

VIGILIA

2012 / 6



XERAVITS GÉZA: A jamniai zsinat mítosza
HEIDL GYÖRGY: Alexandriai Kelemen a házasságról
SOMOGYI GYÖRGY: John Henry Newman: Gerontius álma
GÖRFÖL TIBOR: A monoteizmus és az erőszak

Halmi Tamás és Vasadi Péter esszéi
Bagi Iván, Balla D. Károly és Mariella Mehr versei
DOBROVA TIBOR ANTAL: Húsz éve hunyt el Tűz Tamás

Beszélgetés Dér Denisával

77. évfolyam	VIGILIA	Június
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Tizenöt éve és ma	401
XERAVITS GÉZA:	A jamniai zsinat mítosza <i>(tanulmány)</i>	402
HEIDL GYÖRGY:	Alexandriai Kelemen a házasságról <i>(tanulmány)</i>	410
SOMOGYI GYÖRGY:	A „végső dolgok” drámája. Boldog John Henry Newman tankölteménye: <i>The Dream of Gerontius (tanulmány)</i>	421
GÖRFÖL TIBOR:	A monoteizmus és az erőszak. Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard és a kereszténység <i>(tanulmány)</i>	431
SZÉPÍRÁS		
MARIELLA MEHR:	Az ész jéghideg... <i>(vers) (Dévény István fordítása)</i>	441
HALMAI TAMÁS:	Gergely Ágnes két verséről <i>(esszék)</i>	442
BALLA D. KÁROLY:	Mentségek közt <i>(vers)</i>	447
PÉNTEK GÁBOR:	Kéregetők <i>(novella)</i>	448
BAGI IVÁN:	Nyomor <i>(vers)</i>	453
DOBROVA TIBOR		
ANTAL:	Húsz éve hunyt el Tűz Tamás	454
TŰZ TAMÁS:	Csodák; Orosz tájkép; Új rabszolga; Szélcsönd <i>(versek)</i>	455
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
BODNÁR DÁNIEL:	Dér Denisával	458
MAI MEDITÁCIÓK		
VASADI PÉTER:	Szabásminta. Egy keresztény egzisztencia látásmódjáról <i>(II. rész)</i>	465
NAPJAINK		
LEGEZA LÁSZLÓ – PÁKOZDI ISTVÁN:	Egyetemisták véleménye Istenről és egyházzal	470
KRITIKA		
BÁTHORI CSABA:	A vakmerő misztikus (Eckhart Mester: <i>Az értelem fénye</i>)	473
SZEMLE		
	(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	475

Tizenöt éve és ma

Tizenöt éve tette közzé szociális körlevelét a Magyar Katolikus Püspöki Kar *Igazságosabb és testvériesebb világot!* címmel. Ha ma újraolvassuk a körlevél akkori helyzetelemzését és ajánlásait, láthatjuk, mennyi minden vár megoldásra még napjainkban is.

A körlevél akkor részben a gazdasági-politikai struktúrákat, részben azonban a gazdasági és a politikai hatalom birtokosainak magatartását bírálta. „A társadalom szegényebb rétegei hazánkban évek óta egyre súlyosabb terheket cipelnek.” „Nemcsak a szociális kérdés miatt, de a gazdaság jövője érdekében is meg kell akadályozni a társadalom végleges kettészakadását.” „A nehéz gazdasági helyzetben csak akkor következne be változás, ha a gazdaságpolitika irányítói s a gazdasági élet összes résztvevői kellő alázatot, nyitottságot, önzetlenséget tanúsítanának a megoldások keresésében, másrészt az egyes érdekcsoportok józan önmérsékletet tanúsítanának.”

A körlevél tehát az egyház ismert társadalmi tanításának szellemében egyszerre sürgette „az állam gazdaságpolitikájának és az egyéni magatartásnak” megváltozását. Mindenkinek joga van a magántulajdonra, ez a jog azonban nem korlátlan: a köz javát is kell szolgálnia. Az egyéni érdekek érvényesítése fontos mozgatóereje a gazdasági életnek. Nem hághatja át azonban az igazságosság törvényeit, nem történhet mások vagy a közösség rovására, sőt a vagyon különösen is kötelez a szociális érzékenységre. Minél gazdagabb valaki, annál inkább kötelessége a közjó előmozdítása, a rászorulóknak megsegítése. „Az erős gazdasági-politikai helyzetben levő rétegeknek az eddigieknél sokkal nagyobb önmérsékletet és szolidaritást kellene mutatniuk.”

Elődei példáját követve II. János Pál pápa is ismételten kijelentette, hogy „az egyház nagyra értékeli a demokrácia rendszerét”. A demokráciának azonban két értéket mindig tiszteletben kell tartania: az igazságot és a közjót. „Az igazságot sohasem határozhatja meg egymagában a többségi akarat.” A korokon és pártokon felülálló, abszolút igazság nélkül „parttalan relativizmusba” süllyed a világ. (A pápa egyenesen a „totalitarizmus” veszélyétől óvott.) A demokrácia másik alappillére a *közjó*, amelyet a társadalom minden tagjának tiszteletben kell tartania, elsősorban azonban a (politikai és gazdasági) hatalom birtokosainak. „A hatalom gyakorlásának szolgáló jellegűnek kell lennie, mindig az erkölcsi törvény keretei között és a közjó szellemében kell végbemennie.” A pápa ezért „türelemre, szerénységre, önmérsékletre, szeretetre, a másokkal való megosztásra” szólított fel mindenkit. XVI. Benedek pápa azóta még radikálisabban fogalmazta meg a társadalmi szolidaritás erkölcsi parancsát: „Mind a piacnak, mind a politikának szüksége van az ajándékozás felé nyitott emberekre.”

Vajon mikor találunk meghallgatásra ezek az elvárások, mikor hoznak változást az egyén és a társadalom életében? Mikor lesz világunk igazságosabb és testvériesebb?

A jamniai zsinat mítosza

XERAVITS GÉZA

1971-ben született. Teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára.

A napokban egy teológiai­lag éppen nem járatlan barátommal társalogván meglepve hallgattam, amikor arról beszélt, hogy a Szentírás kánonjának meghatározásában milyen felbecsülhetetlen szolgálatot tett a palesztinai rabbik Kr. u. 90-ben, Javnében (görögösen mondva: Jamniában) tartott zsinata, ahol az ószövetségi kánon definiálásra került. Miután hazament, el sem mosogattam a kiürült borospoharakat, hanem a kései óra ellenére rögvest a számítógéphez siettem, s elhűlvé tapasztaltam, hogy egy egyszerű Google keresés a web magyar nyelvű részén milyen egyöntetűséggel támasztja alá vélekedését. A „javnei/jamniai zsinat” keresőkérdésre kiadott találatok első négy oldalát volt erőm átfutni csupán — a leginkább relevánsakat, vagy a legjobban hozzáférhetőket tehát; s ezek túlnyomó többsége merev következetességgel hangoztatta a korábbi kutatás közhelyét a kánonképző rabbik e nagy jelentőségű szinódusáról, amely lezárta, úgymond, a Héber Szentírás kanonizálásának folyamatát. Olvasson azonban bárki néhány vonatkozó tanulmányt pusztán, akár a bibliatudomány, akár a hebraisztika kortárs szakirodalmából, s azt találja: mára a „javnei zsinat” toposza is egyike a kutatástörténet joggal az asztalfiók mélyére dugott, poros mítoszainak, hogy azt ne mondjam, egy olyan „invented tradition”, amely nem állta ki az idők próbáját. Minthogy a tapasztalat azt mutatja azonban, hogy e klisé mindmáig meghatározza — legalábbis a honi — közbeszédet, nem haszontalan talán néhány oldalt vesztegetni számára.

Mi volt Javnében?

Javne Palesztinában, Jaffa és Asdód között fekvő település, az üdítő tengeri szelek miatt lakajos tengerpart szomszédságában. A rabbik egy hagyománya szerint a helység a Kr. u. első század második felében tett szert igazán komoly vallási jelentőségre. A rabbinikus történet az első zsidó háború idején játszódik (Kr. u. 66–70), amikor a római seregek fővezére, Vespasianus körülvárja Jeruzsálemet, a lázongó zsidók fővárosát. Johanán ben Zakkaj, egy nagyformátumú rabbi ekkor elhagyja a várost, s találkozik az ostromot vezető hadvezérrel, akinek megjövendőli küszöbön álló trónra lépését.¹ Vespasianus akár legyinthetett is volna erre, hiszen, ha hihetünk Flavius Josephus beszámolójának, ő már jóval korábban, Jotapata eleste után próféta­lta ezt a hadvezérnek,² úgy tűnik azonban, az ilyen jövendölések mindig is meglágyíthatták az amúgy becsvágytól soha nem mentes hadfiak szívét. Vespasianus válaszul teljesíteni kívánja Joha-

¹Lásd b. Hagigá 56b és Avót de-Rabbi Nátán B 6.

²BJ III viii 4.

³A forrásokhoz lásd például Jacob Neusner: *A Life of Yohanan ben Zakkai*. Brill, Leiden, 1970², 152–171.

⁴Lásd b. *Berakhót* 28b; t. *Berakhót* 2:6; b. *Ros ha-Sáná* 31.

⁵Lásd m. *Ros ha-Sáná* 4:1–2.

⁶Összefoglalóan lásd például Shaye J. D. Cohen: *The Significance of Yavneh*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, 44–70; Daniel Boyarin: *Anecdotal Evidence*. In: *The Mishnah in Contemporary Perspective*. Brill, Leiden, 2006, 2:1–35; Jacob Neusner: *Yavneh*. In: *The Encyclopaedia of Judaism*. Brill, Leiden, 2005, 2845–2862.

⁷ARN B 29.

nán ben Zakkaj kérését, aki megkapná „Javnét és bölcseit”, illetve „Javnét, hogy oda mehessenek, és ott oktathassam tanítványaimat”.³ Legyen e történet akár valós, akár legendás, az bizonyos, hogy a Kr. u. 70-es évektől kezdődően a Bar Kokhba felkelése által kirobbantott, szintén kudarcba torkolló második zsidó háborúig (Kr. u. 132–135) egy aktív rabbinikus iskola működik a városcában. Ez az iskola pedig egyáltalán nem mondható marginális jelenségnek a zsidóság eszmetörténetében: az itt működő bölcsekkel veszi kezdetét ugyanis a törvényértelmező hagyományoknak ama rendszerező gyűjtése, amelynek eredményeképpen jó száz évvel később Jehuda ha-Nászi rabbi összeállítja a Misnát. A rabbinikus irodalom néhány különösen kiemelkedő eseményt is köt a Javnéban működő iskolához. A hagyomány szerint a nagy II. Gamaliél itt állítja össze a zsidóság máig legfontosabb napi imádságát, a *Tizennyolc áldást*, ugyanő rabbinikus bíróságot működtet itt, amit egyesek a nagy Szanhedrin jogutódjaként értelmeznek.⁴ Mi több, a Misna arról is megemlékezik, hogy Johanán ben Zakkaj a Templom lerombolása után engedélyezte Javnéban a sófár megfűjását — egy olyan rítust, amelyet addig kizárólag a jeruzsálemi Templomban gyakoroltak.⁵ Ha ezekhez a döntésekhez hozzávesszük még a javnei bölcseknek a Misna számos helyén megőrzött vitáit is, az iskola jelentősége vitathatatlan élességgel rajzolódik ki: Javne eszerint a Kr. u. 70-ben bekövetkezett katasztrófa után a zsidóság eszmei konszolidációjának és a Templom lerombolását követő újriformálásának talán legfontosabb korai központja volt.⁶ A Javnéra minden bizonnyal oly jellemző szellemi pezsgésről tanúskodik az *Avót de-Rabbi Nátán* egy mondása is, amelyben egy rabbi így kiált föl: „menjünk Javnéba, ahol az emberek szeretik a Tórát, ahol számos tudós van, s ami híres oktatásáról”.⁷

E tanulmány szempontjából viszont meglepő, hogy valójában egyetlen zsidó forrásból sem értesülünk arról, hogy a rabbinikus tekintélyek Javnéban bármiféle definitív kijelentést tettek volna a Szentírás „kánonjának” meghatározásáról vagy lezárásáról. Honnan hát ez a furcsa és félrevezető szakmai közhely?

A feltételezés kiindulópontja: Misna Jadaim 3:5

A javnei zsinat teóriájának születése a 19. század második felére tehető; a baba pedig nem kisebb személyiség volt, mint a zsidóság korszakalkotó, ám vitatott szemléletű történésze, a sziléziai Heinrich Graetz (1817–1891). Graetz 1871-ben adta ki Prédikátor könyvéhez írott kommentárját, s ennek függelékében — mely az ószövetségi kánonnal és annak lezárásával foglalkozik — adott annak a véleményének hangot, hogy a rabbik az első század végén Javnéban egy zsinatot (*Synode*) tartottak, melynek során többek között kanonizálták a Héber Szentírást is. Ezt a nézetét Graetz később megerősítette jelentős, a zsidóság múltjának megértésében bizonyos körök számára mindmáig hatást gyakorló történeti munkájának második kötetében

⁸Heinrich Graetz:
*Kohélet oder der
 salomonische Prediger.*
 Leipzig, 1871, kül.
 162–168; és *History of
 the Jews* (2. kötet).
 Philadelphia,
 1893, 321–359.

⁹Herbert E. Ryle:
*The Canon of the Old
 Testament.* London, 1892;
 Frants Buhl, *Kanon und
 Text des Alten Testa-
 mentes.* Leipzig, 1891.

¹⁰Törpék az óriások
 vállán. Válogatott
Misna-traktátusok.
 (Szerk. Görgey Etelka.)
 Sárospataki Református
 Teológiai Akadémia,
 2010, 88–89,
 kis változtatásokkal.

is.⁸ Véleménye olyannyira sikeresnek bizonyult, hogy az elkövetkező több mint fél évszázadban szinte dogmává merevedett — annak ellenére, hogy meglehetősen ingoványos alapokon nyugszik.⁹ Hiába, a homokra épített ház sem mindig dől össze az első fuvallatra...

Graetz feltételezésének megértéséhez a Misna egy szakaszához kell fordulni. A biblikus törvényekre épülő e monumentális rabbini-kus kommentár-gyűjtemény tisztasági kérdésekkel foglalkozó hatodik rendjében található, utolsó előttiként, a *Jadajim* traktátus. Ez, mint neve is jelzi, a rituális tisztaság/tisztátalanság kezekhez kapcsolódó szempontjait tárgyalja. A kanonizáló javnei zsinat toposzának kiindulópontja a traktátus 3. fejezetében lelhető fel. Az alábbiakban e részlet Görgey Etelka friss magyar fordítása alapján olvasható:

I. Az a tekercs, amelyről letörölték az írást és nyolcvanöt betű megmaradt rajta, annyi, mint amennyi a „valahányszor elindult a láda, ezt mondta Mózes” (Num 10:35–36) részben van, tisztátalanná teszi a kezeket.

II. A [Tóra] bármelyik lapja, amelyre nyolcvanöt betű van írva, annyi, mint amennyi a „valahányszor elindult a láda, ezt mondta Mózes” részben van, tisztátalanná teszi a kezeket.

III. Minden szent könyv tisztátalanná teszi a kezeket.

IV. Az Énekek éneke és a Prédikátor könyve tisztátalanná teszi a kezeket.

V. Rabbi Jehuda szerint az Énekek éneke tisztátalanná teszi a kezeket, de vita van a Prédikátor könyvéről. Rabbi Joszé szerint a Prédikátor könyve nem teszi tisztátalanná a kezeket, de vita van az Énekek énekéről. Rabbi Simeon szerint a Prédikátor könyve egyike [azoknak], amikor Sammáj iskolája volt engedékeny, Hillél iskolája pedig szigorú.

VI. Rabbi Simeon ben Azzaj mondta: „Azon a napon, amikor Rabbi Eleázár ben Azarját a jesiva vezetőjévé nevezték ki, azt a hagyományt kaptam a hetvenkét véntől, hogy az Énekek éneke és a Prédikátor könyve tisztátalanná teszik a kezeket.”

VII. Rabbi Akiva így felelt: „Nem így van! Azt ugyanis senki sem vitatta Izraelben, hogy az Énekek éneke tisztátalanná teszi a kezeket. Mert az egész világ nem ér annyit, mint az a nap, amelyen az Énekek éneke Izraelnek adatott; mert minden könyv szent, de az Énekek éneke a legszentebb. Így ha vitatkoztak, csak a Prédikátor könyvéről vitatkoztak.”

VIII. Rabbi Johanan ben Jehosua, Rabbi Akiva apósának fia ezt mondta: „Ben Azzajnak van igaza: vitatkoztak, és elfogadták.” (m. *Jadajim* 3:5).¹⁰

A részlet azzal a kérdéssel foglalkozik, mely könyvek (helyesebben szólva: tekercsek) „teszik tisztátalanná a kezeket”. Ez a különös kifejezés a rabbinikus szóhasználatban egy írásmű szentségének kritériumát jelzi. Jól látható, hogy e szakaszban a viták központjában két könyv — a Prédikátor és az Énekek éneke — szentsége áll. A lejegyzett vita idejének meghatározásában segítséget jelent az,

ahogy Simeon ben Azzaj rabbi kezdi véleményének megfogalmazását (VI.): „Azon a napon, amikor Rabbi Eleázár ben Azarját a jesiva vezetőjévé nevezték ki, azt a hagyományt kaptam a hetvenkét véntől” — Eleázár ben Azarja rabbi ugyanis az első század végén váltotta fel ideiglenesen a javnei iskola vezetőjeként a nagytekintélyű, ám intoleráns II. Gamáliélt. Eszerint azon a napon, amikor a rabbik ezt a kiemelt személyi döntést hozták, a szent könyvek kérdésével is foglalkoztak. A *Jadajim* traktátus további része több olyan szakaszt fűz egymás után, amelyek mind az „azon a napon” kifejezéssel kezdődnek, sőt, ilyen típusú szakaszok a Misnában máshol is fellelhetők. A Babiloni Talmudban közölt egy vélemény szerint ez a kifejezés minden valószínűség szerint II. Gamáliél letételének napjára utal.¹¹ Ezek alapján akár az is feltételezhető, hogy az adott napon átfogó döntvénytermelésbe fogtak a javnei rabbik. Mármost két kérdést kell áttekinteni ezzel kapcsolatban: nevezhető-e ez zsinatnak, illetve kanonizáltak-e ekkor vagy sem?

¹¹Tágabb összefüggésben:
b. *Berakhót* 28a;
vö. Sid Z. Leiman: *The Canonization of Hebrew Scripture*. Archon Books, Hamden, 1976, 122.

Zsinat?

Azoknak, akik ragaszkodnak a javnei zsinat elméletének fenntartásához, egy alapvető terminológiai problémával kell szembesülniük. Amint már Jack P. Lewis is utalt rá fontos mítoszromboló cikkében, e kutatók olyan minőségi különbséget tulajdonítanak a javnei bölcsek egy feltételezett ülésének, amire a rabbinikus szövegek nem adnak alapot.¹² A ránk maradt forrásokban gyakori megnevezés a „Javne szőlőskertje”¹³ — ennek lehet metaforikus értelme is, hiszen a szőlő az Ószövetségben több helyen is JHVH népének szimbóluma. A kutatók jó része szerint ugyanakkor egyszerűen arról van szó, hogy a rabbik tanításának ténylegesen egy szőlőskert szolgált volna helyszínül. Más rabbinikus szakaszok viszont funkcionális meghatározásokat adnak. A Babiloni Talmud *Berakhót* traktátusa például „tanházként” (*bét hammidrás*) utal a javnei bölcsekre. A Misnában több helyen a „jesiva” (illetve arám megfelelője, a *m^etivta*) megnevezést találjuk — és éppenséggel II. Gamáliél leváltásának esetével kapcsolatban is. A Misna *Szanhedrin* traktátusa kifejezetten azt tartja, hogy Javnében „döntőbíróság” működött (*bét dín*).¹⁴ A rabbinikus irodalom úgy emlékezik meg Javnéről tehát, mint egy iskola, ha úgy tetszik, „akadémia” helyszínéről; azaz olyan helyről, ahol rabbinikus tekintélyek folyamatosan működtek, tanulmányozták a Tórát, időről-időre pedig döntéseket hoztak. Korabeli zsidó források sehol nem keltik továbbá azt a benyomást, hogy Javne egy egyszeri, kiemelt tekintéllyel rendelkező, defínitív döntéseket eredményező gyűlés, szinódus, zsinat helyszíne lett volna. Ami II. Gamáliél leváltásának napján történt, egyike volt e szellemi központ aktív hétköznapijainak.

Hozzátehetjük mindehhez: a zsidóság történelme során nem volt ismeretlen az, hogy rabbinikus tekintélyek egy meghatározott gyűlésen átgondoljanak és elfogadjanak halákhikus szabályozásokat, vagy

¹²Jack P. Lewis: *What Do We Mean by Jabneh?*
Journal of Bible and Religion 32 (1964), 127–128.

¹³Például m. *Ketuvót* 4:6;
m. *Édujót* 2:4.

¹⁴Vö. b. *Berakhót* 28a; y. *Berakhót* 4:1; m. *Jadajim* 3:5; 4:4; m. *Zevahím* 1:3; m. *Szanhedrin* 11:4; m. *Ros ha-Sáná* 4:1–2.

¹⁵Vö. Isaac Levitats:

Synods. In:

Encyclopaedia Judaica.
Second edition, Thomson
Gale, 2007, 19:385–386.

¹⁶Vö. Günther

Stemberger: *Introduction
to the Talmud and
Midrash*. Edinburgh,
T & T Clark, 1996²,
8–14; 31–44.

¹⁷Szemere Samu fordí-
tása. Vö. David E. Aune:
*On the Origins of the
'Council of Javneh' Myth*.
*Journal of Biblical
Literature*, 110 (1991),
491–493.

