett.*

*A Kietlenségből kivezetett,
megszabadított, mivel szeretett.*

„...megszabadított,
mivel szeretett”

Isten teremtmények
iránti szeretete

A kánaáni kozmológia képeinek felhasználása tökéletes, sőt talán túl tökéletes. Vajon csak másodlagos, tehát irodalmi ihletésű természetelmény ez? Mert itt nincs szó igazi viharról vagy szorongásról a villámsújtotta fák alatt, sem vajúdó szarvasokról és pusztulással fenyegető özönvízzel. Ami azonban újszerű és meghökentően közvetlen istenélmény, az a fenti idézet utolsó soraiban található. Miután az Úr megindította a kozmosz hatalmas viharegését, s a mindenség tetejéről leszállt, hogy a Sheolból hősünket kiragadjon, két kulcsszó jelenik meg, amely hirtelen tömörséggel kifejezi a lényegét: az Úr „megszabadított” (kimentett, kihúzott a halál torkából), mivel „szeretett” (engem magáénak akart, bennem kedve telt, kedvencévé tett). De már az előző szavak is ezt készítik elő. Az a sor, hogy az Isten a halálban „vezéremül szegődött,” elsősorban a keresztény számára lesz világos. Számunkra nem hat túlzásnak vagy irodalmi erőlködésnek, inkább csak misztikus látomás elővételezi az Isten végső nagy leszállását a menny magasságából, azt a tényt, hogy isteni mivolta ellenére a halált is vállalta (Fil 2,7), és szeretetében a végsőkig ment (vö. Jn 13,1–2).

A vers eleje akkora kezdősebességet kölcsönzött a műnek, hogy irama ezután sem csökken. Az alvilágból kimentett hős árkon-bokron rohan célja felé, „túljut minden falon” (30. vers), mint szarvas szalad fel a csúcsra, Isten fegyvereibe öltözik (34–36. versek) és legázolja minden ellenségét (37–43. versek), majd győzelme dicsőségét maradéktalanul az Úr lábához helyezi (47–51. versek). A modern olvasónak talán nincs is kedvére ez a túltengő öntudata, de az istenélmény szétválaszthatatlanul összefonódik a kiválasztottság tudatával s az Isten ügyeivel való teljes azonosulással. És mégiscsak csodáljuk ezt a fiatal vitézt, aki mint Dávid, Isten „szíve szerinti” ember, egy ókori „superman”, birkapásztorból lett nemzeti hős, rablóvezérből győztes hadvezér, Isten lantosa és költője, minta-királya Izraelnek. De felfedezzük azt is, mi hat olyan rendellenesnek a versben. Mint mondtuk, Izrael Istene mint „viharistenség” itt kevésbé „meggyőző”, mint a 29. zsoltárban. Ugyanis a kánaáni elképzelések szerint a viharokat és földindulást okozó istenségek dölőfős hatalmak: nem hihető el, hogy egy véges halandó kedvéért leszálljanak az ég csúcáról és leutazzanak az alvilágba. Tehát itt egy újfajta istenélménnyel állunk szemben. A szerző azt a hallatlan és hihetetlen kijelentést teszi, hogy „az én Istenem hajlandó a világ rendjét és kozmikus erőit az én szolgálatomba állítani pusztán azért, mert szeret”. Ez az élmény csak a biblikus istenkép keretein belül érthető. Babits Mihály valami hasonlót mondott a maga zsoltárában, amikor arról beszélt, hogy a planéták elmozdítják utunkból „az adamant rudakat” (*Zsoltár férfihangra*). A világ öröknek tűnő struktúrái sem olyan fontosak az Úr számára, mint az, hogy engem szeret. Ez a csoda biblikus fogalma: érettem az Isten hajlandó megbontani a világ rendjét.

(folytatjuk)

A vallási tapasztalat metafizikai értelmezéséről

SZOMBATH ATTILA

1971-ben született Székesfehérváron. Filozófiai diplomáját az ELTE Bölcsészettudományi Karán szerezte. További filozófiai tanulmányokat folytatott Bécsben és Innsbruckban. Filozófiai doktorátusát Münchenben, a jezsuiták filozófiai fakultásán védte meg. Jelenleg a PPKE BTK Filozófiai Intézete és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanára.

A filozófiai vizsgálódások egyik kevésbé bátorító sajátossága abban áll, hogy egy kérdésnek nemcsak megválaszolásával, de már pusztán föltételével is tévútra kerülhetünk. Ha tehát a filozófiát az igazság országába tett utazásnak képzeljük, úgy ez az utazás oly nehezen megvalósíthatónak s célja oly bizonytalannak tűnik, hogy a nagy vállalkozás legtöbbször egy életen át tartó csomagolássá vagy az utazás kilátástalanságát bizonyítottnak tekintő otthonmaradássá satnyul. Mégse keverjük össze az igazi „utazókat” azokkal, akik egyedül arról tudnak beszélni, miért is maradtak otthon. Illendő, sőt szükséges ugyan, hogy ez utóbbiak érveit is fontolóra vegyük; ám a tapasztalat arra int, hogy ezek az érvek mindig csak azokat győzik meg, akik valójában sehová sem akarnak menni.

Mostani úti célunk a vallási tapasztalat; a rend kedvéért tehát azzal a kérdéssel kezdjük a vizsgálódást, hogy ezúttal mi szól az „otthonmaradás” mellett.

Először is azt lehetne mondani, hogy a „vallási tapasztalat” azért nem kutatható, mert már fogalma szerint képtelenség. Ha ugyanis a tapasztalást az érzékszervekkel történő észlelés jelentésében vesszük, a vallás „objektumát” pedig (éppily megszokott módon) az érzéki világon túlra helyezzük, a „vallási tapasztalat” *contradictio in adiecto* lesz majd — semmivel sem „méltóbb” tárgya a kutatásnak, mint a világos sötétség vagy a néma hangzavar.

A második ellenvetés így szól: amikor „a” vallási tapasztalatról kívánunk gondolkodni, eleve föltesszük azt, hogy az ide sorolható jelenségek valamely általános tartalom „eseteivé” tehetők. Mivel tapasztalásról van szó, e föltevés egyszerre érintheti a tárgyat és az alanyt: így ugyanaz a képességünk „hallja meg” a lényegét tekintve mindig *egyforma* (s az említett képességnek megfelelő) „üzenetet”. Ámde nem elbizakodottság-e azt képzelni, hogy mi írjuk elő vagy legalábbis eleve tudjuk azt, *mi* lehet és *miképpen* jelenhet meg számunkra az „isten”? Rámutathatunk-e a „szabad megnyilatkozás helyére” éppúgy, ahogyan a postaládára bökve mondjuk: „ide jön minden számla és meghívó”?

Harmadszor azzal a tudományelméleti problémával kell szembenéznünk, hogy a tapasztalás sohasem tekinthető egy tárgy

„tisztá” föltárlásának. Ellenkezőleg, a tárgy észlelése az általunk épp elfogadott „teóriák” szerint megy végbe, s így az nem „önmagában”, hanem csak a mi értelmezéseinken keresztül válik láthatóvá. Ha tehát volna is „vallási tapasztalat”, semmi sem garantálhatná azt, hogy „objektuma” adekvát módon, nem pedig a mi „konstrukcióink” által megformált s azt passzívan elszenvedő tárgyként áll előttünk.

Mit felelhetünk ezekre az ellenvetésekre? Ami az *elsőt* illeti, azt igen könnyű megválaszolni. A valódi önellentmondás ugyanis nem a nem-érzékszervi tapasztalás lehetséges voltának elfogadásából, hanem épp a „tapasztalás” és az „érzékszervi tapasztalás” azonosításából fakad. Egy tárgy tapasztalása csak úgy gondolható el, mint a tárgy megjelenése *valaki* (a tapasztaló alany) számára; ahol tehát egy tárgyat tapasztalok, e tapasztalással egyidejűleg s annak feltételeként *én* is jelen vagyok önmagam számára. Ám épp mivel az alany az érzéki tapasztalással egyidejűleg s annak *feltételeként* lép fel, ő maga nem adódhat sem érzéki tapasztalás által, sem pedig egy már végrehajtott érzéki tapasztalás utólag „kikövetkeztetett” járulékaként. Az első ellenvetésre így az a válasz, hogy az érzéki tárgyat tapasztaló alany önmegtapasztalása *sem* érzéki tapasztalás, tehát nem az „érzékfeletti” tapasztalásforma, hanem a *kizárólag* érzéki észlelésként (vagyis: észlelő nélküli észlelésként) értelmezett tapasztalás-fogalom bizonyul önellentmondónak.

¹Összefoglalóan és egyszerűen szólva tehát az a feddés áll ellenvetésünk mögött, hogy az ember (értsd: a filozófia) elbizakodott és ostoba tettet hajt végre akkor, ha az „egészen más” és mindig „teljesen más-ként” jelentkező Istent „mibenléte” és megjelenési módja szerint kívánja megragadni.

A *második* ellenvetés nyilvánvalóan vallási indíttatású, s két olyan „erődítményt” kíván megvédeni, amelyek elestével — látzólag — a vallási tapasztalat élő lényege kerül veszélybe. Az első erődítmény az a meggyőződés, hogy a vallás tárgya „egészen más”, mint amik mi vagyunk — *ezért* helytelen az, ha a filozófia fogalmilag rögzíti e tárgyat, s megnyilatkozásának „helyét” (pl. a megismerő aktivitás, az „érzés” stb.). Ha e rögzítés megtörténik, illegitim módon számunkra-valóként jelenik meg az, ami „egészen más”. A másik „erődítmény” azután az a tézis volna, miszerint a vallási tapasztalat szigorúan egyedi, vagyis megragadhatatlanul sokféle — ha *általában* kívánnánk azt megragadni, *előírnánk* az „isteninek”, hogy hol és milyen alakban jelenhet meg nekünk (s ez gőg).¹

A vallási tapasztalat e „megvédelmezése” a filozófiával szemben azonban épp az *ellenkezőjét* éri el annak, amit akart. (A „két erődítmény” védelmének képénél maradván e balfogás úgy jellemezhető, mint kirohanás az erődökből a felmentő sereg ellen.) A „teljesen más” Isten például épp *e* minőségénél fogva az, aki számunkra *egyáltalán* nem jelenhet meg (hisz nem adható meg oly „közös pont”, ahol találkozhatnánk) — különösen nem egy vallási tapasztalatban, mint számomra *jelentős*. A vallási tapasztalat radikális egyediségének vagy pluralitásának tana pedig (mely „nyitott” módon *nem* kíván általános „előírásokat” adni

²Valójában ez a legki-
méletlenebb előírás, hisz
azt mondja ki, hogy az
isteninek nem lehet
semmiféle — mindannyi-
unk számára fölismerhe-
tő — „természete”.

arról, hogy Isten mi lehet és miként lehet a számunkra) szándé-
kával szemben épp azt írja elő, hogy az „isteni” megnyilatkozá-
sában *nem lehet* semmi közös.² Ez — ráadásul — további ellent-
mondásokhoz is vezet: „A vallási tapasztalat radikálisan egyedi”
mondat állítmánya tulajdon általános alanyát számolja föl; ha le-
hetséges még innen továbblépni, úgy a záróakkord ez kell, hogy
legyen: „Bármi és semmi sem lehet vallási tapasztalat.” (Látni
fogjuk, hogy ezen abszurd tétel első tagjában — megfelelő mó-
dosítások után — mégiscsak van igazság.)

A harmadik problémával (azzal, hogy a vallási tapasztalat tár-
gya valóban passzív elszenvedője-e a *mi* értelmező tevékenység-
günknek) csak azután nézhetünk szembe, ha már közelebbi
meghatározást adtunk e tapasztalatról. Így elkerüljük a túlhajtott
módszertani megfontolások legnagyobb módszertani tévedését
— azt, hogy egy tárgy megismerhetőségének vizsgálatát előfelté-
telévé teszik a tárgy tulajdonképpen megismerésének, noha ez
előzetes problémához is szükség van a tárgy (nyilván nem egy
„módszeres” megismerésből származó) meghatározására.

Eddigi eredményünk tehát az, hogy a vallási tapasztalás nem
értelmetlenség pusztán amiatt, mert nem fogható föl érzékszervi
észlelésként (ellenkezőleg, épp az így fölfogott tapasztalás bizo-
nyult képtelenségnek); ugyanígy az sem lehet baj, ha a vallási
tapasztalásról *általános* meghatározást adunk — amint láttuk, itt
is e lehetőség *tagadása* az, mely nemcsak a filozófiai gondolkodással, de a vallással is leszámol.

1. A vallási tapasztalat mint a feltétlen megtapasztalása

A vallási tapasztalat meghatározhatatlan pluralitását állító ellen-
vetés ugyan tévesnek és „önpusztító” bizonyult, mégis jogos-
nak s a vallásos szemlélethez illőnek tűnik az a benne rejlő mozza-
nat, hogy ne *mi* „írjuk elő” az Istennek azt, „hol” és hogyan léphet
föl a számunkra. Ha azonban e két oldal egyszerre igaz, akkor lé-
teznie kell az általunk vizsgált terület egy olyan *általános* meghatá-
rozásának, amely (a fönti értelemben) *mégsem* „előíró” jellegű. Ha-
marosan kiderül, vajon összekapcsolhatóak-e ezek az egymást ki-
zárni látszó mozzanatok, azaz lehetséges-e a vallási tapasztalat
tárgyát úgy meghatározni, hogy e meghatározás ne váljon az em-
ber fölényes s az istenit korlátozni kívánó aktusává.

Ami a vallási tapasztalat számára Isten vagy a „szent”, azt a
filozófiában a *feltétlenség* nevezzük. S bár gyakran halljuk, hogy
a vallás és a filozófia Istenének ez az „azonosítása” végzetes és
megengedhetetlen lépés, e tiltakozás voltaképp csak addig ma-
radhat szilárd, amíg nem gondolja végig, mit is jelent ez: a „fel-
tétlen”. Hegel *Vallásfilozófiai előadásainak* bevezetésében azt olvas-
suk, hogy „Isten a szent középpont, amely mindent étellel és
szellemmel tölt meg”; „Isten a kezdete és a vége mindennek”; a

³G. W. F. Hegel:
Vallásfilozófiai előadások. Atlantisz,
Budapest, 2000, 15.

⁴Ugyanis értelmetlen volna azt az álláspontot képviselni, hogy *nem* csak Isten, de még más is feltétlen. Ha — tegyük föl — kettő feltétlen valóság volna, e minőségükénél fogva egyiküket sem korlátozhatná *semmi*, mivel azonban két ilyen valóság volna, mindkettő korlátozná a másikat, s *megszüntetné* annak feltétlenségét. A „több feltétlen valóság” gondolata tehát értelmetlenség, önellentmondás.

vallásban „a legmagasabb rendű tárggyal”, az „abszolút tárggyal” van dolgunk.³ Azért állíthatjuk tehát azt, hogy a valóságban a feltétlennel találkozunk, mert e fogalom tartalma (az, ami mindennek feltétele, de ami magában véve már nem függ semmitől, s így az „eloldozott”, az „abszolút”) nyilvánvalóan Istenre vonatkozik, illetve: *csak* Istenre vonatkozhat⁴ s Istenre vonatkoznia *kell*. Ez a „kell” különösen akkor válik világossá, ha az összekapcsolást tagadni próbálják, s kijelentik: „Istenre *nem* vonatkoztatható a feltétlenség.” Eszerint a vallási tapasztalat *nem* a feltétlen megtapasztalása volna, vagyis olyasmire vonatkozna, ami nem-feltétlen, nem önmagában *megalapozott* és „*jogosult*”, nem „*végős*” valóság. Mint ilyen azonban nem is volna méltó semmilyen különleges tiszteletre, hisz karakterjegyei a létezésében másától *függő* és főnnállásának értelmét *nem* önmagában hordozó véges-világi létezőkkel egyeznének meg. A nem önmaga által megalapozott és jogosult létezéssel a „szent” minősége sem volna összeegyeztethető (a „szent” jelentése ugyanis épp e vonásokban keresendő); az ilyen létezés továbbá mindig arra sarkallna minket, hogy túllépjünk rajta ama feltétlen felé, amely *neki is* alapul szolgál, s amely így a voltaképpeni és egyedül méltó vallási „tárgy”.

Mielőtt azonban határozott eredményként rögzítenénk azt, hogy a vallási tapasztalat a *feltétlennel* való találkozás valamely (később kifejtendő) módja, szükségünk van a „feltétlen” fogalmának az eddiginél mélyebb elemzésére.

A feltétlenről (vagy: az „abszolútumról”) eddig azt mondtuk, hogy önmagában megalapozott s minden mást megalapozó, a másától-függés kötelekeitől „eloldozott” valóság: az, amit semmi sem korlátoz. Így az egymásra és önmagukon túlra utaló, „feltételezett” létezők láncának *végeként* jelenik meg, egyszersmind a különféle *típusú* (pl. oksági, magyarázó, értékelő stb.) láncok különféle végeinek (pl. első ok, szellem, boldogság stb.) *összefoglalásaként* vagy *egységeként* is. A feltétlenről azonban nem elég úgy gondolkodni, mint az „elsőről”, az „alapról” vagy „a láncok végéről”; így ugyanis azt, amit „semmi sem korlátozhat”, a létezés egy meghatározott s minden másától elkülönített tartományába szorítanánk vissza; hatalma is csak külső hatalom volna, mely mit sem változtathat az „alá tartozók” más-létén. Az, amit semmi sem korlátoz, nem lehet *pusztán* alap vagy „láncvég” egy számára *külső* „megalapozott”, illetve lánc számára. Azzal a „dologi” alap-felfogással szemben, amely az alapot és az általa megalapozottat különböző, bár egymással „érintkező” létezőknek tekintti, a megalapozott létezőt *bensőleg átható* alap fogalma felé kell fordulnunk — hisz csak ez nem mond ellent annak, amit a „feltétlen” jelent. Ha tehát Isten — amint azt Hegeltől idéztük — „a szent középpont”, akkor ezt (Hegelnél is) úgy kell érteni, ahogy azt Nikolaus Cusanus gondolta: centruma mindenütt ott van, pe-

⁵Lásd Zimányi Ágnes beszélgetése Weissmahr Bélával. Vigilia, 2002. április, 304–311.

⁶E „panteista” fölfogás már azért is tarthatatlan, mert az azonosításból közvetlenül folyó „Az összes létező feltétlen” állítás csak a létezők sokféleségének teljes eltörlése mellett értelmezhető (vö. 4. jegyzet. — a feltétlen csak egy lehet). Ha azonban minden különbséget megszüntetünk, a fönti állítás is összeomlik, hisz abban az „összes” létezőről tesz állítást egy azokat egymástól s önmagát azoktól az állításban megkülönböztető alany.

⁷Ezt a terminust Szemjon Frank főművéből (*Нечто-тижмие. Онтологическое введение в философию религии*. Párizs, 1939) kölcsönöztük.

⁸Weissmahr Béla: *Filozófiai istentan*.

Mérleg – Távatok, Bécs – Budapest – München, 1996, 15.

⁹Azt az ellenvetést, hogy eredményünk csak a monoteista vallásokra vonatkozhat, épp az „igaz végtelen” fogalma hátrítja el. Eszerint ugyanis a feltétlen véges tartalmakon át „is” megmutatkozhat. Kiválóan fejti ki ezt a fel fogást A tudós tudatlanság első könyvének XXV. Fejezete, ahol Cusanus — egyebek mellett —

rifériája pedig sehol sincs. Vagy, ismét Cusanusra hivatkozva: „Isten a *non aliud*, a »nem más«”⁵ — azaz (paradox módon) épp abban tér el minden véges-feltételezett létezőtől, hogy *nincs semmi*, amihez képest külső és idegen volna (s így azáltal „teljesen más”, mint a véges-világi létezők, hogy *semmi*hez képest sem más). Az így fölfogott feltétlen megegyezik a hegeli „igaz végtelenség” fogalmával — azzal, ami elkerüli a véggessel szembeállított (s így a véges által korlátozott) végtelen önellentmondását.

Eredményünk (a véges létezőket bensőleg átható feltétlen) persze nem jelentheti azt, hogy a feltétlen „azonos” az általa feltételezettel.⁶ A feltétlen csak úgy ragadható meg, mint ami a véges-feltételezett létezőket átjárja, de azokkal mégsem azonosítható; más szóval: a vallási tapasztalat tárgya a véggessel az „antinomikus monodualizmus”⁷ viszonyában álló végtelen. Ha azonban így van, akkor sem a filozófiai istenkérdés, sem a vallási tapasztalat nem választható el (mereven) a „világ” vagy „valóság” meghatározásától, illetve megtapasztalásától. Mivel mindkettő a *feltétlenre* vonatkozik (ami, mint láttuk, semmitől sem választható el), a nekik megfelelő probléma (és „dimenzió”) ez: „Milyen a valóság egésze végső soron? Vagy: milyen jellegű a valóság végső alapja?”⁸

Ha a vallásfilozófia a vallás „teoretikus tartalmának” megragadása révén lesz filozófia, ám e tartalom az imént megjelölt „mezőben” keresendő, akkor (némi vakmerőséggel bár, de) azt kell állítanunk, hogy az ontológiától elhatárolt vallásfilozófia filozófiai tévút.

2. A feltétlenre vonatkozó bizonyosság

Az előzőekben kiderült az, hogy a vallási tapasztalat tárgya a feltétlen, s körvonalaztuk e fogalom tartalmát is.⁹ Fölmerülhet azonban még az a kétely, hogy a feltétlen talán nem több, mint az emberi tudat egy furcsa teremtménye — például egy „rendezőelv”, amely bár minden partikuláris ismeretnek keretet adhat, mégsem illeti meg „objektív realitást”. Ahhoz tehát, hogy az eddig mondotak megfelelő súlyt kapjanak, épp azt kell megmutatnunk: a feltétlen nem lehet pusztán tudatunk „alkotása”.

Éppen ez az a törekvés, amely Szent Anzelm úgynevezett „ontológiai istenérvét” is jellemezte. A fődolog itt az „átmenet” jogosultsága az istenfogalomból (Anzelmnél ez az „*id quo maius cogitari nequit*”, nálunk a feltétlen) oda, hogy e fogalom tartalmát mint objektív realitást ismerjük el. Ha a „feltétlen” fogalmával operálunk, ez az átmenet zökkenőmentes lesz — pontosabban végre sem kell hajtani, mert már az „átmenet” által eloszlatni kívánt kétely (hogy a feltétlen talán csak tudatunk alkotása) is képtelenség. A *feltétlent* ugyanis nem lehet úgy interpretálni, mint a tudat által létrehozottat vagy annak „függelékét”: ha ezt

ezt írja: „A templomok is, mint pl. a Béke, az Örökkévalóság, az Egyetértés temploma, vagy a Pantheon, amelynek közepén szabad ég alatt állt a végtelen Határ oltára (azé a hataré, amely határtalan), és más hasonló dolgok is azt mutatják, hogy a pogányok a teremtményekhez való viszony szerint sokféle-képpen nevezték Istent.”

(Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 67. ford.: Erdő Péter.)

¹⁰Ezt az érvet kissé részletesebben is taglalom *A rossz filozófiája* című munkámban, mely hamarosan napvilágot lát majd a Magyar Filozófiai Szemlében.

¹¹Ez — a félreértések elkerülése végett — a szkeptikus álláspontok meghirdetésére is áll: ha pl. (nem épp férfiasan) úgy lépek föl, mint aki semmit sem állít, ám ezt-azt (kellő határozatlansággal) „megkockáztat”, feltétlen módon állítom azt, hogy amit mondtam, csak egy „föltevés”. (Vö.

Weissmahr Béla: *Ontológia*. Mérleg – Távolatok, Bécs – Budapest – München, 1995, 30–31.)

¹²A kérdészés aktusának feltétlenre „támaszkodó” voltát Emerich Coreth *Grundriss der Metaphysik* (Tyrolia

tennének, *már nem arról beszélnének*, amit interpretálni szándékozunk,¹⁰ hanem épp egy mástól *függő* (azaz *nem-feltétlen*) létezésről. Márpedig ki akarna komolyan fontolóra venni egy olyan interpretációs javaslatot, amely — például — a halakat a szárazföldi élőlények egy típusaként kívánná megközelíteni?

Bár ez az érv csak félreértése esetén támadható meg, érdemes egy másik úton is fölmutatni azt, miért nem lehet a feltétlen (vagyis az, amivel a vallási tapasztalatban dolgunk van) „tudatunk teremtménye”. A lehetetlenség itt annak belátásából fog adódni, hogy a feltétlen — *mint* transzcendentális lehetőségi feltétel — *megelőzi* azt, amit „tudatnak” nevezünk. Egyrészt ugyanis csak ott lehet szó tudatról, ahol „én” elkülönítem magam a tárgytól, illetve a tárgyakat egymástól, s e szétválasztottakat egymás-számára-való voltukban tekintem (így pl. a tárgy *számomra* adott, s *összefügg* ezzel vagy azzal). A tudat tehát önmagát és tárgyait is feltételezettnek, más-számára-valónak tudja — s itt közömbös az, hogy e tudás kifejezett-e vagy csak rejtetten (ám szükségképpen) igenelt és *átélt*. Az utolsó és döntő lépés abban áll, hogy fölismerjük: semmilyen tudás nem lehet meg bennünk *összevetés* nélkül: nem „különíthetjük el” az „élő” tartalmát az „élettelen” tartalmának hiányában, nem láthatjuk a „rosszat” a „jó” ismerete nélkül stb. Mit jelent mármost mindez? Ha nem lehetséges tudat a feltételezettség ismerete nélkül, s ha ehhez az ismerethez (az „összevetés” nélkülözhetetlensége miatt) már *támaszkodni* kell a feltétlenre, akkor ismét azt látjuk: a feltétlen nem lehet egy már „kész” tudat „teremtménye”. A tudat e feltétlenre *támaszkodó* volta egyébként olyan alapvető tudataktusok vizsgálatából is megérthető, mint amilyen az állítás és a kérdezés. Mivel pl. állításaink az „Ez így van” általános formára hozhatók („Ez a kutya neveletlen.”), minden állításban jelen van a — megcélzott — feltétlen érvényesség. Ha ugyanis *állítom* azt, hogy egy bizonyos kutya neveletlen, akkor ez annyit jelent: az eb nemcsak *nekem* „tűnik” neveletlennek, hanem „menthetetlenül” és *mindenki* számára *az* (kell, hogy legyen), s ezen a tényen *semmi* nem változtathat. Az állítás így (lásd „semmi”, „mindenki”) végtelen horizontot és feltétlen érvényességet *céloz meg*¹¹ — s itt nem számít az, vajon *valóban* jól helyezi-e el tárgyát e mezőben; a fontos csak az, hogy minden állításban e feltétlenre támaszkodva járunk el. Ha azonban a feltétlen minden állítás lehetőségi feltétele, s ha állítások nélkül nem képzelhető el gondolkodó tudat, akkor ismét *képtelenség* az, hogy a feltétlent (bármiképp is) „kigondoltuk” volna.¹²

Mindebből az a tanulság vonható le, hogy a vallási tapasztalatban a feltétlen mint objektív realitás mutatkozik meg. Ha valaki amellet kardoskodna, hogy a „vallásfilozófia” tárgyát olyan „jelenségként” kell megközelítenünk, amelynek „objektivitásáról” semmit sem mondhatunk, úgy épp e „tudományosan mértéktartó” programmal helyezné tárgyát egy igen torz perspektívába.

3. A feltétlen megtapasztalásának módjai

Verlag, 1994) című műve alapján érthetjük meg.

¹³A tudat „támasztékaként” föllépő feltétlen e tapasztalati adottsága természetesen nem zárja ki azt, hogy e tapasztalás más-más mértékben váljon reflektálttá a gondolkodó személyek számára.

¹⁴A véges létező fölfogásakor *hiányként* adódó feltétlen egyszerűen jelen is van (másként nem élhetnénk át semmiféle hiányt, át semminek a hiányát); az állításban jelenlévő feltétlen pedig nincs „annyira” jelen, hogy ne lehetne róla egészen megelégedezni akkor, mikor az állítás tartalmi mozzanatait elemezzük.

A vallási tapasztalat tárgyának s e tárgy „bizonyosságának” megadása után nyilvánvalóan az a feladatunk, hogy e „bizonyított tárgy” (a feltétlen) megmutatkozásának *módjaira* fordítsuk figyelmünket. Csak így teljesíthetjük azt, amit a cím ígért: a vallási *tapasztalat* értelmezését.