¹⁸E bonyolult kérdéskör-
höz lásd újabban például
Jonathan Klawans:
*Impurity and Sin in
Ancient Judaism*. Oxford
University Press, Oxford,
2000; Hannah Harrington:
Holiness. Routledge,
London, 2001.

társadalmi és morális kérdésekben határozzanak. Ezekre azonban igazából a középkortól fogva lehet példákat találni, egyes területek központi halákhikus tekintélyeinek megerősödésével.¹⁵ Az ókori zsidóságban viszont effajta intézmény meglétéről nem maradtak fenn tudósítások. A korai rabbinikus felfogás egyáltalán nem konciliarista volt. A konkrét halákhikus kérdésekben a döntő szó a hagyományfolyam egészét illetve — magának a Misnának sem más a *raison d'être*-je: rögzíteni ezt a hagyományfolyamot, benne tekintélyek generációinak vitáival, nézeteivel, útkeresésével.¹⁶ Ha beszélhetünk is egyértelmű tekintéllyel bíró szervezeti egységről, az a Szanhedrin lehetett, ennek továbbélése a Templom pusztulása után viszont kérdéses.

Jellemző egyébként, hogy a zsidóság kánonképzésével kapcsolatban — Javnétól függetlenül — először a 17. században merült fel egyáltalán egyfajta meghatározó jelentőségű zsinat eszméje; meglepő módon éppenséggel egy nagyformátumú zsidó gondolkodó részéről. Baruch Spinoza híres *Teológiai-politikai tanulmányában* azt a véleményt fogalmazza meg ugyanis, hogy „a Makkabeusok kora előtt még nem volt semmiféle kánonja a szent könyveknek, hanem a reánk maradtakat a második templom korabeli farizeusok, akik az imádságok formuláit is bevezették, választották ki a sok közül s az ő döntésük alapján fogadták el őket. Aki tehát a szentírás hitelességét be akarja bizonyítani, az minden egyes könyv hitelességét köteles kimutatni... mert különben meg kellene állapítani, hogy a farizeusok gyülekezete (*concilium pharisaeorum*) nem tévedhetett a könyveknek ebben a kiválasztásában.”¹⁷

Spinoza a farizeusok e feltételezett kanonizáló zsinatát a második Templom korára, tehát Kr. u. 70 előttre teszi. Hogy azonban konkrétan mire is gondol ez alatt, nem fejt ki bővebben...

Kánon? A misnai evidencia

A *Jadajim* traktátus fentebb idézett részletét azon kérdés foglalkoztatja, mely tekercsek „teszik tisztátalanná a kezeket”. Az első két kázus (I–II.) alapján egyértelmű, hogy a rabbinikus vélemények összegyűjtésének kiindulópontjául itt a rituális tisztaság szempontja szolgált. Az alapkérdés tehát nem az: mi Szentírás, vagy mi sem — ettől sokkalta gyakorlatibb problémával van dolgunk, azzal ti., hogy hogyan ítéltethők meg bizonyos kéziratok a tisztaság/tisztátalanság szempontjából.¹⁸ Hogy szent iratokról van szó, nem pedig akármilyen kézitról, azt több tényező is mutatja. Egyfelől, a fejezet megelőző misnai utalnak a „szent könyvekre” (3:2), illetve a *tefillinnel* — azaz az imaszíjak tartotta szentírási részlettel — foglalkoznak (3:3). Másfelől, a szakasz, amelynek hosszát mértékadónak tekintik egy kézirat megítéléséhez, a Tórából származik. A 3:5-ben először emlegetett két kázus utáni szakasz továbbá, mely összegzi a megelőzőket és átvezet a következőkhöz (III.), így szól: „minden szent könyv tisztátalanná teszi a kezeket”. Ez a személy-

hez nem kötött vélemény általánosságban beszél a szent könyvekről, arról, hogy ezek „tisztátalanná teszik a kezeket”, tehát különböznek a többi iratoktól. (Hasonló általános értékelése a szent könyveknek megtalálható más összefüggésben az Újszövetségben is: „Minden írás, amely Istentől ihletett, hasznos a tanításra, a fedésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre” — 2Tim 3,16.)

Az általános esetek után a Misna partikuláris problémákat kezd tárgyalni, konkrétan két könyvnek, az Énekek énekének és a Prédikátor könyvének az értékelését. A különböző vélemények listázása közben világossá válik az is, hogy a kor két nagy rabbinikus iskolája általánosságban eltérő nézetet fogalmazott meg e könyvek jellegéről: Hillél háza szent könyvnek tartotta őket, míg Sammáj háza nem. A felsorolt vélemények többsége mindkét könyv szentségét megerősíti.

Miért nem beszélhetünk mégsem kanonizáló aktivitásról a *Jadajim* traktátus e szakasza esetében? Erre maga a „kánon” eszméjének jellege ad elsődleges választ. Kánon alatt ugyanis ebben az értelemben tekintélyi iratok mértékadó listáját értjük.¹⁹ A Misna e szakaszában találunk ugyan egy általános megjelölést: „szent könyvek”, ennek tartalmáról azonban nem kapunk információt — sem itt, sem másutt a tannaitikus kor rabbinikus irodalmában a Kr. u. első két évszázadból. Forrásunk azonban nem csak listát nem közöl; az elhatárolás konkrét stratégiáiról sem esik szó: azt megtudjuk, hogy vannak olyan iratok, amelyek „tisztátalanná teszik a kezeket”, tehát mások, mint a többi — ugyanakkor nem világosak a kritériumok, amelyek, tágabb értelemben, a feltételezett gyűjteményen „belüli”, illetve az azon „kívül” maradt könyveket meghatározzák. A „tisztátalanná teszik a kezeket” kifejezés ugyanis nem egy „kánonba kerülés” kritériuma, hanem egy adott gyűjteményhez tartozás következménye. Ha van ilyen gyűjtemény, akkor azt a javnei vita nem létrehozza, hanem feltételezi. Ugyanakkor ennek a feltételezett gyűjteménynek a természete egészen más, mint amit a későbbi korok kánonon értettek. Későbbi rabbinikus források egyértelművé teszik ugyanis, hogy a javnei vélemény nem zárta le véglegesen a két kérdéses könyv „kanonicitásának” kérdését, sőt, egyéb iratok is, mint például a Példabeszédek, Ezekiel vagy Eszter könyve, még vita tárgyát képezték a második század folyamán is.²⁰ A Kr. u. első század végén tehát nem beszélhetünk definitív rabbinikus döntésről a Szentírás terjedelmét, tehát kánonját illetően.

Kánon? A tágabb összefüggés

A fentebbi megjegyzések egyáltalán nem kívánják azt a benyomást kelteni, miszerint a korai zsidóság nem ismerte volna a Szentírás fogalmát. Egészen egyértelmű egyes deuterokanonikus könyvekből, a qumráni Közösség könyvtárából, az Újszövetségből, valamint magából a rabbinikus irodalomból is, hogy többé-kevésbé rendszerezett formában a zsidóság minden szellemi áramlata — ha úgy tetszik: teológiai irányzata — hivatkozik szent könyvekre, s ezek alatt többé-kevésbé ugyan-

¹⁹A kánon irodalma óriási, lásd csak Lee M. McDonald és James A. Sanders: *The Canon Debate*. Hendrickson, Peabody, 2002, valamint Jean-M. Auwers és Henk J. de Jonge: *The Biblical Canons*. Leuven University Press, Leuven, 2003.

²⁰Vö. b. *Megillá* 7a; t. *Jadajim* 2:14; b. *Hagigá* 13a; b. *Sabbat* 13b.

azokat a műveket értik. A Kr. u. első századból két olyan forrás is fennmaradt, amely meghatározza: hány könyv tartozik e gyűjteménybe. A nagy első századi zsidó történetíró, Josephus, az *Apión ellen* írt munkájában 22, míg egy az első és második század fordulóján írt apokalipszis, a *4Ezdrás* könyv 14:44–46 versei 24 könyvről beszélnek. Josephus még arra is vállalkozik, hogy tartalommal töltsen meg a pusztaszámokat: „Nálunk nincs ezerféle, egymással vitázó és egymásnak ellentmondó könyv. Mindössze 22 könyv az, amely az eddig eltelt idő eseményeit jegyzi fel, s amelyeket joggal tekinthetünk hitelesnek. Őt ezek közül Mózes könyvei (...) a próféták Mózes után feljegyezték a korokban történt eseményeket, 13 könyvben. A további négy könyv Istenhez szóló himnuszokat s az emberek életmódjára vonatkozó intelmeket tartalmaz. Artaxerxész óta a mi időnkig ugyancsak mindent feljegyeztek — ezeket az írásokat mégsem tartjuk az előbbiekkal azonos hitelességűeknek, mivelhogy megszakadt a próféták pontosan nyilvántartott láncolata. (...) Bár roppant idő telt el azóta, sem hozzátenni, sem elvenni belőlük, sem megváltoztatni bármit is nem merészelt senki, mert minden zsidóban már születésétől fogva benne gyökerezik az a meggyőződés, hogy ezek Isten végzése, hozzájuk kell ragaszkodni s értük szükség esetén örömet is halni” (*Ag. Ap.* 1:37–43).²¹

Josephus szövege rendkívül érdekes. Ez a század utolsó évtizedének második felében, Rómában írt összegzés a kánon későbbi fogalmának formális jegyeit mutatja — elmondja: mi van benne, mi maradt ki belőle, s mi a gyűjtemény *differentia specificája*.²² Megjegyzendő azonban, hogy Josephus itt nem „befelé” beszél, hanem polemikus hangvétellel pogányokat szólít meg. Hogy a zsidóság magasabbrendűségét alátámassza, összefogottan hagyományozott és tisztelt, hitelesnek tartott, ősi szellemi örökségét kontrasztálja a pogány hiedelmeket és vélekedéseket tartalmazó irodalom szerteágazó voltával. Kétségtelen: műve tanúsítja a szent könyvek számszerűsíthető gyűjteményének meglétét a zsidóságban; műfajából adódóan azonban nem alkalmas arra, hogy eldöntsük: mennyire elterjedt vagy általánosan elfogadott volt a kortárs zsidók között e nézet, illetve milyen mértékben tartható Josephus retorikai céljai szolgálatába állított általánosításnak. A fentebb tárgyalt misnai evidenciából viszont kétségtelen, hogy általánosan elfogadottnak a Josephus-féle lista egy ideig még nem tekinthető.²³

Mikortól beszélhetünk vajon bizonyossággal definitív bibliai kánonról a rabbinikus zsidóságban? Mint láttuk, Josephusnál már megtalálhatók a gondolat kiforrott alapjai, a rabbik vitái pedig szintén arra mutatnak, hogy a szent könyvek csoportja az első században minden bizonnyal elkezdett már kikristályosodni. Rabbinikus szövegben az első kifejezett, kánon-jellegű lista azonban csak a késői ókorból, az amórák korából maradt ránk. A Babiloni Talmud *Bava Batra* traktátusának egy szakasza részletezve felsorolja a Szentírás könyveit, majd beszél azok szerzőségéről. Alább ebből a szakaszból olvashatunk részleteket:

„Rabbijaink tanították: A Próféta rendje — József, Bírák, Sámuel, Királyok, Jeremiás, Ezekiel, Izajás, és a Tizenkettő (...). Az Írások

²¹Hahn István fordítása, változtatásokkal.

²²A szakaszhoz lásd Steve Mason: *Josephus and his Twenty-Two Book Canon*. In: *The Canon Debate*, i. m. 110–127.

²³Egyéb korai zsidó elképzelésekhez lásd Xeravits Géza: *Átalakuló hagyományok*. L'Harmattan, Budapest, 2003, 27–36.

rendje — Rut, a Zsoltárok könyve, Jób, Példabeszédek, Prédikátor, Énekek éneke, Siralmak, Dániel, Eszter tekerce, Ezdrás, és a Krónikák könyve. Ki írta ezeket? Mózes írta saját könyvét, Bálám szakaszát, és Jóbot. József írta saját könyvét, és a Tórában levő [utolsó] nyolc verset. Sámuel írta saját könyvét, és a Bírakat, és Rutot. Dávid írta a Zsoltárok könyvét (...) Jeremiás írta saját könyvét, és a Királyok könyvét, és a Siralmakat. Hiszkija és társai írták Izajást, a Példabeszédeket, az Énekek énekét, és a Prédikátort. A nagy gyülekezet férfiai írták Ezekielt, a Tizenkettőt, Dánielt, és Eszter tekercsét. Ezdrás írta saját könyvét, és a Krónikák könyveit az ő koráig (...) És ki fejezte be? Nehemiás, Hakhalia fia” (b. *Bava Batra* 14b–15a).

E talmudi szövegegyeség kiforrott, mondhatjuk így is: kánoni szentírásképet tükröz. Ez a gyűjtemény szemmel láthatóan három-osztatú. Bár a szakasz első része csak a Próféták és az Írások egységeit említi; a következőkből azonban egyértelmű, hogy a mózesi tekintélyű Tóra is a gyűjtemény részét képezi. Megfelelően a *4Ezdrás* által évszázadokkal korábbról tanúsított hagyománynak, e gyűjtemény 24 könyvből áll — 19-et sorol fel, amihez értelemszerűen adódik a Tóra öt könyve. Így tehát azt mondhatjuk: a Kr. u. 4–5. század fordulója környékén a rabbinikus zsidóság három-osztatú, 24 könyvből álló szentírási kánonnal rendelkezik. Tekintetbe véve Josephus és a *4Ezdrás* könyve fentebb említett tanúságát, ez a kánoni forma régi gyökerekkel rendelkezett. Hogy általánossá mikor vált — erre a kérdésre csak annyit mondhatunk: valamikor a késői ókorban, de semmiképpen sem Javnében.²⁴

²⁴A kánon kérdését magyarul nagy részletességgel lásd Zsengellér József: *A kánon többszólamúsága*. L'Harmattan, Budapest, 2012.

Összegzőképpen

E néhány megjegyzéssel mindösszesen két dologra szerettem volna rámutatni: hogy Javnében a Kr. u. első század végén nagy valószínűséggel nem tartottak „rabbinikus zsinatot”, illetve hogy a Szentírási „kanonizálásához” a javnei bölcseknek csak nagyon áttételesen volt közük, amennyiben az Énekek éneke és a Prédikátor könyve szentírási mivolta mellett állást foglaltak. Nyomatékosan érdemes hangsúlyozni továbbá: úgy a „zsinat”, mint a „kánon” kifejezések használata a Kr. u. első század zsidóságával kapcsolatban anakronisztikus, és irreleváns. Mindkét fogalom ugyanis a későbbi keresztény gondolkodásban és gyakorlatban nyerte el azt a jelentését, amelyet a javnei kanonizáló zsinat mítoszának kiötlői nekik tulajdonítanak.

Zárásképpen: a javnei kanonizáló zsinat mítosza idehaza is megértett már a feledésre. Amikre ehelyett figyelnie érdemes a Szentírási mint gyűjtemény kialakulására kíváncsi érdeklődőnek, azok sokkal inkább olyasféle kérdések, mint az isteni szó közlésének eszméje, az egyes korai zsidó csoportokon belül a tekintélyi iratok meghatározásának módjai, vagy a szentírási könyvek úgynevezett „párhuzamos kiadásainak” hosszas egymás mellett élése a zsidóságban. Ezek a kérdések azonban már egy másik tanulmány tárgyául kínálkoznak.

Alexandriai Kelemen a házasságról

HEIDL GYÖRGY

1967-ben született. Eszmetörténész, tanszékvezető egyetemi docens a Pécsi Tudományegyetem Esztétika Tanszékén. Legutóbbi írását 2011. 9. számunkban közzeltük.

A tanulmány az OTKA K 81278 „Teológiai antropológia a patrisztikus korban” című kutatói program keretében készült.

¹A tanulmány reményeim szerint egy átfogóbb házasságtéológiai munka része lesz. Néhány ezzel kapcsolatos gondolatot, elemzést népszerűbb formában közzétettem a www.katolikusszemmel.wordpress.com/2010/04/30/honlapon.

²Lásd például Kathy L. Gaca provokatív, vitatható, de figyelemre méltó könyvét: *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2003.

Az ókeresztény kor más teológusaihoz képest viszonylag kiegyensúlyozott álláspontot képvisel a házasság értékelésében Alexandriai Kelemen (150 k.–215 k.).¹ Felfogását a későbbiekben hivatalosan elfogadott egyházi értelmezés legkorábbi példájának tekintik, ezért szívesen illetik a proto-ortodox jelzővel, ami nem feltétlenül előnyös megnevezés. A kifejezés használata mögött olykor az a szándék rejlik, hogy a kelemen teológia gyengéire rámutatva kemény bírálathoz vonhassák a katolikus egyház házasságtéológiáját és szexualitási tanításait.²

Mint később oly sokan, Kelemen is vitahelyzetben fejt ki gondolatait. A különféle gnosztikus (*gnószisz* = ismeret, tudás) irányzatokkal és a Tatianosz nevével fémjelzett *enkratita* (*enkrateia* = önmegtartóztatás, önuralom) felfogással szemben védelmébe veszi a házasság intézményét, és egy egész könyvet szentel e sokrétű kérdésnek *Sztrómateisz* (*Szóttesek*) című munkájában. Szinte az összes szentírási helyet felidézi és értelmezi, amely a házasság és a cölibátus kérdésében mérvado és mindmáig a házasság téológiájának kiindulópontja.

A következőkben ismertetem Kelemen házasságról alkotott felfogását, rámutatok annak téológiai-exegetikai összefüggéseire, végül felhívom a figyelmet korlátaira, de azokra a szempontokra és lehetőségekre is, amelyek tanulságosak lehetnek korunk házasságtéológiája számára.

Kelemen nem törekedett rendszer megalkotására, írásaiban más-más nézőpontból, eltérő szándékkal fejtette ki gondolatait, amelyek ezért olykor ellentmondásosak vagy legalábbis annak tűnnek. Gazdag és színes életműve kiválóan alkalmas arra, hogy ki-ki az éppen neki tetsző tanításokat emelje ki belőle. Ezt fogom tenni majd én magam is a jelen tanulmány zárásaképpen, amikor felhívom a figyelmet házasságtéológiájának néhány továbbgondolásra ösztönző elemére. Eljárásom azonban korántsem önkényes. Az a meggyőződés az alapja, hogy a modern katolikus házasságtéológia a II. Vatikáni zsinat hatására mindinkább elmélyültté és letisztulttá vált, s egyre gondosabb figyelemmel fordul a házasság mint misztérium felé. Azt a téológiai szemléletmódot, amely a házasságban elsősorban misztériumot lát, és ezt tekinti a házasságtéológia magvának, a házasság misztériumtéológiai vagy misztológia megközelítésének nevezem.

A házasság misztériumtéológiája a II. Vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelképásztori konstitúciójával kapott határozott ösztönzést. A szöveg szerkesztői úgy tudtak hűségese maradni a hagyományhoz, hogy közben megszabadultak annak fölösleges terheitől, és a modern világban élő emberhez szólva valóban meghallották az

idők szavát. A zsinati konstitúció szemlélete és szellemisége tükröződik VI. Pál gyönyörű *Humanae vitae* enciklikájában (1968) és II. János Pál pápa *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdításában (1982). A zsinat után megjelent egyházi dokumentumokban előtérbe kerültek a „proto-ortodox” patrisztikus házasságteológia tisztán biblikus és misztologikus elemei, és ezekre alapozva meghatározó lett a személyesebb, szeretetkapcsolatban és szövetségben, nem pedig individuumból közöti szerződésben gondolkodó teológiai szemlélet.

E látásmód elmélyítése végett hasznos lehet visszatérni a forrásokhoz, hogy megvizsgáljuk, mi az, ami az ókeresztény örökségből segítségünkre lehet a házasság perszonális, misztériumteológiai értelmezésében. Ebből a megfontolásból fordulok most Alexandriai Kelemen írásaihoz, a házasságra vonatkozó szentírási tanítások teológiai értelmezéstörténetének legelső jelentős szövegeihez.³

I. Kelemen házasságteológiája

A házasság jó: vita a gnosztikus és enkratita nézetekkel

³Haszonnal forgattam az alábbi munkákat: David G. Hunter: *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*. Oxford University Press, 2007, 105–113. John Behr: *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford University Press, 2000 (Repr. 2007), 135–151. és 171–184.; Eric Osborn: *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge University Press, 1976, 50–83. Az idézetek fordításakor a *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) által közölt szöveget követem, amely megegyezik Otto Stählin és Ludwig Früchtel kritikai szövegkiadásával: *Die griechischen christlichen*

Kelemen tapasztalata szerint sokan Pál apostol tanítására és Jézus néhány kijelentésére hivatkozva valójában a világ iránti gyűlöletüket álcázzák önmegtartóztatásnak (*Strom.* 3.9.63.). A legtöbb gnosztikus és enkratita irányzat a házasságot és az utódnemzést az első emberpár bűnbeesésére vezeti vissza, amelynek következtében a lélek az érzéki, halandó testtel összekapcsolódva beszennyeződött, és ezért jelen állapotában képességeit csupán korlátozottan tudja kifejteni. Egyes valentinánusok ritka kivételnek számítanak azzal, hogy a házasságon belüli szexualitást is elfogadják, mert a férfi és nő egyesülését égi, isteni emanációból eredeztetik (3.1.1. vö. Irenaeus *Haer.* 1.6.4.). A gnosztikusok döntő többsége ugyanis megveti a házasságot, a testi szaporodást pedig az anyagi világot megalkotó, alsóbb, sokak által egyenesen gonoszsnak tartott istenséggel való együttműködésnek tartja.

Az enkratiták ugyan elismerik a teremtet világ jóságát, és tisztelik annak Teremtőjét, a házasságról azonban a gnosztikusokhoz hasonlóan lesújtó véleményt alakítottak ki. A romlandó, érzéki hús-vér testet, az ösztönöket, a testi szaporodást, a házasságot a paradicsomi bűneset következményének tartják, amely alól a megkeresztelt Krisztus-követők felszabadultak, és amelyhez visszatérni bűn. Az öszö-vetségi szentek számára ugyan megengedett volt a házasság, sőt ágyasok tartása is, de a cél, amely ezt megkívánta, vagyis Krisztus testi születése teljesült. Krisztus után a házasságot felváltja a teljes önmegtartóztatás, a szexuális együttlét a keresztények számára még házasságon belül sem megengedhető.

Kelemen a gnosztikusokkal szemben a teremtet világ jósága mellett érvel, s arra hivatkozik, hogy a házasság a teremtményi rendhez tartozó javunk. Az enkratitákkal ellentétben a házasságot isteni rendelésnek tartja, a testi nemzést természetes jónak, amelyet Krisztus nem megszüntetett, hanem visszahelyezett eredeti tisztaságába és méltóságába.

Schriftsteller 52 (15), 17.
Akademie-Verlag, Berlin,
vol. 2:1960; 3:1970.
Támaszkodtam továbbá
a házasságnak szentelt
harmadik könyv alapos
bevezetővel és hasznos
jegyzetekkel ellátott angol
fordítására is: Henry
Chadwick és John E. L.
Oulton (eds.): *Alexandrian
Christianity. Selected
Translations of Clement
and Origen*. SCM Press,
London, 1954, 40–92.

A házasság az önmeg- tartóztatás egy formája

A házasság tehát kezdettől fogva Isten rendelése, és egészen e világ végéig érvényben marad, mert Jézustól tudjuk, hogy az utolsó időkben is meglesz (vö. Mt 24,37–39, *Strom.* 3.6.49.). A gyermeknemzés és a házaselet lehet tiszta, sőt az önmegtartóztatók életmódja és viselkedése sokszor nem múlja felül a tiszta házasságban élők cselekedeteit (3.6.52.). Az önmegtartóztatás (*enkrateia*) és a mértékletesség (*szophrosziüné*) ugyanis nem a házasságnak és nem is a házastársak szexuális egyesülésének ellentéte. Az önmegtartóztatás nem gyakorlás, hanem isteni erő és kegyelem eredménye: tartózkodás mindattól, amire a lélek rosszul vágyakozik, nem csupán az ölelkezéstől, hanem a vagyonszerzéstől, gyönyöröktől, hiábavaló beszédétől stb. (3.1.4.). Az önmegtartóztatás a filozófusok tanításában a vágyak megfékezése, hogy azok ne uralkodhassanak rajtunk, keresztény fel fogásban viszont a vágyak megszűnése az igazi tisztaság, amit csakis Isten adhat meg az embernek (3.7.57.). Egyeseket azzal ajándékoz meg, hogy képesek lemondani a házasságról, a monogámia azonban éppen úgy lehet az önmegtartóztatás és a tisztaság életálapota, mint a mennyek országáért önként vállalt, teljes cölibátus, amelyről Jézus beszél (vö. Mt 19,12). A monogám házasságot a keresztények nem megvetik, hanem csodálják, mert úgy tartják, hogy egymás terhét kell hordoznunk (vö. Gal 6,2).

Kelemen figyelemreméltó engedékenységgel értelmezi a korintusiakhoz írt levél 7. fejezetének parancsait és tanácsait. Engedékenysége nem aszketikus lazaság az oka, hanem az, hogy a házasságellenes nézetek képviselői alaposan kiaknázták, és túlságosan egyoldalúan értelmezték Pál tanítását. Kelemen a megbillent egyensúlyt kívánja helyreállítani. Szerinte az Apostol nem a házasságról, hanem az újránházasodásról mondja, hogy „jobb, mint égni” (1Kor 7,9, *Strom.* 3.1.4. és 3.12.82.), és nem a tiszta házasságra érti, hogy „jobb a férfinak nem érinteni az asszonyt, de a paráznaság miatt legyen meg minden férfinak a maga felesége” (1Kor 7,1–2), hanem arra a testi együttlétre, amelynek nem a gyermeknemzés a célja. Az önmagukat megtartóztatni nem képes házasság ugyanis nagyobb rosszat kerülnek el, tudniillik azt, hogy a Sátán, a tiszta életűek ellensége, a maga oldalára csábítsa őket (3.15.96.). Pál tanácsa, mely szerint a házastársak az imádság idejére egyetértésben függesszék fel a szexuális együttlétet (1Kor 7,5), éppenséggel az önmegtartóztatásra tanít. Egyetértésben teszik, meghatározott ideig, nehogy a vágyakozás miatt házasságtörést kövessenek el (3.12.79.). A mértékletes házasságban a házastársak közötti egyezés, amelynek megfelelően időlegesen megtartóztatják magukat és szemérmes nászuk egyetlen célja a gyermeknemzés, olyan erény, amely köztes helyet foglal el a mértéktelenség és a teljes önmegtartóztatás között (3.12.81.).

A szexuális együttlét önmagában tiszta

Kelemen szerint a szexuális együttlét csupán akkor tisztátalan, akkor mértéktelen és bűnös, ha a vágy uralja (3.12.79.). A kereszttség lemosott rólunk minden tisztátalanságot, a coitus pedig nem olyan

tisztátalanság, amit le kellene mosnunk. A Törvény nem azért írt elő tisztulási szertartásokat, mert az emberi születést tisztátalannak tartotta, hanem mert a nemzőmag profetikusan a keresztségi újjászületést jelezte. A születés nem a közösülés gyakoriságának függvénye, hanem a mag befogadása a méhbe: „a természet műhelyében a mag embrióvá alakul” (3.12.83., vö. *uo.* 4.150.). Más a helyzet a coituszhoz is szorosan hozzátartozó vággyal és gyönyörrel. „A vágy nem testi dolog, noha a test miatt jön létre” (3.4.34, vö. Platón *Philébosz* 35c). Aki a gyönyört tartja a legfőbb jónak, azt a szenvedélyek uralják, és akiket a szenvedélyek uralnak, nem juthatnak el Isten ismeretére, amely feltétele az üdvösségnek (*Strom.* 3.5.43.).

A házasság célja az utódnemzés, a gondoskodás az utódokról és a családról

A házasság célja a gyermeknemzés, a gondoskodás a gyerekekről és a háztartás ügyeinek intézése. Ezért kapta segítségül az asszonyt a férfi. Az özvegyek újraházasodása nem bűn, de a tökéletesség evangéliumi etikájának elvárásait nem teljesíti (3.12.82.). Az asszony a házban és a keresztény hitben is segítőtársa a férfinak (3.18.108.), sőt ennél több, mert az 1Kor 7,14 szerint a házastársak megszentelik egymás testét. Krisztus felbonthatatlannak mondja a házasságot, mert aki elküldi a feleségét — kivéve parázناسág miatt —, házasságtörővé teszi (Mt 19,3–9). A házasságot nem kell megvetni azért, mert a feltámadás után „nem nőszülnek, férjhez sem mennek” (Mt 22,30), hiszen akkor nem is esznek, nem is isznak (1Kor 6,13, Róm 14,17), de most még eszünk, iszunk, és nem vetjük meg az ételt, italt és a gyomrot (*Strom.* 3.6.47–48.). Pál látszólag szembeállítja a házastársak kölcsönös tetszeni akarását az Úr dolgaival való törődéssel, amikor azt mondja: „akinek nincs felesége, arra gondol, ami az Úré, hogy hogyan tetsszék az Úrnak, akinek pedig felesége van, arra gondol, ami a világé, hogy hogyan tetsszék feleségének” (1Kor 7,32–33), de nem tartja rossznak, ha valaki házastársának tetszeni vágyik. „Hát nem törvényes”, kérdezi Kelemen, „hogy akik Isten akaratának megfelelően tetszeni akarnak feleségüknek, szintén hálát adjanak Istennek? Ne volna megengedhető a nő férfinak és feleségének, hogy együtt törődjenek az Úr dolgaival? *Amint a haza-don az Úr dolgaival törődik, hogy szent legyen testében és lelkében* (1Kor 7,34), úgy a férjezett az Úrban törődik férje dolgaival és az Úr dolgaival, hogy szent legyen testében és lelkében: mindketten szentek ugyanis az Úrban, az egyik feleségként, a másik szűzként” (*Strom.* 3.12.88.).

A házasság Isten szolgálatának egyik formája

Kelemen nem lát feszültséget a korintusiakhoz írt levél házasság-felfogása és a lelkipásztori levelek között, amelyekben gyakorlati érvek olvashatók egyszer nősült férfiak vezető tisztségbe választása mellett az egyházban. A házasság ugyanis éppúgy az Úr szolgálatának egyik formája, mint a cölibátus. A házasság állapot sajátossága, hogy alkalmat ad a férfinak felelősséget viselni az otthonában mindenért, amit a feleségével együtt közösen birtokol. Ez a háztar-

tásért viselt felelősség az, amiért az Apostol monogám férfiak püspökké szentelésére bízta (1Tim 3,4), hiszen ők felelősséggel képesek irányítani az egész egyház ügyeit (*Strom.* 3.12.81. és 90, 3.18.108.). A gyermekneveléssel természetesen együtt járnak bizonyos kellemetlenségek, és arra az időre, amíg a gondok lekötik az embert, elvonják a figyelmét Istenről. Ez azonban nem jelenti az önmegtartóztatás hiányát (3.9.67.). A rendezetlen élettel szemben a házasság az önmegtartóztatás intézménye a gyermeknemzésben és az általános viselkedésben (3.6.46.).

Kelemen Pál apostolt is nős férfinak tartja, aki egyik levelében megszólítja feleségét: „Téged is felkérlek, igaz társam (*nészie szüüzige*), légy azok segítségére, akik velem együtt küzdöttek az evangéliumért, stb.” (Fil 4,3), másutt pedig arra hivatkozik, hogy ő is magával vihetné nővéként asszonyát, mint a többi apostol teszi (1Kor 9,5). Kelemen szerint az apostolok úgy éltek asszonyaikkal mintha azok nővéreik lettek volna, s így társaik voltak Isten háza népének vezetésében. A nemzetek apostola sajátos szolgálata miatt nem vitte magával feleségét (*Strom.* 3.6.53.). Pál tanítását a házasságról és cölibátusról tehát így összegzi: „Az apostol levelei józanságra és önmegtartóztatásra tanítanak, és számos rendelkezést tartalmaznak a házasságra, utódnemzésre és a házvezetésre vonatkozólag. Soha nem tiltják a mértéktartó házasságot, sőt, megőrzik a folytonosságot a Törvény és az Evangélium között. Helyeslik azt, aki Istennek hálát adva józanul házasságra lép, és azt is, aki az Úr akarata szerint eunuchként él, ahogyan ki-kí meghívást kapott, feddhetetlenül és tökéletesen választva” (3.12.86.).

A házasság értékéből semmit nem von le az a tény, hogy Jézus Krisztus nőtlen férfi volt. Az ő menyasszonya az egyház. Olyan rendkívüli férfi volt, aki nem szorult segítőtársra, s mivel örök, Isten egy szülött Fia, nem volt szüksége testi utódokra sem (3.6.49.). Maga az Úr mondta, hogy ahol ketten-hárman összejönnek az ő nevében, velük lesz (Mt 18,20), ami szépen értelmezhető a családra: „Ki az a kettő vagy három, aki Krisztus nevében összejön, és akik között ott van az Úr? A hármat nem a férjre, a feleségre és a gyermekekre érti?” Más megközelítésben e három a szenvedély, a vágy és a gondolkodás, megint más szempontból a test a lélek és a szellem (1Thessz 5,23). Kelemen mindezt összekapcsolja, és továbbiakat is hozzávesz. A három egysége a család egysége (férj, feleség, gyermek), az ember egysége (test, lélek, szellem), az egyház egysége (meghívottak, választottak, a legnagyobb dicsőségben részesülők, vagyis az angyalok), az emberben lévő természetes képességek egysége (szenvedélyek, vágyak, gondolkodás egysége), a megismerés egysége (ismeret, hit és szeretet). Akiben a természetes képességek és a megismerés egysége létrejött, s aki szereti az Isten által teremtett világot, az megvalósítja az önmegtartóztatást. Az ilyen Isten képmására alkotott ember, tökéletes ember, akit méltán hívnak az Úr a testvérének, barátjának és fiának: ez a gnosztikus ember (*Strom.* 3.10.69.).

II. Kelemen házasságteológiájának tágabb összefüggései

A gnosztikus ember

Kelemen gyakran beszél a valódi tudással (*gnószisz*) rendelkező, gnosztikus emberről, aki nem tévesztendő össze a gnosztikusnak nevezett vallási irányzatok képviselőivel. A valódi gnosztikus a világot szépnek és jónak tartja, hálát ad a jó Teremtő jó alkotásaiért, s a keresztségben újjászületve a hit által megkapja Isten Lelkét, hogy az Ige parancsainak engedelmeskedve eljuthasson önmaga és Isten ismeretére. „Mi azt állítjuk, hogy az ismeret nem pusztá beszéd, hanem egyfajta isteni ismeret és fény, amely a parancsoknak való engedelmesség következtében felgyullad a lélekben, minden keletkezőt felfed, és felkészíti az embert önmaga megismerésére, s megtanítja neki, hogy Istené legyen. Ami a szem a testben, az az ismeret az értelemben. Nem nevezzük szabadságnak a gyönyör szolgálatát, mintha édes lenne a keserű. Megtanultuk, hogy azt nevezzük szabadságnak, amit az Úr ad nekünk, amikor megszabadít minket a gyönyöröktől, a vágyaktól és más szenvedélyektől” (*Strom.* 3.5.44.).

⁴A következő összefoglalásban támaszkodom John Behr kitűnő elemzésére (i. m. 135–151), de néhány ponton eltérő értelmezést adok.

Az isteni ismeret felgyulladásának alapfeltétele a gyönyöröktől, vágyaktól és minden szenvedélytől való mentesség. Mi a gyönyör forrása? Mi a vágy, és honnan erednek a szenvedélyek? Kelemen válaszát az ember eredeti állapotával kapcsolatos magyarázataiban találjuk meg.⁴

Ádám, Éva és a bűneset

Ádám és Éva a Paradicsomban még gyermekek voltak. Halhatatlanok, egyszerűek, tiszták, szenvedélymentesek, s ilyen értelemben tökéletesek, ámde növekedniük, fejlődniük kellett volna az erényben (*Strom.* 4.23.150.). A tökéletesség ugyanis nem befejezettséget jelent. Sőt, az ember teremtésben kapott tökéletességének éppen-séggel lényegi jegye a befejezetlenség. Ez szabadságának záloga, mely a tökéletesedés feladatát rója rá.

Ádám és Éva bukása azt jelenti, hogy nem teljesítették a tökéletesedés és az Istenhez való hasonulás parancsát, mert — ahogyan Kelemen fogalmaz —: „az első teremtmény idő előtt törekedett a házasság örömeire, *kháriszára*” (*pro hórasz tész tou gamou kharitosz orekththentos* 3.14.94.). Amilyen fontos ez a megjegyzés, hiszen az ősbűn mibenlétére vonatkozik, annyira homályos. Tudnunk kell tehát, mit ért pontosan Kelemen a házasság *khárisza* kifejezés alatt, s hogy mit jelent az időelőttiség Ádám és Éva esetében.

A házasság *khárisza* biztosan nem a szexuális gyönyört (*hédoné*) jelenti, mert Kelemen mind a gyönyört, mind a vágyat, mind a haragot, vagyis a sztoikus alapszenvedélyeket, a természetes törekvések (*hormai*) mértéktelen megnyilvánulásainak tartja (vö. *Strom.* 4.18.117.). A házasság öröme a teremtményi rendhez tartozó természetes jó, nem mértéktelenség, nem szenvedély. A *kharisz* gazdag jelentésű szó, egyszerre jelenti az örömet és az öröm forrása miatt érzett hálát, elismerést, azaz véleményem szerint arra vonatkozik, ami a házasságban örömmel tölt el, és amiért hálát kell adni a Teremtőnek. Mivel Kelemen szerint a házasság elsődleges célja az utód, a házasság *kharisza* az utódnemzés. Ez

az értelmezés összhangban van a szövegrész folytatásában kifejtett tanítással, mely szerint a világi javakat hálaadással (*met'eukharisztiasz*) és a Teremtő dicséretével kell használnunk (uo., vö. *Paed.* 2.1.10.3. és 2.8.70.5; *Strom.* 2.23.145.1.). Erre a fontos gondolatra még visszatérek.

Mit jelent tehát Ádám és Éva esetében az, hogy idő előtt törekedtek az utódnemzésre? Kelemen szerint ugyanis ebben hibáztak (*Strom.* 3.12.81. és 3.14.94., 3.17.103.). Talán olyasmire kell gondolnunk, amiről Platón *Törvények* című dialógusában az athéni polgár beszél, aki rémisztő falanszterében előírja, hogy „a mennyegző korhatára — a leg-hosszabb időt számítva — lányok számára tizenhat éves kortól húszig terjed, férfiak számára pedig harminctól harmincötig” (787b)? Kelemen szerint Ádám és Éva még szexuálisan éretlenek voltak? Esetleg az ideális házassági időpont elhibázásáról lenne szó? Arról a titokzatos tökéletes számról, amelyről a platóni *Állam* püthagóreus eredetű fejtegetésében olvasunk, s amelynek a figyelmen kívül hagyása esetén „az ifjakat a hajadonokkal időszerűtlenül (*para kairon* vö. 546d) házassítják össze” (546a–547a)? Vagy arra gondol, hogy Ádám és Éva már eléggé érett volt ugyan, de nem a termékeny időszakban egyesültek?

Ha úgy voltak együtt, hogy még nem lehetett gyermekük, akkor nem a gyermeknemzés, hanem a gyönyörszerzés volt egymás iránt fellobbant vágyuk célja. Ha még éretlenek voltak, és Isten helyett egymás társaságában kerestek a maguk számára örömet, akkor az időelőttiség, vagyis a *kairosz* hiánya egyszerűen a gyönyörvágyat jelenti. Ha már érettek voltak, de nem a termékeny időben háltak együtt, akkor szintén a maguk számára kerestek gyönyört, és nem a házasság célját akarták beteljesíteni. Végső soron mindkét esetben ugyanarról van szó: nem eucharisztikusan, azaz nem Istennek hálát adva éltek azzal, ami a házasságban jó, hanem a maguk gyönyörűségét keresték.

Kelemen elgondolásában ugyanis az emberi természethez lényegileg hozzátartozik az a törekvés (*orekszisz*), hogy beteljesítse a házasság célját. Úgy tűnik, eredendően éppen e törekvés határozta meg a férfi és nő közötti különbséget. Ha e törekvés eléri a célját, s közben nem alakul át vággyá, vagyis megmarad a maga mértékén belül, akkor tiszta a házasság. Az ilyen tiszta gyönyör a mértékletesség megélése (vö. *Paed.* 3.12.84.2.). A mértékletesség azonban csakis akkor valósulhat meg, ha a házastársak pusztán a gyermeknemzés végett egyesülnek, hiszen minden egyéb szexuális együttlét a tiszta gyönyörnél alacsonyabb rendű gyönyör kedvéért van. Az efféle gyönyör veszedelmes velejárója a földi javak használatának. Nem kétséges, a teremtmények jósága az oka annak, hogy örömünket találjuk bennük. Ha azonban a teremtményeket teremtett jóságuk élvezete végett használjuk, akkor ez helytelen használat, törekvésünk pusztán a gyönyör utáni vágy.

**A teremtett javak
eucharisztikus
használata**

A teremtett javak helyes használata az, amikor nem hozzájuk kötődünk, hanem általuk a Teremtőhöz, akinek e javakat köszönhetjük (*Strom.* 3.14.95.). A hálaadás tehát benső fordulat, Istenhez kapcsolódás, amelynek forrása és kiindulópontja a teremtésben kapott javak

⁵*Paed.* 2.2.9.1 Lásd John Behr (i. m. 165.) hivatkozását Eric Osbornra (i. m. 59.) és Eric Osborn hivatkozását Henri-Irénée Marrou-ra (*Humanisme et Christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue*. In: *Recherches sur la tradition platonicienne*. Fondation Hardt, Genève, 1957, 159.), aki talán elsőként hangsúlyozta Kelemen humanizmusának liturgikus és szentségi jellegét.

miatti öröm és hála érzése, végcélja pedig a hálaadás, a benső felemelkedés a Teremtőhöz. A gondolat mögött az Eucharisztia szentségtanát sejtethetjük, amely Kelemen szemében nem csupán általában az étkezéseknek ad eucharisztikus jelleget, hanem érvényes az emberi szükségleteket kielégítő teremtett javak mindegyikének használatára.⁵ Az Eucharisztia misztériuma felnyitja a szemünket, hogy meglássuk az emberi élet egészének szentségi természetét. Valódi hívásunk itt a földi létben a világ eucharisztikus használata. A teremtmények jók, de nem nyújthatnak számunkra igazi otthont. Örömmünk leljük bennük, de nem úgy, hogy a szenvedélyek hozzájuk láncolnak, hanem hálát adva értük a Teremtőnek. „Idegenként és vándorként kell viselkednünk: házasként, mintha nem lennénk azok, ha szerzünk valamit, mintha nem szereznénk, ha nemzünk, mint akik halandókat nemzenek, mint akik elveszítik, amit szereztek, mint akik, ha kell, asszony nélkül is élnek, nem szenvedéllyel használva a teremtményt, hanem mindenért hálát adva (*met'eukharisztiasz*), magasztos gondolkodással” (*Strom.* 3.14.95.).