Voltaképp azonban már az előző pontban, a feltétlen bizonyosságáról szólva is érintenünk kellett azt, hogy miképpen „adódik” számunkra e tárgy. A feltétlen itt az állítás és általában a gondolkodó („meghatározó” és megkülönböztető) tudat transzcendentális lehetőségi feltételeként jelent meg; épp ebből következik az, hogy jelenléte a tudat számára nem lehet közvetett — azaz közvetlenül, tapasztalhatóan kell „ott lennie”, ahol a tudat „működik”.¹³

Mégsem meglepő az, hogy a feltétlen e szüntelen megnyilatkozása bennünk többnyire észrevétlen marad. Amikor arról beszélek, hogy a bokámat harapdáló kutya „neveletlen”, nyilván erre a tudatom „előterében” álló s eléggé bosszantó tényre, nem pedig az állítás során háttérként „bejelentkező” feltétlenre koncentrálok. Ettől azonban még nem lehetetlen az, hogy valóságosan átéljük e háttérbe „szorított” feltétlent. Az átélés intenzitása — példánknál maradva — lényegében attól fog függni, hogy a kutya neveletlenségét állítva mennyire érezzük át az állításunkat elkerülhetetlenül kísérő *igazságigényt*, tehát mekkora „nyomaték” esik számunkra az általunk megcélzott *feltétlen* érvényességre.

Az eddigiek alapján tehát azt mondhatjuk, hogy a feltétlen „háttéri” megmutatkozása *pozitív* és *negatív* módon is végbe megy: az előbbi esetben (pl. állítás) a feltétlen mint „jelenlévő” ragadható meg, míg az utóbbiban (ilyen a tárgyak végességének és feltételezettségének tudata) a feltétlen a „hiányzóként” vagy „távollévőként” képez hátteret. (E két „alapl mód” természetesen sohasem érvényesül tisztán — mindig csak „inkább”, illetve „kevésbé”.¹⁴ Ennek így *kell* lennie, hisz a feltétlen — mint láttuk — mindent áthat, de semmivel sem azonos: a létezőkkel való egy-sége az „antinomikus monodualizmus” elvét követi.) Mielőtt továbbhaladnánk, érdemesnek látszik e két típus állományát néhány újabb esettel bővíteni.

A „negatív megmutatkozás” kiváló példáját adja Cusanus *De beryllo* című művének egy gondolatmenete. E műben Cusanus egy olyan eszközt („szemüveget”, illetve „nagyítólencsét”) kívánt átnyújtani az arra érdemes olvasónak, amelynek segítségével a feltétlen valóság „láthatóvá”, illetve „érinthetővé” válik. Az „okuláré” egyik használati módja mármint az, amit Cusanus *negatív látásnak* nevezett. Hogy mit jelent e látás, azt Cusanus — nem adva föl abbéli hitét, hogy ez az olvasót segíti — egy geometriai példán mutatja be. Eszerint az „ab” pontok által kijelölt

¹⁵Kurt Flasch e ponton arra hívja föl a figyelmet, hogy a negatív látás — természetesen — nem az érzéki észrevetés, hanem az ész képessége. (Kurt Flasch: *Nicolaus Cusanus*. München, Verlag C.H. Beck, 2001, 55.)

¹⁶„In omni igitur angulo negative videmus maximum, quem scimus esse, sed non illum designatum...” (Cusanus: *De beryllo*, latin-német kiadás. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, 18.)

¹⁷Az a teljességgel mindennapos (és egyre sűrűbb) tapasztalatunk, hogy egy ember minden szenvedélyét valamely — szükségképp korlátolt — eseményre, tárgyra vagy elismerésre pazarolja, a „negatív látás”, vagyis a feltétlen horizontjából való nézés „képességének” hanyatlásáról ad hírt. Hamarosan kiderül majd, hogy a „negatív látás” gyakorlása a legszorosabban egybefonódik azzal, ami emberré tesz minket; éppígy az, ami az emberben hitvány és nemtelen, a partikuláris túlértékeléseként lép eléink.

¹⁸A „részesedés” platóni fogalma (amit Arisztotelész óta sokan afféle gyenge pontnak, illetve

vonalat egy közéjük fölvetett „c” ponttal metszve, majd a „cb” kart a „c” pont körül forgatva egy hegyes- és egy tompaszöget hozunk létre, amelyek (a forgatás szerint) „még hegyesebbé”, illetve „még tompábbá” válhatnak. Tudjuk emellett azt is, hogy e szögek az egyenesből származnak és oda térnek vissza — az egyenes így *valamennyi* szög „nem-szögszerű” alapja (Cusanus szerint ez az „igazi” vagy „legnagyobb és „legkisebb” szög — a szög „alap-ideája”). A negatív látás nem egyéb, mint az épp előttünk fekvő hegyes- és tompaszög olyan szemlélete, amelyre úgyszólván *rávetül* a háttérként távollévő egyenes s az abból levezethető végtelenül sok szögpár „képe”.¹⁵ „Negatív módon tehát minden szögben látjuk ama legnagyobbat, amelyről tudjuk, hogy van, de nem az, amit ábrázoltunk.”¹⁶

A feltétlen negatív látása egy tárgyon azt jelenti, hogy már eleve „úgy nézünk” e dologra, mint ami egyrészt nem meríti ki fogalmának minden lehetőségét, másrészt e fogalom is kisebb terjedelmű, mint a korlátlan valóság. Így pl. egyszerre lehetünk tudatában azoknak a korlátoknak, amik egy bizonyos embert „másokhoz” (az „emberi” minden lehetőségéhez) képest jellemeznék, s azoknak, amik őt *mint* embert illetik meg. A negatív látás a feltétlen ama megtapasztalása, mely (a *hiány* átérzéseként) a véges-feltételezett létezők világának *elégtelenségét* a tökéletes „érezhető” bejelentkezésén *át* nyilvánítja ki. Ezzel ismét az derül ki, hogy az ember a feltétlen *felől* tekint a világra, s így semmilyen korlátolt „tény” nem töltheti ki horizontját. Nemcsak a valóási tapasztalat elmélyülésének, de az emberként való létezésnek lehetősége is megbukik ott, ahol e — tágabb értelemben vett — „negatív látás” elhomályosul. A vallásos létezés ezen kiindulópontja tehát a „puszta” emberi létezés alapkövetelménye.¹⁷

A feltétlen „pozitív” megmutatkozásai közé voltaképp puszta *létezésünk* tudatát is föl kell vennünk. „Amennyiben” ugyanis létezünk, nincs *semmi*, ami e létezést kizárná, azaz minden, az Egész közreműködik abban, hogy lehessünk. Embernek lenni továbbá annyit tesz, mint egy bizonyos *módon* — *létezni*; a *lét* egy módjaként pedig újra csak a korlátlan valóság mozzanataként tudunk magunkról.

Határozottabban nyilvánul meg ez az emberi *öntudatban*. Amikor ezt „önmagánál-való-létnek” („Bei-sich-selbst-Sein”) nevezzük, arra gondolunk: az ember mint öntudattal bíró lény nem úgy létezik, mint egy asztal: nemcsak *más* számára valami, és nemcsak *más teszi* ezzé vagy azzá, de *ön maga* számára is jelen van, és maga is meghatározza azt, hogy *mi*vé válik. Ez a (legalábbis részben) *önmagán nyugvó* létezés azt jelenti, hogy az ember „*részesül*” a feltétlen önmaga-által-való-létéből. Ha ez furcsán is cseng, mégis egybevág azzal, amire főtebb jutottunk: a feltétlen (ami nem lehet pusztán valami általunk „kigondolt”) mindent áthat és mindennel „*antinomikus*” egységben áll. Az ön-

homályos „képes beszédnek” tartanak) valójában ugyanazt jelenti, mint az „antinomikus egység”.

¹⁹A természet megfigyelésére építő istenérvek fogyatékossága épp abban áll, hogy gondolatmeneteik alapját egy túlságosan is „tisztá” objektumban keresték. Ezzel szemben most azt látjuk, hogy a feltétlennek a természet világában való megtapasztalása olyan jellegű, hogy ott „szubjektív” és „objektív” oldal összefonódik — mégpedig anélkül, hogy ennek bármi köze lenne az így megtapasztalt tartalom (a „látszólagos” értelmében vett) „szubjektív” voltához.

²⁰Ez utóbbi hibás azonosítást *bálványimádásnak* nevezzük akkor, ha e „tévedést” inkább az ember számlájára írjuk; másfelől azt, ami mintegy „saját hatalmánál fogva” képes a feltétlenség *látszatát* kelteni (pontosabban: „magának a feltétlennek” mutatkozni), *démonikusnak* hívjuk.

tudat önállóságát megtapasztalva ezért a számunkra-való feltétlent éljük át — s nem bírhatnánk öntudattal, ha nem része-sülnénk¹⁸ a feltétlenből.

A „pozitív” és „negatív” példák e szaporításával némileg kitágítottuk azt a kört, amin belül a feltétlennel való találkozás végbemeget. A kép azonban még így sem pontos: hisz többször is hangsúlyoztuk azt, hogy *semmit* sem „vonhatunk ki” a feltétlen hatóköréből. A vallási tapasztalatot tehát (szemben azzal, amit a bevezetés második ellenvetése mondott) épp *azért* kell úgy fölfognunk, mint ami „bármin” vagy „bárho” megtörténhet, mert tárgyát a feltétlenben *határoztuk meg*.

Mindez mégsem jelenti azt, hogy az iménti példák (melyek a feltétlent a tudat aktivitásának háttereként mutatták föl) egy *tet-szőleges* területről származtak, ami helyett *éppúgy* bármi más (egy folyó, egy kiskutya vagy egy vasútállomás) is megfelelt volna célunknak. A tudat ugyanis fogalma szerint az *egyetlen* „hely”, ahol a feltétlen *közvetlenül* „elsajátítható”, továbbá — mint azt az önmagánál-való-lét fogalmán láttuk — az a létmód, amely a feltétlen „önmagában megalapozott” karakteréből *leginkább* részesül. A feltétlen tehát valóban bármiben föltáruulhat, mikor azonban valamely számunkra *külső* tárgy (pl. egy háborítatlan hegyvidéki tó) „sugározza ki” számunkra azt, amit a filozófiában „feltétlennek” nevezünk, az élmény csak tudatos alanyiségünk a feltétlent ismerő, s az arra utaló „jeleket” eleve „fölerősítő” karaktere által lehetséges.¹⁹

Fontos az is, hogy eddigi eredményeink egy további következményére utaljunk. Amikor ugyanis azt mondtuk, hogy a feltétlen és a „világ” viszonyát az *antinomikus monodualizmus* (Szemjon Franktól átvett) fogalma adja meg, a feltétlen mindenhez-kapcsolódó voltán túl annak mindentől *elkülönülő* voltát is megállapítottuk. A feltétlen *megtapasztalása* a világ létezőin eszerint csak akkor „adekvát”, ha a feltétlent nem azonosítjuk (de nem is állítjuk szembe) azzal, amin *keresztül* számunkra feltűnik. Ha például a tapasztalat a fentebb említett hegyvidéki tóhoz kapcsolódik, úgy e tó nem pusztá „ablaküveg”, amin egészen *átnézve* valami „mást” szemlélünk, de azt sem mondhatjuk, hogy — empirikus adottságában — *maga* volna az, ami e tapasztalás tárgya.²⁰ Isten — amint arra már hivatkoztunk — a „*non aliud*”, aki-nek más-volta abban áll, hogy semmihez képest sem „más”.

(folytatjuk)

Válaszúton

1968-ban született Budapesten. Az ELTE BTK-n magyart és filozófiát tanult. Jelenleg a Pannonicum Bencés Gimnázium és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanára, a Vigilia munkatársa. Legutóbbi írását 2003. 4. számunkban közöltük.

Beavatási szertartások

¹Mircea Eliade:
Misztikus születések.
(Ford. Saly Noémi.)

Európa, Budapest, 1999.
(A továbbiakban: Eliade)

²Eliade 29.

Minden autentikus emberi élet magában foglalja a próbatételek, a válságok, a létszorongás, az érvessztés és az önmegvalósítás, a halál és az újjászületés vágyának dimenzióit. A lélek mélységeiben ott lappang a rejtett kívánság, hogy a természet és a kozmosz megújulásának mintájára időről időre új életet kezdhessünk. Egyfajta *recreatio* gyógyító erejében bizakodunk, amely gyökeresen átalakítja a létezését. Az ősi kultúrákban a személyt újjáteremtő vallási tapasztalat pozitív funkcióval ruházta fel a halált: előkészítve a tisztán szellemi születést, „utat nyit ahhoz a létmódhoz, amelyhez nem ér el az Idő pusztító keze”¹. Mircea Eliade szerint a primitív világtól a modernitás felé haladva a misztérium szerepe egyre csökken, ám az individuáció folyamatának jelenkori elemei is a *beavatási rítusokhoz* vezetnek vissza.

A hagyományos társadalmakban a serdülőkorúak beavatása a felnőtté válás feltétele, amely nem csupán a közösség teljes jogú tagjává teszi a fiatalot, hanem a törzs egészének megújulásával is kapcsolatot teremt. Egy olyan határhelyzet megtapasztalását teszi lehetővé, amely múlt és jövő metszéspontján a megszentelt időbe és térbe nyújt bevezetést. A szertartás középpontjában a *titok* áll, amely élet és halál misztériumával, valamint a közösség történetével kapcsolatos. Számos olyan, látszólag értelmetlen cselekvésformát tartalmaz, amelynek közvetlen gyakorlati hatása nincsen, de általa mégis kialakul és megszilárdul a kontinuitás-élmény, a tekintélytisztelő és a hűség. A fiúkat mindenekelőtt elválasztják anyjuktól. A szakítás olyan módon történik, hogy mindkét félben mély nyomot hagyjon. Az anya tudatában van annak, hogy akitől most meg kell válnia, azt többé soha nem láthatja olyannak, amilyen a beavatás előtt volt: az ő gyerekének. Az anya ettől fogva fia számára a profán világot jelképezi. A leválás ugyanakkor nem jelent elhagyatottságot, mert a felnőtt-társadalom, azaz a férfiak és a nők közössége kézen fogva vezeti tovább a férfivá érett férfit és a nővé vált nőt. A rítusok által a serdülő meghal a gyermeki lét felelőtlensége számára, hogy egy magasabb rendű léthez jusson: ahhoz a léthez, amelyben a szent részesévé válhat.² Elkülönítik a vadonban, ahol az akaraterő, a szellemi éberség, a tudatos jelenlét s végül a testi szenvedés sokszor kínzásig menő próbáit kell kiállnia. A fogkiütéssel, körülmetéléssel, eszméletvesztéssel vagy eltemetéssel szimbolizált beavatási *halál* a gyermekkor, a tudatlanság és a profán létmód végét jelképezi, amely gyakorta a múlt felejtésével, új nyelv tanulásával is társul. A szertartás során kibuggyanó vér az erő és a termékenység jelképe. A fizikai próbatételek spi-

rituális jelentést hordoznak: egyszerre készítenek fel a felnőttélet felelősségére és vezetnek be a szellem, illetve a kultúra világába. A határhelyzetek rettenetes magányában a fiatal ráébred arra, hogy szenvedés nélkül semmi értékes nem jöhet létre ezen a világon, s hogy *fájdalom nélkül nincs sem születés, sem boldogság*. Végül a titokkal való találkozás feltárja az emberi lét és a világ szentségét. Az emberré válás feltétele, hogy az avatandó ráébredjen saját teremtmény-voltára, s egy mitikus mintaképhez váljék hasonlatossá. A közösség mitikus történetének megismerése átvezet egy igazabb emberi életbe, amely nyitott a szellemi értékekre. A beavatás végső soron „a létezés mikéntjének ontológiai megváltozásával egyenértékű”.³

³Eliade 8.

**Jézus történetisége,
a feltámadás
bizonyosságának
öröme**

Az egyistenhitre való áttéréskor születhetett meg az az illúzió(nk), hogy a Törvény tisztelőtére és betartására való folyamatos nevelés, valamint a nemzeti múlt ismétlődő felidézése pótolhatja a beavatási szertartások misztikus élményét. A szent történelem — a világ üdvözítőjének eljövételével — kilép a törzsi-nemzeti identifikációból, és a kereszténység hitében válik egyetemessé. Ami Eliade szerint a keresztényeket minden más vallástól és a kortárs ezoterikus mozgalmaktól megkülönböztette, az *Jézus történetisége és a feltámadás bizonyosságának öröme*.⁴ A megváltás egy konkrét személyhez kapcsolódik, aki próbatételeken, megkínztatáson át alászállt a poklokra, de Isten föltámasztotta a halálból. Az ember innentől fogva az új életet Isten ajándékaént kapja, a megújulás „víztől és Lélektől” származik (Jn 3,5). Ezért az új élet gyökeresen új világlátást is eredményez. Minden más vallásban az ember keresi Istent, és saját erőfeszítései révén törekszik elérni a transzcendenciát. A kereszténységben azonban Isten az, aki először szeret (1Jn 4,10). Az eltorzult isteni képmást maga a szerető Isten újítja meg, és a személy fokról fokra változik át az ő képmásává az Úr Lelke által (2Kor 3,18). Ugyancsak megjelenik a transzcendens mintához való hasonulás igénye: a szentáldozás révén a keresztény az Úr testéből és véréből részesül. „Mindaz, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi tovatűnt, lám valami új valósult meg” (2Kor 5,17). A föltámadás új korszakot nyitott a történelemben, ami az emberi szellem átalakulásának és a világ megszentelődésének misztériumaként mindenki számára befogadhatóvá teszi a titkot: Isten elhatározása szerint saját fia, Jézus Krisztus által hoz üdvösséget a világba. A kereszténység éppen univerzális igénye által először a misztériumok beavatási elemeinek szublimálása révén, majd a korábbi vallási formákat kiszorítva és azok helyébe lépve vált győzedelmessé. A spirituális megújulást innentől fogva a keresztény szentségekben való részesedés lehetősége kínálja fel. Az őskeresztény liturgikus cselekmények beavatási elemei elsősorban a *keresztség* és az *Eucharisztia* szentségében valósulnak meg: „a keresztség által ugyanis vele együtt a halálba temetkeztünk, hogy (...) mi is új

⁴Eliade 235.

életet élünk. (...) Hiszen tudjuk, hogy a régi ember bennünk azért feszítettett keresztre vele együtt, hogy a bűnös test elpusztuljon és ne szolgáljunk többé a bűnnek” (Róm 6,4.6).⁵ A megszentelő kegyelem gyökeres változást idéz elő a megtérő létmódjában.

* * *

A modern kori *homo religiosus*

⁵A szöveg keresztények közt is szokásossá vált félreértésével szemben Pál itt nem a személy dualisztikus kettéosztásáról (test-lélek), hanem az egész ember újjászülésétéről beszél. Amikor a Galata levél világosan megkülönbözteti egymástól 'test' és 'lélek' cselekedeteit, nem az anyagi világ gnosztikus-újplatonikus lefokozására gondol, hanem a bűnben élő és a megigazult ember képét állítja elénk. A lefelé húzó erők között nemcsak a paráznaság, a tisztátalanság, vagy a részegeskedés tetteit találjuk, hanem a harag, a viszálykodás, az irigység és a bálványimádás a szó szoros értelmében legkevésbé sem 'testi' cselekedeteit is.

⁶Eliade 230.

⁷Eliade 250–251.

A pogány rítusok az eretnekként üldözött alkimisták, okkult társaságok vagy templomosok zárt csoportjain túl a keresztény Európában már inkább csak népszokások, játékok és irodalmi motívumok formájában élhettek tovább. A valóságos beavatási szertartások csaknem végleges homályba borulásával párhuzamosan a 12. századtól létrejött irodalomban a beavatási elemek regényes történetek (vö. Arthur-mondakör, Perceval és a Grál keresése, Halászkirály legendája) kalandjaiba húzódtak vissza. Álarcos felvonulások, dramatikus szertartások, céhek, kőművesek és kovácsok titkos tanoncképzése, próbatételek és lovaggá ütés: mindez a korábbi hagyományok 'profán' csökevényeként is fölfogható. Eliade vizsgálódásai arra mutatnak rá, hogy a misztikus születés vágya alighanem magának a szellemi életnek a struktúrájához kötődik elszakíthatatlan szálakkal. „A tapasztalatok egy más szintjén, a képzelet világának mozgósításával a beavatási forgatókönyvek — még ha álcázva is —, az emberi psziché mélyen rejlő szükségletét fejezik ki. Mintha a beavatás a teljes megújulásra irányuló bármiféle törekvéshez vagy egy megszentelt létmód elérése végett az ember természetes állapotának meghaladására tett bármiféle erőfeszítéshez nélkülözhetetlen folyamat lenne.”⁶ A magasabb létforma utáni sóvárgás a modern ember esetében mindinkább csak a *képzelet* és az *álom* birodalmában jelenik meg, illetve a művészet közvetít olyan spirituális üzenetet, amely a *tudattalanná vált vallás* nyelvén beszél. „A modern kor vallástalan embere, ha akarja, ha nem, a *homo religiosus* viselkedésformáit, hiedelmét és nyelvezetét viszi tovább — miközben deszakralizálja és megfosztja őket eredeti jelentésüktől. Ki lehetne például mutatni, hogy egy vallástalan vagy legalábbis annak kikiáltott társadalom ünnepei és mulatságai, a látványosságok, a sportversenyek, az ifjúság szerveződése, a képekkel és jelszavakkal folytatott propaganda, a széles néptömegek fogyasztására szánt irodalom — mindez, ha meg van is fosztva a vallási tartalomtól, ma is őrzi a szimbólumok, rítusok és mítoszok szerkezetét. (...) Igaz, hogy a modern ember esetében a »beavatás« már nem tölt be ontológiai funkciót, hiszen nincs szó teljes mértékben és tudatosan vállalt vallási élménnyről; nem jár már a jelölt létmódjának gyökeres megváltozásával vagy üdvösségével. A beavatási forgatókönyvek már csak vitális és pszichológiai síkon működnek. Ettől azonban nem kevésbé működnek, s ezért mondtuk, hogy a beavatási folyamat minden emberi lét velejárójának tűnik.”⁷

E nézőpontból talán könnyebben érthető a jobbra tömeghisztériát kiváltó nagy filmposzok sikere is. *A csillagok háborúja*

valójában nem más, mint egyfajta beavatás, a jedivé válás története. Luke Skywalker olyan testi, lelki és szellemi próbatételeken keresztül érlelődik jedi lovaggá, amelyek között talán éppen az önlgyőzés, az agresszió és a gyűlölet megfékezése jelenti a legnagyobb kihívást. A Yoda mester által kijelölt fa belsejében szerzett élmények révén kiderül, hogy a legfélelmetesebb ellenség nem kívülről, hanem saját arcunk vonásain keresztül támad. *Harry Potter* útja a varázslóiskolában hasonlóképpen a beavatási forгатókönyvek mintáját követi. Számtalan akadállyal és ellenféllel kell megküzdenie ugyan, de a döntő pillanatokban itt is a saját érzések, akár éppen a legerősebb vágyak legyőzésére, az önfeláldozás bátorságára és a lelki nemesség gesztusaira van szükség, melyeket semmiféle varázspálca nem helyettesít. Az önkéntes halál, a csodálatos megmenekülés és az újjászületés elemei bukkannak föl *A gyűrűk ura* kalandjaiban is. A hatalomvágy démona körül forgó történetben a jó és rossz dualisztikus harcából a hősök a jót hozzák ki győztesen. Noha a rendezők minden esetben a sikert ígérő monumentális csatajelenetekre alapoznak, a nézőkre gyakorolt elementáris hatás inkább a történetek mélyén rejtőzködő beavatási elemek gazdagságából fakad.

A vallásos hit átélésének deszakralizált helyettesítését célozzák azok a szekták és mű beavatási csoportosulások is, amelyek egyfajta magasabb szintű gnóizshoz kínálnak csálhatatlan módszereket. Az okkultizmus és a túlvilág iránti ellenállhatatlan vonzódás válságkorszakokban a szokásoshoz képest is fölerősödik, annak ellenére, hogy a világszerte megjelenő könyvek, folyóiratok és fölkínált részvételi formák zöme reménytelenül terméketlen, ráadásul többnyire kétségbeejtő szellemi szegénységről tanúskodik. Az ember egy megújult, teljes és jelentéssel telített életről álmodik, de nincs hely, ahonnan elindulhatna, s valójában olyan hely sincs, ahová megérkezhetne útja során.

Álvallások, alternatív életfilozófiák

Kiüresedett és hagyományait tekintve végzetesen megkopott világunkban a spiritualitás utáni rejtett vágy Isten és a bennünket meghaladó transzcendencia nélküli álvallások formájában éled újjá, vagy regresszív módon föléleszti az emberiség istenkeresésének korábbi stádiumait. Olyan világképek kibontakozásának vagyunk tanúi, amelyek a Biblia antropocentrikus szemléletével szemben az embert a kozmikus valóság részének tekintik csupán, anélkül, hogy kiemelt vagy megkülönböztetett szerepet tulajdonítának neki a világegyetem történetében: eszerint minden élőlény az univerzum építőköve, és minden rész a teljesség képét hordozza magában; a világ önfenntartó valóság, amelynek jövője a létezők kiengesztelődött egységétől függ. A majdani békét, egy harmonikusabb és humánusabb élet lehetőségét test és lélek, jin és jang, anyag és szellem, immanens és transzcendens, profán és szent, tudomány és vallás egységében képzelik el.⁸ Bár ezek az eszmék sokszor nemes törekvéseket fogalmaznak meg,

⁸Jézus Krisztus, az élő víz hordozója (Keresztény reflexió a „New Age”-ról), Budapest, 2003, 49.

nem tudván beletörődni evilág töredékes voltába, a teodícea problematikájához úgy közelítenek, hogy — sok más társadalomjobbító mozgalomhoz hasonlóan — felcserélhetővé teszik a mennyet és a földet.

A holisztikus szemlélet egyes képviselői hajlamosak az emberi pszichére is úgy tekinteni, mint az ellentétek föloldásának helyére. Erkölcsi értelemben nem tesznek különbséget jó és rossz között, mivel csak megvilágosodott és tudattalan tetteket ismernek. Nincs megítéltetés és nincs bűnbocsánat, miként számukra bűn és megváltás helyett is legfeljebb függőség és gyógyulás létezik. A személy egy globális spiritualitás jegyében joggal utasíthatja el az esendőséget, a gyengeséget, a szenvedést és a halált, és sajátíthatja el azokat az életvezetési technikákat, melyek a tudás és az öngyógyítás hatalmával, a szellemi erők igába fogásának képességével, és az irányított, illetve végtelenbe hajló jövő dimenziójába való átlépéssel kecsegtetnek.

New Age

A New Age címkéjével ellátott eszmék és irányzatok ezoterikus és világi elemeket ötvöző szinkretizmusa annyira megtévesztővé vált, hogy a külső szemlélőt a legjobb szándék mellett is sokszor elfogadhatatlan általánosításokra provokálja. A kortárs jelenségek megítélése jól láthatóan abszolút zavarról tanúskodik. E kavarodásban sokszor a más világvallások iránti elemi tisztelet is csorbát szenved. Rendelkezésünkre áll egy rögzített jelentés nélküli kifejezés, a New Age, ami alkalmas arra, hogy alásöpörjük mindazt, amit magunktól idegennek érzünk. Így fordulhat elő, hogy kellően talán meg nem gondolt egyházi megnyilatkozások a mágiával, az agykontroll legvadabb formáival és a 'varázsvessző' alkalmazásával együtt ítélik el a természetgyógyászat évezredes hatékonyságról tanúskodó módszereit — melyek a 'hagyományos' orvoslással minden további nélkül harmonizálhatnak —, nyilván azért, mert napjainkban sok természetgyógyász hivatásával visszaélve alkalmaz okkult eszközöket. A jóga testi-lelki egészséghez segítő meditációs gyakorlatai kellő tájékozottság hiányában persze összerosódhatnak az önmegváltással („hogyan legyünk sikeresek?”) és a magasabb tudati állapotok elérésével, ez pedig a hétköznapi asztrológia és a spiritizmus technikáival, de a buddhizmus és a reinkarnáció hitének ellentmondásos európai zagyvalékát méltatlan a keleti vallások koherens világképével azonosítani. Végül, de nem utolsósorban a keresztény egyházak hajlamosak nem csupán gyanakvással szemlélni, hanem voltaképpen ezoterikus spekulációkkal megtöltött modern mítosznak tekinteni a pszichológiát, amely a jó közérzetet helyezi minden más elé. A kliens értékrendjének megértő elfogadását összekeverik a bűn semmibe vételével, amely 'kigyógyítja' a bűnöst gyöttrő bűntudatából.