A gyönyör tehát fölösleges az evéshez, iváshoz, gyermeknemzéshez, jobb lenne, ha gyönyör nélkül tudnánk enni, inni, ölelni (vö. *Strom.* 2.20.118.). A bűneset következményeképpen a jelen állapotban a szexuális vágy (*epithümia*) választja szét az embereket férfiakra és nőkre, és ebből adódnak sajátos feladataik. Mindez azonban a feltámadáskor megszűnik, hiszen a feltámadás fiaiból hiányozni fog a szexuális vágy, úgyhogy akkor már csak ember lesz, nem férfi és nő (*Paed.* 1.4.10.). Ádámnak és Évának el kellett volna jutnia erre az anyagi állapotra, de mert idő előtt akarták megtapasztalni a házasság együttlét örömét, az egymás iránti törekvésük, egymásra hangoltságuk szexuális vágygá lett. Nászukból halandók születtek, és ettől kezdve minden nemzés a halál uralmát szolgálja. Ez alól Krisztus megszabadítja azokat, akik az ő nevében megkeresztelkednek, és betöltekeznek a Szentlélekkel, akit a hit révén kapnak meg a keresztségben, és aki által minden szenvedélytől megszabadulva eljuthatnak Isten ismeretére (*Strom.* 6.16.134; 5.13.88.). Ily módon elővételezik a feltámadás fiainak halhatatlanságát, jóllehet testileg még mindig meghalnak, és halandó utódokat nemzenek. Ha azonban a keresztségben újjászületettek házassága mértékletes marad, tudniillik csak gyermeknemzés céljából ölelkeznek, és uralják az ezzel járó gyönyört, akkor már most, az erényes élet által, férfi és női sajátásaikat megszüntetve kezdik felmutatni önmagukban a tökéletes embert. Azt az embert, akivé a feltámadásban lesznek.

Noha Kelemen a testet alapvetően szentnek tartja, amely a keresztségben a Szentlélek befogadásával halhatatlanságba öltözik, az ember lényegét az értelemmel, üdvösségét Isten ismeretével azonosítja. Antropológiája szerint pusztán az értelmet, vagyis a vezérlő képességünket alkotta meg Isten a saját képmására. Isten természetes képmása az Ige, a lélek pedig az Igére, az ember szenvedélymentes ösképmére teremtettet. Lényegénél fogva a képmás képmása (*Protr.* 10.98.

4. *Strom.* 5.14.94.). A sztoikus meghatározást tudatosan platonikus irányban módosítva az ember feladatát nem a természettel, hanem az Istennel összhangban lévő életben jelöli meg (*Strom.* 2.19.101.). Ez nem statikus állapot, hanem dinamizmus: folyamatos hasonulás Istenhez. A hasonulás azonban csakis Krisztus eljövétele után, a Szentlélek segítségével lehetséges, mégpedig a keresztségben újjászületettek számára, amikor a földi ember mennyieivé alakul (*Paed.* 1.12.98.).

III. Következtetések

Kelemen házasságtéológiaiának arányoldalai

Kelemen szemlélete vertikálisnak mondható: a teremtett javaktól az egyes ember felemelkedik a Teremtő Istenhez. A házastársak kölcsönös szeretetéről ritkán beszél. Szerinte csak az a házasság tiszta és szemérmes, csak azok a házastársak szabadulhatnak meg a vágyaktól és gyönyöröktől az önmegtartóztatás gyakorlásával, akik pusztán a gyermeknemzés céljából házasodnak össze, s akik nem vágyakoznak (*epithümein*) a másikra, hanem szeretik (*agapan*) egymást: „A házassággal, étellel és minden egyébbel kapcsolatban az az általános elvünk, hogy semmit ne tegyünk vágyakozásból, és csupán azt akarjuk, ami szükséges. Mert nem a vágy, hanem az akarat gyermekei vagyunk (vö. Jn 1,13). Annak, aki a gyermeknemzés végett megnősül, önmegtartóztatást kell gyakorolnia úgy, hogy feleségére, akit szeretnie kell, nem vágyakozik, miközben szemérmes és mértéktartó akarral nemz gyermeket” (vö. *Strom.* 3.7.58.).

Kérdéses, hogy lehetséges-e ennyire élesen elválasztani egymástól a gyermeknemzést (*paidopoiia*), a vágyat (*epithümia*), a szeretetet (*agapé*) és tegyük hozzá: a gyönyört (*hédoné*)? A legsúlyosabb nehézséget éppen a szexualitási tanítás jelenti. Először is Kelemen feltevése szerint a házasság célja pusztán a gyermeknemzés; másodszor, a házasságot ideiglenes intézménynek tartja, amely a feltámadásban megszűnik; harmadszor, a házaspár nemiségét az emberi természet járulékos részének tekinti, amely a feltámadásban eltűnik. Ezzel szemben az újszövetségi Szentírásban sehol nem olvassuk, hogy a házasság célja a gyermeknemzés lenne. Krisztus nem utal erre, amikor a Teremtés könyvének az első emberpár eredeti állapotával kapcsolatos elbeszélése alapján (Ter 2,21–25) felbonthatatlannak mondja a házasságot (vö. Mt 19,8–9; Mk 10,2–12; Lk 16,18).

Másodszor, Jézus szaduceusoknak adott válasza szerint „a feltámadottak nem nősülnek, és férjhez sem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben” (Mt 22,30). Ebből nem következik, hogy a földi életben megkötött, Jézus által fölbonthatatlannak kijelentett házasságok nyomtalanul megszűnnek, és a házastársi szeretet különleges ajándéka eltűnik.

Harmadszor, még kevésbé biblikus a nemek közötti különbség ideiglenességének gondolata. Isten a maga képére „férfinak és nőnek” alkotta meg az embert, megáldotta őket és megparancsolta, hogy sokasodjanak és szaporodjanak, töltsék be a földet (Ter 1,27). A feltámadottak an-

gyalokkal való egyenlősége (Mt 22,23–32; Mk 12,18–27; Lk 20,27–37) sokkal inkább állapotra vonatkozik, mintsem testalkatra és a nemi sajátságok megszűnésére. Mai szóhasználatnál úgy fogalmazhatunk, hogy amíg Kelemen filozófiai tradíciókban gyökerező felfogása szerint az ember személyiségének egyedüli kritériuma az értelmesség, addig a Kinyilatkoztatás szövegéből és a szeretet logikájából az következik, hogy nemiségünk személyiségünknek konstitutív alkotóeleme, amelyből különleges feladataink, kötelességeink fakadnak, és amelyben megtagasztaljuk, elfogadjuk, viszonzozzuk, gyakoroljuk a szeretetet.

Fel kell tennünk a kérdést, nem tér-e vissza az ablakon, amit Kelemen kitéssékelt az ajtón, nevezetesen a szexualitás és a házasság gnosztikus-enkratita alábecsülése és elítélése? A bűneset egyáltalán nem magától értetődő magyarázata, mint láttuk, mélyen befolyásolta Kelemennek a házasságról és a házastársak testi egyesüléséről alkotott felfogását. Ahogyan az első emberpár nászának meglett volna a sajátos ideje, *kairosza*, úgy minden házassági együttlétnek szigorú értelemben vett ideje van, ami nem más, mint a gyermeknemzésre alkalmas idő. Ha a házasságon belül a szexualitás nem a gyermeknemzésre irányul, akkor mértéktelen. Akárhogy nézzük is, Kelemen ugyanúgy összekapcsolja a bűnbeesést és a szexuális gyönyört, mint a gnosztikusok, enkratiták vagy Philón tette (*Opif.* 53.151–152.). A vita során minden további nélkül elfogadja ellenfelei néhány fontos előfeltevését. Mert ahogyan a szexualitást a bűnesethez kapcsolja, úgy a halált a születéssel, a halandóságot pedig a házasság intézményével hozza szoros összefüggésbe. Más különben persze kitart amellett, hogy a házasság, a szexualitás, a gyermeknemzés Isten ajándéka, amely lehetséges lett volna a bűn eset előtt is, az ember eredeti állapotában, amikor a halhatatlanságban részesült. A halál csak a bűn következménye, halandók a bűn eset után születtek, a halhatatlanság és születés eredendően nem áll szemben egymással. Behr szellemesen foglalja össze Kelemen álláspontját, azzal hogy „kétségtelenül nagyra értékelte azt a fajta házasságot, amelyet ő maga előír.”⁶

⁶John Behr: i. m. 175–176.

Weöres Sándor egymondatos versében megfogalmazza az enkratiták egyik legfőbb érvét: „vajúdik a sírásó felesége”. A szülők halandót nemzenek, a születéssel a halált szolgáljuk. Kelemen felidézi az enkratiták hivatkozását a Héberék szerinti apokrif evangéliumra, ahol Salome megkérdezi: „Meddig fog uralkodni a halál?” Jézus pedig így válaszol. „Amíg az asszonyok szülnek.” Kelemen csupán annyit tesz hozzá: „*Salome válasza nem jelenti azt, hogy ez az élet gonosz, s a teremtettség rossz, Jézus válasza pedig a természet rendjére tanít. A születést ugyanis szükségképpen követi a halál*” (3.6.45.).

**Kelemen
házasságteológiájának
lehetséges távlatai**

Kelemen érvelésének figyelemre méltó sajátossága egy — kiaknáztatlanul maradt — hangsúlyeltolódás. Mivel a gnosztikusok és enkratiták a házasság és a szexuális vágy közé gyakorlatilag egyenlőség jelet tettek, Kelemen a vágy helyett inkább a házastársi kö-

zösség javaira, a hitvesi szeretetre és a házassággal járó természetes öröme helyezi a hangsúlyt.

Fontos tanulságokkal szolgálhat továbbá a házasság összekapcsolása az önmegtartóztatással és az aszkézissel. A házasság jó, és nem az önmegtartóztatás ellentéte, hanem az állhatatlanságé. Noha a gondolat előzményeit megtalálhatjuk egyes sztoikus filozófusoknál, a későbbi patrisztikus irodalomban sajnálatosan csekély visszhangra lelt.

Kelemennek a páli levelekhez fűzött magyarázatai kifejezetten kedvező fényben láttatják a házasságot. Kiemeli a házasság szociális jelentőségét, azt a tapasztalati tényt, hogy felkészít a társadalmi, közösségi, egyházi szerepvállalásra, és hangsúlyozza a házastársak egymás iránti felelősségét abban, hogy a hitben előrehaladjanak. A 4. századi aszketikus szerzők, akiknek munkássága erőteljesen meghatározta a középkori és újkori házasságteológiát, hajlamosak lesznek erről az értelmezésről megfeledkezni, és Pál apostolt a cölibátus hőrosának tartva a legképtelenebb érveket is hajlandók felhozni a házasság alsóbbrendűségének és kellemetlenségeinek szemléltetése végett.

Mindezeknél is jelentősebb azonban Kelemen eucharisztikus szemlélete. Az Eucharisztia misztériumában felismeri azt a mintát, ahogyan a világ teremtett javait helyesen használhatjuk. A liturgikus hálaadásban a kenyér és a bor Krisztus valóságos testévé és vérévé változik. Ez arra is figyelmeztet bennünket, hogy a természetes javak nyújtotta örömök által mindig felemelkedjünk a Teremtőhöz. Ilyen természetes jó a házasság. A házastársak kölcsönös és kizárólagos önajándékozása a szeretet áramlása, és ha helyesen, vagyis minden öncélú élvezettől mentesen valósul meg, akkor túlmutat a férfi és nő egymás iránti szerelmén. Felemeli és bekapcsolja őket minden szeretet forrásának, a Szentháromságnak a benső szeretetközösségébe, és további ajándékként szerelmük teremtő, életet adó szeretetté válhat. Mindeközben úgy adnak hálát a házasság teremtett javaiért, hogy gyönyörűségüket találják bennük. Mert igaz, hogy a házastársak egymásnak akarnak tetszeni, de ez nem jelenti azt, hogy együttesen ne az Úrnak akarnának tetszeni. Ahogyan Kelemen fogalmaz: „Ne volna megengedhető a nős férfinak és feleségének, hogy együtt törődjenek az Úr dolgaival? Amint a hajadon az Úr dolgaival törődik, hogy szent legyen testében és lelkében’ (1Kor 7,34), úgy a férjezett az Urban törődik férje dolgaival és az Úr dolgaival, hogy szent legyen testében és lelkében: mindketten szentek ugyanis az Urban, az egyik feleségként, a másik szűzként” (*Strom.* 3.12.88.).

S legvégül, ez utóbbi idézetből kiindulva, hadd fogalmazzak meg óvatosan két kérdést. Azért óvatosan, mert a szívemhez közel álló patrisztikus teológia egyik, házassággal kapcsolatos és mindmáig érvényesnek tartott alapfeltevését érinti. Vajon korunkban, amikor a szentségi házasságot és a szüzességet, azaz a tisztaság két formáját különféle erők egyaránt igyekeznek kikezdeni és lerombolni, üdvös és bátorító gondolat az, hogy a szüzesség karizmája kiválóbb a házasság karizmájánál? S túl ezen, vajon ez a rangsorolás mennyiben biblikus?

A „végső dolgok” drámája

SOMOGYI GYÖRGY

**Boldog John Henry Newman tankölteménye:
The Dream of Gerontius**

1944-ben született Budapesten. Tanulmányait az ELTE Bölcsészettudományi karán és a Római Katolikus Hittudományi Akadémián végezte.

A szerző tanulmányának rövidített változata.

¹Magyarul: *Gerontius álma*. (Ford. Somogyi György.) CD melléklettel, Newman Központ, Budapest, 2011.

Boldog John Henry Newman tankölteménye, a *The Dream of Gerontius* (*Gerontius álma*¹) 1865 telén, tizenkét nap alatt, ötvenkét darab papírlapra vetve jött világra. Szerzője egyik barátjának, T. W. Alliesnek írt levelében az áll: „Magam sem tudom, hogyan, de addig írtam, míg el nem készült... és többet épp úgy nem tudtam volna írni, mintha repülni akartam volna.” Hasonlóképpen válaszolt annak a paptestvérének, John Telfordnak is, aki *Az álomból* — ahogy azt később, mások mellett maga Newman is rövidítve emlegette — a Boldogságos Szűz megjelenését hiányolta: „Ön túlbecsül engem, ha azt gondolja, hogy egy álomban mindent látok, ami az álom témájához tartozó látnivaló. Csak azt mondtam el, amit láttam...”

Többek között ez a (közvetlenül *Az álom* első közlését követően írt) levél is arra utal, hogy *Gerontius álma* Newman álma. Aki akkor még csak hatvannégy éves volt, de saját halálának a gondolata foglalkoztatta. Már 1863-ban azt írta, hogy élete „*elérkezett az ötödik felvonáshoz*”, naplójában pedig föltette magának azt a kérdést, hogy „*Mivégre élek?*”. Többször is utalt arra, hogy már idősebb, mint az édesanyja volt, amikor meghalt, és 1864 Virágvasárnapján reggel 7 órakor, „a halál közvetlen lehetőségének tudatában” végrendeletet írt. Leveleiben gyakran utalt arra, hogy már „*öregember*”: ezt a kifejezést *Az álom* megírása előtti két hónapon belül tízszer is önmagára vonatkoztatta. Mindebben valamiféle halálvágy is megnyilvánult, hiszen maga is bevallotta, hogy semmi komolyabb betegsége nincs, az oratoriánusok általa alapított rendházát mégis „nyughelyének” nevezte, a birminghami egyházmegyei zsinaton pedig arról beszélt, hogy az öregség bizonyos értelemben a Tisztítóhely előszobája, és az abból való szabadulásért azt az egyetlen dolgot teheti, amit a Tisztítóhelyen lévő lélek: imádkozik. 1865. újévi beszéde is a halálról és az örökkévalóságról szólt.

Az álom hőse

Az álom hősének beszélő nevével (Gerontius < Gör γεραιός = agg; γέρον = agastyán) azonban Newman nyilván nemcsak magára utalt, hanem arra is, hogy valamennyiünk „halálraítélt”, és a bármikor végrehajtható, *aggasztó* ítélet szempontjából életkorától függetlenül „agg”. Gerontius Elgar szerint is „olyan ember, mint *akármelyikünk*: bűnbánó bűnös...” Vagyis lehet *Akárki*, mint az Európa-szerte (Angliában és Newman által is jól) ismert, 15. századi valláserkölcsi színjáték főszereplője, akit a végső számadásra csak a Tudás hajlandó elkísérni. *Az álomban* a Tudás szerepét az Órangyal játssza: Gerontius lelkét a

túlvilágon ő kalauzolja, ő avatja be a szellemlét titkaiba, és készíti fel a Legszentebbel való találkozásra. Mindez Newman számára nyilvánvalóan a keresztény hagyományban „négy végső dolog”-nak nevezett fogalmakról (halálról, ítéletről, Pokolról és Mennysorságról) való elmélkedés volt.

Földi lét és halál kapcsolatáról

1819 áprilisában az akkor tizennyolc esztendőös Newman azt írta naplójába: „*Verset írni a hitről... végén a halandó testtől szabaduló lélek halvány fogalmával...*” Kortársai többségének ugyanis arról még „halvány fogalma” sem volt. A halál és a földi lét kapcsolatáról alkotott, jellegzetes viktoriánus (bár korunktól sem idegen) felfogást Tennyson *In memoriam* című verse képviselte, amelyben a költőnek a halál utáni élethez fűzött reménye elhunyt barátjával való találkozására szorított, de Bernard Barton *Álmában* is az elhunyt hitves jelent meg mennyei fényárban úszva. Ehhez egyfajta univerzalizmus társult: az a nézet, hogy alighanem mindenki „üdvözülni” majd. Ezt részletesen Frederic Farrar westminsteri kanonok *Eternal Hope* („Örök remény”, 1878) és *Mercy and Judgement* („Irgalom és ítélet”, 1881) című könyvei fejtették ki, de azok az anglikán egyházban akkor már elterjedt felfogást foglaltak össze: az Origenész *apokatastázisz* („újjaszületés”) elméletére alapozott *latitudinarianizmus* (értelemszerűen „szélesség, tágasság”, de valójában az Isten irgalmában való vakmerő bizakodás) nézeteit. Ezt tükrözték a korabeli társadalmi szokások is: ahol halott volt a házban, ott az utcazaj csökkentésére fakérget raktak a ház előtti kövezetre, a templomban viszont meghúzták a harangokat, a temetési szertartás hosszú és ünnepélyes volt, a könnyörgések pedig különösen hangsúlyozták a jó halál jelentőségét, ami akár egy szempillantás alatt is ellensúlyozhatja egy bűnös élet terhét. A haldoklók védőszentjeként tisztelt jobb lator, Szent Dismas példája nyomán váltak szállóigévé William Camden (1551–1623) szavai arról, hogy még a lováról lehanyatló lovas is kegyelmet kérhet és kaphat „a kengyel és a föld között” (*betwixt the stirrup and the ground*).²

²Vö. Juan R. Velez:
*Newman's Theology in
„The Dream of Gerontius”.*
New Blackfriars,
September 2001,
387–398.

Az egyetemes üdvösség tana

Newman ezzel szemben még a rokonaihoz vagy a barátaihoz sem feltétlenül ragaszkodott. John Keble-nek 1863-ban írt egyik levelében is azt hangsúlyozta: bármennyire is szereti őket, azt kívánja, hogy „Aki bőségesen kárpótol minden veszteségért, ajándékozzon meg saját jelenlétével, és akkor majd nem akarok senki mást, és senki másra nem vágyom”. Az egyetemes üdvösség tana pedig már ifjúkori *evangelikál* (a Szentírást a hagyomány elé helyező „evangéliumi keresztény”) felfogásával sem fért össze: még saját kiválasztottságának tudatában sem tartotta ajánlatosnak a halálos ágyon való bűnbánatra hagyatkozni, hanem „az Úr szeretetében és félelmében, az egyház imáinak és könnyörgéseinek támogatásával” leélt élet szentségét tekintette az eljövendő boldogság feltételének. Beszédeinek hallgatóit nem győzte arra buzdítani, hogy törekedjenek „megszentelődésre, mert enélkül senki sem fogja meglátni Istent” (Zsid 12,14), és Néri Szent Fülöpöt is azért választotta pártfogójának, mert a reneszánsz individualizmusát személyes felelősséggé nemesítette. Képzeletét is

³John Henry Newman:
Callista. Elbeszélés a har-
madik századból. (Ford.
Tóth János.) Hunyadi
Könyvnyomdai Műintézet,
Budapest, 1883.

**Halál, bűnhődés,
megsemmisülés**

⁴John Henry Newman:
Apologia pro vita sua.
(Ford. Balázs Zoltán.)
Európa, Budapest, 2001.

éppen annak a gondolatnak a szépsége ragadta el, hogy a szentség egy egész élet műve, hogy az üdvösséget „nem adják ingyen”, de végül minden jóra fordul. *Callista* című (Az *álm* előtt tíz évvel befejezett, és nem sokkal később magyarul is megjelent³) regényének szép, fiatal hősnőjétől, aki szenvedélyesen szeretett élni, mégis készséggel vállalta — még meg sem keresztelt öskeresztényként — a vértanúhalált, így vett búcsút: „A Mindenható megengedte, hogy ezt a páratlan és megismételhetetlen remekművét könnyörtelenül összetörjék, hogy elnyerhessen egy magasabb rendű, örök tökéletességet. Ő titkok titka, hogy a menny aligha nyerhető el eredeti természetünknek ilyen megtöretése és megőrletése nélkül!” A szenvedés értékét lekicsinyló univerzalistákkal szemben hangsúlyozta, hogy ha Krisztus szenvedése mint a megtestesülés (vagyis az *emberi lét*) járuléka, mellyel Isten átadja magát teremtményeinek, nem lesz a benne hívők vezérelve, akkor hitük jámbor érzelgősségé és hiú reményé silányul.