* * *

Az a félelem, ami a terjedő nézetekkel szemben a kereszténységben megmutatkozik, saját egyoldalúságaira is fényt derít. Közismert jelenség, hogy mások vonásait látva semmit nem érzünk fenyegetőbbnek és nyomasztóbbnak, mint ami bennünk is megtalálható. Meglehet, talán nem törne föl az emberekből oly kétségbeesett radikalitással a dualizmus meghaladásának vágya, ha test és lélek hellenisztikus szétválasztása, a földi lét megvetése és a sokkal inkább viktoriánus, mintsem krisztusi 'örömtelenség' nem takarta volna el előlük Jézus evangéliumát. Bizonyára vonzóbb lehetne az önmagunk és életünk odaadásáról szóló tanítás, ha nem egy olyan tömegvallás jegyeit viselnénk magunkon, amely kevésbé tiszteli, mint inkább uniformizálja a személyt. Kérdés, hogy vajon mi, keresztények nem tévesztjük-e össze Krisztus követését a rossz és a szenvedés legyőzésének vágyával? Nem szűrődnek-e Istent manipulálni próbáló mágikus elemek a mi vallási gyakorlatainkba is? Aszketikus öntökéletesítésünk és teljesítménykényszerünk nem lesz-e olykor az öngyógyító, önmegváltó életstratégiákkal rokon? Maradt-e még tudásunk arról, hogy az erényesség gögje gyakorta áthatolhatatlanabb falat emel Isten és ember közé, mint a bűn mélységei? Nem kerüli-e el figyelmünket a jézusi szó: *ami az embernek lehetetlen, az Istennek lehetséges* (Lk 18,27)? Vajon csodálkozhatunk-e a biblikus emberközpontúságot elutasító bio-ökológia terjedésén, ha nem pásztorai, hanem kizsákmányolói vagyunk a ránk bízott Földnek? Kit képviselünk a világban, amikor elfeledkezünk arról, hogy szolgálai és nem birtokosai vagyunk az igazságnak, s még az örömhírt is dogmatikus vagy morális tételek illusztrálására használjuk fel? Őszintén hiszünk-e a megváltásban, amikor állítjuk ugyan a bűnt, de lényegileg vagy büntetlennek tekintjük, vagy megvetjük és elítéljük önmagunkat épp úgy, mint másokat? Saját problémáink és vágyaink körül forgó imádságainkban vajon Istent keressük-e, vagy a pszichológiának tulajdonított énközpontúság jegyében a megelégedést és a jó közérzetet? Ismerjük-e a Másikra figyelő csöndet, vagy megítéljük ugyan a meditációs erőfeszítéseket, de a szüntelen aktivitás önámításában élve nem is zavar már bennünket, ha mi magunk szóhoz sem engedjük jutni az Urat?

Sokszor úgy tűnik, vallási gyakorlatunkból kiveszett az a tudás, hogy a személy dualisztikus erkölcsi szemléletéhez nincs szükség az Evangélium üzenetére. Jézus igehirdetésének újdonsága Isten — a bűnök és erények világát végtelenül felülmúló — uralmának eljövele volt.

Mindennapi életünkben Isten könnyen olyan bálványként jelenik meg, aki az ember rossz ellen folytatott harcának szakrális eszköze. Segítség a bajban, oltalom, kárpótlás, s persze az örök élet ígérete. Teljesíti mindazt, amire az ember képtelen, különös tekintettel a túlvilági jutalomra. A frusztráció és a kielégületlenség enyhítője. Ösztönös kívánságok istene — mindenható, a tár-

sadalmat jóságosan védelmező Atya. A szociális igazságtalanságok orvosa. A belső meghasonlottság, az összhang hiányának állapotában remélt segítség. Az erkölcsi rend fundamentuma. Nevelési segédeszköz. A büntudat és az intellektuális kíváncsiság enyhítésének eszköze. Antoine Vergote rámutat arra, hogy — amennyiben elsődleges szinten határozzák meg a hitet — az ilyen típusú motivációk tényleges vallási tartalma meglehetősen csekély. S amíg a transzcendens tapasztalatokra szomjazó, viszonyítási pont nélküli fiatalok többsége főként ezzel az istenképpel találkozik, kevés reményünk lehet az alternatív életfilozófiákkal szembeni hatékony föllépésre. Ha az Atya nem más, mint végtelen igényeink rejtjelezése; ha nem közvetítünk (s még csak nem is ismerünk) olyan magatartás- és élményformákat, amelyek nem hiányállapotból adódnak, hanem a legnagyobb boldogság és a lét telítettségének tapasztalatai;⁹ ha nem támogatjuk az egyént saját, egyedi lényé megismerésében és kiteljesedésében; ha gyanakodva nézzük az önálló gondolkodást, akkor számolnunk kell azzal, hogy a mindenki számára való hozzáférhetőség könnyen a személyes átélés rovására megy. A szentségek vétele sok esetben pusztán formális jellegű, s a — jó esetben feltételezhető — elméleti hit mellett semmilyen gyakorlati konzekvenciával nem jár. Szó sincs újjászületésről; ugyanúgy élünk, mint azelőtt, ugyanúgy élünk, mint mindenki más. Amíg magunk is egy irányítható Isten illúziójával játszunk, amíg tanításaink megmaradnak az erkölcsi prédikáció szintjén, amíg az Evangéliumot intellektuálisan befogadható törvénykönyvként adjuk át, amely a „tedd” és a „ne tedd” világára szűkül, nincs mit csodálkoznunk azon, hogy egy ilyen mennyei Atya képe nem vonzó a fiatalok többsége számára. A kereső ember ennél lényegesen többet vár a spirituális tapasztalattól. Az egyháznak nyilván nem feladata, hogy az alkohol vagy a drogok élményszerűségével versenyezzen. Nem pótolhatja a túlélőtúrák és az extrém sportok izgalmait. Ám ha komolyan veszi saját hitét, akkor utat kell találnia a tartalmasabb élet után sóvárgó világ felé. Ennek hiányában a hitre vágyók az életüket 'valóban' átalakító vagy legalább intenzitásában fölfokozó létet választják.

* * *

Mesterséges határhelyzetek

Egy kutatócsoport droghasználók, punkok és csövesek beavatási kompenzációját vizsgálva arra mutatott rá, hogy serdülőkorban a *múlt-, vezető- és időnélküliség* pszichés értelemben fokozott veszélyeztetettséggel társul. Ahhoz, hogy egy serdülő el tudja helyezni magát a mindenségben, és lelkiileg egészségesse váljék, szüksége van a folyamatszerűség átélésére. Akinek nincs családja, vagy nincsenek elbeszélhető történetei, melyek vele együtt ott vannak a pillanat jelenében, nem képes arra, hogy saját életeseményeit egyetlen koherens, integrált narratívába foglalja össze. A vizsgált

⁹Antoine Vergote:
Valláslélektan. Budapest,
2001, 124. és 131.

csoportokban rendszerint nem volt vezér, s mégis, a fiatalok mint-ha öntudatlanul is *mesterre* vártak volna, aki értelmet kínál az életüknek. Irány és cél nélkül olyan átmeneti lét passzív szorongásában múltatták napjaikat, ahol az együttlét látszólag strukturálja ugyan az időt, valójában azonban nem más, mint állandó várakozás arra, hogy megszűnjék az üresség (vö. Beckett: *Godot-ra várva*). A csoportos kábítószer- és/vagy alkoholfogyasztás — gyakran halálfantáziákkal kísérve — jobbára nem más, mint tudattalan próbálkozás az átmenetre, egyfajta átjutásra valamely tartalmasabb létezéssel kecsegtető dimenzióba. Csakhogy a hagyományos beavatási rítusokkal ellentétben a kábítószer-fogyasztás végzetes lehet: az én- és életvesztés nem szimbolikus csupán. Aki a múlt hagyományát közvetítő, tapasztalt vezető nélkül kísérletezik az 'átlépéssel', az folyamatos határhelyzetbe kerülve nem csupán a marginalizáció veszélyének teszi ki magát, hanem valójában az életével játszik. Valami gyökeresen *mást* keres, de újra és újra csak a semmit találja, amíg kilátástalan próbálkozásait föl nem adja, meg nem örül, vagy bele nem hal a kiüttlanságba.

Kontrasztársadalom

¹⁰„Ha a jövevény állhatatosan zörget, és ha azt látják, hogy az őt ért méltánytalanságokat és a belépés nehézségeit négy-öt napon át türelmesen elviseli, és megmarad kérése mellett, engedjék meg neki a belépést” (RB 58,3).

„Óceáni érzés”, a mindenség öröme

A patriarkális, hierarchikus, megmerevedett társadalmi és egyházi struktúrákkal szemben sokan új életformát keresnek, de vajon a korai kereszténység vagy később a szerzetesrendek megalapítása nem egyfajta *kontrasztársadalom* igényével lépett-e föl? Vajon ma mennyit tudunk megvalósítani a „közöttetek ne így legyen” (Mk 10,43) krisztusi parancsából? Szent Benedek *Regulájában* még arról olvashatunk, hogy a jelöltnak komoly próbatételeket kell kiállnia, mielőtt egyáltalán bebocsáttatást remélhetne a kolostor kapuján,¹⁰ ma sok helyütt inkább 'lasszóval' fogják az érdeklődőket. Szent Ferenc anélkül, hogy szakadást idézett volna elő az egyházban, radikálisan szembeszállt kora vallási gyakorlatával, pedig valójában nem tett mást, mint egyszerűen komolyan vette és megélte az Evangéliumot. A kereszténység hivatása mindenkor az marad, hogy a föld sója és a világ világossága legyen. Világosság és szeretet nélkül semmilyen eszközzel nem rendelkezünk.

A racionalizmusba és pragmatizmusba kövült civilizáció valóságos érzelmek, átélés és szenvedélyes szeretet után kiált. Olyan tapasztalatokat keres, amelyekben minden elszakítottság és nélkülözés szertefoszlik; ahol az elragadtatottság az ítéletek, az akarat és a morális törvény fölé emel. A személy föloldódni vágyik szemlélődése tárgyában, az egység és a minden létezőre kiterjedő szeretet dimenziójában, hogy ezáltal a konfliktusok és az elmentések, a szorongás, az ellenségeskedés és főképpen a gonosz elveszítse nyugtalanító hatalmát. Ferenczi Sándor 'óceáni érzésnek' nevezi az énefejtés azon állapotát, amikor az időn és téren túli határtalan öröm az embert oda vezeti vissza a gyógyító regresszióban, ahol az ösztönök és a realitás még nem mondanak ellent egymásnak. Kár, hogy az egyház a mindenséggel való egység ujjongó érzését éppen a transzcendens Istennel való talál-

kozás jegyében utasítja el. Vajon valóban kizárják-e egymást misztika és érosz, személyes Szeretettel való egyesülés és esztétikai elragadtatottság, melyek egyaránt valami minden képzeletet felülmúlóan jóról adnak hírt a kereső ember számára? Ahhoz, hogy valaki a dolgok mélyébe, azok lényegéig hatolhasson, hogy Isten nyomát fölfedezhesse a természetben és a másik ember arcán, s hogy a látható mögé kerülve kapcsolatba kerüljön a láthatatlannal, mindenekelőtt képessé kell válnia arra, hogy tényleges vallási tapasztalatokat éljen át. A gondviselésről mit sem tudó, de szíven talált ember, a valóságosabb élet után sóvárgó ember, a megindultságában könnyekre fakadó ember fogékony Isten országára még akkor is, ha sosem hallott a kinyilatkoztatásról.

Gyógyító szeretet

A Biblia és kiváltképp az Evangélium gyógyulások története. Jézus azokat tudta megérinteni, akik úgy érezték, hogy rászorulnak irgalmára. A megkeményedett szívű 'igazak' közvetlen közelségében is távol maradtak tőle. Sérültségünk, megszállottságunk, erőtlenségünk fölismerése nyitottá tesz a megváltásra. Talán meg kellene kockáztatnunk a gondolatot: aki őszintén gyógyulásra vágyik — még ha hiteles vallási tapasztalat hiányában belső vagy kozmikus energiáktól reméli is a szabadulást —, meglehet, nem is jár messzebb az örömhír üzenetétől, mint azok a hívők, akik tökéletesen 'egészségesnek' tartják magukat. Az egyház történetében mindig voltak olyan szentek, akik pusztán létezésükkel az isteni kegyelem erejét jelenítették meg a világban. Egy éltető levegő után kiáltó, fuldokló emberiség színe előtt ma egyedül azok a keresztények remélhetnek meghallgatást és figyelmet, akik életükkel Isten valóban radikálisan átalakító, gyógyító szeretetéről tesznek tanúságot.

Kézirat-faksimile
Sík Sándor
hagyatékából
(A Szentírás
költészete, 1926)

"*A Szentírás*" — mondja Nagy Sándor —
oly titkokat foglalt magában, melyek a legfőbb és legcsodálatosabb
szellemek is fölöslegesnek tartották, ^{ellenben} ~~egyszerű~~ ^{valóban} vannak benne olyan
egyszerű igazságok is, melyek a gyöngyöknél és kődaraboknál
is szellemi táplálékot nyújtanak; ha külsőleg tekintjük,
hisz a gyermeknek hála, ha szellemileg hatolunk; bármilyen
sötét, ragadja a legemlékeztetőbb képeket — hasonló
a folyamból, melynek víze nélkül oly nehéz, hogy ~~egy~~ ^{egy} be-
trégy is átgázolhatja, másutt oly mély, hogy ~~egy~~ ^{egy} élet-
től is megőrzhető.

JELENITS ISTVÁN

Versolvasó

Károlyi Amy emlékének

1932-ben született. Magyar és hittan szakos piarista tanár. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a PPKE BTK tanszékvezető tanára. Legutóbbi írását 2002. 7. számunkban közöltük.

Milyen szépen idézte fel Babits saját költői indulásának idejét, a világháború előtti éveket: „Úgy született hajdan a vers az ujjam alatt, / ahogy az Úr alkotott valami szárnyas / fényes, páncélos, ízelt bogarat.” Károlyi Amy *Sorok* című kései versében valami hasonló fogalmazódik meg:

*Ahogy jární tanul a gyerek
Vers-sort vers-sor mellé teszek
Vagy megdicsérnek, vagy megszidnak,
nem ártanak a vers-sornak.*

*Azok csak nőnek és hallgatnak,
Felelgetnek a csillagoknak,
Jelei az ittmaradásnak,
ittmaradói az elmúlásnak.*

Költő a 20. században

A *Cigány a siralomházban* című vers arról szól, hogy Babits Mihály költői magatartása megváltozott a történelmi tapasztalatok kényszere alatt. Tudjuk, ha Jónásként vonakodva is, végül vállalta a tizenkilencedik századból örökölt próféta-költő szerepét. Károlyi Amy viszont átélte az egész huszadik századot látszólag anélkül, hogy verseivel bármiképpen megpróbált volna beavatkozni a történelembe. Ámulva élt, mint aki nem szereplője a kornak, fölötte vagy alatta él azoknak a céloknak, törekvéseknek, indulatoknak, amelyekből a számottevő emberek sorsa összeállt. Egy levegőt szívott velünk, nem idegenként járt-kelt közöttünk, mégsem az kötötte le a figyelmét, amit mi olyan fontosnak éreztünk. Ahogyan az anyák, ha kell, óvóhelyre bújva, ha úgy fordul, fát aprítva, munkába feszülve: gyermekük növekedésére figyelnek; ahogy Archimédész a hadakozó katonák közt földre rajzolt mértani ábráinak tanulságain tűnődött; úgy igazgatta ő egymás mellé a verssorait. Most, halálakor úgy érezzük, hogy ezek valóban a csillagokkal beszélgetnek, itt maradnak akkor is, amikor múlttá válik sok minden, amiről azt gondoltuk, hogy elveszíthetetlen.

Nemrég temettük el, azóta nem tudok szabadulni a köteteitől. Mint amikor éjszaka egy hatalmas szélroham elfújja a felhőket az égről, s egyszerre szelíd, hatalmas fénnel ragyogni kezdenek a csillagok.

Fiatalok

1909-ben született, Radnótival volt egyidős. Első kötete 1947-ben jelent meg. Harmincnyolc éves volt akkor, hány nagy magyar költő meg sem érte ezt a kort! *Fiatalok* című versében ír arról, hogy gyermekkorának, világra nyíló hajdani örömének fényét egy új nemzedékben látja viszont:

*Játékainkkal mások játsznak,
új gyerekek, s nem is az elsők,
labdázna, futna, fára mászna.*

*Szerelmünket kamaszok élik,
próbálgatják, ha nem is jobban,
az első érzés nagyot dobban.*

*Mások választják hivatásunk,
másé minden gazdátlan percünk.
Mohó kezekkel felveszik
az éveket, a napokat,
a játékokat, a játékokat,
amiket a kezünkben ejtünk.*

Nyelvi eszköztelenség

Mennyire hiányzik ebből a versből minden, amit hivalkodásnak érezhetnénk: egyetlen szokatlan kép, egyetlen meglepő rímpár sincs benne. De az eszköztelenségével sem kérkedik. Soraiban hagyományos jambikus lejtést fedezünk fel. Csaknem mindegyik ötödfeles jambusi sor, mint ilyen, gyöngéden zárul le, ha rímel, nő-rímmel, fátyolosan. A tizenkét sorból csak háromra nem érvényes ez. Ezeknek a helyzete is különös: beékelődnek a harmadik versszakba, az egymásra rímelő és szabályos második és hatodik sor közé. A harmadik és a negyedik sor egy szótaggal rövidebb a többiekénél: ettől különös módon izgatottá válik a vers, s az izgalmat még növeli, hogy négyes jambusi sorokról van itt szó: ezek a korábbi zárlatoktól elütő, kemény „hímvéggel” fejeződnek be. Ugyanígy végződik az ötödik sor is, amely viszont ötös jambusi sor, egy szótaggal hosszabb a vers kilenc „szabályos” soránál, egy jambussal, vagyis két szótaggal hosszabb, mint az előtte álló két sor. Ha azok izgatottak voltak, mohók, ez meg — különös szóismétlésével — csaknem feljajdul. Egyébként ebben a sorban tűnik föl újra, hogy megkettőzve mindjárt különös nyomatékot is kapjon a költemény legeslegesítő szava, amelyet az első sorban egy figura etimologika tett hangsúlyossá: „Játékainkkal mások játsznak...” Mik is ezek a játékok? Ha jól meggondoljuk: tán minden, ami az ember életét betölti. Visszanézve vesszük észre — talán az utolsó szó ízlelgetése közben (amely egy többes szám első személyű ige) —, hogy a költő nem pusztán saját tapasztalatáról beszélt, hanem nemzedékének nevében szólt. Ez is valami különös méltóságot ad a költeménynek.

Az emberi élet egyik legcsodálatosabb tapasztalata a nemzedékek egymásra következése. Ha a *Fiatalok*ban a játékok átadásáról esett szó, a következő kötetben rátalálunk néhány gyönyörű

versre, amelyek viszont arról szólnak, hogyan búcsúzik Károlyi Amy saját szüleitől. A *Kórházkert* címűből csak egy néhány soros versszakot idézek, a költemény második, záró versszakát: „Apám kínjának árnyékában, / anyám holtának sejtésében / háttal ülök a gyászos háznak / egy galagonyafa tövében.”

In memoriam

Valamivel hosszabban szeretnék elidőzni annál a tizenkét soros költeménynél, amely erre a *Kórházkertre* következik, s így minden bizonnyal vagy a költő édesanyjának vagy apjának elvesztésére utal:

In memoriam

*Hát elporzott a könnyű kis kocsi,
elvágtatott.*

Az égen sávot, alig láthatót

hagyott:

Akár a vizet ketté szelő

gyors hajó,

vagy csónak orra, a nádat ketté

hajlító.

Hozzád éppoly keskeny, füst-szerű

út vezet.

A víz, a nád, a lég bezárul,

ég veled.

Eszköztelenséget, egyszerűséget emlegettem. Hát ez a vers is egyszerű. De milyen rafináltan az! Ritmusát a hosszú páratlan sorok s a rövid páros sorok ellentéte teszi játékosná, lebegővé. De mennyi apró változtatás van ennek az alapötletnek alkalmazásában! Figyeljük csak meg először a rövid, páros sorokat! Az első négy szótagos és jambikus lejtésű. A másodikat egyetlen jambus alkotja, a két sort nagyon egyszerű ragrím kapcsolja össze. A következő rövid sorpárok mind három-három szótagosak, s ha időmértéket keresünk bennük, trochaikus lejtésűeknek bizonyulnak: nemcsak a megelőző rövid sorpárral, hanem a hosszú sorokkal is ellentétesek. A hajó-hajlító rím egészen visszafogott, az utolsó sorpár rímélése viszont akusztikai szempontból is gazdag és grammatikailag különböző szavakat csendít össze, tehát meglepő, legalább a többiekhez viszonyítva.

A hosszú sorokat lehet jambikusan ritmizálni. Ha megpróbáljuk, két sorban egy-egy anapestuszt is lelünk („akár a vizet ketté szelő” és „vagy csónak orra, a nádat ketté”). A „Hozzád éppoly keskeny, füst-szerű” sor viszont kivételesnek látszik, mert ellenáll a jambikus ritmizálásnak, inkább tán trochaikus lejtésű, mint a négy utolsó rövid sor. De talán jobb, ha nem is vesszük egészen komolyan ezt az időmértékes ritmust. Ki tudja, nem csak azért dereng-e át némelyik soron, hogy aztán elillanjon, elhomályosodjék. Inkább egy sormetszetet kellene talán komolyan vennünk, amely rendre ketté osztja ezeket a hosszabb sorokat. A hat közül ötben ez a sormetszet mintha az első öt szótag után

jelentkeznek. De itt is kivétel a „Hozzád éppoly keskeny, füst-szerű” sor, mert itt az ötödik szótag után nincs szöveg, ha erőltetnénk a dolgot, a sormetszet a keskeny szót kettévágná. S ha máshová tesszük? Akkor két megoldás is lehetségesnek látszik. Kerülhet ez a sormetszet a keskeny szó elé vagy mögé. Ha elé tesszük, s az olvasásban az *éppoly* után tartunk egy leheletnyi szünetet, akkor két nagyon szorosan összetartozó szót választunk el egymástól. Ha a keskeny mögé helyezzük a metszetet, akkor meg szokatlanul hosszúvá válik ez a félsor, s viszont egyetlen sóhajtással rövidül (három szótagnyira) a sor második fele.

Egyébként itt, ennél a ritmikai szempontból olyan sok meglepetést tartogató sornál megváltozik a vers nyelvtani jellege. Eddig sem első, sem második személyre utaló nyelvi elem nem szerepelt a szövegben. Ez a sor azzal kezdődik, hogy *Hozzád*. Itt, váratlanul megszólítja a költő az eltávozót, s ettől kezdve már hozzá beszél: ki tudja, hallja-e még az utolsó jókívánságot: „ég veled!” Milyen könnyedén foglalja össze az utolsó előtti sor mindazt, amit az első nyolc sorban olvashattunk. Kocsiról és hajóról, égről és vízről esett ott szó. Itt három, egyenként egy szótagú szó fölvidézi még egyszer az egészet: „A víz, a nád, a lég bezárul.” A *Fiatalok* című vers idézte — többek közt — az első szerelem emlékét. Ebben a költeményben talán az első gyász élményét örököltette meg a költő. Annál szebb, hogy nem panaszkodik. Ámulva figyel még a fájdalomra is, amely a szívét összeszorítja, s a veszteség tapasztalatáról úgy beszél, mint aminek — törvényszerűen — egykettőre el kell enyésznie. Aki sokáig él, annak sokszor kell másokat elsiratnia. Károlyi Amy szülei után mesterétől, Fülep Lajostól búcsúzott el egy különös, ünnepi verssel:

Gyászbeszéd helyett

Gyászbeszéd helyett

Fülep Lajosnak

Tiszteletreméltó öregúr

IGAZAD VOLT

nem való neked temető

megsértenéd a kerti illemet

nem való svéd és semmiféle gránit

és mégkevésbé műkötkotyvalék

és nem való úszó barokk koporsó

és rózsaszín vödör

egészségügyi tartály

urna

...„engedjete az elemek közé”...

Meglógtál profom, hűlt helyed

lővátetted a gyülekezetet

talár, mikrofon mindhiába

s kárbaveszett a sok jó nekrológ

*mind elhangzatlan
mind mivégre
meglépett a holt*

Engedjük hát az elemek közé

*őz suta lépked porában
madár fürdik porában
örökre táncol ferde fényben*

*ki őt keresi
hajoljon porba
nézzen égre*

A gyászbeszédek óhatatlanul megfáradó fordulatai helyett itt egészen friss és személyre szabott szavakkal találkozunk. Fülep Lajos világéletében a hitelességet kérte számon a művészetén. Esküdt ellensége volt mindennek, ami megtéveszti a nézőt. Megérdemli, hogy holtában ne vegyék körül temetési szokásaink hazug kelélei. Tán maga is így kívánta ezt. Az idézet után következő második strófa egyenesen tréfás. Tréfálkozik a halottal, a temetés megszokott s megkopott ceremóniáival, de csak azért, hogy aztán annál ünnepélyesebben szólaljon meg a költemény zárata. A professzor „meglógott”, a köztisztelőben álló lelkipásztor „lővára tette a gyülekezetet”. A „tisztelőtreméltó öregúr” megtalálta a módját annak, hogy holtában hitelesen és egyszerűen az elemek közé vegyüljön. Álságra — kínjában — csak az ember képes. Őt a mit sem sejtő állatok veszik holtában körül. Aki keresi, „hajoljon porba / nézzen égre”: az ember alatti s az ember fölötti mélységbe, magasságba.

Síremlék

Károlyi Amynak szülei, mestere után férjét is el kellett búcsúztatnia. Sok ide kapcsolódó költeménye közül egy nagyon rövidet idézek: „Ahogy a bányából kivágták. / Szárnyasajtó nagyságú vörös kő. / Érdes felületére eső / csorog, meg-megáll kicsi tó, / madarak számára itató.” (Síremlék) Aki figyelmesen jár-kelel a Farkasréti temetőben, ennek a versnek útmutatása alapján megtekintheti Weöres Sándor sírját. Azóta a „szárnyasajtó nagyságú vörös kő” alatt találtak helyet Károlyi Amynak hamvai is.

Özvegy

Az utolsó nagy veszteség után nehezen birkózott a magánnyal. Az Özvegy című rövid költeménye szól erről nagyon hitelesen:

*Mit csinálsz egész nap?
Özvegy vagyok.*

*A magyar szótár rettenetes szava.
Szárazon, kopáran kopog.
Az életnedv zöldjéhez nincs köze.*

Könnyű a halottnak. Az ő síremlékén madarak pihennek meg. Isznak a vízből, amely a hatalmas kőlap egyenetlen felületén meggyűlik. Nehezebb annak, aki itt maradt. Milyen keserű játék villan a vers első két sorában: a barátságos kérdésre rácsattanó felelet-

ben. S aztán a költő ízlelgeti a szót, amelyet kimondott, leírt. Mint szobrász a követ, markolja, vizsgálgatja. Nem kell ehhez hozzátenni semmit. Jelzőt, képet, határozót. Fölösleges mondatba foglalni. Elég kimondani, rávilágítani a szakszerű figyelem fényével. Rettenetes szó ez, kimond, szóvá tesz egy rettenetes helyzetet. Mi lehetne több ennél?

Ismétlések

Az özvegy legutolsó köteteiben Istenről szóló verseket is találunk: ezek huszonegyedik századi líránk első jelentős istenes versei. Nem róluk írnék befejezésül. Inkább egy visszatekintő, összegző költeményt idézek:

Ismétlések

*Dicsőítem az anyagot,
A szilvahamvas kedveset,
Az őzikéktől ellesett
Menekülő mozdulatot.*

*Dicsőítem a szellemet,
A dolgok mögötti lényeket,
Tollhegygel meg nem foghatót,
Nem mondhatót, nem láthatót.*

*Dicsőítem a mindig ugyanazt,
A folyton változót,
Hétköznapot, vasárnapot.*

*Nem láttuk inkább sejtettük csak
Egymás arcát alkonyodóban.
Van perc, mi nem úszik el a folyóban.*

Igen, semmi kétség: igazi költőtől köszönünk el. Drága és áldott örökséget hagyott ránk.