A haláltusa angyalának megidézésével Gerontius haldoklása is Krisztus kinszenvedésére és halálára emlékeztet. Őrangyala előre figyelmezteti: „Ha Bírád színről színre láthatod... zavarba ejt a gondolat, hogy ennyi jószág hogyan adhatta önmagát olyan gonosz kezekbe, mint azé a lényé, ki épp te vagy.” Az emberről hasonlóan lesújtó véleményt formáló szavai („te égig érő, földi látomás, te illatozva mérgező virág, te gyarlóságtól törpe óriás, erőt fitogtató, törékeny ág...”)⁴ Newman legismertebb műve, az *Apológia*⁴ ötödik fejezetének az emberi erőfeszítések kudarcáról szóló mondataira emlékeztetnek, és az utolsó angyali kórus zárszavai is a „szenvedés” meg a „halál”. Newman azonban (Az *álomban* is megidézett Assisi Szent Ferenc nyomdokain) mindkettőt testvérenek, az olykor természetlennek látszó emberi létből a természetfölötti rendbe vezető útnak, vagyis — a tőlük való félelemmel együtt — valami természetes jónak tekintette. Mikor (1864 októberében) agnosztikus fivére arra biztatta, hogy az aiszkhüloszi hagyományokat követve írjon egy tragédiát, azt válaszolta, hogy ha írna is, nem nevezné tragédiának, mert az istenítélet igazságossága miatt, végső soron senkinek a sorsa nem tragikus. A haldokló Gerontius is jobban fél a megsemmisüléstől, mint a büntetéstől, és az ítélőszék felé vezető úton nyert, tökéletes önismerettel (mikor „az öntudat uralma oly szilárd...”)⁴ föl sem merül benne az ítélet jogosságában kételkedni. Maga döbben rá az üdvösségre való méltatlanságára, és számára a tűz csupán az Istentől való távolság fájdalmának égető jele. Fogalma nemcsak büntetéshez és szenvedéshez társul, hanem a szeretet jelképe is, ahogy Őrangyala (Szent Ferenc stigmatizációjára utalva) oktatja Gerontius lelkét: „a Végtelen Szeretet lángja megégeti, kit átjár”. Ezt a lángot — „a vágy tüzével tisztító halált” — a Lélek maga kéri, mert bűnhődését a helyes útnak tekinti. Hasonló gondolatot fogalmazott meg Dante a maga *Purgatóriumában*, ahol az egykori bujasága miatt vezeklő, 12. századi trubadúr, Arnaut Daniel oxitán (másként provanszál) nyelven beszél el, hogy „a legfelső lépcsőfok” reményében sóvárogva,

⁵A „penal waters”-t átvitt értelemben fordítottam „választóvíz”-nek, de annak szó szerinti értelme is megállja itt a helyét. A halál utáni tisztulás eszköze Alexandriai Szent Kelemen szerint például „megkülönböztető tűz”, és a lélek próbatételét – az 1Pét 1,6–7 és az 1Kor 3,11–15 nyomán – Genovai Szent Katalin is az arany „tűzpróbájához”, vagyis magát a lelket az aranyhoz hasonlította. Malakiás jövendölésének 3. fejezetében pedig azt olvashatjuk, hogy a Seregek Ura, Aki eljövetelekor majd Lévi fiait „salaktalanítja”, „olyan, akár az olvasztó tűz, és mint a posztóványolók *lúgja*”. A választóvíz, mint kizárólag az aranyat nem oldó salétromsav, hasonló értelemben lehet a próbatűz folyékony változata.

egyszerre sír és dalol — majd készségesen „a tűzbe merül el, mint a hal, hogyha víz mélyébe siklik”. Százötven évvel később Genovai Szent Katalin *Lelki párbeszéde* is azt hirdette, hogy a világból kegyelmi állapotban távozó lélek — ha Istennel való egyesülése (bűnei miatt) még akadályoztatva van — mintegy „odaveti magát megfelelő helyére”, avagy „beleveti magát a Purgatóriumba”.

A tűz és a víz tisztító (az utóbbi egyszersmind tüzet oltó) képzetének társítása nemcsak *Az álom* és az *Isteni színjáték* sajátja, hanem a középkori — sőt, ókeresztény kori — hagyományé. Kísérője, a Tudás *Akárkit* is a Gyónás tisztító forrásához vezeti, ahol „értékes ékszerként” veheti át „a jóvátételt, melytől fut a vétek”, és „a bűnhődés vizéin” kell átkelnie, hogy „elkerülje a tisztítótűzet”. Newman *A keresztény tanítás fejlődése* című művében a Tisztítóhely létrehozására vonatkozó hagyományként idéz Szent Perpetua és Felicitas vértanúkat (202–203 körül lejegyzett) *aktáiból*. Amikor Perpetua hét éves korában meghalt fivéréért, Dinokratészért imádkozik; látomásában valami sötét helyet lát, majd egy vízzel telt edényt, amelyet a gyermek nem képes elérni. Tovább imádkozik, és újabb látomásában a víz leereszkedik, Dinokratész iszik belőle, majd megy játszani, „ahogy a gyerekek szoktak”. „Akkor tudtam — írja Perpetua —, hogy büntetésének helyéről kiragadtattott.” *Az álom* Örangyala Gerontiuszt — a saját kérésére — „büntető vízbe” (*penal waters*) meríti.⁵

A tisztítótűz helyett tisztító víz képze té társul ahhoz az ajánláshoz is, amelyet Newman (a jezsuiták által szerkesztett *The Month* 1865. májusi és júniusi számaiban történt, első közlést követően) *Az álom* Halottak napjára időzített, önálló kiadásának végére, latinul írt, az általa alapított, birminghami oratoriánus közösség első pap halottjára emlékezve: „Legkedvesebb testvéremnek, John Joseph Gordonnak, aki Néri Szent Fülöp Oratóriumának papja; legyen lelke a *felüdülés* helyén.”



Műveinek népszerűsége

Newman mindkét fő művét (*Apológia*, *Az álom*) hihetetlen sebességgel írta, és mindkettő hihetetlenül népszerű lett. A nagy sietség a halál közelségének sejtésére is utalhat, de a népszerűségből még huszonöt év adatott neki ebben az árnyékvilágban: addig az *Apológia* huszonhárom, *Az álom* harminchét angol kiadást ért meg, és az utóbbi 1869-ben franciául, 1885-ben pedig németül is napvilágot látott. Charles Kingsley, a királynő udvari káplánja, akinek Newman elleni sajtótámadásai őt az *Apológia* írására ösztönözték, *Az álom* sikere nyomán bevallotta, hogy maga is „megrendülve és csodálattal” olvasta azt. Thomas Brown, Newport katolikus püspöke, aki néhány évvel korábban Rómában panaszolta be Newmant a laikusoknak az egyházban való helyére vonatkozó nézetei miatt, most szintén csodálattal adózott neki. Gladstone, a rendíthetetlenül anglikán miniszterelnök Newmannek írt levélben, Newman barátja, Richard Church viszont egy irodalmi szemlében vont párhuzamot *Az álom* és Dante *Isteni színjátéka* között, a skót presbiteriánus hit-

⁶Drew Morgan: *Awakening „The Dream of Gerontius”*. Newman Studies Journal, Spring 2004, 36–51.

Megzenésítések

⁷Roderick Strange: *The Flame of Love: Reflections on Newman's „Dream of Gerontius”*.

⁸Geoffrey Walmsley: *Newman's „Dream of Gerontius”*. The Downside Review, July 1973.

Álom és halál utáni élet

⁹Percy M. Young: *Elgar, Newman and „The Dream of Gerontius”*. Scolar Press, Aldershot, 1995.

tudós, Alexander Whyte pedig edinburghi gyülekezete előtt fejtette ki, hogy a *Gerontius álma* olyan költemény, amelyhez „föllemelő és megszentelő erő tekintetében csak a *Purgatorio* és a *Paradiso* fogható”, s amelyet „kívülről kellene tudnia mindenkinek, aki nem téveszti szem elől azt, hogy egyszer meg fog halni”.⁶

Az ötödik angyal kórus (J. B. Dykes dallamával, az első versszakot ismételve a végén) rövidesen bekerült a Sir Henry Baker által szerkesztett, nagy egyházi énekeskönyv, a *Hymns Ancient and Modern* („Régi és új himnuszok”, 1861) függelékébe, és egész Angliában ismertté vált. Az Oxfordban nevelkedett költő, Swinburne „a benne rejlő erőt, szenvedélyt, feszülő energiát” dicsérte, de *Az álom* sok egyszerű olvasójának elsősorban vigasztalást jelentett. Newman hallott egy földművesről, aki azt betegsége idején imádság és elmélkedés gyanánt olvasgatta, egy szegény harisnyakötő pedig halálos ágyán kérte a feleségét, hogy abból olvasson föl neki. *Az álom* világhírét azonban a már említett, John Joseph Gordonnak szánt ajánlásnak is köszönheti. Egy ilyen példányt vitt magával Szudánba a Mahdi-féle felkelés leverésére 1885-ben oda küldött Charles George Gordon tábornok, aki azt a véletlen névrokonság okán is növekvő figyelemmel olvasgatta, majd a khartoumi erődben várható halála előtt, az őt leginkább megrendítő sorokat ceruzával aláhúzogatva átadta a *The Times* haditudósítójának. A felkelők hamarosan mindkettőjüket megölték, ám a kalandos sorsú példányt a késve érkező felmentő sereg angol katonái megtalálták, s két évvel később ez került — nászajándékként — a zeneszerző Edward Elgar tulajdonába, ösztönzést adva neki azóta világsikert aratott oratóriumának komponálására.⁷ Azt az 1900. évi Birminghami Fesztiválon — Sigmund Freud *Traumdeutung* című könyvének németországi megjelenésével egy időben — mutatták be. Freud álomértelmezései akkor már Angliában sem voltak teljesen ismeretlenek, és *Az álom* iránti érdeklődést Németországban is fokozták, jöllehet azt a németek mindmáig inkább Elgar (Wagnerre emlékeztető) zenéjének, semmint Newman költeményének tulajdonítják.⁸ Elgar műve a következő években Düsseldorfban aratta a legnagyobb sikereket, ami nem kis részben volt annak köszönhető, hogy Newman eszkatológikus látomásának szövegét lényegesen megrövidítve, azt — tragikus hangvétellel — az anyagvilágtól való elszakadása miatt szenvedő ember ábrázolására szűkítette.

Newman álomfejtése ennél sokkal tágasabb. Abban az álom azzal jelent kapcsolatot, amire legjobban vágyunk: a természetfölötti valósággal. Az a kérdés, hogy mi lesz velünk a halál után, őt is — akár az emberiséget — ifjúkorától fogva foglalkoztatta, és a választ az álmok közvetítésével kereste, melyek „jelképekben közelítik meg az értelem és a nyelv korlátain túllépő, isteni igazságot”. Az *Encyclopaedia Metropolitana* számára 1824-ben Ciceróról írt szócikkében lelkesen fejezte fel, hogy a pogányoknak is megvolt a maguk tisztítóhely fogalma, és a *De Re Publica* ötödik könyvében Scipio egy álom köntösében hirdette a lélek hallhatatlanságát.⁹ Az ifjú Scipionak álmában jelent

meg az idősebb Scipio Africanus, és a halál utáni életről tájékoztatta. Ezt írva Cicero Platón *Phaidón*jának záró tételét, „Ér mítoszt” tartotta szeme előtt. Abban Szókratész meséli el, hogy a pamphüliai Ér háborúban elesett, de mikor a többi halottal együtt máglyán el akarták égetni, föléledt, és elmesélte, amit a másvilágon látott. Lelke, mihelyt a testéből kilépett, egy csodálatos helyre jutott, ahol a földben, egymás mellett két hasadék volt, azokkal szemben pedig, fönn az égen ugyancsak kettő. A hasadékok közt bírák foglaltak helyet. Aztán látta, hogy a lelkek az ítélet elhangzása után az ég és a föld hasadékain át eltávoznak, míg a másik két hasadék egyikén át a föld alól jönnek föl mocsokkal és porral lepve, a másikon át pedig az égből jönnek le tisztán. Cicero tehát egy Platón által megőrzött (Homéroszra visszavezethető) mítoszt foglalt álomba azért, hogy Scipio elméje szabadon kószálhasson a világegyetemben, tisztábban látva, mint amikor a lelket a halandó test korlátozza. Platón *metempsichózis* elképzelése (mint a lélek tisztulásának szükségességét hirdető „lélekvándorlás” egyik változata) Vergilius *Aeneis*ének hatodik énekében is visszaköszön. Amikor Aeneás megtalálja apját az alvilágban, tőle tudja meg, hogy az ember „égi körökből származik”, de „földi, halandó része” miatt szenved, míg lelkéből „minden szennyet az évek körforgása ki nem rostál”, s hogy a megholtak lelkei onnan csak a tisztulás vágyától hajtva kíváncsiak vissza „a gyarló testbe ujjolag”. Ezt Elgar is fölfedezte Montaigne egyik angolul olvasott esszéjében, és partitúrájának első oldalára oda is írta azt, amit erre Aeneás kérdez: „Hogy vágyhatnak ilyen nagyon éppen a földre, szegények?”¹⁰

¹⁰Mary K. Tillman:

An Introduction to „The Dream of Gerontius”
by Cardinal John Henry
Newman and Sir Edward
Elgar. Newman Studies
Journal, Spring
2004, 42–48.

A földi lét megvetése

A földi létnek ez a megvetése jellemzi az olyan középkori, eszkatológikus álom-látomásokat is, mint Damiani Szent Péter 11. századi himnusza, a *De Die Mortis*, az Elgar vezérkönyvében ugyancsak idézett, 14. századi *Piers the Plowman* („A szántóvető”, illetve Weöres Sándor fordításában „Paraszt Péter”), vagy az 1510-ben, a Margitszigeti dominikánus apácakolostorban másolt, ritmikus prózában írt, párbeszédes szerkezetű *Elmegyek meghalni*. Ezt a túlvilágról elmélkedő, platonikus keresztény hagyományt éltette tovább — többek között — a spanyol barokk színház az *Auto Sacramentale* („szentségi cselekmény”) műfajával, amelynek a viharos előéletű katonából ötvenegy éves korában pappá szentelt Calderon lett a legjelesebb képviselője: *Az élet álom* című drámájának (1629) hőse is csak a túlvilággal összefüggésben tulajdonít jelentőséget az evilágnak. De Charles Gounod is azzal az ajánlással látta el (ugyancsak a Birminghami Fesztiválon, 1885-ben bemutatott) *Mors et Vita* című művét, hogy a halált azért helyezte az élet elé, mert az csak annak a létnek vet véget, amely naponta meghal, „de az az első pillanata és mintegy születése annak, ami nem hal meg többé”. *Az álom* üzenetét Newman *Veszteség és nyereség* című regényének hősével is úgy foglaltatta össze, ahogy az maga választotta sírfeliratán olvasható: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* (Az árnyak és a képzelet világából a valóságba). Mindez indokolja azt az értelmezést, hogy amikor Gerontius

**A Tisztítóhelyről szóló
katolikus tanítás
indoklása**

szerepét (a 171. sortól) a Lélek veszi át, akkor az álom nem kezdődik, hanem végződik, és helyére lép a szellemvilág természetfölötti valósága. Mert amit látunk, az Newman számára — ahogy *A láthatatlan világ valósága* című beszédében fogalmazott — „csak egy külső burka az örökkévalóságnak”, és benne ott rejtőzik „a szentek meg az angyalok dicsőséges világa, Isten palotája, a Seregek Urának hegye, a mennyei Jeruzsálem és Krisztus trónja, valamennyi örökkévaló, mindennél drágább, titokzatos és fölfoghatatlan csoda”.

Az *álom* (egyik) nyilvánvaló szándéka a Tisztítóhelyről szóló katolikus tanítás indoklása volt. A Tisztítóhely léteire vonatkozó keresztény hagyományt Newman már tényleges katolizálása (1845) előtt a dogmafejlődés jellegzetes példájának tekintette. *The Development of Christian Doctrine* („A keresztény tanítás fejlődése”) című nagy művében arra a következtetésre jutott, hogy az egyházatyák tanúságtétele a Tisztítóhely mellett még erősebb, mint például az eredendő bűn mellett, hogy a Tisztítóhely fogalma (ahogy ezt aztán katolikusként, *Az anglikánok által érzett bizonyos nehézségek* címmel, 1850-ben tartott előadásának végén is hangsúlyozta) számunkra világosabb, mint a pokolé, s bár a Szentírásban — ami „nem dogmatika tankönyvnek íródott” — csak homályos utalások vannak erre, a vallásos elmélkedés megértette a keresztényekkel, hogy a tisztítóhely „a keresztség utáni vétkek büntetésének egy része vagy formája”: az itt jóvá nem tett bűnök következménye. Úgy látta, hogy a legtöbb ember sem a mennyországra, sem a pokolra nem igazán méltó, de mikor Krisztus eljön ítélni, akkor már nem lesz köztes állapot, ezért a halál és az ítélet közti „időköz” lehet alkalmas ennek a tökéletlenségnek a kezelésére. A keresztények túlvilági elégtételre vonatkozó igazságvágát igazolhatták számukra a Szentírás olyan kifejezései, amelyekben a *tűz* — bármit is jelentsen — a megpróbáltatás és a tisztulás eszközeként fordult elő: „a *tűz* majd próbára teszi minden ember cselekedeteit” (1Kor 3,13), vagy „Ő majd Szentlélekkel és *tűzzel* keresztel” (Mt 3,11). Ettől nyerhettek értelmet egyes Zsoltároknak, Jób könyvének vagy Jeremiás siralmainak a szenvedő vallásos ember érzéseit kifejező, legmegrendítőbb szakaszai, vagy olyan fogalmak, mint a Hegyi beszédben említett „tömlőc”, ahonnan értelemszerűen csak addig nem jöhetsz ki, „míg az utolsó fillérig meg nem fizetsz” (Mt 5,26; Lk 12,58), sőt, János jelenéseinek azt a hármasképét, hogy (senki sem volt képes felnyitni a könyvet) „sem az égben, sem a földön, sem a föld alatt” (Jel 5,3), ugyancsak lehetett a menny, a tisztítóhely és a pokol fogalmaival értelmezni. Mikor tehát a keresztség utáni bűnök bocsánatára vonatkozó hitüket megvallották, a keresztények kétségeikre ebben a gondolatkörben kereshették a választ.

**Bűn és túlvilági
vezeklés**

E mellett szóló tanúként Newman Szent Ciprián karthágói püspököt idézte, aki a 3. század közepén írt, *De unitate Ecclesiae* („Az egyház egységről”) című értekezésében az üldöztetések miatt hitüket megtagadó, majd ezt megbánó keresztények egyházi büntetésének szükségességéről szólva nyilatkozott úgy: „Más dolog bo-

csánatot nyerni, és más dolog megdicsőülni... más dolog hosszú fájdalomban gyötretetni a bűnért, és így tisztítani meg hosszasán, tűz által, és megint más vértanúságban megmosatni minden bűntől; vagyis más dolog várni az Úr ítéletére az Ítélet Napján, és megint más Általa rögtön megkoronáztatva lenni.” A megholt hívekért bemutatott áldozat könyörgései is azt a tanítást hirdetik, hogy az „elfogadott” lelkek *itt* jóvá nem tett bűneikért *odaát* vezekelnek. Ez volt Szent Cirill (Alexandriai Kürillosz †444) meggyőződése is: „Nos, amikor egy király száműzött valakit, aki ellene fordult, akkor annak hívei nemde koszorút fontak, és fölajánlották (a királynak) azokért, akiket elítélt, hogy enyhítse büntetésüket? Ugyanúgy, mikor mi Hozzá könyörgünk azokért, akik elszenderedtek, még ha bűnösök is, koszorú helyett ajánljuk föl Krisztust, aki bűneinkért áldozta föl önmagát...”

Istenismeret és misztika

Jóllehet Newman egyik leveléből arra lehet következtetni, hogy sem Genovai Szent Katalin (1447–1510) *Lelki párbeszédét*, sem az annak ihletésére, Ettore Vernazza által *Trattato* címmel írt költői értekezést nem olvasta, *Az álom* nemcsak Szent Katalin gondolatmenetét, hanem még Vernazza nyelvezetét is követni látszik. Szent Katalin művének is a „különítélet” (*purgatio*) és a Tisztítóhely (*Purgatorium*) a fő témája, s ő is hangsúlyozza, hogy Isten irgalma nem állítható szembe igazságosságával: a lélek igazságvágya és az irgalom utáni sóvárgása egyaránt kielégítést nyer. Katalin szerint a tiszta lélek vonzódik Istenhez, míg a bűnös nem tudja elviselni Őt, ezért minden lélek önként megy a maga helyére, ami egy halálos bűnben lévő lélek esetében a pokol, mert egyébként egy még nagyobb pokolba jutna. *A jövődő boldogsághoz szükséges szentség* (1826) című beszédében Newman is úgy fogalmaz, hogy „egy vallástalan vagy halálos bűnben lévő ember számára a Mennysország pokol lenne”. Az Istennel való egyesülésnek vagy istenismeretnek ez a követelménye — a közös természet — visszatérő témája János evangéliumának (és erről szól első levele 3. fejezetének első tíz verse is).

¹¹Lásd

<http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/Tarsfil/kut/tanulm/newman.htm> (Ford. Endreffy Zoltán.)

Newman nem nevezhető misztikusnak, de egész életműve (ahogy ez *Az egyetem eszméje*¹¹ című értekezéséből is kiviláglik) a szellem és az értelem, a képzelet és az elme egységére való törekvés jegyében fogant. *Az álom* ilyen értelemben mégis a lélek Istenhez való visszatérésének misztikus teológiája, s így emlékeztet Avilai Szent Teréz nagy misztikus művére, a *Belső várkastélyra* is. Szent Teréz álom helyett egy (1577. június 2-i) látomást írt le a — műve terjedelméhez képest — Newmanéhoz hasonló gyorsasággal, miután Isten az egész könyvet előre, egyetlen szempillantás alatt megmutatta neki. Az ily módon kinyilatkoztatott könyv pedig szintén a keresztény lélek Istenhez vezető útjáról szól, amely hét kastélyszobán keresztül vezet a kristálygömb közepén trónoló Krisztussal való találkozásig.