SÍK SÁNDOR

Párbeszéd a Kígyóval

Sík Sándor (1889–1963) piarista szerzetes, költő, irodalomtörténész, műfordító. 1946-tól haláláig a Vigilia főszerkesztője. Halálának negyvenedik évfordulójára emlékezünk néhány kiadatlan versének közlésével. A *Párbeszéd a Kígyóval* 1949-ben

*Meztelen utcán csikorog a szél
Nagyheti szél, fészítsd meg!-et huhog.
Amerre nézek, hallok és lehellek
Sziszeg felém és csikorog felém
A halhatatlan kérdőjel: a Kígyó.*

*„No te bolond poéta! — hát megint,
Még mindig, most is erre sündörögsz!
Jó-jó, hiszen találkoztunk elégszer!
Emlékszem én jól a megyeri dombra,*

született, a *Ti* boldogok!
címűt az Amerikába települt magyar piaristáknak írta 1952-ben, A legszebb művészet pedig halála előtt két héttel, 1963 szeptemberében íródott. Ezúton is köszönjük a Magyar Piarista Rendtartománynak és Koltai Andrásnak, a rend Központi Levéltára munkatársának, hogy rendelkezésünkre bocsátották a gépiratokat.
(A szerk.)

Legénykorod butuska pátoszára;
Derekasán megszorongattuk ott
Egymás nyakát — de az okosabb enged:
Utoljára is én hallgattam el.
Aztán megint kilencszázharmincnyolcban,
Mikor Ostya-imádni jöttetek,
Azon a csillagszóró éjszakán,
Mikor lila stólában hajnalig
Ültél a Hősök Angyala tövében,
És boldogan térdeltek elibéd
A világ valamennyi nemzetének
Férfiai (csak kettőt sikerült
Visszarántanom a Közös Kehelytől).
Mögötted álltam egész éjszaka
De szólnom akkor nem engedtetett:
Egy éjre akkor megfogyatkozott
A napfogyatkozás.

És láttalak
Az egyedüllét zsongó erdejében
Az ihlet égverő hegyhomlokán:
Fejed fölött csattogva repdesett
Szívárványírta szárnyain a Vers.

És sokszor még találkoztunk mi ketten,
Ne emlegessük... fő, hogy itt vagyunk
Azaz, hogy te meg én, — de hova lett
Az ezer sátor és a nyolcezer
Szép kismagyar, és hova lett
A Lánchíd szívéen trónoló Kehely,
És hol vannak a lobbanó szemek,
Amikben tűzzel tükrözött a dal?
Mondd, hova lettek? de hisz olyan mindegy,
Mi falta be, tűzláng-e vagy szemétdomb
A bimbót együtt a komisz fagyönggyel,
Gyümölcsöt a ganéjjal. Nincsenek!
De mit beszéljek! Forog a kerék,
És van ideje életnek, halálnak;
Istennek is, meg... És most az enyém,
Nem a tiéd. Pusztulj belőle!"

Nem!

Hazudsz, hazudsz! Az idő Istené!
Minden idő egyedül Istené!
Van ideje életnek, van halálnak,
De Benne élünk és Belé halunk.
Van ideje békének, háborúnak:
Kegyelmes Jobbja fészken bontja szárnyát
A béke szép Galambja, Balkezének

Meredélyéről hullott fajzatod
Gyűlöletének nyálából tenyésznek
A háború förtelmes férgei.
Nagypéntek is van: elharapja nyelvét
Csengő, harang, s az elnémult Misét
Csukló kereplők kísérik a Sírba,
De a sekrestye kisöpört zugában
Repesve várja a Húsvéti Gyertya,
Hogy az oltárra szálljon, fellobogni
A boldog bűnnek az alleluját.
Minden és mindenki az Istené!
Ki vagyok én, hogy nem-et mondjak arra,
Amire igen-t mondott az Ige!
A nagy világon mindent ez a szó
Hívott a létbe; mindenki és minden
Csak a legyen levésén dolgozik!
A mindenségben nincsen munka más:
Az Isten nagy Kalandja egyedül
És ezen belül az én csepp kalandom.
Hát hogyne állnám, most és mindörökké
Amit a Terv elém ír szabadon!
Megyek, futok sorsom görbéin át
Az Isten ujja írta egyenesben.

Odamentek és odamennek ők is
Előbb-utóbb, a szépek és a jók,
A nyolcezer meg a nyolcmillió.
Azon az úton mentek ők is el,
Ki egyenest, ki útvesztőkön át;
Az egyik énekelve, szabadon,
A másikat az ösztön karikása
Tereli arra mint rugós csikót;
Van aki mankón, van aki rab-autón,
Vagy ólomzáras bűzhödő vagonban,
De megtalálja mindük a helyét
A Világút rengeteg betonán,
A Rajz szerint.

Nem, nem haltak meg ők!
Amerre nézek: utcán, ablakon,
Templomhomályból, börtönrács mögül,
Futószíj mellől, lobogók alól,
Tárnák torkából, szomjazó mezőkről
S az integető horizont ködéből:
Ők néznek rám: ők és a fiaik,
Lélekben egyek, Szentlélekben egyek.
A földre hajtom remegő fülem:
Hallom, hallom pihegni és dobogni

A pattanásra szomjazó magot!
A magot, melynek elvetője voltam
Jó helyről vettem és jó földbe hullott.
Nem félek fagytól, egértől, aszálytól:
Illő időben országosan nyitja
Tömlői mellét a nagy Öntöző,
És ad esőt és napot és malasztot
És mindent, bölcsen és törvényesen.
Az én törvényem itt: virrasztani
És imádkozni, s menni utamon.
Hát hogy lehetne nem virrasztanom
És hogyne mennék most is boldogan!
Minden hajnalban újuló inakkal
Mint nászteremből ifjú óriás.
Útvonalam fölséges labirintja
Ki van göngyölve szívem asztalán;
Magam rajzoltam repeső kezemmel,
De vállamon keresztül ujjamat
Kézze vezette a Kigondoló.
És ő is indított az útra el:
Megveregette napszítta gyerekarcom
És fetarisznyált minden úti jóval,
S csak annyit mondott: Mitte sapientem!
Így indultam az útnak éneleve.
Hatvan kanyart megjártam becsülettel, —
Most mondanám fel a szolgálatot,
Most, mikor éppen kezdem érzeni,
Hogy kellek, jó vagyok ez istenáldott,
Isten-szerette, ember-nem-szerette,
Maga-feladta, Isten-fel-nem-adta
Szegény hatrongyos drága csepp hazának!
Most, most, mikor a fél kezem őt ujjá
Sok megolvasni, még hányan vagyunk!
Most, most, mikor a szomjas böjti szél,
A száraz ég, a tikkadt utcajárda,
Elmorzsolódó s épülő romok
És halovány és piros emberek:
Mind egyet sír, egyet sikolt felém:
A Krisztus, a Krisztus, a Krisztus nevét!
Most, most, mikor mást álmodban se hallok,
Csak őt... „Menjetelek... Vegyétek a Lelket!...
Ingyen kaptátok, adjátok is ingyen...
Minden népnek... Vegyétek és vigyétek...”
Most, a nagyhéten, most álljak ki én
Most, most, mikor... jaj Kígyó el ne hallgass,
Hiszen káromló nyelved tűzhegyével
Te is csak őt, csak őt mondod nekem.

Minden népeknek! Minden embereknek!
Az ígét is, a kelyhet is, a dalt is!
Jaj el ne hallgass, el ne távozz tőlem
Sziszegj és szúrj és ostorozz, netán
Elnehezedjék pillám a sötétben,
S pihenni dőljek. Vettem és viszem.
Kísérj, Kísértő! Köszönöm. Gyerünk.

Ti boldogok!

Ti boldogok, kik messze-messze innen,
Hegyeiken túl és óperencián,
Egy emberebb szabású kontinensen,
Nem tátogattok levegő híján.
Lélegzetek, mozogtok és beszéltek,
És milliók sóhaja sír felétek,
Álmodók, reménykedők, irigyek, —
Ti boldogok, sajnállak titeket.

Titeket, akik bölcsen megvonulván
Tengerigázó kikötő fokán,
Ahol nem bőfög alattomos vulkán
És nem forrong őrzőngő óceán,
Honnan szívetek vissza-visszafájva
Vágyódik még a nagyon-ó hazába,
S tán ontjátok a szánó könnyeket, —
Szánakozók, én szánlak titeket.

Nemcsak ti néztek hazafelé vágyva:
Ó hogy sajnunk mi is utánatok!
De a fájdalom belesír a vágyba:
Vérzik a test, melyről leváltatok,
És vérzik a szív, hiszen számotokra
(Hiába bízzuk írt papírosokra,
Sebes hullámra) szívünk és szavunk
Nem úgy beszél már: két világ vagyunk.

A közös nyelven boldogan beszélénk,
De aki nincs itt, hogyan érti meg
A szó lelkét, a dallamot, az élményt,
Amely a szóban jajgat és piheg.
Az, ami nálunk mártíromi máglya,
Beteg mécsként pillog el odaát;
Mire odajut, megalvad a szó,
S lesz bíbor vérből fekete savó.

Az élmény, jaj az élmény, a kegyetlen,
A szentlőrinci rostély a mienk,
A sose-volt és sose-lesz, egyetlen
Mely elhamvaszt vagy emberré teremt,
Amelytől minden és mindenki más lesz,
(Nagyszombat-éj is, ha feltámadás lesz!)

S ha úgy akarná a történelem,
Tán a halálunk sem lesz dicstelen.

Igen, lobogva kél az új bizonyosság,
Ha nem is oly szép, mint a hajdani.
S ha némábbak is az új katakombák,
Az Ágnesek fölállnak vallani.
Ha törik is a mártírok gerincét
Zsoltároznak a mamertini pincék
S ámulva nézi a hűlő világ
A Sebestyének zuhogó nyilát.

S míg betegen vajúdo munkalázban
Keresi magát az emberiség,
Mi — üdvösséges módon megalázva —
Megléljük végre tán egymás kezét
És sejtjük már bűnbánó szerelemben,
Hogy ki az Isten, és hogy mi az ember,
S mi az, hogy testvér. — Kicsinyhitűek,
Ti ebből semmit meg nem értetek.

Mert jaj, az anyaföldet elcserélve,
A földgömb elsiklott alólatok.
A robogó, szálló világban élve
Tőlünk, lassúktól elmaradtatok.
Vagy hogy mi vagyunk, akik elmaradtunk
— De az anyaföld itt marad alattunk,
S fejünk fölött az apai egek.
— Ti árvaák, imádkozom értetek.

A legszebb művészet

A legszebb művészet tudod mi,
Derült szívvel megöregedni.
Pihenni ott, hol tenni vágyol,
Szó nélkül tírni, ha van, ki vádol.

Nem lenni bús, reményevesztett,
Csendben viselni el a keresztet,
Irigység nélkül nézni végig
Mások erős, tevékeny éltit.

Kezed letenni ölbe
S hagyni, hogy gondod más viselje.
Ahol segíteni tudtál régen,
Bevallani nyugodtan, szépen,
Hogy erre most már nincs erőd.
Nem vagy olyan, mint azelőtt.

S járni amellettszép vidáman,
Istentől rád szabott igában.
De ezt a békét honnan vesszük?
Onnan, ha ezt erősen hisszük,
Hogy teher, amit vinni kell,
Az égi honra készit el.

Ez csak a végső simítás
A régi szíven, semmi más.
Ez old fel minden köteléket,
Ha a világ még fogna téged.
Az Úr nem szűnik meg tanítani,
Ezért kell sok harcot vívni,
Idősen is, míg csendesen a szív
az Úrban megpihen és kész vagy
az Ő kezéből venni, hogy minden Ő —
S te nem vagy semmi.
S akkor lelked kegyelmes atyja
A legszebb munkát is megadja.

Kezed imára kulcsolod —
Ez mindennél dicsőbb dolog.
Áldást kérsz szeretteidre —
Körülötted nagyra és kicsinyre.
S ha majd munkád betellett,
S a végső óra elközelgett,
Engedsz az égi szent hívásnak,
Enyém vagy, jöjj, el nem bocsájtalak.

Arról, aki valóban ismeretlen

„Kezdetől fogva én nem én vagyok,
kezdetől fogva én csak hazajárok —”

Ignotus: *Tavaszi bor*
(1910)

1967-ben született Szombathelyen. Kutatási területe a 20. század magyar irodalma; az ELTE oktatója.

¹Ignotus – Hatvany Lajosnak. Bécs, 1938.

január 22. (MTAK Ms 383/103. In: *Levelek*

Hatvany Lajoshoz.

Szerk. Hatvany Lajosné et al.; Akadémiai, Budapest, 1967, 519–520.)

Hírlapírói és szépírói
munkássága

Az Ignotus-életmű képtelen gazdagságáról csak hozzávetőleges fogalmaink lehetnek. A szépíró és esszéista-kritikus munkássága elsődlegesen A Hét 1891 és 1906 közötti évfolyamaiból, majd a Nyugat első két évtizedéből rekonstruálható, ehhez járulnak Ignotus alkalmi megjelenései a Magyar Génuszban, az Új Magyar Szemlében, az Új Időkben, a Szerdában, a Politikai Hetiszemlében, a Huszadik Században, a Renaissance-ban, a Századunkban, A Tollban, a Szép Szóban; német nyelvterületen a Simplicissimusban és a Die Neue Rundschau-ban — és számos egyéb periodikában. Mindezzel azonban publikációinak csak egyik vonulatára utaltunk, Ignotus ugyanis 1892-től csaknem egészen halála évéig (1949) elsődlegesen napi rendszerességgű hírlapírói munkából él, s bizonyos időszakokban, az anyagi kényszer szorításában, eleget tesz egymástól gyökeresen eltérő orientációjú lapok párhuzamos megbízásainak is. Összességében negyvenhat évig áll a Magyar Hírlap alkalmazásában, ő maga ezt „szolgálat”-nak nevezi,¹ az 1910-es években ezzel párhuzamosan a Világ belső munkatársa is; az 1918-at követő emigráció éveiben a Magyar Hírlap, a Pester Lloyd és Az Újság mellett dolgozik a kolozsvári Keleti Újságba, a pozsonyi Magyar Újságba, a Kassai Naplóba; ír a Prager Tagblattba és hosszú ideig a bécsi Volks-Zeitungba, majd feltehetőleg az 1940-es évek legelejétől az Egyesült Államokban megjelenő magyar nyelvű, clevelandi Szabadságba (következésképp Ignotus hírlapi írásaiból vett idézetekkel a nemzeti szabadelvű — liberális konzervatív — polgári liberális — polgári radikális — szociálliberális — szociáldemokrata — reformistává szelídített marxista ideológiák széles spektrumán belül szinte tetszőleges párosítású „eszmei elkötelezettség” demonstrálható).

Ignotus azonban saját magát elsődlegesen művésznek tekinti: költőnek és novellistának, aki egzisztenciális gondok és „szociokulturális meg nem értettség” folytán igazi pályáját nem futhatja meg. Érdekeséggé válik jegyezzük meg, hogy e képletes pályát elvesztést már harminc éves korára végzetesnek és visszafordíthatatlannak ítéli — mesterét, Taine-t idézve, ez az ő uralkodó tehetsége —, ám az újságírásból a Monarchia összeomlásáig anyagiilag és a népszerűség egyéb hozadékait tekintve is jól profitál,

²Lásd például Ignotus – Gellért Oszkárnak. Bécs, 1929. március 9. (PIMK V. 3195/352.)

Svájci emigrációja

³Vö. Ignotus Pál: *Csipkerózsa*. Műszák, [Budapest], 1989, 118., ill. 267. (utóbbi Nagy Csaba jegyzete)

⁴Földi Mihály: *Ignotus – élet és eredmény*. Nyugat, 1924. december 2., 703–710., i. h. 704.

⁵Vö. Károlyi Mihály *Levelezése I. 1905–1920*. (Szerk. Litván György.) Akadémiai, Budapest, 1978.

⁶Ignotus – Jászai Oszkárnak. New York, 1941. június 29. In: Vezér Erzsébet: *Ignotus levelezéséből*. Kritika, 1983. november, 23–26.

⁷Ignotus – Fenyő Miksának. Berlin, 1921. szeptember 18. (PIMK V. 3181/2/4. In: *Feljegyzések és levelek a Nyugatról*. Szerk. Vezér Erzsébet. Akadémiai, Budapest, 1975, 376–378.)

hogy aztán az emigráció évtizedeiben döbbenjen rá arra: valóban az az elátkozott művész lett, kinek maszkjában a képletes és valóságos békeidőkben kedvvel tetszelgett. Midőn lehetett volna, a »nagy művekkel« nem készült el, s most, midőn inspirációt érezne az összegzésre, tehetségét „terminusra” szóló, idegen nyelvű „journalistáskodás”-ra, „firkálás”-ra kell pazarolnia.²

Ignotus — eredendően ifjabb Andrassy Gyula terveit valóra váltva, de Károlyi Mihály megbízásából — 1918 végén Svájcban publicisztikai és propaganda-missziót vállal a Kéri Pál vezette újságíró-csoport tagjaként.³ Földi Mihály a Nyugat 1924-es Ignotus-különszámában — nem kevés pátozzsal — így foglalja össze a külföldi szerepvállalás lehetséges motívumait: a Károlyi-féle fordulat napján Ignotus a Nyugat szerkesztőségében „ziláltan, tehetetlen idegességgel rohant fel-alá a szobájában, majd bénultan esett egy karosszékre és kimerülten hajtotta fejét íróasztalára. (...) Hosszas bízattatásomra felemelte könnyes arcát. Karja kinyúlt az utca felé, melyen harsogott a hazarohanó, fegyvereit eldobáló katonaság és ujjongott veszedelmes örömeiben a lakásai-ból kitóduló város. Arcán folytak a könnyek s kétségbeesetten kiáltott fel: — Miért kellett ennek történnie? Mi szükség volt erre? Most, amikor a legnagyobb veszedelemben vagyunk és higgadt okossággal úgy is megkaphattunk volna mindent, ami nekünk külön jussunk... (...) Barátok tanácsa, túlzott okosság, sikertelen politika, az elért eredmények, a meglévő értékek mentésének vágya, tartózkodás az itthoni bizonytalanságtól, félelem az egyre felhősebb jövőtől s nem utolsó sorban az aggodás a hazáért, melyet szolgálni akart, kiűzték Svájcba.”⁴ Ignotus tehát 1918–1919 fordulóján Bölöni György, Ernst Ottó és Vadász Miklós társaságában — diplomáciai rang vagy megbízatás nélkül — magyar érdekekért lobbizik a berni követségeken, s bizonyosan számos ellenséget szerez magának, hiszen közben valódi élethálharc bontakozik ki a Svájcba korábban kiküldött magyar diplomáták, a Károlyi által frissen kinevezett Bedy-Schwimmer Rózsa nagykövet, illetve a hatalomgyakorlásból átmenetileg kikerült, ám továbbra is befolyásos politikusok között.⁵ Aztán „kitör a szovjet”, és Ignotus második feleségével, Somló Lili színésznővel, Montreux-ben marad.⁶ Először talán a kedélyek csillapodását várja, de vélt vagy valós félelmek is közrejátszanak hazatelepülésének elodázásában: ő maga többször tiltakozik az ellen, hogy itthon emigránsnak tekintsék, s „valamely politikai természetű foglalkozással vagy üzekedéssel” gyanúsítsák. „Haza pedig nem politikai, hanem *kenyérok*kból nem megyek” — nyomatékosítja Fenyő Miksának, aki múlhatatlan hűséggel és bámulatos türelemmel exponálja magát Ignotus kellemetlen ügyeiben is.⁷ Ugyanakkor mindmáig rejtély övezi, hogy Ignotus mire fordítja azt a jövedelmet, amely régi és új mecénások komoly juttatásaiból, külföldi ismerősök tőzsdei profit-adományaiból, illetve

⁸A szakirodalomban szereplő adatok pontosítása végett jegyezzük meg, hogy Ignótus és harmadik felesége, Berényi Lili, 1929. augusztus 27-én Budapesten házassodnak össze. Vö. Ignótus – Hatvány Lajosnak. Bécs, 1929. szeptember 5. (MTAK Ms 383/72.)
⁹Ignótus – Hatvány Lajosnak. Bécs, 1936. június 23. (MTAK Ms 383/93.)

Hazai publikációi

¹⁰Ignótus: *Halhatatlan* Ady. Nyugat, 1919. február 16. – március 1., 223–224.
¹¹Ignótus: *Vallomás*. Nyugat, 1924. január 18., 146–148.
¹²Ignótus – Fenyő Miksának. [Bécs], 1926. május 25. (PIMK V. 3181/2/10. In: *Feljegyzések*, 381–382.)

¹³Ignótus – Gellért Oszkárnak. [Bécs], 1928. október 3.; ill. november 15. (PIMK V. 3195/345., ill. V. 3195/348.)
¹⁴Ignótus – Gellért Oszkárnak. [Bécs], 1928. október 6. (PIMK V. 3195/346.)

¹⁵Földi: i. m. 703.

¹⁶Ignótus – Gellért Oszkárnak. Bécs, 1929. március 9. (PIMK V. 3195/352.)

saját (eltitkolt) filmforgatókönyv-írói, dramaturgi, fordítói és újságírói fizetéseiből áll össze — bár ő maga jelentős mértékben támogatja otthon maradt első felesége és gyermekei megélhetését, és második válása után Somló Lili is meghatározott összegű tartásdíjban részesül.⁸ De a bevételek még így sem fedezik a kiadásokat — fizetéseinek „ritmusa azonban nem tart lépést a szükség sürgetésével”⁹ —, s az adósságoktól mentes, szabad élet az emigráns Ignótus számára csak álom marad, midőn gyakorta napok választják el a fizetésektől és a kilakoltatástól. Így válik érthetővé a magánleveleit átszövő s olykor végeérhetetlen latolgatás, miként volna lehetséges, hogy nélkülözhetetlen külföldi állásait és bevételeit részben itthoniakra cserélje — levelezéséből úgy tűnik, hogy néhány rövid látogatástól eltekintve csak a harmincas évek végén települ vissza Budapestre.

1919 telén Bernből még ír a Nyugat Ady- emlékszámba,¹⁰ ezt követően azonban félévek-évek is eltelnek szórványos híradásai között; mindegyik magyarázatként olvashatjuk *Vallomás* című, 1924-es írását, amelyben a hajdanvolt bizonyosság elvesztéséről, az ön-megismerés váratlan fordulatairól, a külföldi újrakezdés tanulságairól szöveg nélkül számol be régi közönségének.¹¹ Eltekintve formális főszerkesztői címétől, jelenléte a Nyugat hasábjain csak 1926-tól válik újra érzékelhetővé, s visszatérésében bizonyosan fontos szerepet játszik a számára elkülönített, s havi rendszerességgel Bécsbe küldött „fixum”,¹² avagy „sallárium”.¹³ Ignótus 1926 júliusában indítja meg *Neovojtina* című sorozatát — s előfordul, hogy e maga által „tanulmányiszenogrammm”-nak elkeresztelt műfaj egy-egy „paragrafusát” együltő helyében „firkálja le”.¹⁴ Azonban nem csak túlterheltségét, de az irodalomtól való távolodását is jelzi, hogy a Nyugatban publikált esszéit — miként már az 1910-es években is — politikai témákkal vegyíti, s az utóbbiakat rendszerbe foglaló új cím (*A történelem mögül*) is rimel a régre (*A politika mögül*). Mindemellett szerkesztőtársainál időről-időre óvatos puhatolódzásba kezd annak érdekében, hogy a Nyugat-kötelezettségeket máshova is eladható cikkekkal vagy könyvírással válthassa meg. S közben a sajtómunka robotja... Ismét Földi Mihályt idézve: „Majd minden nap látom a nevét. Franciaország határáig alig van közép- és kelet-európai állam, melynek lapjai ne hoznák napról-napra fejtegetéseit, megjegyzéseit, ujjmutatásait és sóhajait. Ott feketélik a neve: Ignótus, szemem szeretettel tapad meg a betűkőn. Él! Ez jó. Megvan. Ez megnyugtató. (...) A rohanó munka (...) nem engedi meg, hogy mindig frissen fogyasszam el nékem oly kedves hangjait, gondolatait. Elteszem őket s olykor egy hét alatt tíz is, egy tucat is összegyűl.”¹⁵

Az évek múlnak, s Ignótus egyre távolabb kerül itthoni, régi közönségétől: budapesti villámlátogatásait rossz közérzettel, az „ideggrippe” tüneteivel abszolválja.¹⁶ Közben minden publicista rémálma kísérti: az eshetőség, hogy számára végképp értelmez-

¹⁷Ignotus – Fenyő
Miksnak. Bécs, 1930.
október 4. (PIMK V.
3181/2/2. In: *Feljegyzé-
sek*, 384–387.)

¹⁸Ignotus – Hatvany
Lajosnak. Bécs, 1936.
december 4., ill. 1937.
január 2. (MTAK Ms
383/98., ill. 383/101.)

¹⁹Ignotus – Hatvany
Lajosnak. [Bécs], 1927.
március 20. (MTAK Ms
383/59.)

Az Ignotus-recepció kétarcúsága

²⁰Rubin László:
*Az új magyar
publicisztika.*
Századunk, 1929.
november, 566–573.,
i. h. 572.

²¹K. L.: *Ignotus
„Személyes emlékeim”
címen könyvet ír a
„Nyugat” harminc évéről.*
Magyar Hírlap, 1937.
január 10., 21.
(Tudomásunk szerint a
könyv nem készült el.)

hetetlenné válnak az események — Fenyőnek be is vallja: „a lapokból lassankint nem tudok kiigazodni” —, ezért a személyes kapcsolatok hiányát ellensúlyozandó heti rendszerességgel telefonon informáltatja magát a mindenkori „helyzet”-ről.¹⁷ Ám a politikai napilapoknál már a sokadik új nemzedék foglalja el a vezető pozíciókat, s „e derék fiúk”-ról lesír, mondja Ignotus, számukra is „mily kényelmetlen”, hogy ő és néhány elvbarátja mindaddig elfelejtette főbelőni magát.¹⁸ S bár itthoni reputációját a Nyugattal való, 1929–1930 fordulóján bekövetkezett drasztikus szakítása is rontja, gyűjteményes és eltervezett új munkáinak megjelentetését a kiadók ettől függetlenül is elhárítják. Mindezt beletörődéssel fogadja, mert — korábbi szerepének minden el-
lentmondásával együtt — Ignotus mégiscsak a Monarchia és a régi Magyarország »emigránsa«, aki a távollétet részint tudattalanul magára mért büntetésként éli meg. Másrészt *abba* a hazába nincs visszatérés — miként Hatvany Lajosnak írja —: „a priori hiába való honvágyad, mert a hazát, mely után vágyol, éppúgy nem találád meg hazatérve sem, mint ahogy anyádat hiába kaparnád ki tíz körmöddel a kerepesi temetőből. S azt is megmondtam, éppen mikor Erdélybe mentél, hogy a hazát hiába keresed Kassán vagy Kolosvártt, mert ott sincs már meg. Nem lep hát meg, hogy végre magad is rájössz, s elmegy oda, ahol, mint szintén évek előtt figyelmeztettek: tárt ajtók és szívek várnak. Én nem vagyok ily szerencsés a németekkel, nem igen keltek nekik — igaz, hogy csak apróságokkal próbálkoztam náluk — viszont nagyobb dolgot írni nincs, nincs, nincs, és ha eddig nem volt, nyilván ezentúl sem lesz otiumom.”¹⁹

Az Ignotust körülvevő elhidegülés érzékeltetésére érdemes felidéznünk a Századunk egyik 1929-es szemléjét, amelyből kitűnik, hogy Ignotus írásait a vele rokon tradíciók örökösei is idegenkedéssel fogadják. Rubin László, a háború előtti korszak két mérvadó publicistájának életútját összehasonlítva, a következőket írja: „Jászi Oszkár (...) oly messze van, hogy hatása elenyészett, de mint a nagy halottak eruptív lelke, talán még jobban hat, mintha közel volna.” Ellenben Ignotus, „a háború előtti idők legeurópaibb publicistája, a régi tájékozottságot és a régi módszereket szeretné átmenteni. Úgy érezzük, hogy reménytelenül, mert *nem arról ír, amiről szó van.*”²⁰ De egy másik, szintén távolabbra mutató egybeesés segítségével is rámutathatunk az Ignotus-recepció kétarcúságára. 1937. január 10-én himnikus rajongástól áthatott cikk jelenik meg a Magyar Hírlapban, hírt adva arról, hogy Ignotus memoárt tervez a Nyugattal kapcsolatos emlékeiről.²¹ „Most van 30 éve, [!] hogy a Nyugat megindult” — közli a lap és a szóba jöhető összes irodalmi közhely felvonultatása után Ignotus múlthatatlan irodalomtörténeti érdemeire is rámutat: „a Nyugatnak nemcsak főszerkesztője és egyik alapítója, hanem vezére, mozgató szelleme, esztétikai és szociális kódex-

²²Ignotus – Hatvany Lajosnak. Bécs, 1936. december 4. (MTAK Ms 383/98.) [bodenständig (ném.): tősgyökeres, törzsökös]

²³Hatvany Lajos – Chorin Ferencnek. [Budapest, 1937. január 27. előtti] (MOL Z 248. Chorin Ferenc iratai)

²⁴Ignotus – Hatvany Lajosnak. Bécs, 1937. január 22. (MTAK Ms 5367/1. In: LHL 501–503.)

²⁵Ignotus – Hatvany Lajosnak. Bécs, 1936. december 4. (MTAK Ms 383/98.)

²⁶Ignotus – Hatvany Lajosnak. [Bécs], 1936. december 10. (MTAK Ms 383/99. In: Antal Gábor: „Én és a többiek”. Hatvany Lajos kiadatlan levelezéséből. Kritika, 1980. augusztus, 7–18., i. h. 15.)

Amerikai emigrációja

²⁷Ignotus — a Szép Szó szerkesztőségének és Remenyik Zsigmondnak. [Budapest], 1938. december 20. (PIMK V. 2174/2.) Lásd Remenyik Zsigmond: *Ignotusról*. Szép Szó, 1938, VII. köt., 4–5. füzet, 243–245.

írója s a maga költői nagyságával és írói művészetével is kiemelkedő, példamutató és serkentő reprezentánsa volt”; mitöbb, az összeállításban a „bécsi visszavonultságában” élő Ignotus is megszólal, mondván: „most harminc éve [!] a Nyugat, az ő küldetéses alapítóival s hamar remekírókká emelkedő munkatársaival engemet állított a maga élére, kinek nevem már előbb, A Hétben s a régi Magyar Hírlapban a művészet önjogosságának nálunk merőben új gondolatáért vívott harcain révén, irodalmi programot jelentett”. Ám az ugyanezen hetekben-hónapokban íródott magánlevelek szépítés nélkül számolnak be azokról a megalázó körülményekről, amelyek Ignotus életét keserítik: miközben súlyosan beteg, harmadik feleségének gyógykezelése állandó anyagi fedezetet igényelne, őt a Volks-Zeitungnál „mint nem *bodenständig*et vagy *nemárját*” bármely nap elbocsáthatják,²² a Magyar Hírlapnál honoráriumát a felére csökkentették, s az elkövetkezendőkben csak akkor alkalmazzák, ha visszamenőlegesen három hónapra lemond — ki nem utalt — fizetéséről, amely egyébiránt Budapesten élő korábbi feleségeinek megélhetését is fedezi.²³ Mindeközben úgy érzi, hogy az utolsó lehetőséget szelasztja el, hogy valódi írói feladatokra koncentrálhasson, saját szavaival: „húsz éves korom óta másokért kellve kenyeret keresnem, írás helyett kezdettől fogva firkálnom kellett. (...) ám, mondom, még nem próbáltuk ki, hogy ha nem robotolnom kéne, hanem dolgozhatnám; mielőtt meghalok, nem tudnám-e megírni Ignotus műveit vagy művét?”²⁴ A már említett memoár-könyvben *Éltünk rögzös határain. Találkozásaim* címmel „gyermekemlékei” mellett főként tanáraitól, kortársairól írt „medailonjai” kapnának helyet, de emléknovelláit akár külön kötetben is kiadná, s egy sokfejezetes „politiko-szociológus essay” gondolata is foglalkoztatja.²⁵ A levélbeni tervezgetések során időről-időre visszatér Horváth János *Aranytól Adyig* című, 1921-es tanulmányához, amelyre annak megjelenésekor nem felelhetett, de most, amíg ereje engedi, szkóliát készítve, vagyis magyarázó jegyzetsorban összegezné — ahogy ő fogalmaz: — „irodalmi s politikai munkám és életem lelkét, succusát s tanulságait”.²⁶

A hiányzó szintéziseket már nem írhatja meg. De a fantasztikus élettörténetből még hosszú fejezetek következnek. Feltehetőleg az osztrák Anschluss hatására települ vissza Budapestre, de ekkor már valóban az *emigráció* gondolatával foglalkozik. 1938. augusztus 30-án kap brit vízumot, s a karácsony előtti nagy forgalomban indul útnak. Egy december 20-án feladott budapesti képeslappal búcsúzik Remenyik Zsigmondtól és a Szép Szó szerkesztőitől: „Kedves Zsigám, amit rólam írtál: elégtétel. De az is, amely fokon s ami mód megformáltad: hogy íme jól *láttalak meg* mint író. Kár értünk, drága jó fiam. Szeretettel bátyád, bátyátok.”²⁷ December 22-én lépi át a német határt, s Hollandián keresztül, Harwichnál — Szenteste napján — bebocsátást nyer

²⁸PIMK V. 5090/25.

²⁹Bozóki András: *Beszé-
getés Ignótus Sárival.*
1987. szeptember 28.,
Magyar Rádió,
Hangarchívum.

³⁰Vezér Erzsébet:
i. m.; ill. Links Arthur:
Harc a harmadik halállal.
Ifjúkorom Magyarorszá-
gon. Magvető, Budapest,
1990, 182–183.

Ignótus hazatérése és halála

³¹Bozóki: i. m.

³²Ignótus Pál:
Fogságban 1949–1956.
Cserépfalvi, [Budapest],
1993, 74.

Nagy-Britanniába. 1940. augusztus 14-én továbbutazik Portugáliába. Letelepedési vízumért folyamodik az Egyesült Államok lisszaboni követségén, ezt elnyerve 1941. május 15-én száll hajóra, s feleségével együtt június 3-án érkezik meg New Yorkba.²⁸ Itt emigráns magyarok részben anyagiakkal, de előadások szervezésével is támogatják. Időközben betegeskedő felesége végleg szanatóriumba kerül (Ignótus leánya, Sári értesülései szerint még az 1980-as évek második felében is él).²⁹ Ignótus egyedül lakik egy lift nélküli öreg ház negyedik emeletén, ahol petróleumkályhán főzőget magának, s néhányszor felgyújtja a lakást (más források szerint többször nyitva felejtí a gázcsapot). Egy-szer a szomszédok rendőrt hívnak, s a Parkinson-kórban szenvedő öreg mestert beszállítják a Ward Island-i állami elmegyógyintézetbe. Másnap, amikor orvos-barátja, Links Arthur — akitől részint a történetet ismerjük — értemegy, az intézeti orvos viccelődve számol be Ignótus furcsa megalomániájáról: „Azt állítja magáról az öreg bolond, hogy ő Európában jelentős, sőt híres író, újságíró volt, mi több — *ha ha ha* [sic!] — Freudnak személyes barátja, és egyike az elsőknak, akik mint laikusok ki mertek állni Freud igazáért.”³⁰

Ignótus hazaköltözése ekkor már eldöntött kérdés. 1948. december 11-én érkezik meg repülővel Londonba, ahol gyermekei, Ignótus Sári és Pál ekkortájt magyar követségi tisztviselők, s az állandósult hóvihár miatt néhány napot együtt tölthetnek.³¹ December 15-én a budaörsi reptéren a végletekig elcsigázott Ignótust kísérője, Halász Miklós a karjában hozza le a gépről. Ignótus szanatóriumba kerül, állapota rosszabbodik, később szellemi frissessége is erősen hanyatlik. A következő év koranyarán apja betegágyához Londonból hazautazik Ignótus Pál. Előzőleg iratait a Londonban maradó Ignótus Sári gondjaira bízta, lelkére kötve: bármilyen híreket is kapjon Budapestről, eszébe ne jusson Magyarországra utaznia. 1949. augusztus 3-án meghal Ignótus. Fiát szeptember 4-én a Margitszigeti Nagyszálló halljában letartóztatja az ÁVH: „...késő este hazafelé baktattam a Margitszigeten. Bár kicsit szemerkélt, mégis zakómmal a karomon ingujjban sétáltam. Fülledt nyárvégi éjszaka volt, amikor az élet és a természet oly ijesztő harmóniába olvad össze. 25 éve nem írtam verset, de ekkor valami versféle motoszkált a fejemben, a hiábavalóságról, az idő múlásáról, arról, hogy elszállnak az évek, hogy a felhők, az egész élet beleolvad az Univerzumba, s nem marad utána más, mint a félelem.”³²

Egy kínai betű

I

*Eszetlen kutya vagy, mondja
a lányom a testvérének, ott
a farkad. Egy képzelt pontra
mutat, ahol az állat-lét
bizonyítéka kéne megjelenjen.*

*Minden változni kezd, kivész
a tudás, a gondolatok ropogva
hagyják el a fejeket. Kis
kráter záródik össze a koponyán.*

*A jó könyvek papírja ki-
fehéredik, aztán eltűnnek a könyvek
is. A számsorok fölszáradnak,*

*a nap elkezd keringeni a
föld körül. Egy boszorkány*

érkezik seprűnyélen Ferihegyre.

II

*A légikikötő bezár. Nyúlvár épül
a kifutópálya helyén. Nem
apokalipszis, de a jelen már
nincs jelen. A múlt sárlavinája
végigömlik a körúton. Dús-*

*füvű legelő támad. A fű közt
kétfejű tyúk kapirgál. A lehetetlen
tükröződik a lehetségesben,
mint tócsában a lomb. A vízben*

*lebegő petékből szárnyas orosz-
lán támad. Valaki tüzet rak
a parton, bölényhúst süt.
A legtöbben a halál élményét
sem élték át, test nélkül*

bolyonganak, túlvilágot keresve.

III

Sikerülhet-e a túlvilág keresése?
Kapható-e válasz, kérdés híján?
Meddig nő a fű, ha hagyják?
És az angyalok szárnya,
ha Isten nem vágja vissza a tolluk?

Könyvtár a természet, saját
magát olvassa és írja.
Amit megun, megsemmisíti.
A kiválasztódás könyvégetés.

Ha a legjobbtól visszaveszi
elsőségük, az emberektől
a nyelvet, akkor Isten

elvész, mint egy kínai betű,
mely a hold folyóját jelentette.

Pedig a hold csak egy ezüstgaras.

A mamut lovasa

1

Lesz-e utolsó ítélet, kérdezzük
mindennapjainkkal. És aki kérdez,
tudja a választ is. Úgy kérdezni,
hogy nem tudjuk a választ, ritka
adottság. A válasz nem. És

ha nem lesz utolsó ítélet,
akkor nincs közbülső ítélet
sem. Ha nincs közbülső, akkor
nincs első. Az életre ítélés.

Ha nincs teremtés, nincs ember.
De akkor kik azok ott lent
az utcán? És ki vagyok én?

Isten már beérné az állatokkal.
Sőt, azok se kellene. Csak a fák.

Kétszázéves tölgy, minden ága megvan.

2

Aki kérdez, tudja a választ is.
A válasz nem. Na persze. Nincs
egyetlen hívő se a földön.
A hit az erszéynes farkasokkal
kiveszett. De nincs egyetlen

hitetlen se, az a bökkenő.
Valami hitre szüksége van
az embernek, mormolja
a liftben a néni mellettem,

szemetet visz le. A földszinti
folyosón véletlenül kilép
a papucsából, a lábnyomában

rögtön meggyűlik a víz. És mire
visszafelé jön, felszárad.

Isten mamut hátán lovagol.

3

Isten mamut hátán lovagol.
Bejönnek a lépcsőházba.
A lovas fejét a műanyagcsillárba
veri. A mamut ormányával
a levélszekrényeken dobol.

Előjön a házmester. Mihez
kezdhet a hitetlen a
részakadt hittel, kérdezi.
A világítóudvarba téglá

esik. A néni felér a negye-
dikre az üres vödörrel.
A kérdésben benne a válasz,

mint csecsemőben az időzített
öregség. Ha a teremtés ítélet,

érdemes-e enyhítésért föllebbezni?

Vidéki siratófal

1972-ben született Zentán. Író, költő, kritikus. Legutóbbi írását 2003. 6. számunkban közöltük.

Törökszabadka határában van egy fal. Rendes, hibátlan, teljesen szabályos kétméteres fehér fal.

Magam is sokszor megcsodáltam: egy időben gyakran vezetett arra az utam egy bonyolult szerelmi ügy miatt. (Hadd meséljek el csak annyit röviden, mert ez különben egy egészen más történet, hogy ennél a nőnél találtam egy fekete sétabotot, melybe azonnal beleszerettem. Talán valamiféle színházi kellék lehetett egykor, kicsit megkopott már rajta a festék, de nem nagyon. A fogója egy kajsziбарacknyi fehér gömb volt, ezt kifejezetten jó volt megmarkolni, jó fogás esett rajta. De sajnos nem adta nekem a nő. Mondom, elég bonyolult ügy volt.)

A Törökszabadka határában levő falon mindig meghökkenem. Nem megkezdett építkezés rész volt, nem is rom, hanem valami egészen rejtélyes, érthetetlen, öncélú fal. Egy önmagáért való fal. Olyasvalami lehet, gondoltam, mint a sinto kapuk Japánban. Azok is váratlan helyen bukkannak fel: egy képen például olyat láttam, amely egy tóban állt térdig vízben, és a felsőbb régiókra gondolt. A törökszabadkai fal is valami ilyesmi lehet, gondoltam. Felénk nem sinto kapuk épültek, melyek a lét transzcendens tartományába vezetnek át, hanem sinto falak.

Nincs átjárás odaátra. Igaz, ez is valami. Mert mi lenne, ha még falak sem lennének? Az is megfordult a fejemben, hogy a törökszabadkai fal talán siratófal. Ez sokkal valószínűbbnek tűnt.

Elfeledett életünk siratófala — jól hangzik?

Tegnap arra jártam megint, nem a nő miatt, és a siratófal nem volt sehol. Lebontották, gondoltam, és még jobban megdöbbenem: ha siratófalak leomolnak, és nem marad más a helyükön, csak a bozót, akkor hol fogunk majd sírni ezután...

Erősen éreztem, hogy meg kell szereznem azt a régi sétabotot, mindenképpen meg kell szereznem, az talán erőt és bátorságot adna. Lenne mibe kapaszkodnom az utcán, ha elfog a rosszullét. Életem színdarabját, félek, nem tudom végigjátszani a sétabot nélkül.

Az autóbusz ekkor megállt, és felszállt egy sötétbarna hajú fiatal lány. Annyira fiatal és annyira lány volt, hogy éreztem, még kínzóbban kell a fekete sétabot.

Egyre égetőbben szükségem van a markomba éppen beleillő fehér gömbre, a régi, fekete szerelmemre, a színházi sétabotra, hogy legyen mibe kapaszkodnom ebben a megoldhatatlan helyzetben, ebben a megoldhatatlan életben.

Mihály arkangyal fája

Hajnali négy-öt között még koromsötét van, éppen csak kezdődik a szürkület, de a szobában még teljes a sötétség. Mihály arkangyal arra ébred, hogy fáj a feje, iszonyúan lüktet a szemei körül, és hátul a tarkójánál. Kitámolyog a fürdőszobába, bevesz egy fájdalomcsillapítót, majd a biztonság kedvéért bevesz még egyet. Átmegy a konyhába, leül az asztalhoz. Szanaszét magazinok, arrébb tolja őket, fejét az asztallapra hajtja. Jólesik a hideg a homlokának, jól esik a halántékának is, forgatja lassan a fejét ide-oda.

Az ablak előtt semmi különös, a meginduló szürkületben egy fa.

Ahogy a fájdalom egyre csökken végre, és ahogy a szürkeség mind jobban, fokozatosan ritkul kint, a fa egyre csodálatosabbá válik számára. Nem tudja róla levenni a tekintetét.

Lebilincselően nagyszerű, elképesztően izgalmas. Ez a fa maga a csoda megnyilatkozása most Mihály arkangyal számára. Bizonyosság. Bizonyosság. Érzelem, öröm, béke. Feledni a világot.

Bizonyosság, öröm, béke. Teljes és szelíd lemondás.

Ahogy a fájdalom elszivárog, a helyébe valami megmagyarázhatatlan megnyugvást érez beköltözni. Nemcsak a fejébe, de a mellkasába is, a szívébe, és még lejjebb, az ágyékába.

Boldogság ez, kérdi magától, vagy lehet, hogy a migréntől van, vagy esetleg a fájdalomcsillapító mellékhatása? Úgy érzi, szeretni kell mindent. Úgy érzi, hogy egy nagyon nagy csoda részei vagyunk. Ez a fa például, meg mögötte az égbolt halványkékje. És ott ül mozdulatlanul, két és fél órán át, ugyanabban a révületben. Közben a nap is felkel.

Néhány óra múlva leült egy padra a fő utcán.

Egész nap ott ült, és csak az emberek vonulását figyelte. Azt remélte, ha eléggé ellazulva figyel, meghallja az örökkévalóság sercegését. Próbált hát eléggé ellazulva figyelni.

Teljes megelégedéssel és megnyugvással figyelte, hogy a sok ember hogyan jön-megy, és hogyan jön-megy velük, mindegyikkel, hűségesen, az árnyékuk. Meg hogy a fák, az épületek, a villanykárók árnyéka hogyan vonul végig a betonon. Hogy a parkolóban hogyan cserélődnek az autók. Szépen zajlik az élet, emberek, árnyak, falevelek. Jönnek-mennek. Lassan cserélődnek a díszletek. Cserélődik a vakolat, a burkolat, a bevonat. Változik a külső.

És közben alig észrevehetően, szép lassan változik a belső is, ezerszeres lassításban.

GÖRFÖL TIBOR

Richard Schaefflerrel

Richard Schaeffler (1926) filozófiai és teológiai tanulmányai után 1968 és 1989 között a filozófiai-teológiai határkérdések professzoraként oktatott a bochumi egyetemen, s tagja volt az evangélikus és katolikus teológusok, illetve a kereszténység és a zsidóság párbeszédét előmozdító szervezeteknek. A mai német vallásfilozófia egyik meghatározó alakja.

Engedje meg, kérem, hogy beszélgetésünk elején a magyarországi szellemi helyzetre utaljak. Ami az újabb vallásfilozófiát illeti, Magyarországon — legalábbis (katolikus) egyházi körökben — első sorban Karl Rahner (és a későbbi Maréchal-iskola) elméletének recepciójára került sor. Ön egy helyütt azt írja, Rahner vallásfogalma „nem tár fel olyan kritériumokat, amelyek alapján a vallási aktusok megkülönböztethetők a nem vallási aktusoktól”. Milyen más szempontokra van szükségünk egy differenciált vallásfogalom kialakításához?

Az Ön által említett kritikám nemcsak Rahnerre vonatkozik, hanem mindazokra is, akik a vallás fogalmát úgy próbálják meg kidolgozni, hogy nem vetnek számot azokkal a megnyilatkozásokkal, amelyekben a vallás kifejezi önmagát. Az ilyen vallásfogalmak minden esetben túlságosan tágnak bizonyulnak, mert olyan aktusok is a körükbe tartoznak, amelyeket azok, akik a vallási aktusokat tulajdon tapasztalataik alapján ismerik, nem tekintenek „vallásinak”. E fogalmak tehát figyelmen kívül hagynak egy olyan különbséget, amely a vallási tudat szempontjából egyenesen konstitutív jelentőségű. Aki például imádkozik, tudja, hogy valami mást tesz, mint az a filozófus, aki minden megismerés lehetőségi feltételeire reflektál. Ez a különbség annak ellenére is különbség, hogy — bizonyos feltételek mellett — mindkét személyről állítható, hogy „az abszolút léthez viszonyul”. Ezek a vallásfogalmak másfelől mindenkor túlságosan szűknek bizonyulnak. Nem foglalják ugyanis magukban például a vallási aktusoknak azokat a formáit, amelyek nem az „abszolút létre” irányulnak, például a politeista vallásokban az istenekkel szemben tanúsított tiszteletet. Az ezektől a megnyilvánulásoktól függetlenül kidolgozott vallásfogalom nem vesz figyelembe tehát egy olyan vonást, amely egymástól egészen különböző vallásoknak egyaránt sajátja.

És ez nemcsak Rahnerre áll, de vele kapcsolatban is igaz. Az „abszolút létre való előrenyúlás” Rahner felfogása szerint minden megismerési aktusnak belsőleg része. Ebből következően Rahner semmit nem árul el arról, mi alkotja a sajátosan vallási aktus megkülönböztető jegyét. Másfelől nem veszi figyelembe azokat a vallásokat, amelyek olyan isteneket tisztelnek, akik nem „abszolútak”, hanem például az jellemzi őket, hogy viszályban állnak egymással, és ennek a háborúnak mindenkor igen labilis békével igyekezzenek véget vetni. Nem értjük meg ezeket a vallásokat, ha azt feltételezzük, hogy „valójában” azt az isteni valóságot akarják tisztelni, amelyet önmaguk félreértése következtében éppen tagadnak.

A kérdésében jelzett „másik szempontot” ezért az jelenti, hogy — meggyőződésem szerint — elsődlegesen azokat kell meghallgatnunk, aki vallási aktusokat visznek végbe, mert csak a vallás (és ide tartoznak a nem keresztény vallások is) önmagával kapcsolatos megnyilatkozásai alapján tudhatjuk meg azt, mi alkotja a vallási aktus sajátos jellegét.

A vallásfilozófia kézikönyve című műve nemcsak egyszerűen kézikönyv, hanem átfogó vallásfilozófiai programot is kifejt: a különböző megközelítésmódok összekapcsolásának programját. Gondolkodásában milyen út vezetett ehhez a vallásfilozófiai „metaelmélethez”?

Ahhoz a törekvéshez, hogy összekapcsoljam egymással a vallásfilozófia különböző módszereit, azoknak a filozófusoknak az olvasása nyomán jutottam el, akik kidolgozták és sikeresen alkalmazták a szóban forgó módszereket. Wilhelm v. Humboldt, a német nyelvfilozófia egyik meghatározó alakja kifejezetten beszélt arról, hogy csak akkor vagyunk képesek megfelelően megérteni a nyelvet, ha a nyelv transzcendentális funkcióját vizsgáljuk, vagyis azt, milyen jelentősége van a tárgyi világ felépítése szempontjából. Edmund Husserl, a fenomenológia megalapítója az *Ideen*-ben azt hangsúlyozta, hogy a fenomenológia feladatát csak akkor értjük meg, ha „transzcendentális talajra lépünk”. Ludwig Wittgenstein másfelől arra hívta fel a figyelmet, hogy a transzcendentális filozófusok által vizsgált „világ” struktúráját csak a nyelv struktúrájának vizsgálatával ragadhatjuk meg. Az említett három módszer tehát jelentős képviselőik mindig is egymással összekapcsolódóként fogták fel. Az a szempont, amelynek alapján ez az összekapcsolódás szemlélhető, véleményem szerint abban rejlik, hogy valamennyi módszer — a maga módján — a tapasztalat lehetőségéről beszél. Azt vizsgálva tehát, milyen módon lehetséges a tapasztalat, olyan alapvetést igyekeztem kidolgozni, amely révén kimutatható, miért nem mondhat le egyik módszer sem a többitől.

Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit [A tapasztalat — párbeszéd a valósággal] című művét olyan kíséretnek is tekinthetjük, amely Kant elméletét oly módon igyekszik továbbgondolni, hogy a vele szemben felhozott vádakkal a tapasztalatról kialakított dialogikus elmélet keretében vet számot. Ami sajátosan a vallási tapasztalatot illeti, úgy tűnhet, elsősorban Kant ún. „autonómia-fikciója” képezi

Először is differenciáltan kell látnunk a Kantnak vádként felrótt „autonómia-fikciót”. Kifejezetten Kant az ész autonómiájáról beszél, az ember autonómiájáról sosem. Az individuumok alá vannak vetve az ész törvényeinek, és nem változtathatják meg őket kényükre-kedvükre, sem a logika, sem az etika törvényeit. A Kanttal kapcsolatban „autonómia-fikciót” emlegető kritikusok nagy része nem szentelt kellő figyelmet ennek a különbségtételnek. És ezért alakulhatott ki bennük az a benyomás, hogy az autonómia gondolata bizonyos fokig magában foglalja az önkényesség mozzanatát. Én magam ezt az autonómia gondolatán gyakorolt „elhamarkodott kritikának” neveztem.

Maga Kant továbbá „a tiszta ész dialektikájáról” is beszélt. Ebben a dialektikában az ész által önmaga számára meghatározott feladatok ellentmondásosnak és ezért teljesíthetetlennek tűnnek. Annak a veszélye, hogy az ész kudarcot valljon tulajdon feladataival szemben, csak úgy küszöbölhető ki, ha önnön törvényadását (például azt, amely által erkölcsi kötelességeket ír elő az egyénnek) az ész az isteni törvényadás megjelenési for-

akadályát annak, hogy a kanti elméletet felhasználjuk a (vallási) tapasztalat dialogikus elméletéhez, hiszen az autonómia mintha el-
lentmondana a valóság „mindig nagyobb igénye” támasztotta válasz-feladatnak.

Könyvében kiemelt szerepe van annak a ténynek, hogy nem lehetséges élmények (szubjektív benyomások) olyan körét meghatároznunk, amelyek objektíve érvényes (akár vallási) tapasztalattá transzformálhatók. Ha minden élmény tapasztalattá (és vallási tapasztalattá) lehet, milyen feltételei vannak ennek a transzformációnak? Milyen sajátos feltételei vannak az élmények sajátosan vallási tapasztalattá történő alakításának?

Az Ön által az élmények vallási tapasztalattá alakításával és a valóság által támasztott

májaként fogja fel (és következésképpen az emberi kötelességeket isteni törvényként értelmezi). Az ész öntörvényadása „fiktív” lenne (Kant azt mondja: „üres, kitalált célokra irányulna”), ha nem akarná észrevenni tulajdon dialektikáját, és ezért úgy vélné, lemondhatna a remény posztulátumáról, azoktól a posztulátumokról, amelyek nélkül ez a dialektika nem szüntethető meg.

Mindamellett Kant, úgy vélem, saját felismeréséből nem vonta le a szükséges következményeket. És ez a jogos alapja — véleményem szerint — az ész autonómiájáról alkotott tanításán gyakorolt kritikának.

A szubjektív élmények objektíve érvényes tapasztalat tartalmaivá történő transzformálásának megvalósulása annak függvénye, hogy találunk-e olyan fogalmakat, amelyek rendezett összefüggést alakítanak ki. Ebben az összefüggésben mindannak meg kell találnia a maga egyértelmű helyét, ami objektív érvényre támasztott igénnyel lép szembe velünk. Kant kidolgozta az efféle, általa „kategóriáknak” nevezett fogalmak „táblázatát”. Ezek közül különösen fontosak a „viszony kategóriái”. Minden tapasztalati összefüggésben jelen van ugyanis a feltételek és a következmények viszonya, vagyis a megjelenési formáinak változása során mindig ugyanaz és az ennek megjelenési módjait alkotó formák viszonya, továbbá az a kölcsönös viszony, amelyen belül az egyes tartalmak kölcsönösen meghatározzák egymást, s ekképpen a rendezett egész, a „rendszer” részei lesznek. Ezek a kategóriák azonban kevésbé egyértelműek, mint azt Kant feltételezte. És a szerint a jelentés szerint, amellyel használják őket, mindenkor sajátos tapasztalati összefüggés áll elő. A „szubsztancia” (a megjelenési formáinak változása során mindig ugyanaz) fogalma más, ha azt mondom: „Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké”, mint ha azt mondom: „a víz ugyanaz, amikor egyszer esőcseppként, máskor hó-kristályként, majd a meleg levegő nedvességtartalmaként jelenik meg”. Az élmények, amelyek ezekbe a mindenkor sajátos összefüggésekbe ágyazódnak, különböző tapasztalatok tartalmaivá válnak, például a tudományos empiria vagy a vallási tapasztalat tartalmaivá. Az a sajátos mód, ahogy a „szubsztancia” fogalmát a vallási tapasztalat tartalmainak leírásával kapcsolatban használják, különösen világosan fejeződik ki akkor, amikor a vallási tapasztalat számára megmutatkozó valóságot néven szólítják, és ebben a név-megszólításban akkor is felismerhető, ha egészen különböző módon jelenik meg. „Az Úr adta; az Úr elvette; legyen áldott az Úr neve.”