✱

Az *álm* nyilvánvalóan tanköltemény, amelynek megírását követően Newman egy barátjának vallotta be, hogy bármit is ír, az menthetetlenül katolikus hittan. Ez a „dogmatikus költészet” azonban a tanítást — mint az értelemhez és a képzelethez egyaránt folyamodó titkot — a nyelv korlátai között rendkívül leleményes eszközökkel dramatizálja. Newman nemcsak a tanítás követését tekinti a keresztény élethez tartozónak, hanem a (wagneri értelemben legteljesebb *Gesamtkunstwerk*nek tekinthető) liturgiát is. A lírai hatásfokkal közölt hitigazságok nemcsak a litániák, himnuszok és antifónák szövegében, hanem a cinikusan „szabadgondolkodó” démonok kórusának hangzavarában is összhangban vannak a kifejezőmód verstani gazdagságával. A bukott angyalok szabálytalan ritmusban lüktető, szentségtörő káromlása drámai ellentéte a szabad akaratról szóló tanítást élénken ecsetelő angyali kórusok kiegyensúlyozottságának. Newman az örökkévalóság meggyőző képzetét kelti a dráma liturgikus mozzanataival, az első szakaszban a nagypénteki liturgiából vett *Háromszor Szent* ismétlésével, a litánia és a hitvallás gondolatritmusával („*anaforikus parallelizmusával*”), majd az angyali kórusok révén a megváltás történeti eseményeinek az örök jelenben való elhelyezésével, a végítélet és a különítélet, a világegyetem és az egyén sorsa közötti összefüggések érzékeltetésével. A szenteknek és a pátriárkáknak, az angyalok különböző karainak és rendjeinek a felsorolása, a *Lélekajánlás* (*Commendatio Animae*), vagy a XC. zsoltárnak a tisztítóhelyen lévő lelkek által mondott szövegváltozata is időn és téren túli, egyetlen valóságot sugall.

A dolgok költői szemlélete

Newman a dolgok költői megközelítését, az élet „belső, lelki-szellemi drámaként” való megélését minden keresztény kötelességének tekintette. A latin nyelvű Breviárium legköltőibb szövegeinek fordítása közben (27 éves korában, az akkor alapított *London Review* számára) írt, a költészetnek Arisztotelész *Poetikájához* való viszonyát elemző tanulmányában (*Poetry, with reference to Aristotle's Poetics*) állapította meg: „Egy kinyilatkoztatott vallásnak különösen költőinek kell lennie... Egy új világba vezet minket — a lehető legfenségebb látványok, a leggyengédebb és legtisztább érzelmek ellenállhatatlanul vonzó világába... Keresztények számára a dolgok költői szemlélete kötelesség... mindent a hit árnyalataival kell kiszíneznünk, hogy minden eseményben isteni értelmet keressünk, és emberfölköti irányultságot lássunk.”

Az *álm* kifejező ereje (főleg Gerontiusnak „a színről színre látásig vakon” vezetett lelke esetében) gyakran nem annyira képekre, mint inkább hangokra és a hangosan kimondott szavak erejére támaszkodik, ami Newman zenei érzékét tanúsítja, és nemcsak Elgart ihlette Az *álm* „megzenésítésére”, hanem fél évszázaddal később a londoni Oratórium belga karnagyát, Fernand Laloux-t is, és az sem véletlen, hogy (2011 karácsonyára, E. Román Kata, Dévény Mária és Szoliva Gábor OFM rendezésében) ugyancsak zenei aláfestéssel, „hangzókönyvként” jelent meg annak magyar fordítása.¹² A ma-

¹²Lásd 1. jegyzet.

gyar kiadás figyelembe vette azt a tényt is, hogy *Az álom* 19. századi könyvsikerének ideje egyben az angol könyvművészet virágkora volt, és a szépség kultuszának jegyében készült könyvek arculatát (többek között) az Oxford mozgalom hatása alatt álló Edward Burne-Jones és William Morris határozták meg. Még az 1906-ban alapított *Everyman's Library* („mindenki” vagy „akárki könyvtára”, az angol „olcsó könyvtár”) is ezt a hagyományt követte, s talán nem véletlen, hogy jelmondatául a már említett, középkori misztériumjáték túlvilági kalauzának, az Őrangyala emlékeztető Tudásnak azt az ígéretét választotta: „Akárki, én vezetek szívesen, s melletted állok, bármi is legyen.” *Az álom* Őrangyala pedig a Lélektől így vesz búcsút:



A monoteizmus és az erőszak

GÖRFÖL TIBOR

Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard és a kereszténység

1976-ban született. APPKE BTK oktatója. Legutóbbi írását 2012. 1. számunkban közzöltük.

¹Vö. Th. M. Schmidt: *Der Begriff der Postsäkularität. Jahrbuch Politische Theologie* 5 (2008), 244–254.
²J. Habermas: *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*. In uő: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2009, 119–151., 137. A Habermas 2001-ben mondott, *Hit és tudás* című nevezetes előadása (magyarul: *Hit, tudás – megnyitás*. Ford. Schein Gábor. Nagyvilág, 2001. december, 1905–1912.) óta megjelent írásaira támaszkodó – nem ritkán hallatlanul lelkesült – teológiai recepcióról lásd például H.-L. Ollig: *Habermas im Religionsdiskurs. Theologie und Philosophie* 83 (2008), 410–425.; M. Kuhnlein: *Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie: Zum postsä-*

Az elmúlt két évtized során többszörösen is újszerű megítélése alakult ki az európai monoteizmusnak. A társadalomtudományok részéről az a meglepően ható kíváncsiság fogalmazódott meg, hogy a modern észtörténelmi „kisiklásainak” kezelése érdekében a (keresztény) vallás „szemantikai potenciáljának” általánosan rendelkezésre állónak kell lennie a „posztsekuláris”¹ társadalom körülményei között, mivel különösen erkölcsi kérdésekre nézve (nem utolsósorban a fenyegetően nagy súlyra szert tevő antropológiai naturalizmus problémájának konstataciója nyomán) „a vallási beszédmód lehetséges igazságtartalmak komolyan veendő jelöltjének” mutatkozik, s ezeket az igazságtartalmakat egyszerűen „általánosan érthető nyelvre lehet fordítani valamely meghatározott vallási közösség szókészletéből”.² A posztmodern filozófia időnként mintha szintén partnerre találna a keresztény monoteizmusban, amely reményei szerint támpontokat kínál a totalitárius értelmezési igények erejének megtöréséhez.³ Az efféle pozitív előjelű értelmezéseken kívül azonban a monoteizmus abból a szempontból is új helyzetbe került, hogy egészen újszerű megfontolások alapján érik bírálatok konkrét történelmi alakzatait, belső értelemadási eljárásait és társadalmi-kulturális hatáskifejtési formáit,⁴ nem utolsósorban esetleges erőszakpotenciálja kapcsán. Érdekes mozzanata ennek a közelmúltban kialakult helyzetnek, hogy a megfogalmazódó vádak és a körvonalazódó válaszkísérletek peremén vagy éppen középpontjában rendszeresen feltűnnek szentháromságtani megfontolások.

Bár az e téren jelentkező kifogások tudományos és nyilvános reprezentáltságát nyilvánvalóan fokozták a vallás és az erőszak lehetséges összekapcsolódásáról tanúskodó közelmúltbeli események, a monoteizmus legitimációjának kérdésességét felvető problémaérzékenység ennél jóval korábbra datálható. Elegendő csupán Erik Peterson mára legendássá vált monoteizmus-tanulmányára⁵ gondolnunk. Mivel az 1935-ben megjelent tanulmányt újabban ismét behatárolódás övezi, és rendszeresen felbukkan a monoteizmust érő vádakra adott szentháromságtani válaszkísérletek összefüggésében, érdemes röviden rekonstruálnunk a gondolatmenetét.

A nem leplezetten — tág értelemben véve — politikai célkitűzést követő írás⁶ rendkívül szerteágazó és sokrétű történeti anyagot mozgósítva voltaképpen egyetlen tétel igazolására törekszik: azt kívánja kimutatni, hogy az ortodox keresztény szentháromságtan kialaku-

kularen Denken von Jürgen Habermas. Theologie und Philosophie 84 (2009), 524–546.

³Vö. B. Klun: *Der schwache Gott. Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentums*. Zeitschrift für katholische Theologie 129 (2007), 167–182.

⁴A vonatkozó kritikákat részletesen ismerteti és értékeli Puskás Attila: *A politeizmus dicsérete? Megjegyzések a monoteizmussal szembeni kritikákhoz*. Teológia 45 (2001), 65–76. és 183–196.

⁵E. Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*. In uő: *Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß*. Echter, Würzburg, 1994, 23–81.

⁶Lásd a szöveg híres 168. jegyzetét: „E helyütt megpróbáltuk egy konkrét példán keresztül igazolni, hogy teológiai szempontból lehetetlen a »politikai teológia«” (E. Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, i. m. 81.).

⁷E. Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, i. m. 59.

⁸H. Maier: *Erik Peterson und die politische Theologie*. In uő: *Gesammelte*

lása nyomán a monoteizmus nem lehet többé politikai probléma, a kereszténység nem fonódhat össze többé konkrét politikai alakzatokkal, sőt általában képtelenségnek számít minden olyan politikai teológia, „amely visszaszámított módon meghatározott politikai helyzet igazolására használja fel a keresztény igehirdetést”.⁷ Petersont elsősorban nem a politika és a vallás egymásra gyakorolt hatásának konkrét iránya foglalkoztatja, hanem az a meggyőződése szerint egyértelmű tény, hogy a keresztény istenkép szakít az isteni monarchiát és a politikai uralmat közvetlenül párhuzamba állító szemléletmóddal. „Az értekezésnek tehát (...) nem az a kérdés alkotja a témáját, hogy miként teologizálódik a politika vagy politizálódik a teológia, hanem az, miként bomlik fel a vallás (a teológia) és a politika ókori szimbiózisa”⁸ a kereszténység talaján.

Ezen a problematikán (vagyis a vallás és a teológia függetlenedésén) belül különösen nagy szerepet játszik Petersonnál a monoteizmus fogalmának helytállóságára és megalapozottságára vonatkozó kérdés — annak a kérdésnek a formájában, hogy a monoteizmus (vagy inkább a monarchianizmus) klasszikus (görög és zsidó) ókori értelmezése és a belőle fakadó (politikai) következmények megállják-e a helyüket a kereszténység horizontján. Peterson kiindulási pontja az arisztotelészi *Metafizika* 12. könyvének az a híres *Iliász*-idézte, amely egyetlen (nem pedig több) instanciában jelöli meg a hatalom gyakorlásának kívánatos formáját. Az arisztotelészi hagyomány azért fontos Petersonnak, mert különböző formái egyöntetűen tanúsítják, hogy a metafizikai egység fogalma az egység kozmológiai, teológiai és politikai értelmezéseit egyaránt magába fogadja, más szóval „valamely metafizikai világkép egységének megfogalmazását mindig meghatározza — párhuzamosan és előzetesen — a politikai egység lehetségeinek valamelyike mellett hozott döntés”.⁹

Az egység elvét középpontba helyező metafizikai világkép politikai következményeihez társítható arisztotelészi hagyomány különböző vonulatait áttekintve Peterson olyan — többszörös módosulásokon keresztülmenő — folyamatot igyekszik rekonstruálni, amely az egy Isten keresztény eszméje és az egyetlen földi uralkodó hatalmának megkérdőjelezhetetlensége közötti szerves összefüggéssel számoló gondolati konstrukcióba torkoll. A folyamat Peterson által feltételezett lényegesebb állomásai különösebb nehézség nélkül megjelölhetők.

A *Monotheismus*-tanulmány célkitűzésének horizontján megmutatkozó első fontosabb változás Philónhoz kötődik, aki a teokráciáról alkotott zsidó felfogás talajára helyezi a monarchia eszméjét,¹⁰ s oly módon módosította a peripatetikus hagyományt, hogy egyrészt kiterjesztette a végső princípium „demiurgikus tevékenységének” körét,¹¹ másrészt élesen elvetette azt a politeizmussal még összeegyeztethető monarchiánus eszmét, amely szerint az udvartartással rendelkező nagykirály módjára uralkodó Isten hatalmát konkrét kormányzati formában leképező kozmológiai instanciák is méltók a tiszteletre.¹² Nem mellesleg, hogy a „platóni demiurgosz technikai cselekvését politikai aktussá

Schriften. 2. kötet. Ch.
Beck, München, 2007,
74–89., 77.

⁹E. Peterson:
Monotheismus, i. m. 27.

¹⁰Uo. 28. („Izrael
teokrácia; az egy népet
az egy isteni monarchia
kormányozza. Egy nép és
egy Isten – ez az alapé-
tel a zsidóság körében.”)

¹¹Uo. 30.

¹²Uo.

¹³Uo. 34.

¹⁴Uo. 33–39.

¹⁵Uo. 41.

¹⁶Uo. 43.

¹⁷„Kelszosz szerint az egy,
a legfőbb Isten ugyanis
metafizikai, nem pedig
nemzeti alak, s ezért kö-
zömbösen viseltetik összes
nemzeti megnevezésével
szemben (...). Érvényben
hagyja a különböző népek
hagyományos vallásait,
mivel uralkodik ugyan, de
nem végez kormányzati
tevékenységet tisztelőinek
szívében. Ezt a feladatot
csak a különböző népek is-
tenei látják el, akiket azon-
ban a keresztények nem
akarnak tisztelni. Ily módon
tehát Kelszosz végső so-
ron politikai megfontolások
alapján foglal állást a ke-
resztény monoteizmussal
szemben” (uo. 44.).

¹⁸Uo. 44.

¹⁹Uo. 44–46.

alakító”, a rendezetlenségből rendet létrehozó tevékenységét Augustus rendalkotó eljárásaival párhuzamba állító Philón szigorúan monoteista érvelésére Peterson szerint „pedagógiai” okokból volt szükség: azt volt hivatva igazolni, hogy a zsidó nép vallási szempontból fölötté áll a pogányságnak, s az általa tisztelt Isten egységének univerzalitásából fakadóan legitim küldetése van a pogányság felé.¹³

Ugyanilyen apologetikus tendenciák összefüggésében bukkan fel az isteni monarchia fogalma a keresztény apologetáknál, akik Peterson szerint „a zsidó oktatásra visszanyúló hagyományt” követve a keresztény egyházra delegálják a zsidó felsőbbrendűségi igényt, és a gondolkodásbeli józanság megnyilvánulásaként mutatják be a metafizikai pluralizmust elutasító szemléletmódot.¹⁴ Ezen túlmenően azonban elsősorban az a megfigyelése fontos Petersonnak, mely szerint kudarcot vallottak „az isteni monarchiáról kifejtett hagyományos tanítást a szent-háromsági dogmával összekapcsolni próbáló első keresztény törekvések”:¹⁵ Tertullianus nem járt sikerrel, amikor a római principátus modelljét vette alapul a Fiú és az Atya viszonyának megvilágításához.

A tanulmányban különös figyelmet kap Kelszosznak a kereszténységgel szemben megfogalmazott kritikája és Órigenésznek a felhozott kifogásokra adott válaszkísérlete. Kelszosz azzal a váddal illette a keresztény monoteizmust, hogy a politeista kozmológiát elvetve lázadást eredményez „a metafizikai világban”, s a metafizikai egység-konceptió és a konkrét politikai valóság szétválaszthatatlan kapcsolatánál fogva egyidejűleg „a politikai rendben” is.¹⁶ A kereszténységgel jelentkező politikai szubverzióknak Kelszosz szerint mindenekelőtt az a lényege, hogy a nemzetek fölött uralkodó istenek tagadásával a szigorú monoteizmus tagadja a nemzeti sajátosságokat, s mivel a különböző népek csak úgy kezelhetők, ha megmaradhatnak sajátos vonásaik, ezek lerombolása kezelhetetlenül kaotikus viszonyokat eredményez.¹⁷ A népek soha nem lesznek egyesíthetők egyetlen törvény alatt, „s ezért a zsidó-keresztény monoteizmusnak lényegében mindig is csak destruktív hatása lehet a politikai életre”.¹⁸ Órigenész válaszából Peterson főként azt emeli ki, hogy az alexandriai teológus belső kapcsolatra mutat rá a Római Birodalom, a monoteizmus és a béke között: az emberiség végidőbeli egysége, a nemzeti különbségek megszűnése a kereszténység eszkatologikus természeténél fogva már a történelmi körülmények között megkezdődik, s hogy a folyamat békébe torkoll, azt az augustusi uralkodás békéje már kézzelfoghatóan jelzi.¹⁹

Ez a teológiai program azután minden eszkatologikus dinamikáját és perspektíváját elveszíti a „politikai publicistának” minősített Euszebiosznál, aki már kizárólag „történelmi és egyúttal politikai nézőpontból látja a monoteizmus problémáját”, a nemzetállamiságot a pluralizmusához, a pluralizmust pedig a békétlenséghez kapcsolja, s ezért üdvözlendőnek tartja, hogy a monoteista kereszténységgel be-
köszöntött a sokféleséget felszámoló egységgel együtt adott béke korszaka. A döntő azonban nem ez Euszebiosznál, hanem az a tétel, mely szerint a békét szavatoló egy Istennek a politikai monarchia a megfe-

²⁰Uo. 47–51.

²¹Uo. 57.

²²Uo. 58.

²³Uo. 59.

²⁴Vö. Y. Congar: *Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott*. (Ford. A. Berz.) Concilium 17 (1981), 195–199.

²⁵Vö. J. Badewien: *Celsus und Origenes*. In: A. Schindler (szerk.): *Monotheismus als politisches Problem?*, i. m. 36–42.

²⁶G. Essen: *„Aufruhr in der metaphysischen Welt“ – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus*. In: M. Striet (szerk.): *Monotheismus und christlicher Trinitätsglaube*. Herder, Freiburg, 2004, 236–270., 262.

²⁷G. Greshake: *Politik und Trinität*. Geist und Leben 70 (1997), 183–198., 188.

²⁸G. Essen: *„Aufruhr in der metaphysischen Welt“*, i. m. 264.

²⁹O. Marquard: *A politeizmus dicsérete. A mono- és polimitikusságról*. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. (Ford. Mesterházi Miklós.) Atlantisz, Budapest, 2001, 75–100., 82–87.

lelője a földi viszonyok között.²⁰ A monoteizmus kérdését a „birodalmi politika részévé” avató Euszebiosz és a nagy karriert befutó euszebioszi gondolat kudarca akkor vált nyilvánvalóvá, amikor a monarchia eszméjének megmentését célul kitűző arianizmussal folytatott vita során a „csupán a birodalom földi monarchiájának tükröződéseként funkcionáló isteni monarchia fogalma ellentétbe került a keresztény szentháromsági dogmával”: a monarchia teológiai fogalmát felülíró szentháromságtan megszüntette a keresztény monoteizmus és a Római Császárság közötti „folytonosságot”. „Az ortodox szentháromságtan valóban fenyegető veszélyt jelentett a Római Birodalom politikai teológiájára.”²¹ Ezzel az isteni monarchia fogalma elvesztette „politikai-teológiai jellegét”, mivel — és ez talán a legfontosabb — az ortodox teológia „egységfogalmának nincs pontos megfelelője a teremtett valóságban”,²² „a hármas-egység titka csak magában az istenségben létezik, a teremtett valóságban nem”.²³ Peterson végkövetkeztetése szerint tehát politikai teológia csak az ókori pogányság és a zsidóság talaján létezhet, sajátos monoteizmusánál fogva a kereszténység kizárja, hiszen a Szentháromság eszméje lehetetlenné tesz minden olyan földi párhuzamot, amely pedig elengedhetetlen a teológia politizálásához.

Peterson okfejtéseit nemcsak a történeti anyag egyoldalúan szelektív bemutatása²⁴ vagy az ókori vitákat torzító eljárással a monoteizmus kérdésére redukáló beállítása²⁵ miatt érték bírálatok, de arra is felhívták a figyelmet, hogy a szentháromságtan és a társadalmi berendezkedés között analógiát feltételező politikai gondolkodásformák tükrében „szigorú értelemben maga a Szentháromság fogalma nem tudja megvédeni a keresztény hitet a politikai funkcionálizálódástól”²⁶ (és „a történelemben nagyon is voltak olyan kísérletek, amelyek a szentháromsági hit társadalmi tükröztetésére irányultak”²⁷). A Peterson nevéhez fűződő program megalapozottságát talán a legbehatóbban boncolgató Georg Essen azonban lényegi szempontok szerint is módosítandónak tartja Peterson koncepcióját, mégpedig közvetlenül a keresztény monoteizmus (vagyis a szentháromságtan) politikai implikációira tekintettel. Nézete szerint a mennyei és a földi uralkodó között strukturális analógiával számoló gondolkodásmód nem sajátosan a trinitárius egységfogalom következtében bukik meg, hanem Isten reprezentációjának keresztény, konkrétan krisztológiai felfogása miatt. Az Isten „történelmileg közvetített közvetlenségének” tekintendő Jézus Krisztus egyedülálló pozíciójánál fogva „a mennyei uralkodó semmiképpen sem tükröződhet közvetlenül a földi uralkodóban”, Jézus Krisztus valóságos emberisége miatt pedig „a megtestesülés éppen hogy nem vonja vissza a történelem és a világ szabad alakításának teremtésteológiai alapon biztosított szekularitását, hanem elismeri a profán alapú állam- és jogrend önállóságát”.²⁸

De valóban biztosítva van-e annak teológiai lehetősége, hogy a khalkédóni dogmából a szekularitás pozitívitására következtessünk, ahogyan Georg Essen állítja? És valóban feltételezhető-e általánosságban bármiféle — pozitív vagy negatív előjelű — összefüggés teológiai és

³⁰O. Marquard: *Sola divisione individuum. Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung*. In uő: *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*. Reclam, Stuttgart, 2004, 68–90., 84.

³¹Puskás Attila: *A politeizmus dicsérete?*, i. m. 188.

³²Vö. O. Marquard: *Ende der Universalgeschichte? Philosophische Überlegungen im Anschluß an Schiller*. In uő: *Philosophie des Stattdessen. Studien*. Reclam, Stuttgart, 2000, 79–93.

³³Vö. A. Halbmayer: *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*. Tyrolia, Innsbruck, 2000.

³⁴O. Marquard: *A politeizmus dicsérete*, i. m. 86.

³⁵O. Marquard: *Sola divisione individuum*, i. m. 84.

³⁶Vö. O. Marquard: *Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg*. In uő: *Philosophie des Stattdessen*, i. m. 108–120., 112.