A benyomása helyes, ha nem a kegyelemten egyes tételeire gondol, hanem általában a keresztény teológia egyik alapvető dimenziójára. A kegyelemten nem egyszerűen a teológia egyik sajátos része, amelyet megkülönböztethetünk más részekről (a teremtsé-

igénnyel kapcsolatban alkalmazott kategóriák (adomány, átadottság, ingyenesség, önmagunk rendelkezésére bocsátása stb.) a lutheri és — más formában — a tridenti kegyelemtan kategóriáit juttatják az ember eszébe. Lehetséges-e, hogy a valóság adomány-jellegét hangsúlyozó filozófiai szemléletnek „kegyelemteológiai” gyökerei is vannak?

tantól, a krisztológiától, az eszkatológiától stb.). Olyan sajátos vonásról szóló tanítás is egyben (sőt elsősorban az), amely a teológia minden kérdéskörét meghatározza: hogy Isten megteremtette a világot, hogy elküldte Fiát ebbe a világba, hogy az üdvösség, amelyet az „idők végén” végbevisz majd, Krisztusban már jelenlévővé vált, ez mind-mind annak különböző módja, ahogyan Isten kegyelmének szabadságában (és kegyelme nem kényszeríthető ki tőle, és nem is kötelezhető rá) cselekvést fejt ki a világgal és az emberrel szemben.

Miért fordulhat érdeklődéssel a filozófus e teológia felé? Talán, amint Ön véli, e filozófia „kegyelemteológiai gyökeréről” lenne szó? Erre a kérdésre csak úgy adható válasz, ha pontosan elválasztunk egymástól két dolgot: egyfelől a keresztény kegyelemteológia nem tehető valamely filozófiai érv premisszájává; másfelől azonban a filozófus figyelmét felhívhatja a vizsgálódásainak tárgyát képező kérdések fontos vonásaira.

A keresztény kegyelemteológia tehát felhívhatja a vallásfilozófus figyelmét arra, hogy más vallások megnyilatkozásaiban is felfedezhetők hasonló kijelentések. Ebből pedig megtanulhatja: az önmagában vett (vagyis nemcsak a zsidóságon és a kereszténységen belül megvalósuló) vallási aktus összekapcsolódik az azzal a tudattal, hogy azt a képességét, hogy Istennel vagy a Szenttel kapcsolatban lévőknek tekintse magát, az embernek Istentől vagy a Szenttől kell elnyernie. Nem az embertől, hanem Istentől vagy a Szenttől függ, hogy e valóság „fénye” megvakítja-e az embert, vagy megnyitja a szemét, hogy e valósággal találkozáskor elnémul-e, vagy megnyílnak ajkai. (Ezért a könyörgés: „Nyisd meg, Uram, ajkamat”.). A vallási aktus minden esetben válasz; és ez feltételezi a Szent szabad kegyelmi megszólítását, amely — szó szerint — létre „hívja” az ember válaszát.

De ha felfigyel a vallási tapasztalat e sajátosságára, a filozófus végső soron minden tapasztalatban felfedezhet hasonló vonásokat. Minden tapasztalat olyan szó, amely a lélekben mondatik ki (*verbum mentis*), s utólag, mintegy másodlagosan külső szóvá (*verbum oris*) lehet, amelyet az ember más emberekhez intéz. De ez a *verbum mentis et oris* csak azért lehetséges, mert az ember először azt a megszólítást fedezi fel, amelyet megismerésének tárgya intéz hozzá. Ebben az értelemben minden tapasztalat a megszólítás és a válasz kapcsolata, s ezért a „valósággal folytatott párbeszédnek” nevezhető. Így a vallási tapasztalat, sőt általánosságban minden tapasztalat egyik fontos jellegzetességét felismerni képes érzékenység összefüggésében a filozófiának lehet „kegyelemteológiai gyökere”, úgy, hogy közben azért mindenestől filozófia marad.

Térjünk vissza a vallási tapasztalat sajátos struktúrájához. Ha a vallási tapasztalat nem azonosítható a merőben pontoszerű élménnyel, történelmi dimenzióval kell rendelkeznie. Milyen összefüggés van a vallási tapasztalat történelmisége, a vallási tapasztalat alanyának saját élettörténete és a vallási hagyományon alapuló közösség történelme között?

A megállapítása helyes: minden tapasztalatnak van „történelmi dimenziója”. Az általunk korábban szerzett tapasztalatok formáltak szemléletünket és gondolkodásunkat. És ez a formálás, a *forma mentis* lehetővé teszi a későbbi tapasztalatokat. A korábbi és a későbbi tapasztalatok kölcsönösen értelmezik egymást. Azokat a tapasztalatokat, amelyekre ma teszünk szert, általunk korábban szerzett tapasztalatok fényében értjük meg, és a későbbi tapasztalatok fényében korábbi tapasztalatainkat is új módon értjük meg. Ekképpen sokrétű tapasztalataink összefüggésbe rendeződnek, és ezt az összefüggést élettörténetünként beszéljük el.

De a szemléletünket és gondolkodásunkat formáló tényezők között ott vannak a korábbi nemzedékek által szerzett tapasztalatokat rögzítő megnyilatkozások is. Azt, amit saját magunk tapasztalunk meg, a korábbi nemzedékek megnyilatkozásainak fényében értelmezzük; és azt, amiről ezek a megnyilatkozások beszámolnak, ekképpen értelmezzett tapasztalataink fényében értjük. Így tehát összefüggés alakul ki a nemzedékek tapasztalatai között. És ezt az összefüggést annak a hagyományon alapuló közösségnek a történelmeként beszélhetjük el, amely az életünkben olyan „iskolává” vált, amelyben megtanultuk, miként alakíthatunk ki rendezett kontextust saját tapasztalataink számára. Hogyan érthetjük meg magunkat — ezt tanuljuk meg, ha elbeszéljük annak a hagyományon alapuló közösségnek a történelmét, amely formálta szemléletünket és gondolkodásunkat, és képessé tett bennünket saját tapasztalatainkra.

Mindez kitüntetett módon áll a vallási tapasztalatra. A vallási hagyomány iskolájában tanuljuk meg, miként szerezhetünk vallási tapasztalatokat. Ezért csak úgy érthetjük meg saját vallási tapasztalatainkat, hogy elbeszéljük a hagyományon alapuló közösség történelmét, amelyet Isten megnyilatkozó jóindulatának új és új módjai vittek előre. Isten megnyilatkozó jóindulata nemcsak minket, de azokat is válaszra szólította és válaszra tette képessé, akik „atyáink és anyáink a hitben”. Ezért az elbeszélés különösen fontos módja a vallási beszédnek. És a vallási aktus azzal a tudattal valósul meg, hogy ő maga csak az általa elbeszélt történelem által vált lehetségessé.

Korunkban sokan szenvednek életvilágunk túlzott racionalizálása és a technika nyomasztó jelenléte miatt. Ebben a helyzetben számos ember rendkívüli élményekre kezd vágyani, azzal az igénnyel, hogy kiutat találjon embertelenné

Ön azt állítja, ma sokan szenvednek attól, hogy társadalmi életünkben túlzott mértékben érvényesül a racionalitás. E szenvedés helyes megértéséhez és megítéléséhez arra van szükség, hogy emlékezetünkbe idézzük: a „racionalitás” fogalma többféleképpen értelmezhető. Ha racionalitáson a fogalomalkotás képességét és állítások érvekkel és ellenérvekkel történő vizsgálatának képességét értjük, akkor azt kell állítanunk, hogy a racionalitásnak számos formája létezik. A tudomány és a technika racionalitása csak egyik ezek közül. Annak, aki művészeti alkotást szemlél, vagy valamely vallási megnyilatkozást hallgat vagy olvas, fogalmakat kell alkot-

vált életvilágából. Miként járulhat hozzá a vallásfilozófia a „misztikus tapasztalat” eltorzult és hiteles formáinak megkülönböztetéséhez?

nia ahhoz, hogy objektíve érvényes tapasztalat tartalmává alakítsa át a műalkotás szemlélése vagy a vallási szöveg olvasása során kialakult szubjektív benyomásait. De ezt más módon teszi, mint a tudomány vagy a technika képviselője. Úgy vélem, ma nem annyira a túlzott mértékű racionalitástól szenvedünk, inkább attól, hogy a tudomány és a technika területéhez tartozó sajátos racionalitást tekintik az egyetlen lehetséges racionalitásnak. Ha pedig az emberek észreveszik, hogy a racionalitás e sajátos formája nem felel meg sokrétű élettapasztalatuknak, az a benyomás támad bennük, hogy ezzel szemben csak az élmények irracionális formái jelentenek alternatívát. És akkor ezek az emberek az élmények e rendkívül szubjektív formáira kezdenek el vágyani. És azok, akik efféle tapasztalatokra tesznek szert, vagy szeretnének szert tenni, a vallási tapasztalatot is irracionális élménynek tartják. Ez a félreértés pedig lehetetlenné teszi, hogy önkritikus módon számot vessenek tapasztalataikkal úgy, ahogy az megfelel azok tartalmának, és azt sem teszi lehetővé, hogy megkülönböztessék tapasztalataikat az illúzióktól, a fantáziáktól, sőt a kollektív neurózis megnyilvánulásaitól.

A kérdése arra vonatkozik, hogy ennek alapján megállapítható-e valamiféle kritérium a „hiteles” és az „eltorzult” misztikus tapasztalat megkülönböztetéséhez. Kérdésére e helyütt csak egészen rövid választ adhatok: a kereszténység, de nemkülönben más vallások nagy misztikusainak példája arra tanít, hogy kiválóan megfér egymással a misztika és az élményekkel való önkritikus számvetés sajátosan vallási módja; és a misztika bódult illúziókká folyik szét, ha ennek a racionalitásnak egyáltalán nincs nyoma. Ezért rendkívül megvilágító erejűnek találtam azt a szabályt, amelyet előadásai során tanárom, Gerhard Krüger gyakran kifejtett: „Minden olyan nézet, amely meg akar akadályozni bennünket eszünk használatában, hamis; minden olyan hatalom, amely megrészesgít és igába nyűgöz, hamis isten.”

Milyen szerepet játszhat a kereszténység kulturális szempontból polimorf és policentrikus világunkban? És vajon megállapíthat-e a vallási tapasztalat vallásfilozófiai leírása valami olyat a sajátosan keresztény (vagy Krisztus-) tapasztalat alapján, aminek általános (vagy talán egyenesen normatív) jelentősége lehet?

Az Ön által feltett kérdések közül ez, „a kereszténység kulturális szempontból polimorf világunkban játszott szerepére” vonatkozó a legnehezebb. A kérdés megválaszolásához először azt kellene meghatároznunk, miben különbözik az európai kultúra más kultúráktól, a keresztény tapasztalat más vallási tapasztalatoktól. A „kulturális szempontból policentrikus világban” a „csak Európára jellemző sajátos jegy” és a „vallási szempontból polimorf világban” a „csak a kereszténységre jellemző sajátos jegy” meghatározására e helyütt csak sematikus módon vállalkozhatom.

Úgy vélem, történetileg megállapítható, hogy az európai kultúra a Földközi-tenger keleti — kultúrtörténeti szempontból Görögországtól és Egyiptomtól az Indus völgyéig húzódó — részén élő vallások mélyreható válságából alakult ki. A világ negatív állapotának tapasztalata már nem tette lehetővé, hogy a maga tapasztala-

latainak tartalmaiban az ember felismerje a „szent eredetek” közvetlen megjelenési formáit. Az új vallások, így például a misztériumvallások Egyiptomban és Görögországban, Zarathuszttra vallása Perzsiában, de hasonlóképpen a buddhizmus is, a maguk módján kivétel nélkül arra törekedtek, hogy megmutassák, miként juthat ki az ember „ebből a világból”, s léphet be egy jobb „eljövendő világba”. Ez a kérdés elevenen élt a zsidóság körében is, legalábbis a „babiloni fogság” tapasztalatai után. És a keresztény hitvallás is a következőképpen fejeződik be: „várom a holtak feltámadását és az eljövendő, örök életet”. Az ilyen természetű „európai” vallások „vallási szempontból polimorf világunkban” más vallási hagyományokat követőknek is segítséget nyújthatnak. Mert előbb-utóbb ezek az emberek is megtapasztalják majd, hogy „ez a világ a nyomorúság fészke”, s ezért nem elegendő az, hogy az isteninek tekintett, az életet a nemzedékek egymásra következésében megújító „természet” erőire bízunk magunkat. Az élet merőben természetes regenerációjával ugyanis a világ megtapasztalt negativitása is nemzedékről nemzedékre szállna. Ezek a tapasztalatok ma a nem európai vallások követőit sem kerülik el, és ezért idővel azt a kérdést is kikerülhetetlennek kell ítélniük, amelyek számos nem európai vallás (például a napjainkban oly kedvelt afrikai vagy a Kolumbusz előtti amerikai törzsi vallások) megítélése szerint „tipikusan európai”: „mit kell tennem, hogy része lehessen az eljövendő világnak?”

Vallásfilozófiai szempontból ebben az összefüggésben kell beszélnünk a „csak a kereszténységre jellemző sajátos jegyről”. A kereszténység abban különbözik a többi „európai” vallástól, hogy nemcsak az „igazak”, a „megvilágosodottak”, a „tiszták” elé tárja az eljövendő világba vezető utat, hanem „a bűnös világban élő bűnösnek” is megadja azt a reményt, hogy „már most az eljövendő világ polgáraként élhet”. Ha – a keresztény üzenet szerint – Krisztus „e világ” nyomorúságát, sőt bűnét is magára vette, akkor a hívő bizakodhat abban, hogy még nyomorát, sőt Istentől távoli léthelyzetét is Krisztus „alacsonyásával” való „formaközösségként” (*szümmorphia*) foghatja fel, ami eleve magában foglalja a „dicsőségével” való eljövendő formaközösség ígéretét. Ez pedig arra képesíti a hívőt, hogy minden illúzió nélkül már ma reménye hatékony jeleivel ruházza fel önnön állapotát és „e világ” helyzetét. És így nemcsak az illúziókat, de a rezignációt is képes elkerülni, amely máskülönben az illúziók szét-töredeződése nyomán újra meg újra eluralkodna. A keresztény üzenet ezért más vallások „e világból” kivezető utakat kereső követőinek is megmutathatja, miként élhetnek és cselekedhetnek „e világban” illúziók és rezignáció nélkül. Ez a szolgálat a jövőben még jelentősebb lehet, ha más vallások követői megtapasztalják, hogy illúzió az, ha csak „a világot” tartjuk rossznak, önmagunkat ellenben igaznak. És ekkor ezekkel az emberekkel

szemben is elengedhetetlen szolgálat lesz annak megmutatása, miként lehetséges, hogy az efféle illúziókat teljesen átlátó hívő az illúziók megtörésével mégsem kerül a rezignáció állapotába.

Ön, Professzor Úr, huszonegy éven keresztül tanított a filozófiai-teológiai határkérdések professzoraként. Noha a filozófia és a teológia kapcsolatát még mindig sokan írják le a tudás és a hit (illetve a tudás és a hit módján felismert igazságok) viszonyaként, ennél jóval differenciáltabb megközelítésekkel is találkozunk. Miként fogja fel Ön, Professzor Úr, a két „terület” termékeny összekapcsolódásának lehetőségét?

Végül engedjen meg, kérem, egy személyes kérdést. Ön sokak szemében a semper maior valósággal szemben kialakuló „alázatos”, a szigorúságot nyitottsággal összekapcsoló

Ön a filozófiai-teológiai határkérdések professzoraként szerzett tapasztalataimra utal, és azt kérdezi, miként fogom fel a filozófia és a teológia, továbbá a hit és a tudás viszonyát. Először is azt szeretném hangsúlyozni, hogy a két kérdés nem ugyanazt jelenti.

Érvei révén a teológia is tudásra kíván szert tenni, nem azért, hogy a hitet tudássá alakítsa, hanem azért, hogy tudja, mit jelent a hit üzenete. Másfelől a filozófia is elvezethet a hit egy sajátos formájához, de ez nem a felvilágosodás *religio rationalisa*, hanem bizonyos „észhit”, az, ami Kant posztulátumaiban vagy Karl Jaspers „filozófiai hitében” fejeződik ki. (Jaspers filozófiai hite képezte a tárgyát doktori értekezésemnek.) A hit és a tudás közötti különbség tehát nem választja el a filozófiát és a teológiát, hanem ott húzódik mindkettőn belül.

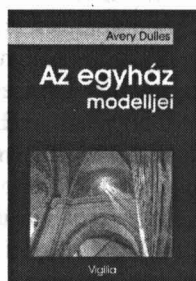
Ennek az észhitnek a tárgyát természetesen nem az Isten által a történelemben az ember üdvössége érdekében végbevitt sajátos tettek alkotják. A filozófiai hit annak a reménynek az alapjára irányul, amely nélkül az ész, ha már megtapasztalta tulajdon dialektikáját, nem nyerhetné el újra a tapasztalati kontextus kialakítására való képességét. A hit e két formája, az Isten történelemben végbevitt kegyelmi tetteire irányuló keresztény hit és az önnön dialektikáját megtapasztaló észttel feladatának teljesítésére képesítő Istenbe vetett filozófiai hit tehát különbözik egymástól. Ennek ellenére azonban kölcsönösen értelmezik egymást. A filozófiai hit arra emlékeztetheti a keresztény hitet, hogy az az Isten, aki „feltámasztotta Jézust a halottak közül”, nemcsak a vallási tapasztalat tartalmát képező sajátos eseményekben cselekszik, hanem „megmarad, ha az ég és a föld elmúlik”, vagyis amikor megszűnik minden emberi tapasztalat átfogó összefüggése. A keresztény hit pedig arra emlékeztetheti a filozófiai hitet, hogy ez az Isten nemcsak „posztulálható”, hanem olyan embereknek kell tanúságot tenniük róla, akik megtapasztalták a történelemben kifejtett cselekvését. A hit két formájának kölcsönös értelmezése egyúttal megnyitja azt a teret, amelyben a filozófia és a teológia mint a tudás két módja találkozik egymással.

Kérdése olyasmit tartalmaz, ami nagyobb megbecsülést fejez ki irányomban, mint amit megérdemelnék. Noha mindig is az volt a célom, hogy összekapcsoljam az érvelésbeli szigorúságot és az új tapasztalatokra és egyben a mások által elgondolásaimmal szemben felhozott érvekre való nyitottságot, még nagyon messze vagyok attól, hogy azt állíthassam, elértem ezt a célt. Ez inkább olyan mértéket jelent, amelyhez önkritikus módon mérhetem magam, és amely alapján olvasóim is újra meg újra megítélhetnek.

gondolkodói magatartás szimbolikus alakja, és ezt a beállítottságot a műveiben nagy számban szereplő kérdő mondatok is tanúsítják. Hogyan ítéli meg Ön ezt a gondolkodói nyitottságot — már ha nem tévesek a benyomásaim?

Ez a *veritas semper maior* [a mindig nagyobb igazság] fogalmával kapcsolatban is igaz. A fogalomra gyakran hivatkozom, és a kérdésében is ez szerepel. A *veritas semper maior* azt fejezi ki, hogy az igazság mindig nagyobb, mint az a tudás, amelyet elérhetünk vele kapcsolatban, s mégis hatékony módon jelen kell lennie bennünk, ha egyszer elkezdjük kutatni. Az igazság és a tudás különbségének tudata megóvja a megismerés alanyát az ész elbizakodottságától, amit Kant „dogmatizmusnak” nevezett. Az a tudat, hogy az igazság hatékony módon jelen van róla való tudásunk mindenkor kiegészítésre és átalakulásra szoruló alakjában, megóvja az embert az ész kétségbeesésétől, amit Kant „szkepticizmusnak” nevezett. Ez a két mozzanat, a különbség tudata és az igazság hatékony jelenlétének tudata ugyanakkor figyelmezteti a tudatot arra, hogy bármennyire is kiegészítésre és átalakulásra szorul, tudásunk az igazság igényének jegyében áll. Ez a tudat megóv bennünket attól, hogy önkényesen úgy véljük, a „mindig nagyobb” igazság okán már nem is olyan fontos, mit gondolunk és mit állítunk róla, és mindenki azt gondol és azt mond, ami számára kedvesnek és szubjektíve helytállónak tűnik. Ekképpen pedig a *veritas semper maior* fogalma az önmagammal szemben alkalmazott kritikai önvizsgálat mértéke, és egyben annak a kritikának is mértéke, amelyet olvasóim joggal fognak kifejtteni velem szemben.

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

ELŐKÉSZÜLETBEN

Wolfgang Beinert: A katolikus dogmatika lexikona

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.

Eucharisztia és szorongás

ADRIENNE VON SPEYR

Adrienne von Speyr 1902-ben született Svájcban, protestáns családban. Orvosként dolgozott, 1940-ben Hans Urs von Balthasar hatására katolizált, akivel huszonhét éven át, 1967-ben bekövetkezett haláláig dolgozott együtt az általuk alapított Johannes Gemeinschaft nevű világi intézményben; mintegy hatvan közösen írt művet publikáltak. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: *Passion von innen*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981.

„Ez az én testem” — e szavak által az Úr a tartósságnak egy új formáját adja emberségének. Mégpedig olyan határtalan tartósságot, melyen az sem változtat semmit, hogy ha egy időn át nem ünneplik az Eucharisziát; mert az Úr ugyanúgy átadja az egyháznak a kenyérré való átváltoztatás gesztusát, mint a kenyérben való jelenlétét. Az Oltáriszentség teljes valósága benne van az Igében, mely ugyanúgy megőrzi aktualitását, akár bemutatnak szentmisét e pillanatban, akár nem.

Itt az Úrban egy különös szorongás ébred: ő, aki most Isten és ember és kenyér, e kenyérben egyfajta szűkösségnek van alávetve, melyből egyedül az emberek hite szabadíthatja ki. Amikor az emberek valóban hisznek eucharisztikus jelenlétben, akkor az Úr örül életformájának. De hányan fogják ezt megérteni? Mindvégig megvan a szabadságunk, hogy fölismerjük vagy tagadjuk. Az Atyaisten mindöröktől fogva tudja, hogy válaszunk igenlő lesz vagy pedig tagadó. A Fiú ellenben egyre inkább elmerül a tiszta emberségben; lemond tehát a válszunkban való bizonyosságról, hogy teljesen szabadon hagyja azt, minden megszorítás nélkül. Nem kell úgy éreznünk, hogy a mi szabadságunkat magában foglalja az övé; ez egy kis bizonytalanságot adna nekünk, és leszűkítené azt a szabadságot, amit el tudunk gondolni. Így az ő létezése az Oltáriszentségben bizonyos értelemben függőben van, és ez az, ami most szorongást ébreszt benne.

Igaz, testét ellenségei kezébe adja majd, hogy keresztre feszítsék. De ennek a testnek megvannak a természetes védekező képességei. Nem úgy, mint az eucharisztikus test, mely egyszerre a tehetetlenségig odaadott test, a legvégsőig, minden korlátozás és megszorítás nélkül. Igen, ez az Oltáriszentség: a fenntartás nélkül odaadott test; de ez még nem határozza meg, hogy elfogadják-e vagy nem. És mégis, csak azért adatott ilyen módon, hogy magunkhoz vegyük; olyannyira, hogy az Eucharisztia csak ez által az elfogadás által valósul meg a maga teljességében. Az Urat magunkhoz véve, a magunk módján segítjük, hogy a Fiú visszatérjen az Atyához, mert hitünk hozzájárul ahhoz, hogy küldetése tökéletes hatást fejtsen ki. Így az Oltáriszentségben az Úr küldetése egy megköthető, megbilincsel

küldetés. A tehetetlenség küldetése, melyet csakis az emberek jóakarata és hite foghat át és védelmezhet.

Sőt azt is mondhatnánk, a megtestesülés volt az a lehetőség, hogy egy küldetés egészen az Atyában teljesedjék be, bár evilágon, de mindig a Megváltás sikerének isteni előre tudásával. Az Óltáriszentség pedig e küldetés szívében helyezkedik el, de ott mint egy önmagában álló küldetést alkot, az emberek hatalmára bízva; hallatlan ajándékot kapnak, de azt várják tőlük, hogy befogadják azt; nemcsak éhségük csillapítására, hanem a hitnek engedelmeskedve. Meddig jut el ez a hit?

Ott van János szorongása is: az a szorongás, mely nem ismeri önmagát; a szeretet szorongása a szeretet miatt. Látja, hogy az Úr újból bőkezűen osztja szét magát, ennek a módját nem érti, csak azt látja, hogy ez a bőkezűség, mint egy példázat, az eljövendő halált jelzi. Megszokta már, hogy a Mester szeretete meghaladja őt, és mindig fantasztikusabb dolgokat talál ki. Már azt is elég hihetetlennek találja, hogy arra hívta meg őt az Úr, hogy részt vegyen műve teljesítésében. Most pedig tudja, hogy ez a mű még fölfoghatatlanabb, mint ahogy elképzelte. A teológiának volt ideje, kétezer éven át, hogy az esemény szakadékát, nyers mivoltát szájunk íze szerint alakítsa. A kortársak először minden átmenet nélkül, a csupasz tény előtt találtak magukat: a kenyér test. Jánosnak az az érzése, hogy a szeretet örültségének szívében van, melyet semmiféle értelem nem képes megvilágítani. Mindeddig az Úr teste számára olyan volt, mint Lelkének záloga; mialatt az Úr keblén pihen, ennek a Léleknek megtestesülését is érzi; érzi, amint a Mester szeretete elárasztja őt, és hogy egész tanítását, mint egy edénye, mennyire magában foglalja ez a test. Azt is érzi, hogy ha most ezt a testet kenyér formájában kell elképzelnie, és meg kell ennie a Kenyeret, hogy megízlelje a Testet; ezáltal az Úr Lelkét is megkapja. De mindez a hit számára mégis egy teljesen új ugrást jelent, melyet János természetesen könnyebben tesz meg, mint mások, mivel mindig is abból élt, hogy hitét az Úr felülmúlja. Hogy az Úr Lelkét a Kenyér színe alatt lévő Testén keresztül méltó módon befogadja, rábízhatja magát hitére, a hit kegyelmére. Azelőtt, minden bizonytalanságában, megkérdezhetette az Urat. Most magához kell vennie a Kenyeret, hogy választ kapjon. Ugyanis nagyon jól tudja, hogy az Úr Teste hordozza Lelkét, és nem feltételezi azt, hogy Lelke nélkül adta volna nekünk Testét az Úr.

Az Úr eucharisztikus tapasztalata

Az Úr először is nagy fizikai ürességet érez; hirtelen támadt gyöngeség borítja el, mintha meg lenne fosztva minden erejétől, még a test bármilyen érzésétől is, a mozdulatok pontos érzékelésétől, istensége és embersége közötti bármiféle koordinálástól. Mintha most minden ereje átáramlott volna a kenyérbe. Amíg e szavakat kiejti: „Ez az én testem”, a kenyér még idegen számára. Csak azt érzi, mint a vérfolyásos asszony csodája esetében, hogy erő áradt ki belőle, a csoda ereje. És mivel arról van szó, hogy a kenyeret testté változtassa, minden ereje átáramlott abba. Most az ereje a kenyérben van. Ha egy teremtmény hirtelen felnőtté válna, anélkül, hogy gyermekora lett volna, semmiféle szokással nem rendelkezne a testét illetően, és nem tudná azt úgy használni, ahogy szeretné. Ugyanígy van az Úrral is: ott van e kenyér mellett, mely magában hordozza erejét, de még nem szokott ehhez hozzá. A lebegésnek egy pillanata ez, amikor átadta emberi erejét a kenyérnek, és most ő maga csak kérdésként létezik: még nem vonult át a kenyér állapotában. Így nemigen tudja, hogyan lesz tovább. Továbbra is embernek kell lennie tanítványai között, akikkel most elkölti ezt a vacsorát, és mégis, ugyanakkor egy egészen más helyen van. (Mint amikor, a *lyuk**-ban, egészen természetes módon kell beszélgetni és nevetni a körülöttünk lévőekkel, látszólag részt venni mindenben, mialatt egészen máshol vagyunk. Az Úr számára ez a 'máshol' a kenyér).

*Adrienne kifejezése,
amivel saját
elhagyatottságának
állapotait leírta.

De van ennek egy másik oldala is: ennek az új eucharisztikus létezési módnak kibontakozása az Úr öntudatában, és ez a kibontakozás valamiképpen a föltámadáshoz hasonlítható. Mindez azonban csak azután, amit most átélt: a kereszt rendkívül erős tapasztalatának megfelelő élményben — „kezedbe ajánlom lelkemet” — egy pillanatig teljesen átélte azt a mindent meghaladó megpróbáltatást, amit az eucharisztikus jelenlét megkíván. A keresztén minden fizikai erejét fel fogja emésztetni a halál; de szavával már most előhívta erejének ezt a felemésztődését, és áthelyezi a Kenyérbe azt a képességet, ami abban most kibontakozik. Nem olyan ez, mintha a Kenyér testként egyszerre csak önálló létezésbe kezdene, és mintha az Úrnak utólag kellene alkalmazkodnia ehhez, egy újabb átlényegülésben. Inkább a Kenyér elnyeri azt az erőt, hogy az Úr Teste legyen mint abszolútum, és azt az erőt, hogy átadja az Úr Lelkét, megint csak mint abszolútum. Ennek az erőnek a hatása az embereknél relatív: minél in-

kább hisz és szeret valaki, annál nagyobb. És mialatt az Úr élővé lesz a kenyér színe alatt, az erő arra is visszaárad, aki kiejtette az átlényegítés szavait. Visszatérés ez, amely akkor valósul meg, ha azok fogyasztják el a Kenyert, akik hisznek és szeretnek. Nincs tehát olyan pillanat, amikor az Úrnak küldetéséről és az Atyának szóló engedelmségéről való öntudata csak a Kenyérben élne, anélkül hogy Benne is megvolna, aki az Igét kimondó Ige. Hanem mindaz, ami benne mint Igében volt, megmarad és újjászületik benne, a Kenyérben pedig szavának ereje által; mégpedig az eucharisztikus keretek között, melyet ő maga alapított. A Kenyér nem testének egy része, hanem egész teste, ami magában foglalja egész Lelkét is, de egy olyan viszonyban a Kenyérrel, melyet ő maga alakított ki.

Testéről ugyanúgy nincs egy második érzése, mint ahogy az Atyában élve sincs kettős érzése a testéről (egy benne és egy az Atyában). De — és ez benne foglaltatik a testvéri szeretet parancsában —: mivel tudja, hogy teste e Kenyérben van, van eucharisztikus testének egyfajta meghosszabbítása a megtestesült Testben; és csakis így valósítja meg a testi mivolt két formájának teljes egységét. Érti azt, hogy a hívők elfogyasztják: ez egyrészt ahhoz hasonló, mint a csoda során erejének elvesztése, másrészt mint vágyának legmagasabb fokú beteljesedése, ami az Eucharishtiában csak létrejöhet: mivel testi engedelmsége által az Atyához vezetheti azokat, akik hisznek benne. Eloszlik bennünk, és ezt mint a bennünk kiváltott hatást érzi, nem mint a felbomlás folyamatát. Ez nagyon hasonló tapasztalat ahhoz, mint amikor a szeretett tanítvány feje a keblén pihent. Az Úr életben maradt testének titka van itt: Ő nem akar elválni sem a testi örömtől, sem a testi szenvedéstől, mindaddig, amíg a múlt világ és az Oltáriszentség fennáll.

Muraközy Nóra fordításai

Kézirat-faksimile
Sík Sándor
hagyatékából
(A Szentírás
költészete, 1926)

Egyen és köllekis köllekis, elöllel irodalmi for-
mak és öntönösen öntölő nairo lora, tudatos művészet és
mipköllekis, gerdag változatosságban követik egymást a
Szent Könyvek hasábjain. Megfigyelhetjük bennük jó for-
mai irodalmi irodalmi műfaj születését. *A*

Az epikai köllekis utóéletében szépségben jele-
nik meg utóélet első könyveiben, a Híradóknak könyve-
ben, a Bírak és a Munkabeszédek egyes részeiben.

A HETVENÉVES FILA BÉLA KÖSZÖNTÉSE

Ha a teológia Istenről beszélve az önmagát beszéddé, szóvá tevő Istenre felelő hit megértésére törekszik, akkor feltételeihez hozzátartozik alanyának hite is, amely közvetlenül ugyan nem nyilvánul meg, de teljes kiterjedésében áthatja a teológia sajátos (hit-)racionalitását. És ez a hit mint igény annál elevenebben jelentkezik, mivel az újkori teológiai gondolkodás legnagyobb képződményei (Scheebentől de Lubacig, Rahnerig és Balthasarig) éppen a kegyelemteni problematika nyomán formálódtak meg. Ez a kegyelemteni meghatározottság pedig közelebbről a végtelen (isteni) és a véges (teremtmenyi) szabadság viszonyának vizsgálatában jelenik meg, és azt kutatja, miért állítható, hogy a végtelen „belsőbb annál, ami a legbelsőbb bennünk”: miként irányul a véges „belsőleg” a végtelenre (de Lubac), miként ragadja meg a véges minden egyes szellemi aktusában „már mindig is” a végtelent (Rahner), miként létezik a véges eleve a végtelen által „kiválasztottként” (Balthasar). És ez a gondolkodás radikálisan végtelenként fogja fel a végtelent, vagy, ami ugyanaz, radikálisan szabadként a végtelen szabadságot, olyasmiként, amit az ember nem foghat be, csak az engedelmesség átadottságában rendelkezésére bocsáthatja magát. Magától értetődik, hogy a mindig nagyobb Istenre reflektáló gondolkodásnak nemcsak egyszerűen tisztában kell lennie azzal, hogy sosem „járhat a végére” a végtelen titoknak, de egyben a legteljesebb szenvedéllyel is kell kutatnia a végest belsőleg átható végtelent.

A dogmatika professzoraként a most hetvenedik életévét betöltő Fila Béla elsősorban erre a szenvedélyre tanított, és ma is ennek a szenvedélynek a megjelenítője. A természetes rendnek a természetfeletti rendbe ágyazottságát hangsúlyozó gondolkodása a szenvedély gondolkodása. A dogmatika mint egyházi teológia tanára természetesen mindenkor súlyos nehézséggel szembesül: egyfelől hallgatóit tételesen, rendszeres formában meg kell ismertetnie a teológiai-dogmatikai hagyomány elemeivel, másfelől olyasmit kell tanítania, ami szétfeszít minden rendszert: azt a módot, ahogy a végtelen szabadság eleve létezik és megnyilatkozik, azt, akiként a végtelen szabadság eleve létezik és megnyilatkozik, a kereszten értünk halált halt Fiú kinyilatkoztatta Szentháromságot.

Előadásaiiban, tankönyveiben és tanulmányaiban Fila Béla három szempont szerint igyekszik eleget tenni a dogmatika képviselőjeként rá háruló feladatnak. Egyrészt a bölcselet és a teológia — ahogy rendszerint emlegeti — „bensőséges viszonyának” megőrzésével, másrészt a teológiai gondolkodás kitüntetett alanyainak, a teológusoknak kritikailag megértő megbecsülésével, és végül a történelmi-egzisztenciális tapasztalatok iránti nyitottságával.

Noha a filozófia és a teológia érintkezése, kapcsolata, sőt összefonódása történelmileg egyértelmű, az jóval kevésbé világos, miként sajátja ez a kapcsolat a filozófia és a teológia sajátos racionalitásának. Minthogy folytonosan hangsúlyozott tétele szerint a bölcselet ontológiaként kapcsolódik a teológiához, Fila Béla a legbelsőbb viszonyban van azokkal, akik radikális ontológia-felfogást dolgoztak ki, akár a tomizmus (Horváth Sándor, Edith Stein), a kanti transzcendentálisizmus (Józseph Maréchal), a fenomenológia (Jean-Paul Sartre) vagy a megtagadott katolicitás (Martin Heidegger) talaján, s mivel a kereszténység a tapasztalati világ egészét a személy (a véges és a végtelen személyek kapcsolatának) horizontján — szeretetként — értelmezi, különösen vonzzák azok, akik személyes ontológia megalkotására tettek kísérletet (Gabriel Marcel, Martin Buber). Fila Bélát jellemző módon elsősorban az foglalkoztatja, milyen „ajánlatot” tehetnek ezek a gondolkodók a teológia számára, és ezért lehet, hogy kegyelemteni megfontolásaiban például meghatározó szerepet szán Gabriel Marcel gondolatainak, vagy a krisztológia megvilágításához nem utasítja el a *Lét és idő* alapkoncepcióját sem. Mindez azonban végképp nem jelenti a közvetlen összekapcsolások lehetőségének „vadászását”: éppúgy elutasítja a „deszakralizált” gondolkodás „szakralizálását”, ahogy tarthatatlanként mutatja ki a bölcselet merőben külsődleges Isten-princípiumait is.

Az oly nagyra tartott teológusok közül, éppen bölcseleti szenvedélyének következtében, mint egyetemi előadásainak hallgatói jól tudják, gondolkodásában kitüntetett szerepe van az úgynevezett transzcendentális módszer képviselőinek, kivált Karl Rahnernek. De a Rahnernek szentelt írásaiban megnyilatkozó belső elajátítás és belső átgondoltság hasonlóképpen jelen van akkor is, amikor Romano Guardiniról, Teilhard de Chardinról, Edward Schillebeeckxről vagy Hans Urs von Balthasarról ír vagy beszél. En-

nek a teológusok iránt tanúsított „személyes” megbecsülésnek a háttérében azonban sosem történelmi („filológiai”) érdeklődés húzódik, hanem a kereszténység megragadásának kitüntetett módjai iránti tisztelet. A valóság nagyszabású (keresztény) megragadásai (vagy, ha úgy tetszik, a Krisztusra mutató intések) iránti szenvedélyes érdeklődéshez hasonló jelenik meg abban, ahogy irodalmi alkotásokhoz, kivált a költészethez viszonyul. Heideggertől megtanulta, hogy arról gondolkodva, „mire válnak a költők”, illetve a költőkre hallgatva a lét megtapasztalásának legmélyére hatolunk. Ezért oly megvilágító, amikor teológiai összefüggésben költőkről beszél.

Fila Béla továbbá annak is tanúja, hogy a dogmatikus nem lehet dogmatikus, ha nem int

az élet tiszteletére, felfedezésének nagyszerűségére és életszerű élésére, hiszen a dogmatika az élet szívéből beszél, s ezért a dogmatikus sejt, mivel van dolga, ha valódi élettel találkozott, s tudja, hogy feladata: segítenie kell abban, hogy az élet élhetőbb legyen. A természeti és az ember alkotta szépben, az élet pompájában olyanira otthon lévő Fila Béla a vele — tanári munkája vagy lelkipásztori tevékenysége során — kapcsolatba kerülőket életük radikalitásában veszi komolyan, úgy, hogy legsajátabb szabadságukra utalja őket, éppen a természetfeletti rend mindenütt-jelenvalósága okán. És részben ez az, amit ő egyszerűen így fejez ki: „egzisztenciális súllyal képviselem a dogmatikát”.

GÖRFÖL TIBOR

KIADVÁNYAINK

John Powell: Egészen ember, egészen élő	1.200,-
John Powell: Feltétel nélküli szeretet	1.200,-
Jean Vanier: Emberré lenni	1.100,-
A dogmatika kézikönyve 1.	2.600,-
A dogmatika kézikönyve 2.	2.600,-
John Powell: Miért félek a szeretettől?	570,-
John Powell: Miért félek attól, aki vagyok?	690,-
Józef Tischner: Hogyan éljünk?	600,-
Bernard Sesboué: Krisztus pedagógiája	590,-
A Zarándok. Loyolai Szent Ignác visszaemlékezései	980,-
Eva Petrik: Gyermekeimmel	470,-
Dr. Theodor Bovet: Felette nagy titok	490,-
Walter Kasper: Jézus a Krisztus	640,-
Luigi Giussani: A kereszténység kihívásának eredete	900,-
Jean-Marie Lustiger: Emberhez méltón	370,-
Örsy László: A lélekre nyitottan	530,-
Luigi Giussani: A vallásos érzék	650,-
Jean Vanier: Hazatérésünk	640,-
Luigi Giussani: A modern ember vallási tudata	394,-
Czesław Miłosz: Szülőházam, Európa	220,-

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.

RICHARD SCHAEFFLER: A VALLÁSFILOZÓFIA KÉZIKÖNYVE

Újabb régóta várt könyv jelent meg az elmélyült filozófia területén: Richard Schaeffler vallásfilozófiai kézikönyve. A mű az első, 1983-as kiadása óta az érdeklődők egyik legmegbízhatóbb bevezetője a téma szerteágazó világába. Szigorú és következetes felépítése, valamint világos, érthető nyelve egyaránt ajánlhatóvá teszi mindazok számára, akik nagyszabású és mégis alapos áttekintést kívánnak nyerni a vallás és a filozófia bonyolult és nem minden kockázattól mentes találkozási területéről. — Miért kockázatos vallás és filozófia találkozása? Egyrészt kérdéseik sok tekintetben azonosak (mi a világ eredete, az ember helye a kozmoszban, melyek a cselekedetek erkölcsi normái, mi alapozza meg a megismerés lehetőségét és meddig terjednek határai), ezért olykor egymástól nem csupán eltérő, hanem egymásnak egyenesen ellentmondó válaszokat adnak, nem egyszer azt a benyomást keltve, hogy az egyik kioltja, sőt lerombolja a másikat. Ez a fajta kockázat a modern ember számára már nem jelent különösebb újdonságot. A posztmodern állapotban élő kortársunk úgy véli, hozzászólt az igazságok és igazsághordozók pluralitásához, amire krónikus — de nem feltétlenül alapos és átgondolt — szkepszissel reagál: a leglátványosabb módon magának az igazságkérdésnek az elnémitásával. Másrészt — és ez a döntő — mindkét instancia az emberi létezés fundamentumait kutatja. Márpedig a mélyben rejlő hajszálnyi eltérések is roppant különbségeket eredményezhetnek a mindennapos élet felszínén. Aki teljesen elégedett mindennapos világával, annak számára hatalmas kockázatot jelent alászállni az alapok — vagy ami ugyanaz: felemelkedni a végső következmények — dimenziójába, ahol már az igemódok is világokat különítenek el egymástól, mert nem mindegy, hogyan tesszük szóvá azt, ami emberi létezővé tesz bennünket.

A vallás is, a filozófia is az eredet dimenziójában mozog. Ami közös bennük, az az eredet-hez való kapcsolódás, a különbség a viszony eltérő volta. A vallás egyenesen magából az eredetből fakadónak véli magát, ezért epifániáról, kinyilatkoztatásról beszél; míg a filozófia... Nos, hogy is állunk a filozófiával? Mondhatjuk, hogy megelégszik az eredet tudatával? Elvégre a filozófus mégsem pap, sem lelkész. Kérdés azonban, hogy mit értünk az »eredet tudatá«-n,

és miben különbözik az eredet „pusztán” filozófiai tudata az eredet-hez való „eleven” vallási kapcsolódástól, a »kiválasztás«-tól, »meghívás«-tól? E kérdéssel máris a gondolkodás legsejtlemesebb mélységeibe ereszkedünk alá, ahol már nemcsak az iménti kérdésünk vár választ, hanem újabb és újabb kérdések lépnek elő — sőt, megtámadnak! Mind olyan, hogy megválaszolásuk nélkül az eredet tudatára irányuló kérdésünk se tudunk feleletet adni. A „normális ember” — nagyon okosan — ekkor menekülőre fogja a dolgot, jó érzéssel megsejtve: ha huzamosan időzik az egyre hevesebb kérdések véget nem érő viharában, akkor minden addigi tudása odaveszhet — holott éppen azt gyarapítandó kezdett óvatlanul „filozofálni”. Így hát inkább sóhajt egy nagyot, és visszairamodik a magától értődőségek ismerős szürkezőnájába, ahol talán nem minden világos és érthető, de valamiként el lehet vele boldogulni. Boldognak kell gondolnunk a Normális Embert (nem csak Sziszüfoszt)...

Az imént sejtlemesen fogalmazva azt mondtam: az alapok (vagy a végső következmények) dimenziójában a legfinomabb fogalmazásra van szükség, mert itt már az igemódok is világokat különítenek el. Hogy érzékeltessem a könyv tétjét, lássunk erre példát!

Vallásfilozófiai előadásaiban Hegel Isten végtelensége és az ember végessége kapcsán arról beszél, hogy az önmaga korlátairól tudó ember e tudás révén meghaladja korlátait, a tudásban felülemelkedik végességén. Ennek következtében megszűnik a szakadék a véges és a végtelen, Isten és az ember között. Ami megszűnteti, az nem más, mint az ember által ki-munkálható tudás: a filozófiai reflexió. „A kiindulópont persze a véges, de a szellem nem hagyja, hogy végesként maradjon fenn. Ez a részletesebb kifejtése annak, hogy mi is az Istenről való tudás. Az Istenről való tudás éppen ez a felemelkedés.” (G. W. F. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. [»Mesteriskola«] Atlantisz, Budapest, 2000, 89.) — Ezzel szemben a keresztény vallás, ami ugyancsak joggal állíthatja magáról, hogy „Istenről való tudás”, azt tanítja, hogy Isten és az ember minden hasonlósága ellenére radikálisan és maradandóan különböznek. Ezt fogalmazta meg a IV. Lateráni zsinat (1215) is, mondván: „a teremtőről és a teremtménnyről semmiféle hasonlóságot nem állíthatunk anélkül, hogy ez ne foglalná magában kettejük jóval nagyobb különbségét is” (DH 806). Ennél-

fogva az ember nem a maga erejéből, a gondolkodás által jut el Istenhez, hanem Istenből kiinduló megváltás révén. Nem felemelkedik, hanem felemeltetik. A Hegel és a zsinati atyák állítása közötti különbség, stílszerűen fogalmazva: égbekiáltó. (S a magyar nyelv kíméletlenül kiényszeríti a fordító állásfoglalását: míg a német *Erhebung* egyaránt jelent felemelkedést és felemelést, a magyar fordítónak nincs hova menekülnie, éppen saját anyanyelve kiényszeríti döntésre. Még hogy nem lehet magyarul filozofálni!...)

Akinek van füle az effélék meghallására, annak számára a legnemesebb élvezet Schaeffler professzor könyve; akinek nincs, annak világosan eligazító és információban gazdag ismertető — de mindenki jól jár, aki elszántan elolvassa. Intellektuális bátorságot is tanulhat belőle. Schaeffler professzor egyik erénye ugyanis éppen a filozófiai reflexióban, egyáltalán bármely szellemi vizsgálódásban rejlő kockázat megvilágítása az ártatlannak látszó „ha... akkor”-szerkezetek következetes alkalmazásával: „Ha azt állítod, hogy..., akkor annak ez és ez a következménye, miközben állításoddal ezt és ezt előfeltételezed. Nos, továbbra is vállalod az állítást?...” A tanáros pedantéria mögött szenvedélyes kérdező és kutató, vérbeli filozófus rejtőzik.

A könyv a filozófia szemszögéből vizsgálja a vallást, illetve kettejük viszonyát, s öt típusba sorolja a filozófiai megközelítés eddigi módzatait. A legősibb típus a „preracionális tudat” kritikájaként érti a vallásfilozófiát. Ez valójában a vallásfilozófia megszületésének első fázisa a görög gondolkodásban, amikor is a mítoszról fokozatosan kiváló logosz egy tisztább és fegyelmezettebb racionalitás birtokában tekint alteregójára. A legelterjedtebb típus a filozófia fokozódó öntudatát tükrözi, amennyiben célja a vallás filozófiává való átalakítása. A szerző részletesen tárgyalja e program különböző változatait a sztoikus allegorézistól az újplatonizmuson keresztül a klasszikus német idealizmusig. Ernst Bloch példáján megmutatja, hogy a folyamat végül egy Isten nélküli vallásba torkollik. Úgy szólván örök típusnak számít a harmadik, a filozófiai teológián alapuló vallásfilozófia. Ez a nagyon különleges filozófiai megközelítés ami-

lyen megértő, olyan veszélyes. Hogyan lehet veszélyes a megértés? Úgy, hogy az ember hajlamos megfélemedezni a megértés *elvi lehetősége* és *konkrét mértéke*, minősége, világossága közötti különbségről. Isten lényegét a kereszténység „érthető”-nek tekinti, elvégre értelmes, racionális; de ez nem jelenti azt, hogy a filozófiai vizsgálódás valaha is eljuthat Isten lényegének világos megragadásáig. Ha a filozófiai megértés beérkezett állapotnak tekinti magát, akkor szembekeverül a vallással, amely istentapasztalata nyomán vallja, hogy a kimeríthetetlen Isten „megértése” véget nem érő út és folyamat, amelyet nem az ember irányít, hanem a kinyilatkoztató Isten, így további értékes tapasztalat lehetőségétől — röviden: a jövőtől, a történelemtől — fosztja meg magát az, aki úgy véli, immár érti Isten lényegét. A modern kor vallásfilozófiai hozzáadéka a negyedik és az ötödik típus, a vallásfenomenológia és vallási nyelv analízise. Az előbbi jelentős mértékben gyarapította a vallás filozófiai megértését, az utóbbi kezdetben elutasító viszonyulása mára, a nyelv jelenégének mélyebb feltárása nyomán, sokat finomodott.

Vallás és filozófia szellemtörténeti korokon átívelő konfliktusa ellenére egyik sem lehet meg a másik nélkül, a vallás nem nélkülözheti a filozófiai fogalmakat és felismeréseket, a filozófia pedig éppen önazonosságának kimunkálása és megőrzése végett rendelődik hozzá a valláshoz. Ezért vitájuk: összekülönbözés. Azóta tart, amióta az Ég megnyilatkozott a Föld gondolkodó emberének (így fogalmaz a vallás), avagy a Föld gondolkodó embere felpillantott az Égre (így fogalmaz a filozófia). E szellemi-lelki életközösséget — kibontakozását, történetét, mibenlétét — tanulmányozva, az emberi szellem felemel(ke)désének (*Erhebung*) történetéből részesedünk az olvasás jelenidejében.

Schaeffler professzor műves szerkesztésű gondolatait Czákó István és Hankovszky Tamás fordította magyarra, a végső szöveg igényessége Görföl Tibor munkáját dicséri. (»Osiris Tankönyvek«, *Osiris Kiadó*, Budapest, 2003)

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

E. R. DODDS: A GÖRÖGSÉG ÉS AZ IRRACIONALITÁS

Ugyan miért volt érdemes hozzáférhetővé tenni a szélesebb olvasóközönség számára egy több mint fél évszázada megjelent szakkönyvet, amely a pszichológia és az antropológia „legújabb” eredményeit felhasználva — Freudot és Jungot rendszeresen citálva — próbálja megérteni az ókori görögök vallásos gondolkodásának néhány elemét?

Az ír származású oxfordi professzor azt vizsgálja, hogyan viszonyultak a görögök az emberi tapasztalat és viselkedés nem racionális tényezőihez, azaz az érzelmekhez, szenvedélyekhez, a büntudathoz, a szorongáshoz, az álmokhoz, a jóslatokhoz, a költői ihlethez; minek gondolták a lelket, az ént, és milyennek képzeltek el az isteneket Homérosztól kezdve a helénizmus koráig.

Homérosznál a jellem, a viselkedés csak a tudatos tevékenységet jelöli. A bátorság, a költői vagy látnoki sugallat, vagy az örület kívülről, az istenektől kerül az emberbe. A közösség elismerését (*timé*) a legfőbb értéknek tekintő korban a (mélatlan tett miatti) szégyenérzetet csökkentette vagy a rendkívüli erőmet magyarázta az isteni beavatkozásra történő hivatkozások.

Az archaikus szemlélet szerint hasonlóképpen csak azt foglalja magában a személyiség, amire a tudat kiterjed, viszont teljesen új jelenségeként kialakul a bűn és a büntetés fogalma; az istenek az igazságosság védelmezőivé válnak. Újabb megjelenési formái alakulnak ki az irracionálisnak: a szorongás és a büntudat. Ezek csökkentését szolgálják a drámák katharizisai, a felszabadító Dionüszosz eksztatikus kultusza, Apollón tanácsai, jóslatai Delphoiban.

A könyv legjelentősebb fejezete a sámánizmus görög gondolkodásra gyakorolt hatását mutatja be. A görög gyarmatosítók Thrákiában és a Fekete-tenger vidékén kerültek kapcsolatba a sámánizmussal, mely legerősebb hatást az orphikára és a pythagoreizmusra gyakorolt, sőt ezeknek a vallásos-filozófiai eszmerendszereknek az alapítói, Orpheus és Pythagoras maguk is sámánok voltak. A hatás legfontosabb következménye a test és a lélek szembeállításának és a reinkarnációnak a meghonosodása Hellaszban.

A görög felvilágosodás vívmányai (a tudományok fejlődése) révén az irracionális területe jelentősen leszűkült. Az új gondolatok azonban csak az entellektüelek szűk körében terjed-

tek, míg a társadalom nagy többsége szembezállt velük, számukra a felvilágosodás csak a hagyományos vallás hanyatlását hozta. A legerősebb ellenhatást az istentagadásért indított perek jelentették, melynek áldozatául esett Protagoras, Anaxagoras, Szókratész és valószínűleg mások is.

A fejlődés a Kr. e. 2. században megtorpant, intellektuális (tudományos, művészeti, gondolkodásbeli) hanyatlás kezdődött. Visszatért az irracionálisizmus uralma: az entellektüelek körében is terjedt az asztrológia, a mágia; a filozófiai rendszerek vallásos jellegűvé váltak igazságkeresés helyett. Ennek legfőbb oka Dodds szerint nem a társadalmi, politikai viszonyokkal magyarázandó, hanem a „szabadság rettenetével”: az ember nem bírta elviselni a szabad döntés felelősségét, és inkább a merev determinizmus védelmébe húzódott vissza.

A szerző állításait Homérosz, a görög drámák és a filozófusok idézésével — megadva a görög szöveget és a fordítást is — támasztja alá a nagyon bőséges jegyzetanyagban, így gondolatainak követése közben filológia módszereket is elsajátíthatunk. Dodds rendszeresen párhuzamot von a görög vallás és más vallások — elsősorban a kereszténység — története és tanítása között. Érvélese szerint ugyanaz a pszichológiai igény hozta létre egyes görög kultuszokban és a kereszténységben is az áteredő bűn dogmáját, vagy azt a hitet, hogy az isten testének magunkhoz vételével egyesülünk vele, vagy hogy a bűnöktől való megtisztulás a túlvilági üdvösség feltétele. Még ha nem is ért teljesen egyet az olvasó a könyv szemléletével, ez a különleges megközelítés sokat segít megvilágítani a görögök (és esetleg az olvasó saját) gondolkodásának homályos pontjaiból. (Ford.: Hajdu Péter; *Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó*, Budapest, 2002)

MOHAY GERGELY

ANSELM GRÜN: MEGOSZTOTSÁG A meghasonlásból a teljességre

Az egység belső igénye az egyik legalapvetőbb emberi szükséglet. Pszichénk számos védekező mechanizmust alkotott megőrzésének érdekében, amelyek a legkisebb belső feszültség, szerezavar vagy önellentmondás hatására lépnek működésbe. Korunk titkokra éhes vagy racionális magyarázatokat követelő átlagembere úgy

érezheti, hogy a tudomány segítségével megtalálta a kulcsot lelki működésének megértéséhez. Pszichológiából ismerős szakkifejezések gamma-dával — elfojtás, kivetítés, tagadás stb. — felvértvezve küszködik lelki bajaival.

De mi köze mindehhez egy hívő kereszténynek? Mondhatnánk, hogy rossz a kérdés. Pontosan annyi, mint egy depressziós ateistának vagy egy békés, nagyvárosi buddhistának. Anselm Grün a *Megosztottság. A meg hasonlításból a teljességre* című, a Bencés Kiadó „Lelkiségi Füzetek” sorozatában megjelent fekete borítójú, kis könyvében is általánosan elterjedt pszichológiai fogalmakat használ fel evangéliumi történetek újraolvasásához, és így hoz minket közelebb a kétezer évvel ezelőtt született Íráshoz, Jézushoz, saját magunkhoz.

Grün olvasatában a Márk evangéliumából származó szabadulási történetek szereplőinek személyiségében keletkezett belső megosztottság válik a betegség okozójává, ami a démonok megszállása miatt romokban heverő emberek küzdelmeként jelenik meg az eredeti szövegben. A mélylélektan eszköztárát felvonultató értelmezési kísérlet Freudon, Jungon felnőtt nemzedékünk számára kívánja olvashatóvá tenni a légiónyi ördögöt felvonultató történetet.

A tudományos megközelítés ellenére igazából csak ízelítőt kapunk egy lehetséges pszichológiai szempontú értelmezésből, leegyszerűsítései azonban a közérthetőséget szolgálják, ha némiképp a szabatosság rovására is. Egyes kijelentései problematikusak lehetnek, mint például: „Napjainkban sok terapeuta látja el azt a feladatot, amit egykor Jézus tett”, mert bár nem valószínű, hogy Jézus szerepét bagatellizáló szándék kifejeződései lennének, ezt korábbi könyvei ismeretében bizton állíthatjuk, de a megelőző etimológizáló, filozófiai mélységekbe hatoló fejezetek szabatos, tudományos stílusa után a szövegben felületes slamposságnak tetszenek.