³⁷J. Assmann: *Mózes, az egyiptomi*. (Ford. Gulyás András.) Osiris, Budapest, 2003, 15–17.

uralmi-hatalmi-társadalmi struktúrák, az egység és a sokféleség teológiai és világbeli formái között, ahogyan Peterson hangsúlyozza? El lehet-e jutni a keresztény monoteizmustól bármiféle konkrét társadalmi programig vagy ellenprogramig? A kérdésre oly sokféle válasz született, hogy e helyütt csupán azokról lehetséges néhány szót ejtenünk, amelyeknek közvetlen szentháromságtani vetülete van.

A monoteizmus destruktívan szabadságellenes hatáskifejtését senki sem próbálta szellemesebben igazolni, mint Odo Marquard, aki az „élvezetes”, mert a „nem-azonosságok nyújtotta szabadságot” biztosító polimitikussággal szembeállított „ártó” monomitikusság eredendő formáját a monoteizmusban fedezi fel,²⁹ s ennél fogva természetesen a politeizmus mellett teszi le a voksát, amelynek síkján az a „hatalommegosztás valósul meg az abszolútumban”, amely „szabadságot ad az embernek, vagyis lehetővé teszi, hogy individuum legyen”.³⁰ Tömören összefoglalva: „míg a politeizmus az élet sokszínűségének, a felfogások pluralitásának és a pluralista demokráciának a metaforája lehetne, mert szerkezetileg megfelel ezeknek, addig a monoteizmus eszméje magában hordja annak veszélyét, hogy az egyformaság, az egyközpontúság, a totalitárius rendszerek létrejöttének kedvez, melyben elveszik a sokféleség, leértékelődik az egyes ember, és az egy diktatúrája valósul meg”.³¹ Nincs nehéz dolga annak, aki a politeizmusról alkotott — meghatározott történelemfilozófiai koncepcióval összekapcsolódó³² — marquardi elgondolás tarthatatlanságának kimutatását tűzi ki célul,³³ hiszen a monoteizmusról alkotott felfogása csupán az igazság egyetlenségére vonatkozó ismeretelméleti pozíció bírálatának vetülete. A szükségtelen apológia helyett inkább arra érdemes felhívni a figyelmet, hogy Marquard többször is szóba hozza a keresztény szentháromságtant: akár oly módon, hogy a monoteizmust érő vádakkal kapcsolatban felhozott apologetikus (az egyetlenség helyett sokféleséget kínáló) szempontokra utal,³⁴ akár úgy, hogy a szentháromságtant „a monoteizmus feltételei mellett a politeista mintát” — a szabadság problémájának megoldása érdekében — „megismétlő” gondolati struktúráként fogja fel, amely „hatalommegosztó belső életet tulajdonít (...) az egy Istennek, amely révén az ember részesülhet a maga egyéni szabadságában”.³⁵ A kérdés ezzel kapcsolatban elsősorban talán nem is az, hogy igaza van-e a giesseni filozofusnak, hanem (változatlanul) az, hogy van-e alapja egyáltalán bármiféle ilyen megfeleltetésnek és paralellizálásnak, a sokféleség és az egység efféle szembeállításának, a sokféleségtől vagy az egységtől végső megoldást és magyarázatot váró beállítódásnak?

A „túlságosan mindenható Isten” „teológiai abszolutizmusával” szemben a távolságtartás nélkülözhetetlenségét érzékelő, az Abszolútum „terhének levetését” az emberi önfenntartáshoz elengedhetetlennek tartó marquardi program³⁶ korántsem egyedülálló a jelenlegi szellemi viszonyok között. Sokkalta nagyobb vitát robbantottak ki e téren Jan Assmann-nak a monoteizmussal szemben megfogalmazott kritikai észrevételei.

³⁸J. Assmann: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Carl Hanser Verlag, München – Wien, 2003, 22. és 12–13.

³⁹J. Assmann: *Mózes, az egyiptomi*, i. m. 17–18.

⁴⁰J. Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*, i. m. 62.

⁴¹J. Assmann: *Monotheismus. Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002), 122–132., 124.

⁴²Uo. 125.

⁴³J. Assmann: *Mózes, az egyiptomi*, i. m. 68.

⁴⁴Uo. 15–21.; vö. *Die mosaische Unterscheidung*, i. m. 28–36.

⁴⁵J. Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*, i. m. 35.

⁴⁶J. Assmann: *Mózes, az egyiptomi*, i. m. 274.

⁴⁷J. Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*, i. m. 37.

⁴⁸Uo. 28–29. és 95. („a monoteistáknak a bálvány-nak nyilvánított istenek ellen irányuló teoklasztagyülölete”).

⁴⁹Uo. 164–165.

⁵⁰J. Assmann: *Monotheismus*, i. m. 131–132.

A heidelbergi egyiptológus meglepő módon (elvégre eredetileg egyiptológiai problémafelvetésről volt szó) rendkívül széles körben visszhangra találó nézetei elsősorban nem történeti rekonstrukció igényével lépnek fel, hanem a monoteizmus emlékeztetőtörténetének rekonstrukciójára tesznek kísérletet annak az egyiptominak beállított Mózesnek az alakján keresztül, akinek a nevéhez „valami gyökeresen új” fűződik: az úgynevezett mózesi megkülönböztetés.³⁷ Miről van szó? Arról a „forradalmat” eredményező megkülönböztetésről, amely elkülöníti „az igazat és a hamisat a vallásban, az igaz tanítást és a tévtanokat, a tudást és a tudatlanságot, a hitet és a hitetlenséget”.³⁸ „A mózesi megkülönböztetés (...) jelentősen megváltoztatta a világot, amelyben megszületett,”³⁹ mert leszámolt azzal a mindaddig uralkodó kozmoteizmussal, amelynek a horizontján „az isteni valóság szimbiotikusan beleszövődött a kozmoszba, a társadalomba és a sorsba”.⁴⁰ A kozmoteizmus meghatározta világban az istenek szférája nem állt szemben a világgal, „hanem olyan princípium [volt], amely struktúrát, rendet és értelmet biztosítva áthatotta a világot”,⁴¹ és „a sokféleség elvének elengedhetetlen szükségességét” tanúsítva a kozmosz, az állam és az egyéni élet síkján egyaránt konstitutív szerepet játszott.⁴² A kozmoteista „politeizmus nagy vívmánya a hatalom nyelvi, ikonikus és kultikus artikulációja mint strukturált istenvilág és szemantikai univerzum”,⁴³ amely az ókori viszonyok között lehetővé tette az istennevek kulturális határokon átvéelő át- és lefordítását, s ez „a komoly kulturális teljesítmény” (ez a „kísérlet a kulturális megkülönböztetések által kiépített határok átjárhatóbbá tételére”) még mentes volt attól a barát–ellenség-sémától, amely a monoteista „ellenvallással” együtt jelent meg, hiszen ez a „másodlagos” (azaz korábbi vallási hagyományok elutasítására épített) vallás az általános vallási átfordíthatóságnak teljességgel ellentmondó „igaztalan vallás” fogalmát jelenítette meg a színen, amely „konfliktussal, intoleranciával és erőszakkal” is járt.⁴⁴ Magyarán: a lefordíthatóság elvét felszámoló monoteizmus az istenek „funkcionális ekvivalenciájával” együtt járó békét és nyugalmat is felszámolja, mind a saját terepén, mind másoknak a monoteizmushoz fűződő viszonyára nézve (s ezért a monoteista „áldozatok felelősek a sorsukért”⁴⁵). Ezért kozmoteista perspektívából tekintve „mintha a bűn a mózesi megkülönböztetéssel került volna a világba. Talán ez a legfontosabb motívum a mózesi megkülönböztetés megkérdőjelezéséhez.”⁴⁶

Az abszolút igazság exkluzivitását középpontba helyező monoteizmusnak ebben az „inherens erőszakosságában (...) az az antagonisztikus energia tárul fel, amely olyan szférába iktatja be az igaz és az igaztalan megkülönböztetését és a »tertium non datur« elvét, ahol korábban nem volt jelen, sőt elképzelhető sem volt: a szent, az istenről alkotott elgondolások, a vallás szférájába”.⁴⁷ Assmann természetesen nem állítja, hogy az erőszak a monoteista vallással jelent meg a színen (sőt a monoteizmus el is ítéli az erőszak meghatározott formáit), de annak különleges jelentőséget tulajdonít, hogy a má-

⁵¹J. Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*, i. m. 65.

⁵²J. Assmann: *Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion“ und die Erfindung der Religionsgeschichte*. Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), 108–134.

⁵³J. Assmann e. hőséről lásd Assmann: *Mózes, az egyiptomi*, i. m. 169–181.

⁵⁴J. Assmann: *Der hebräische und der ägyptische Mose – Bilder und Gegenbilder*. In: M. Oeming et al. (szerk.): *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*. LIT, Münster, 2004, 147–155., 153.

⁵⁵J.-H. Tück: „Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt. *Theologie und Philosophie* 86 (2011), 222–253., 230.

⁵⁶E. Zenger: *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann*. Herder Korrespondenz 55 (2001), 186–191.

⁵⁷E. Zenger: *Gewalt im Namen Gottes? – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus*. In: A. Fürst (szerk.): *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltver-*

sodlagos monoteista vallás az erőszak „újfajta formáját” és lehetőségét hozza magával.⁴⁸

A monoteista kirekesztés „önkirekesztő”⁴⁹ formája mellett döntő zsidósággal ellentétben az idegeneket kirekesztő iszlámot és kereszténységet „Istennek a többi istennel szemben tanúsított erőszakja feljogosítja arra, hogy erőszakkal lépjen fel olyan emberekkel szemben, akik megítélésük szerint más isteneket követnek. E mögött az igazság és a hazugság megkülönböztetése húzódik, amely a monoteista vallást (és egyetlen más sem) jellemzi. Isten az igazság, a többiek istenei hazugság. Ez a teológiai alapja a barátok és az ellenségek megkülönböztetésének. Csak ezen a talajon és ebben a szemantikai keretben vált igazán veszélyessé az erőszak jegyében álló politikai teológia. (...) Ha a meg akarjuk menteni a monoteista eszmét, mentesítenünk kell belsőleg hozzátartozó erőszakosságától.”⁵⁰ Nem arról van szó tehát, hogy Assmann meg szeretné szüntetni a mózesi megkülönböztetést, amelyről elismeri, hogy „erkölcsi felelősségre szabadtította fel az embert”,⁵¹ hanem újfajta szemantikai értékének ki-munkálását tartja elodázhatatlannak.

A legkevésbé sem véletlen, hogy Assmann egyiptominak állítja be Mózeset, hiszen — a nézete szerint — „igazi forradalmat”⁵² elindító — Karl Leonhard Reinholdtól,⁵³ vagyis a 18. századi panteizmusvitától kezdve az egyiptomi Mózes alakja „az egyiptomi misztériumokba beavatott kozmoteistát” jelenti, „aki megpróbálja nyilvános vallás formájába önteni a világ egyetemes egységére vonatkozó egyiptomi titkot, s a kinyilatkoztatás alakzatával, azaz a hit révén lehetséges felismeréssel helyettesíti a csak kevesek számára elérhető beavatási folyamatot. Az egyiptomi Mózes a természet és a kinyilatkoztatás megkülönböztetésén, s ezzel együtt az igaz és az igaztalan vallás »mózesi« megkülönböztetésén túl rejlő magasabb igazság eszméjét képviseli.” A 18. század óta ily módon felfogott alakjának tehát abban áll a jelentősége, hogy „a vallás és a tudomány, a hagyomány és a modernitás, a hit és az értelem közti ikonoklaszta megkülönböztetéseken túl húzódó” *tertiumot* jelenít meg.⁵⁴ Ezzel lényegében vissza is térünk a kiindulási helyzetünkhöz, fogalmaival Assmann ugyanis Habermashoz kapcsolódik: véleménye szerint „megmentő erejű fordítási eljárásokkal” lehet szembenézni a „posztszekuláris világ” kihívásaival (a „rettende Übersetzung” ugyanúgy habermasi kifejezés, mint a posztszekularitás). A tét tehát komoly: közvetlenül a vallás lehetséges mai pozíciója forog kockán, a sorok között már a *Mózes, az egyiptomi* lapjain is „az a kérdés áll előtérben, hogy az igaz és igaztalan vallás megkülönböztetését lebontó kozmoteista vallás ma is helyreállítható-e talán a vallások közötti egyetértés biztosítása érdekében”.⁵⁵

A váratlan helyről, az egyiptológia felől érkező „jótékony provokáció”⁵⁶ gyors ütemben mozgásba hozta a kereszténység apologetikus eljárásait. A rendkívül nagy számban rendelkezésre álló válságkísérletek talán három nagyobb csoportra tagolhatók.

zicht und Gewaltbereitschaft. Herder, Freiburg, 2006, 13–44., 28.

⁵⁸Vö. például W. Gross: *Gott als gewalttätiger Geschichtslenker im AT? Eine Problemanzeige*. Theologische Quartalschrift 191 (2011), 291–303.

⁵⁹J.-H. Tück: „Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt, i. m. 242. („Ennek a meghatározásnak a kinyilatkoztatásteológiai alapját az isteni Logosz megtestesülése alkotja, akinek türelme és szeretete a keresztény elvárás szerint – egészen a vértanúságig menően – leképeződik a keresztények életstílusában”: uo. 243.).

⁶⁰R. Rendtorff: *Ägypten und die „mosaische Unterscheidung“*. In: J. Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*, i. m. 193–207. Az efféle bírálatokról részletes áttekintést nyújt J. Schraten: *Zur Aktualität von Jan Assmann. Einleitung in sein Werk*. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010, 131–150.

⁶¹G. Baumann: *Der alttestamentliche Gott und die Gewalt. Zeit für Differenzierungen*. In: H. Düringer (szerk.): *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?* Haag + Herchen, Frankfurt a. M., 2004, 79–91., különösen 86–90.

A legkönnyebb — bár korántsem természetlen — utat alighanem azok választják, akik közvetlenül ugyanazon a síkon adnak választ a felhozott vádakra, amelyen azok megszülettek. Ebben a formában nem csupán arra lehet könnyűszerrel utalni, hogy a politeista vallások korántsem mentesek az erőszaktól (minthogy „az istenek egymás elleni és az emberekkel szemben kifejtett erőszakja a politeista istenképzetek belső lényegéhez tartoznak, sőt e szemléletmódok szerint az istenek istensége pontosan akadálytalanul kifejtett erőszakuk révén igazolódik”),⁵⁷ de arra is, hogy az Isten nevében, sőt utasítására elkövetett erőszakos cselekményekről szóló bibliai történetek meghatározott koncepció (sajátos istenkép és történelemszemlélet) alapján kidolgozott utólagos konstrukciók, amelyeknek nem felel meg konkrét történelmi valóság,⁵⁸ és nyilván nem véletlen, hogy a keresztény teológia már a Konstantin előtti korban olyan eljárással értelmezte őket, amely révén „az erőszakmentesség és a szeretet szemantikáját állítja a keresztény istenfogalom középpontjába”.⁵⁹ Ugyanígy az is könnyűszerrel vitatható, hogy Mózes alakja valóban ötvözne-e egyiptomi vonásokat vagy a korai „mózesi” vallásnak valóban lettek volna „egyiptomellenes elemei”,⁶⁰ ahogyan arra is felhívható a figyelem, hogy az isteni erőszak egyenesen elengedhetetlen volt az Ószövetség korai szövegeinek kulturális körülményei között, de jellemző módon a fogság után, vagyis akkor, amikor a mózesi megkülönböztetés érvénybe lépett, az isteni erőszak már csekélyebb szerepet játszott, mint a fogság előtti írásokban.⁶¹

Összetettebb eljárással találkozni azoknál, akik eleve azt kérdőjelezik meg, hogy helyes-e magának az assmanni koncepciónak a struktúrája. Az Assmann-vitában gyakran véleményt formáló Erich Zenger például több alkalommal is rámutatott arra, hogy a — meggyőződése szerint „nélkülözhetetlen”⁶² — mózesi megkülönböztetés nem az igaz és az igaztalan kategóriáját különíti el a vallás síkján, hanem a szabadságot és a rabszolgaságot, vagyis „nem a monoteizmus és a politeizmus alternatíváját fogalmazza meg, hanem egyrészt az emberek szolgaságára és jogfosztottságára, a teremtés lerombolására, másrészt a szabadságra és az emberi méltóságra, az élet házaként belakható föld kiépítésére és védelmére vonatkozik. *Bibliai* felfogás szerint ez az alapvető vallástörténeti megkülönböztetés az igaz Istenről folyó vitán belül.”⁶³ Azt természetesen nem csupán az ószövetségi egzegézisnek kell eldöntenie, hanem a rendszeres teológiai gondolkodásnak is a kompetenciájába tartozik, hogy vajon Zenger módosító indítványa megállja-e a helyét (nem hígítja-e fel a monoteizmus szellemi súlyát), arra mindenesetre joggal hívja fel a figyelmet, hogy a „mózesi megkülönböztetés” háttérében sokkal összetettebb érdekek húzódnak, mint ahogy első pillantásra tűnhet. Az Assmann gondolatmenetében jelentkező ismeretelméleti problematikára reagáló állásfoglalások között is szerepelnek olyanok, amelyek az egyiptológus érvelésének strukturális fogatékosságára mutatnak rá, jelesül arra, hogy az abszolút igazságok helyett kíváncsúnak tartott „relatív igazságok”⁶⁴ nem feltétlenül forrásai a békés egyetértésnek. Ezzel szemben nyugodtan támaszkodhatnak

⁶²E. Zenger: *Was ist der Preis des Monotheismus?*, i. m. 190.

⁶³E. Zenger: *Monotheismus*, i. m. 163.

⁶⁴J. Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*, i. m. 165.

⁶⁵K. Müller: *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmann Monotheismuskritik*.

In: P. Walter (szerk.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Herder, Freiburg, 2005, 74–82., 80.

⁶⁶W. Härle: *Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz*. In: Chr. Schwöbel – D. v. Tippelskirch (szerk.): *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*. Herder, Freiburg, 2002, 77–97.

⁶⁷Azok a megfontolások is figyelemre méltóak, amelyek arra mutatnak rá, hogy ha Isten nem hajtható emberi uralom alá, ha az isteneszme nem instrumentalizálható emberi célok érdekében, akkor „minél egyetemesebb [az istenfogalom], annál világosabban elkülönülnek egymástól az emberi érdekek és az Istennel összefüggő érdekek”, vagyis egy valóban univerzális Isten eszméje belsőleg leválik az emberi érdekeket (akár erőszakkal) érvényesíteni igyekvő törekvésekről, vö.

A. Fürst: *Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums*. Stimmen der Zeit 222 (2004), 521–531.

klasszikus európai hagyományokra azok, akik szerint „az igazságkérdés következetes megfogalmazása nem intoleranciát provokál, hanem, éppen ellenkezőleg, megóv az intoleranciától. (...) Erőszak pontosan az értelem és a hit szétszakításából, s ily módon a mózesi megkülönböztetés feladásából fakad.”⁶⁵ Az „igazságról szerzett bizonyosságot a tolerancia feltételeként”⁶⁶ felfogó szemléletmód magától értetődően könnyen boldogul az assmanni igazságkoncepcióval.⁶⁷ Szintén kifogásolható (nem alap nélkül) az a hitfogalom, amellyel Assmann operál (absztrakt tetteket igaznak elfogadó állásfoglalás), s ezzel szemben előtérbe helyezhető a hit bizalomjellege, amelynek nyitottságából egyenesen következik „a mások hitbeli tapasztalatának respektálására megnyíló beállítódás”, ahogyan a teremtés monoteista eszméjéből is levezethető az egyetemes emberi méltóság elve.⁶⁸

A strukturális jellegű kifogásoknak egészen sajátos csoportját alkotják azok a szentháromságtani alapon kifejtett megfontolások, amelyek arra hivatkoznak, hogy a keresztény istenfogalom az egység eszméjén kívül a sokféleség mozzanatát is tartalmazza, s ezért belső lényegénél fogva eleve ellentétes azokkal a tendenciákkal, amelyek az egyféleség és az erőszak könnyen megvalósuló összekapcsolódásáról tanúskodnak. A szentháromsági istenfogalomra építő érvelésmódok az egyik legáltalánosabb eljárásnak tekinthetők a monoteizmus erőszakpotenciáljáról folyó mai viták összefüggésében — sajnálatos módon azonban korántsem bizonyos, hogy előreviszik a kérdés tisztázásának ügyét.

A sokféleséget belsőleg integráló egység modelljének monoteizmuspárti érvelésformája azért támaszt kételyeket, mert egyszerűen numerikus megoldást kínál a felvetett problémákra, többnyire azt sugallva, hogy az egység önmagában véve valóban komoly nehézségek és veszélyek forrása. Valóban pusztán arról lenne szó, hogy az egy Isten antropológiai és társadalmi veszélyek lehetőségét hordozza magában, a három isteni személy pluralitása viszont elsimítja a mono-problematika minden formáját? Valóban egyszerűen az a megoldás, hogy a trinitárius keresztény istenfogalom az isteni személyek hármassága révén rendelkezésre bocsátja azt a békével együtt járó sokféleséget, amelyet Jan Assmann vagy Odo Marquard olyannyira hiányol a monoteizmusból?

A szóban forgó érvelési alakzat hegeliánus gyökerű megnyilvánulási módjai a kevésbé komolyan vehetők közé tartoznak, hiszen azzal számolnak, hogy az Isten és a világ kapcsolatának elgondolhatóságához nélkülözhetetlen belső isteni kommunikativitásnak „materializálódnia kell”, más szóval „a világ annak a folyamatnak a Fiúval egyidejűleg létrejövő kivetületeként fogható fel, amelynek során Isten megkülönbözteti magát önmagától”.⁶⁹ Ha ennek következtében az istenfogalom eleve „integrálja és meghaladja az idegent”, ha — antropológiai síkon — az én önmagához fűződő viszonyának eleve része a saját elidegenedése, akkor máris megvan „az alapja annak, hogy elismerjük más vallások és kultúrák idegenségét”, vagyis kiiktassuk az erőszak veszélyét.⁷⁰

⁶⁸Ezekkel a megfontolásokkal igyekeznek cáfolni Assmann W. Krötke: *Sind monotheistische Religionen besonders „anfällig“ für Gewalt?* In: R. Hempelmann – J. Kandel (szerk.): *Religionen und Gewalt*. V&R Unipress, Göttingen, 2006, 47–62., különösen 58–61.