A könyv gyakorlati szempontból inkább preventív jellegű, a figyelő ember számára segítséget jelenthet belső egységének megteremtéséhez. Hozzásegíthet felismerni közösségében, környezetében, saját magában a betegség, a megosztottság csiráit. Megoldást kínál a tépelődő ember számára, miként kezelje a tudata legmélyén, illetve sokszor inkább a tudatalanjában létező negatív memóriatartalmakat, amelyek állandóan a felszínre szeretnének hatolni, de valamiért mégis „lent” maradnak kellemetlen, nyomasztó érzéseket okozva ezzel hordozóinak. Rendben vannak-e kapcsolataink, reális-e önismeretünk, elegendő időt fordítunk-e arra, hogy problémáinkat imáinkban Jézussal is megosszuk? Érdemes odafigyelni ezeknek a kérdéseknek megválaszolásá-

ra, hiszen a keresztényeket sem kerülik el a sötét órák, de a komoly betegségek sem.

A könyv végén életből merített példákkal illusztrálja olvasói számára a jelenkor hasonló történéseit, miközben alapos kritikával illet bizonyos közösségeket és jámbor, de önismerettel csekély mértékben rendelkező híveket, akik többnyire jóhiszeműen az úgynevezett „tökéletesség” felé törekednek, de nem látják, hogy mekkorává mélyült a szakadék az eszmény és a valóság között.

Polemizál azzal a keresztény emberek között gyakori hittel, amely szerint a gonosszal nem jó szóba elegyedni, mert akkor lép csak igazán színre. Sőt, kifejezetten ösztökél a párbeszédre, vagyis a pszichoanalízis nyelvén az elfojtás elleni küzdelemre, a tudatalatti nyomasztó dolgok felszínre hozására biztat. Mivel „aki tudatában van saját árnyékának, az óvatosabban bánik önmagával, és kritikusán vizsgálja indítóokait. Nem fogja saját árnyoldalait más népekre vagy a szomszédra kivetíteni, és könyörületesebben bánik a környezetében lévő emberekkel is.”

Egy dolgot viszont mindig szem előtt tart, és alaposan igyekszik olvasójában elmélyíteni: a párbeszéd a gonosszal nem lehet pusztán kétoldalú, erre tanítanak az evangéliumi történetek is. Jézust is be kell vonnunk a problémáinkkal való szembenézésbe, vagyis kizárólag hárompólusú kommunikációról lehet szó. A megosztott ember csak Jézussal együtt képes egységre jutni, de még úgy sem könnyű, hiszen Szent Pál apostolnak is meg kellett küzdenie ezzel: „Magam sem értem mit teszek, mert nem azt teszem, amit szeretnék (a jót), hanem, amit gyűlölök (a rosszat).” (Róm 7,15)

Önsajnálataunk mocsarában vigasztalást nyújthat ez a kis könyvecske, mivel ismételten tudatosítja bennünk azt, amit jó esetben már tapasztalhattunk: Isten szemében mi teljesen transzparensen vagyunk, és akár akarjuk, akár nem, Ő részese életünknek, így részese vívódásainknak is. Ha a mindennapok taposómalmában szétforgácsolódunk is, tudnunk kell, mi az egyetlen út, amely a hívő embert a teljességre vezet. (Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2002)

SOLTI SZILVIA

SZIRÁK PÉTER: KERTÉSZ IMRE

Mielőtt bárki megdicsérné vagy éppen elmarasztalná Szirák Pétert azért, mert alig néhány hónappal a Nobel-díj után monográfiát jelentetett meg Kertész Imre opusáról, megjegyezendő: merő véletlenről van szó — miközben a Kertész-könyv formálódott, Kertész Imrét No-

bel-díjjal tüntették ki. Persze nem lehet kellően dicsérni a véletlent, amely hasonlóképpen aktualizálta az MTA Irodalomtudományi Intézetének és az újvidéki Magyar Tanszéknek a díj előtt egy évvel meghirdetett s alig néhány héttel a díj után tartott Kertész-konferenciáját is. (A tanácskozási anyagát a Hungarológiai Közlemények 2002/2-es száma közli!)

Díjnak és monográfiának tehát csupán annyi köze van egymáshoz, hogy mindkettő Kertész Imrével kapcsolatos. Szirák is csak könyve első mondatában, afféle evidenciaként említi a leg-rangosabb irodalmi kitüntetést, s már a következő mondatától kezdve a legjelentősebbnek ítélte Kertész-művel, a *Sorstalansággal* foglalkozik, és teszi ezt a monográfia egyharmadát kitevő, *A megérthetetlen megőrzése* című fejezetben.

Kiindulópontként Szirák a regény recepció-történetét választja, lévén hogy a *Sorstalanság* (1975) szinte tíz éven át visszhangtalanság övezte, s majd csak — amikor Spiró György esszéje felfedezi — a nyolcvanas évek közepén fordul felé az irodalmi figyelem, amely (Szirák válogatott szakirodalmi jegyzéke is tanúsítja) a kilencvenes évektől (nyilván nem függetlenül a *Sorstalansággal* trilógiát alkotó *A kudarc* és a *Kaddis a meg nem született gyermekért* című regények megjelenésétől is) már kifejezetten érdek-lődik/foglalkozik a Kertész-jelenséggel. Szirák a regény körül kialakult kezdeti csendet a téma tabuizáltságával és a mű korát megelőző jelle-gével magyarázza. A kettő közül ő természetesen az utóbbival foglalkozik, s az alapvető okot a mű „nyelv és valóság szemléleti” másságában látja. Abban, ami nemcsak kitüntetett saját-sága Kertész Imre immár világhírű regényének, ha-nem ami lényegében megkülönbözteti a holo-kausztról/Auschwitzről írott művek mindegyi-kétől, köztük olyan jelentős alkotástól is, mint Jorge Semprun *A nagy utazása*. Kertész ugyanis nem az ideológia oldaláról közelíti a témához, ami általában a 60-as/70-es évek magyar regé-nyeire vagy a témában rokon művekre volt jel-lemző.

Kertész érdeme, hogy sikerült olyan nyelvi gépezetet teremtenie, amely lehetővé tette a műfaj átértelmezését, s ezzel összefüggésben alkalmas arról a „felfoghatatlan és áttekinthet-ten valóságról” hitelesen szólni, amelyről „egye-dül az esztétikai képzelet segítségével alkotha-tunk valóságos elképzelést”. Ezért látja Szirák a *Sorstalanság* című „holokausz-regény” megérté-sének legadekvátabb lehetőségét a mű nyelvi vilá-gának, „narratív-diskurzív” alakításmódjának elemzésében. A nyelvben mutatkozik meg a Kertész-regényen végighúzódo alapprobléma: az identitáskeresés kérdése, amely a *Sorstalanság*

írója esetében nem korlátozódik csupán Auschwitzra, hanem a létezés teljességére. Ezzel ma-gyarázható, hogy Kertész mind a mai napig ide-gennek érzi magát. (Akkor ezt nem értik, azok — igazságtalanul — magyarságellenességgel, sőt -gyűlölettel vádolták/ják a szerzőt, s otrombán nem esztétikai, hanem nemzeti síkon próbálták kétségbe vonni Kertész Nobel-díját.)

Szirák Péter monográfiájának nagy érdeme a szakszerűség mellett (hivatkozásai mindig funkcionálisak s nem divatot hajszolóan önmu-togatóak), hogy őt a megértés szándéka vezérli, nemcsak az immár emblematis *Sorstalanság* értelmezésében, hanem a folytatásnak tekinthe-tő másik két regény vizsgálatakor is, amelyek hasonlóképpen „az identitás újragondolásának kérdéskörét” tekintik az emberi létezés alapkér-désének, mint Kertész naplója, esszéi vagy kon-ferenciasszövegei. Ezeket a nem kifejezetten szépprózai jellegű munkákat azonban Szirák kevésbé tartja jelentős/értékes szövegeknek, mint a regényeket, amivel nem tudok egyetérte-ni, mert megítélésem szerint mind a vallomás-ként olvasható *Valaki más*, mind pedig *A szám-űzött nyelv* esszéi nemcsak szervesen kapcsolód-nak az író szépprózájához, hanem az adott mű-fajon belül példamutató szövegek, s nem való-színű, hogy felszínességgel vagy túlzott publi-cisztikussággal illethetők. (*Kalligram*, Pozsony, 2003)

GEROLD LÁSZLÓ

KALANDOZÁSOK A VILÁGIRODALOM ÚTVESZTŐIBEN

Kissé módosítva Fried István most megjelent két könyve (*Írók, művek, irányok; A közép-európai szöveguniverzum*) egyikének sokat sejtető al-címét, annak némiképp megváltoztatott fogal-mazásával jellemezném e kitűnő, iskolaterem-tő irodalomtudós legfontosabb törekvéseit. Márai-kutatásai és szövegközlései alapvetőek, s mintha a kitűnő író sokat emlegetett európai-sága ihlette volna meg a vele foglalkozót: Fried István az összehasonlító (és felfedező) iro-da-lomtudományi kutatás egyik legjelentősebb képviselőjévé nőtt. Nemcsak a közép-európai és a magyar irodalmi törekvések rokonságait kutatja, hanem a különféle művészeti ágak összefüggéseit is. Ez a témakör természetesen különleges fölkeszültséget és tudást igényel: feltételezi, hogy a kutató nemcsak szakmájá-ban otthonos, hanem a zenében és a képzőmű-vészetben is. Bizonyítéka ilyen irányú tudásá-nak és érzékenységének például a *Turgenyev és a zene* című tanulmánya, míg Franz Kafka regé-

nyeinek értelmezése során a pszichoanalízisben való nem mindennapi jártasságát méltányolhatjuk. S ami különösképpen izgalmassá és tanulságossá teszi fejtegetéseit: az analógia-teremtő készsége, ehhez pedig ismeretek olyan bőségére van szükség, amely keveseknek adatik meg. A másik megkapó sajátossága a jelenségek értelmezésének időszerűsítése. A *konzulok kora* című tanulmányában Ivo Andrić művének elemzéséből kilépve egyszerre a szabadság adta lehetőségekkel és korlátaival szembesülünk. S ez a probléma — mint a balkáni háború is igazolta — fölveti annak szükségességét, hogy Dél- és Közép-Európában „más közös nevezőre van szükség”, mint az eddigi volt. Napóleon korából a jelenbe léptet az elemző, s olvasója döntésére bízva, milyen lehet ez a közös nevező a valóságban, s egyáltalán van-e annak esélye, hogy a különböző teóriák egyensúlyából emberi léptékű szabadság szülessék. (Bizonyos vonatkozásban kiegészítője ennek a tanulmánynak egy másik, a nyitott kérdéseket még hangsúlyosabban felvető *Balkanisztikai kétségek*. Miközben Európa felé haladunk, szemünk előtt kellene tartanunk, hogy ne egymást késelő kocsmái szolgálak legyünk, eképpen jellemezte ugyanis Faludy György a dunai népeket. Fried István újra meg újra a kölcsönös nyitás és az egymásra való fokozott figyelem jegyében annak is példáját adja, hogyan valósítható meg mindez a művészet világában az összehasonlító elemzések útján.)

Az egyik legérdekesebb tanulmány George Orwell államregényét, az 1984-et tárgyalja. Megjelenése idején úgy olvastuk nehezen megkaparintható példányát, mint a diktatórikusan felépített államrend szatíráját, s mert szelíd diktatúrában éltünk, saját világunk leírására véltünk ismerni. Újra olvasva valóban hátborgongatónak érezzük, ahogy az író egy új nyelv megteremtésének első lépéseit ábrázolja. (Ezt a folyamatot joggal állítja elemzése középpontjába Fried István.) Olyan szavakat számúznak a nyelvből, mint a becsület, törvényesség, erkölcs, internacionalizmus, demokrácia, tudomány, vallás... Eltűnődhetünk, nem egy fordított folyamat játszódik-e szemünk láttára. Nem halljuk-e túl sokszor, ám eltérő jelentésekben e szavakat? Mit szólunk, amikor azt tudatosítják bennünk, hogy a tettek egyetlen mércéje a jog, erkölcsi tartalmuk másodlagos? El kell-e fogadnunk, hogy a becsületet egyéni és pártmegfontolások keresztezik? Folytathatnánk e kérdéseket, amelyeket Fried István nem közvetlenül vet föl, de indukálja őket. S ez éppen egyik legnagyobb erőssége. Gondolkodni ta-

nít, arra serkent, hogy következtetésekre jusunk, s hogy megkeressük a felvetődő kérdésekre adható személyes, felelősségtudattól áthatott választásainkat. A tudomány itt lép át az életbe, s lesz annak formálója. Ennél többet pedig aligha adhat egy tudós. (*Tiszatáj Alapítvány*, Szeged, 2002; *Lucidus Kiadó*, Budapest, 2002)

RÓNAY LÁSZLÓ

SZOBRÁSZOK A GÖDÖLLŐI MŰVÉSZTELEPEN

Március 21-én a fenti címmel nyílt kiállítás a Gödöllői Városi Múzeumban, s csaknem egy évig, jövő február 28-ig látogatható.

Ismerve az elmúlt század elején alapított művésztelep történetét, azt kell mondanunk, hogy a szobrászat nem volt igazán „gödöllői” műfaj. Igaz — mint ahogyan ezt ez a mostani kiállítás is mutatja —, az alapítók egyike, a más műfajú munkáiról sokkal inkább ismert Körösfői-Kriesch Aladár is szívesen kirándult erre a területre. Érzékeny mintázású, karakteres portréi beszédesen illusztrálják azt az általános művészi kultúrát, amelyet egykor Gödöllő jelentett. A kifejezetten „gödöllői” szobrászi tevékenységre azonban minden bizonnyal jellemzőbbek lehettek azok a kerámia munkák, amelyek egykor elsősorban Sidló Ferenc műterméből kerültek ki. Ezeket sajnos alig ismerjük, a mostani kiállításon is csak egyetlen kisméretű majolikalapot láthatunk, amelyet egy magángyűjtemény őrzött meg. A grafikus Mihály Rezső szintén foglalkozott kerámiával, az ő ismert fajansz-kompozícióit a pécsi Zsolnay gyárban kivitelezték. Jelenlegi tudásunk szerint Sidló mellett Moiret Ödön volt a művésztelep alkotói közül szintén kimondottan szobrász. Kettejük közül Sidló Ferenc munkássága kapcsolódott a művésztelephez közvetlenebbül.

Sidló Ferenc pályájának az első szakasza hosszú éveken át helyileg is elválaszthatatlan volt Gödöllőtől. Ott élt éveken át, és egyik igen tevékeny résztvevője volt a telep sokszínű működésének; a kerámiázás mellett alkotó módon kötődött a szövőműhely munkájához, szobrászként pedig a kezdetektől elsőszámú munkatársa volt a körhöz tartozó építéseknek, elsősorban Megyaszy Istvánnak. Eltekintve néhány korai, a szecesszió sejtelmes életérzését közvetítő stilizált művétől — mint a kiállításon szereplő jellegzetes torzója, az *Ébredés* —, Sidló plasztikai munkásságával is Gödöllőnek az inkább *merkantil* jellegű gondolatvilágához kapcsolódott. A „merkantil” szót itt nem valamiféle pe-

foratív értelemben használjuk: a konkrét esetben a „gödöllőieknek” arról a kifejezetten modern szemléletéről van szó, ahogyan a népi hagyományt — építészetet, tárgyformálást, a művészi ábrázolás és látás mikéntjét, a gondolkodás formáit — a maguk eszközeivel igyekeztek a mindennapos élet és a kulturális gyakorlat mindennapjainak szolgálatába állítani. Gondoljunk csak az egyik, sokak által ismert példára, a Györgyi Dénes és Kós Károly építette budapesti Városmajor utcai óvoda-, illetve iskolaépületen a népmeséket tiszta, világos plasztikai egyértelműséggel idéző reliefekre! A jól képzett művész tökéletes professzionizmusával tudott alkalmazkodni az adott környezeti elvárásaihoz, a föladat sajátos gondolatvilágához. — Később, a húszas és a harmincas években aztán ugyanígy tudott megfelelni egy elbizonytalanodott társadalom a művészetben és a kultúrában kapaszkodókat kereső hivatalossága által megfogalmazott kihívásoknak is. Akkoriban egyike lett a legtöbbet foglalkoztatott köztéri szobrászoknak, de Sidlónak volt ereje — és persze: tehetsége — megkerülni a neobarokk általános divatjának buktatóit. Sikeres pályáján mindvégig következetesen ragaszkodott a világos formaadáshoz és a szilárd kompozíciónak azokhoz az elveihez, amelyeket tanulóévei során a reneszánsz mestereitől, mindenekelőtt Michelangelótól lesett el.

Moiret Ödön tevékenysége nem kötődött olyan szorosan Gödöllőhöz, mint Sidlóé. A művésztelepen valóban mindössze talán ha egy fél esztendőtt töltött hosszúra nyúlt tanulóévei közepén, 1907 ősze és 1908 tavasza között. Gödöllőre Thoroczkai Wigand Ede és Körösfői-Kriesch Aladár barátsága vonzhatta eredetileg, de tán fontosabb lehet az a *déjà vu* érzés, amely ott a két év előtti belgiumi élményeire emlékeztette. 1903 és 1905 között Brüsszelben, a szecesszió egyik központjában a legjobb mestereknél tanulhatott. Nagy Ildikó (a mostani kiállítás rendezője és a tudományos igényű, olvasmányos katalógus szerzője), a korszak szobrászatának egyik legjobb ismerője idézi Moiret egy levelét, amelyben „megszentelt világ”-ként emlékezett mindarra, amit Belgiumban látott és tapasztalt. Egyértelműnek tűnik, hogy a szobrászt Gödöllőn ugyanaz a moralizáló, misztikus tartalmú elkötelezettség érintette meg, amelyet először a brüsszeli műtermek atmoszférájában érzett meg. Ugyanez az érzelem és elkötelezettség kapcsolta korábbi és későbbi munkásságát is Körösfőiék köréhez — de talán pontosabbak vagyunk, ha a Nagy Sándor-képek világát idézzük ide. Persze, igazában nem stílusai kapcsolatról van szó (arról is!), hanem sokkal inkább arról a szinte naivan spirituális világlátásról,

amely a későbbiekben egyik meghatározó akadálya lehetett annak, hogy ez a valóban briliáns tehetség a méltán megérdemelt földi sikert is elnyerje pályáján. 1911-ben mintázta egyik fő művét, a *Női képmás* című büsztöt. (Pillanatnyilag ez a szobor a bécsi magyar kiállításon látható, de később ez is Gödöllőre kerül.) A kompozíció arányaiban, tömegelosztásában, szimmetriájában és a részletformálás szigorú finomságában egyaránt a reneszánsz portrészobrászatának hagyományos harmóniáját idézi; ami mégis más ebben a műben, az a fiatal nőnek önmagába mélyedő, önvizsgáló módon elgondolkodó, majdnem úgy mondanám, hogy „nem e világi” arckifejezése. — Nagyon úgy néz ki, hogy Moiret töprengő lényé sem termett egészen e világra. Ideig-óráig otthon volt, otthon lehetett a századfordulónak múltra és jelenre, érzelmekre és csapongó gondolatokra nyitott társadalmában, de többé nem igen találta a helyét az első háború után egyszerre csak gyanakvóvá vált, kerítéseket és karámkokat építő szellemi viszonyok között. Jórészt feledésbe vesztett életét és művét (nem ismerjük még halála pontos évét sem, a legújabb hazai kortárs művészeti lexikon pedig nevét sem említi!) csak most kezd újra fölfedezni a kutatás. Ez a „fölfedezés” a mostani kiállítás legfőbb érdeme; nemcsak egy művésznak, hanem annak a fajta emberi és társadalmi magatartásformának is igazságot kíván szolgáltatni, amely éltető eleme lehetett Moiret és a hozzá hasonlók művészetének.

A Gödöllői Városi Múzeum kiállításokon ritkán látható műtárgyakat gyűjtött össze a mostani alkalomra. Saját raktárai mellett válogatott magángyűjteményekből és a Magyar Nemzeti Galéria anyagából, néhány Sidló-szobrot pedig a Gödöllői Premontrei Perjelség kölcsönzött a tárlat idejére. A szobrok mellett az alkotóktól néhány szép grafikát, képet is láthatunk. A korról és a művészekről kialakuló élményünket gazdag dokumentációs értékű egykori fénykép-anyag teszi teljessé.

KOVÁCS PÉTER

KLAUS DOUGLASS: AZ ÚJ REFORMÁCIÓ

96 tétel az egyház jövőjéről

Manapság sokan érzik úgy a keresztény egyháztörökvések elkötelezettjei közül, hogy az ökumené lendülete megtorpanni látszik, mind a felekezeti közti teológiai párbeszéd, mind a helyi kezdeményezések szintjén. Magyarországon ugyan éppen nemrég került sor az Ökumenikus Charta aláírására, s nem hiányoznak a kölcsönös

nagyrabecsülés gesztusai a történelmi adottságként (vegyes vallású települések, vegyes házasságok magas száma) egymás mellett élő gyülekezetek és lelkészek között, mindazonáltal a mai szituációban, a „vallások modern piacán” szinte szükségszerű lenne, hogy nagyobb érdeklődéssel forduljunk a testvéregyházak problémái, lelkipásztori tapasztalatai és jövőképe felé, s ezáltal erőt és biztatást merítsünk saját szolgálatunkhoz.

Klaus Douglass német evangélikus lelkipásztor nálunk is sok lelkész által olvasott és vitatott könyve már címében provokál: új reformációt tart szükségesnek, pontosabban a reformáció egyházainak reformját, s ennek programját adja — Luthert meghaladó módon — 96 tételben. Célkitűzését röviden így foglalja össze: gondoljuk újra végig, mit is akartak annak idején Luther és társai? Douglass ezért újra meg újra szembesíti egymással a német evangélikus egyház jelenét a reformátori tanítással. Mindazonáltal nem „harci riadót” akar fújni, munkáját úgy jellemzi, mint „szerelmi vallomást az egyháznak”, s arra buzdítja olvasóit, hogy legyenek álmaik a jövő egyházáról, ne csak sodródjanak a megszokottság nehézkedési ereje által. Amit a lutheri „forradalom” máig ható üzenetének tekint, az így foglalható össze: óvakodj a struktúrák megmerevedésétől! A könyvből számos hasznos és gyakorlatias szempontot meríthetünk az egyházszervezet egyszerűsítésére és hatékonyabbá tételére vagy egy, a ma emberéhez közelebb álló istentiszteleti rend kialakítására nézve, jóllehet nyilvánvaló, hogy egészen mást jelent a meghaladni kívánt „népegyháziság” az organikusan fejlődött német evangélikus egyházban, mint Magyarországon, ahol ezt a fejlődést az erőszakos állami beavatkozás megakasztotta.

Ami a könyv ekkleziológiai alapállását illeti, a szerző — mint gyülekezeti lelkipásztor — az egyházat alapvetően a bázis, vagyis a gyülekezet felől értelmezi, s ennek jegyében sürgeti a visszatérést az eredeti reformátori egyházmodellhez. S valóban, az egyház a reformátorok szerint a gyülekezetben realizálódik, a „központnak” nem irányító, pusztán kisegítő (*szubszidiaritív*) funkciója lehet. Douglass szerint a sajátosan protestáns gyülekezeti élet fellendítésének első lépéseként az egyetemes papság gondolatát kell visszahelyezni jogaiba, hiszen „Luther tanítása az egyetemes papságról a legfontosabb tényező, ami még ma is megkülön-

böztet bennünket a katolicizmustól”. Sőt még azt is megkockáztatja, hogy — ami a hívek nagykorúsítását és a liturgikus szolgálatba, illetve a plébániai életbe való bekapcsolódásukat illeti — „a katolikus egyház ma bizonyos mértékben evangéliumibbnak” mutatkozik a protestáns gyakorlatnál. A gyülekezet primátusának és az egyetemes papságnak ezen presbiteriánus programja jelenti tehát Douglass szemében a reformátori tanítás magvát. Annak számára azonban, aki a reformáció gondolatrendszerét akár csak felszínesen is ismeri, meglepő lehet a gyülekezet primátusának ilyen hangsúlyozása, hiszen Lutherról leginkább az Ige primátusa jut eszünkbe, s ha van sajátosan protestáns emberkép, akkor az elsősorban az Ige hatása alatt élő hívő ideáljában ragadható meg. Douglass azonban az Igét mintha csak másodlagosnak tekintené, hiszen a „biblia szeretete” gondolatmenetében csak mint a gyülekezet aktivizálásának eszköze jelenik meg. Talán összefügg ezzel az opcióval, hogy a szerző eltér a hagyományos protestáns teológiai érveléstől akkor is, amikor javaslatainak kifejtésekor kevésbé támaszkodik biblikus megalapozásra, s inkább bizonyos szociológiai szemléletet tesz magáévá. Ennek jele például az a programadó kijelentés, miszerint „az újszövetségi gyülekezeteket nem lelkipásztorok, hanem munkacsoportok vezették”, illetve amikor a szerző „a gyülekezet tervszerű működéséről” vagy arról értekezik, hogy a lelkipásztoroknak a szűkebb munkatársi gárdát kell animálnia, hogy aztán a munkatársak megfelelően tudják mozgatni a gyülekezetet. Kétségtelen, hogy a szervezettség és minél többek érdekeltté tétele a közös feladatokban hatékonyabbá teszi a pasztorációt, ám a legfrissebb katolikus tapasztalatok közül érdemes felhívni a figyelmet éppen a német egyházmegyék lelkipásztori terveire, amelyekben kritikusan fogalmazódik meg, hogy a menedzser-szemlélet, a pap kivonulása a közvetlen pasztorációból egy személytelen irányító funkcióba egyrészt az emberi kapcsolatok rovására megy, másrészt megrendíti a papi identitást. Bár a fentiek alapján úgy tűnik, hogy Douglass az egyházat elsősorban szociológiai valóságnak látta, mégis ajánlható a könyv forgatása a gyülekezeti és egyházközségi élet megújításán fáradozó lelkipásztoroknak és elkötelezett híveknek. (*Kálvin Kiadó*, Budapest, 2002)

GÁRDONYI MÁTÉ

SOMMAIRE

BÉLA FILA –

ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: „La seconde mort”

L'expérience religieuse

DÉNES FARKASALVY: L'expérience de Dieu dans les psaumes

ATTILA SZOMBATH: Sur l'interprétation métaphysique de l'expérience religieuse

KYRA ROCHLITZ: A la croisée des chemins

ISTVÁN JELENITS: Une analyse des poèmes. A la mémoire d'Amy Károlyi

■ Entretien avec Richard Schaeffler

INHALT

BÉLA FILA –

ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: „Der zweite Tod”

Religionserfahrung

DÉNES FARKASALVY: Gotteserlebnis in den Psalmen

ATTILA SZOMBATH: Über die metaphysische Interpretation der Religionserfahrung

KYRA ROCHLITZ: Auf dem Scheideweg

ISTVÁN JELENITS: Gedichtleser. Zum Andenken von Amy Károlyi

■ Gespräch mit Richard Schaeffler

CONTENTS

BÉLA FILA –

ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: „The Second Death”

Religious experience

DÉNES FARKASALVY: The Experience of God in the Psalms

ATTILA SZOMBATH: The Metaphysical Interpretation of Religious Experience

KYRA ROCHLITZ: On the Horns of a Dilemma

ISTVÁN JELENITS: Reading Poems. In remembrance of Amy Károlyi

■ Interview with Richard Schaeffler

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

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

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

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

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

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma

Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja



Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364

Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia

Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. ÜLK, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla 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

E. R. DODDS A görögség és az irracionalitás
ANSELM GRÜN Megosztottság. A meg hason lásból
a teljességre

SZIRÁK PÉTER Kertész Imre
FRIED ISTVÁN Írók, művek, irányok;

A közép-európai szöveg univerzum

■ Szobrászok a Gödöllői Művésztelepen
KLAUS DOUGLASS Az új reformáció

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Gárdonyi Máté, Gerold László, Kovács Péter,
Mohay Gergely, Rónay László és Solti Szilvia

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Modern irodalom és transzcendencia
- Erő és erőtlenség
- Hellenizmus, judaizmus és kereszténység
- Kereszténység Kínában
- Baán István, Fried István, Gömöri György,
Heidl György és Rónay László tanulmánya
- Beney Zsuzsa, Makay Ida, Makkai Ádám,
Pilinszky János, Rónay György,
Saád Katalin és Vasadi Péter írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425