⁶⁹I. Meyer: *Monotheismus, Christentum und Gewalt. Das Christentum als Paradigma für die Überwindung der Gewalt in der Religion*. Evangelische Theologie 67 (2007), 263–276., 273.

⁷⁰Uo. 275.

⁷¹E. J. Hammes: *Göttliche Dreieinigkeit versus Autoritätsdenken. Personalisation durch Enhypostasie*. (Ford. B. Kern.) *Concilium* 45 (2009), 451–461., 458.459.460.

⁷²G. Greshake: *Politik und Trinität*, i. m. 198. és 192.

⁷³P. Lüning: *Trinität und Gewalt. Ist die Lehre von der Dreieinigkeit der Schlüssel zur Klärung des Gewaltproblems in der Religion?* *Trierer Theologische Zeitschrift* 118 (2009), 181–200., 194–195.

⁷⁴Uo. 197.

⁷⁵Uo. 200.

⁷⁶Uo.

Ez az érvelési forma azonban akkor is megmarad a numerikus megoldásnál, ha nem terhelik meg az Isten és a világ viszonyát érintő hegelianus elképzelések. Aki az Atyát „az alteritás okaként” fogja fel, természetszerűleg könnyen eljut ahhoz az állításhoz, miszerint a Szentháromság elismerése „szembeszegül az autoritarizmus megsemmisítő túlerejével”, s „a *communio* és az agapé jegyében álló isteni egység fenntartja a különbözőségben megvalósuló együttélésnek és annak a valódi tekintélynek a reményét, amely (...) a növekedés és az élet pártján van”.⁷¹ Mi sem kevésbé meglepő, mint hogy sajátos szentháromságtani modelljének a teljes valóságra kiható jelentőségét igazolni kívánó programja nyomán Gisbert Greshake is pluralitásigazolási eljárással kívánja bizonyítani, hogy „a világ legfőbb egységpontjaként és egyeduralkodójaként felfogott unitarista Isten képét” „a három személy — egységet és sokféleséget egyképpen eredendően magában foglaló — *communio* jára” cserélve a keresztények „transzcendens modellt” bocsáthatnak „a közösségi élet politikai struktúrájának” rendelkezésére, kivédve a „szentháromsági hit deficitjéből” következő totalitárius „hatalomgyakorlási tendenciákat”.⁷²

Csakhogynem inkább úgy állna a helyzet, hogy „az állítólagosan erőszakot előidéző abszolutista monoteizmus kérdésére az istenkép belső pluralizálása révén megoldást keresők (...) akarva vagy akaratlanul azoknak a valláskritikusoknak adnak igazat, akik (...) az egyistenhitben és ezzel együtt a »monon«, az egy hangsúlyozásában látják a vallási motivációjú illetve vallási alapon szankcionált erőszak legfontosabb forrását. Aki úgy véli, hogy abszolút veszélyt jelent az egy, csak az vélheti úgy, hogy önrelativizáló gyógyírra lelhet a pluralitás-ban.”⁷³ Bármennyire problémás is Peter Lüning — e helyütt nem részletezhető — kiindulási alapállása, azt minden bizonnyal helyesen hangsúlyozza, hogy a monoteizmus inherens erőszakpotenciáljával kapcsolatban megfogalmazott vádakra a keresztény istenfogalom belső pluralitásának hangsúlyozásával adott válaszkísérletek sokkal inkább kontraproduktívak, mintsem termékenyek. Lüning maga is egyértelműen azt állítja, hogy csakis a szentháromságtan nyújthat lehetőséget az erőszakvád megfelelő kezeléséhez, de nem az istenkép belső pluralitása miatt, hanem az isteni transzcendencia és immanencia újszerű, szentháromságtani meghatározottságú konstellációjánál fogva. A kereszténység igazi újdonsága, „Isten változatlan transzcendenciája mellett megvalósuló *öntörténelmesítésének* gondolata”⁷⁴ ad tehát kulcsot a probléma megfelelő megközelítéséhez: „Isten szabad, teremteténeke trinitárius-üdv történeti fogalma”⁷⁵ olyan relatív önállósággal ruházza fel a világot, amelyen kívül nincs más szentháromságtani kontúrú válasz a „világvallások között és a nyilvánosságban vitatott erőszakkérdésre”.⁷⁶ Hogy pedig a történelemben megvalósuló isteni jelenlét radikális formában csak szentháromságtani síkon értelmezhető, azt az erőszak vádjára adott keresztény válasznak a következő évek során kell majd részletesen kifejtenie.

MARIELLA MEHR

Az ész jéghideg...

Mariella Mehr (1947) cigány származású svájci költő- és író. Magyarul megjelent könyvei: *Kőkorszak* (regény). L'Harmattan, Budapest, 2002; *Üzenetek a számkivetésből* (versek). L'Harmattan, Budapest, 2008 (mindkettőt Dévény István fordította). — A vers forrása: *Das Sternbild des Wolfes* (Gedichte). Drava Verlag, Klagenfurt, 2003.

*Az ész jéghideg
folyosóin
céltalanul bolyong
a csend.*

*Megnémultam,
eljátszottam boldogságomat,
elvesztettem
otthonom kulcsát.*

*A szó régóta menekül
előlem, máshol
verte fel táborát.*

*Él még ott valaki,
aki szebbé álmodja
a világot?*

*Pirkadáskor
eltűnnek a kérdőjelek.
Távol a csillagoktól*

*tétova ajkam
mosolyra fakad.
Maroknyi időt
szorongatok kezemben.*

*Megtépázott szárnyakkal
újból az utat keresem
a csend
folyosói felé.*

Dévény István fordítása

HALMAI TAMÁS

A sirály szárnycsapása

Gergely Ágnes: Az oszlop mellett

1975-ben született Pécsen. Költő, kritikus. Legutóbbi írását 2012. 5. számunkban közzeltük.

Részletek a szerző megjelenés előtt álló Gergely Ágnes-monográfiájából.

„Ennél már semmi nem lehet / se egyszerűbb, se szörnyebb: / lassan megindulnak felém / a bibliai szörnyek” — zárult Pilinszky *Téli ég alatt* című verse (első kötetében, az 1946-ban megjelent *Trapéz és korlátban*). Szabó T. Anna *Fény* című, 2002-es verseskötetében pedig *Leviatán* címmel olvasható az a shakespeare-i szonett, amely az álomi öntudatlanság éjszakájához rendeli az ószövetségi tengeri szörny alegorikus alakját: „Nem a trombita, nem az angyalok. / Cirregő neonfény. Éjszaka van. / Kifordult szemű mezítlábasok / mennek a porban, mennek, hangtalan. / Most minden út a tengerhez vezet. / Sötét fenevad, mindenkit benyel. / Férfi és asszony, aggastyán, gyerekek, / sorban tűnik a hullámokban el. / Aki elalszik, mind, mind idejut. / Lépked mereven, lassan, elnyílt szájjal. / Mozog a föld, kiveti holtait. / Mennek ők is az alvók nagy hadával. / És elmerül a sötét víz alatt / az öntudattal fertegetett anyag.” Látnivaló, a gonosz erők archaikus szimbóluma modern és legújabb költészetünket is mélyről jövően szólítja meg, s bírja szóra. A hagyományosan sárkány-, kígyó- vagy krokodilszerű lényként ábrázolt Leviat(h)án Gergely Ágnes költészetében ugyancsak hangsúlyos helyen, *Az oszlop mellett* című költemény (1997. október) fontos motívumaként tűnik föl.

AZ OSZLOP MELLETT

*Az oszlopba kapaszkodsz
a templom karzatán
legszentebb perceidben
ott van Leviathán*

*Ginsberg teli torokkal
a költészetbe tévedt
és kínjában az Istent
kíváncsi kedvesének*

*A zsoltár szerint akár
kedvesünk is az Úr
s anyanyelvünkben ember is
az asszonyállat
hát miért hogy az oszlopmélyből
Leviathán kiszabadul?*

*s hol végződik a remény
és hol a bűnbocsánat?*

*s ha betódul a kupola alá
a szabadság tudása
Istenem eltöltesz-e majd
mint sirályt a szárnycsapása?*

A szörnyeteg alakja és a templomi jelenetezés metafizikai versbeszédet ígér; s nem kell csalatkoznunk: a költemény a mélyvilági gonosztól kísértett, de az isteni jóság után sóvárgó kreatúra hangján szólal meg.

A vers kompozíciós egyensúlyáért több tényező szavatol. A döntően jambikus versnyelvtan Gergelytől szokásos fegyelve az egyik ilyen összetevő. A nyelvtani személyek strófánkénti változása (egyes szám második, majd harmadik, azután többes szám első, végül egyes szám első személy) a másik. Ugyancsak összefüggéserősítő hatással bír a szcenikus térszerkezet rendje: a mélyek beszállását színre léptető verset a magasság jelölői keretezik („karzatán” — „kupola”). Ehhez tartozó — s a cím által is kiemelt — elem az oszlop motívuma, amely mint tartó/megtartó konstruktum, mint személyes támasz („kapaszkodsz”) és mint a függőleges figyelem (a fohászos alapállás) megjelenítője rajzolódik elénk.

Az első versszakban a hitbéli bizalom (a szakralitás alkalma) és a váratlan fenyegetettség (a romlás betörése) kettősége teremti meg a mű egészen végigsugárzó feszültséget. A második szakasz az amerikai beatköltő, Allen Ginsberg fölemlítésével — s a „teli torokkal” kifejezés révén Ginsberg 1955-ben publikált kultikus alkotása, az *Üvöltés* (*Howl*) fölidézésével — a tébollyal határos kétségbeesés és a spirituális szabadságvágy problematikáját idézi föl. A „kívánta kedvesének” sor vezet át a következő egységbe (lásd: „kedvesünk is az Úr”), amely immár a hagyományon („zsoltár”) és a nyelven („anyanyelvünkben”) keresztül megragadható és *fölfogható* létbeli teljességgel (az Isten–ember–állat hármasságával) szegezi szembe a Leviathánveszélyt. Az utolsó négy sorban alanyivá váló dikció az Istenhez intézett kérdéssel a szorongó bizalom végkicsengését adja a műnek.

Két szembetűnő alaki sajátossággal kell még számolnunk. Ezek alkalmasint össze is kapcsolódnak. Az ugyanis, hogy a harmadik strófa nem négy, hanem nyolcsoros (a különben félrímes képletet távolítható keresztrímessé alakítva), a központosítást nélkülöző szöveg egyetlen írásjelére hívja föl a figyelmet: a verset — a harmadik–negyedik szakaszban — három kérdés zárja. Mégpedig valláslélektani gyökerű, ontoteológiai érdekű három kérdés. Ezeknek tárgya: a gonosz szüntelen jelenvalósága; a remény, a bűn és a megbocsátás antropológiai-teológiai kérdésköre; s Isten végső viszonya a hinni akaróhoz.

Szorongó bizalom — írtuk a végkicsengésről, azaz a harmadik kérdés hatásáról. A „szabadság tudása” kétértelmű szintagma: a szabadság *adta* és a szabadságról *való* tudást egyaránt jelentheti. Előbbi

olvasat a bizalom, utóbbi a szorongás felől közelítene a vershez. A „betódul” képzetének ellenállást nem tűrő erőteljessége a bizakodást mutatja jogosabb magatartásnak. Az ember és Isten kapcsolatát a sirály és szárnycsapása közti viszonyhoz hasonlító zárlat ennél is tovább merészkedik: Teremtő és teremtetten óhatatlan egymásra utaltságát, pontosabban a két dimenzió egymást értelmező-igazoló szerepét nyomatékosítja egy nehezen feledhető, légiesen elvont, mégis kézzelfoghatóan *transzcendens* képpel, a szárnyalás-megszabadulás újjáírt toposzával.

„Ne adj a bűnnek több időt”

Gergely Ágnes: Dániel

Tizenegy versszak akár soknak is tűnhetnék — de nem egy olyan mű esetében, amely a bűn és kegyelem teológiájába bocsátkozik bele az imádságos versbeszéd ismétléses-variációs retorikájával. A *Jonathan Swift éjszakai* című kötet utolsó előtti verse (2009-ből) több tekintetben a költői életmű esszenciáját nyújtja.

DÁNIEL

*A barlangmély elhihető.
A vad, ha éhes, akkor öl.
Vadnak való, mély hangon szólt
az oroszlánhoz Dániel.*

*Ihol vagyok, mondta neki.
Ne rám less, a gonoszra less.
A barlang ideiglenes.
Babylón ideiglenes.*

*A gonosz ideiglenes,
mint a mocsári gólyahír.
Nem örök, csak a sívatag,
s a Kéz, amely a falra ír.*

*A gonosz ideiglenes,
de a gonosztett messze nyúl.
Sidrák, Misák, Abednegó
a kemencében lángra gyúl.*

*Három epizódfigura.
Nem vár rájuk a temető.
Hogy épségben kilépnek ott,
milyen mércével hihető?*

*A gonosz ideiglenes,
de teret kap és menetel.
És ott az írás a falon:
Mene, Tekel. Mene, Tekel,*

*U'fárszin! Én is ordítok.
Nebukadnevár, Belszár,
diktátor, császár, hadvezér,
tömeggyilkos, despota, cár:*

*hatalmuk ideiglenes,
de hűbéresük az idő.
És ezalatt mindig megég
Sidrák, Misák, Abednegó.*

*És Julie Andrews hangtalan.
És Jacqueline du Pré nyomorék.
Két barátom fia halott.
És ezalatt hol volt az ég?*

*Uram, én hinni akarok.
Ne adj a sivatagnak át.
Ne adj a bűnnek több időt,
és ne adj neki logikát.*

*A barlangmély elhihető.
A kemence egyszer kihűl.
A vadállat izzó szemét
tikkadtan nézi Dániel.*

Miért oly jellegzetes darabja ez Gergely Ágnes lírájának, s mely jegyeinél fogva érezhetjük hitvallóan összegező alkotásnak? Például a verstan és a versnyelvtan szempontjából: a jambusok dísztelen eleganciája, a kancsal rímek törődött disszonanciája (jellemzőmód a nevekhez/személyekhez való nyelvi hozzáférés torz esélyeire figyelmeztetően: „öl” — „Dániel”, „idő” — „Abednegó”, „kihűl” — „Dániel”) és a szűkös mondatok lakonikus-aforisztikus nyomatéka hosszas élmény az olvasó emlékezetében. A témakör és a szemléletmód bibliai horizontja (az Ó- és az Újtestamentum világát egyesítően) is szokott sajátosság Gergelynél. Ugyanígy a metafizikai tájékozódás erkölcsi vonatkozásainak mérlegelése vagy a narratív, a filozofikus és a lírai szakaszok diszkrét harmóniája is vissza-visszatérő tulajdonsága az életműnek.

Az epikus elemek, a mesei intonáció („Ihol vagyok”), a bölcselkedő stíl és az imádságos szólam a nyelvi anyag gazdagságára vezet; ehhez kapcsolódóan eredményez tematikus és reflexiós összetettséget a bibliai idők (Dániel), a történelmi korok („diktátor, császár, hadvezér, / tömeggyilkos, despota, cár”) és a modern jelenvalóság (Julie Andrews, Jacqueline du Pré) egymásra vetítése, megtoldva a vallomásos alanyiság, a személyes tanulságkeresés poézisével, szelíd rémületével („Én is orditok”).

Dániel esete a Biblia nagy szabadulástörténetei közé tartozik: Noé, Jób, Jónás kegyelmi narratívái sorába. Az oroszlánok barlangjába zárt próféta története kapcsán a vers a kemencébe vetett zsidó ifjak (Sidrák, Misák, Abednegó) és a király falára írt intés (Mene, Tekel...) eseményét is földézi, azaz határozott teológiai ambícióról ad számot.

A keresztény művelődéstörténetben Dániel alakja gyakran Krisztus-előképként értelmeződik; ilyesformán lehetett a halálon felülkerekedő hit allegóriája minden korban. Gergely Ágnes verse is e szellemiséget szolgálja: a mindenek dacára megőrizhető reménységről beszél. Pontosabban: e megőrizhetőség reményét fejezi ki... Tételmondata a háromszor szereplő sor: „A gonosz ideiglenes”. S bár ugyancsak három ellentétes mellérendelés szegezi e megállapítással szembe a részint napi, részint történelmi tapasztalás keservét („de a gonosztett messze nyúl”, „de teret kap és menetel”, „de hűbéresük az idő”), ráadásul a szöveg kereteként szolgáló barlangi jelenetezés előbb még a beszéd („szólt”) delejes erejét, utóbb viszont már csak a tekintet („nézi”) megfáradt ethoszát tulajdonítja Dánielnek, a költemény retorikai tetőpontjának mégiscsak az utolsó előtti strófát láthatjuk. Azt, amelyikben a mindenkori gonoszság tapasztalatából („És ezalatt mindig megég...””) nem hitehagyott kétségbeesés, hanem, épp ellenkezőleg, a hit kétségbeesett akarása fakad — túl a ráción, mert a költészet és a kegyelem metszéspontjában: „Uram, én hinni akarok. / Ne adj a sivatagnak át. / Ne adj a bűnnek több időt, / és ne adj neki logikát.”

A „mindig” megégő Sidrák, Misák, Abednegó sorsa jelképes. „Három epizódfigura”: a Bibliában is, a versben is. S éppen emiatt rajzolódhat át arcukon a világ lakosainak, a teremtés epizódfiguráinak arca — mindannyiunké, bármelyikünké. Az „ideiglenes” (a közönséges rossz) és az „örök” (az isteni jó) föloldhatatlan ellentéte egyúttal választási kényszer is. Gergely Ágnes verse után talán elköteleződünk is könnyebb lesz.

Hadd hivatkozzunk végül, csak példaképpen, két szép előzményre. Babits *Dániel éneke* címmel fordult az ószövetségi történethez (in *Az istenek halnak, az ember él*, 1929). Verse az irgalmas megengesztelődés és megbékélt bizonyosság hangján szólal meg: „Mégis megemlékeztél rólam, Isten / és azokat, akik téged kerestek, / akik téged szeretnek, megtaláltad. (...) De az oroszánt nem bántom, ki engem / nem bánt. Estére visszatérek hozzá / s vad

teste bundás melegében alszom. // Hallom majd nagy szívét dobogni; a föld / vele dobog, s az ég is; — én meg alszom / ringatva, mint az Isten csecsemője.” Székely Magdánál két vers is (kötetről kötetre egymás szomszédságában) visszanyúl a dánieli példához. A *negyedik* a név mítoszias elhagyása révén egyéníti Dániel alakját („Sidrák Misák Abednegó / a tűzben föl le járnak / a negyedik ábrázata / mint istenek-fiának”); a *Dániel megmenekül* című négysoros pedig mintegy a szakrális fényszimbolika hagyományából lépteti elő az Urat (Dánielt, így az embert általában elszenvedő-megélő lénynek mutatva): „A verembe az Úr / most lép be éppen, // a lepecsételt kövön át, / a fény háromszögében.”

Költészetünk nem dúskál jelentős Dániel-versekben. A kevés közül is kiragogy a Gergely Ágnesé.

BALLA D. KÁROLY

Mentségek közt

*Találhatsz érvet, mentséget a mára,
a múltad ügyis feltolul. Hiába
tennél szert egy fenséges hazára,
mi érdem fenn, az kárhozat alul.*

*Találhatsz érvet, mentheted a vétket,
hiába áll melléd a Lord: „Erényed
bűnön hízik, erről szól a végzet.” —
s nem engedi, hogy tényeid sorold.*

*Találhatsz érvet, mentséget erényre,
ha fáradt vágyad csendre int. A lényeg
ennyi csak: az ájtatos beléndek,
hogy üdvözülj, már nyújtja mérgeit.*

*Találhatsz érvet, enyhítőt a bajra,
de önmagadtól óv, ki véd. És hadba
száll a bárgyú jószág szent haragja,
hogy omló mennyet illesszen föled.*

Kéregetők

1967-ben született Mohácson. Tanulmányait az Állatorvos-tudományi Egyetemen végezte. Jelenleg a Pfízer Állategészségügyi Divíziójának üzleti innovációért felelős regionális igazgatója.

A lift megérkezik a bevásárlóközpont „mínusz kettő” szintjére. Finoman, alig észrevehetően áll meg. Kilépek a parkolótérbe, és balra indulok el. A fizetőautomata előtt megállva előkeresem a háromnegyed órája kapott parkolókártyát. Sietve dugom be a gépbe. „Fizetendő összeg: 200 Forint” — jelenik meg a képernyőn.

Nem sok időt töltöttem itt. A kórházban reggel levették a vért, elküldték a laborba. Mivel a vérvétel és a kezelés között volt néhány órányi időm — és ezt most nem akartam az osztályon tölteni —, Ildit elhoztam gyógytornára, én meg beugrottam a könyvesboltba. „Fizetendő összeg: 200 Forint” — olvasom, és ötszázassal szeretném kiegyenlíteni tartozásomat. Ám ekkor észreveszem a pénzbeadó nyílására ragasztott papírost, melyen ez áll: „Az automata hibás. Csak fémpénzt fogad el.” Sajnos nincs nálam érme. A „Művelet megszakítása” gomb benyomása után átsétálok a bejárat másik oldalán álló berendezéshez.

Furcsa érzés fog el. Ez a két automata úgy őrzi itt a lift előterét, mint két éhes, nyitott szájú szfinx. Etetni kell őket. De nem a bejutáshoz, hanem a kijutáshoz kell betömnü a szájukat. El szeretném most hagyni a rendszert. Ehhez viszont az ő engedélyük kell. Vannak olyan házőrző kutya, amelyek pusztán látványa is elijeszti a hívatlan betolakodókat. Olyannal is találkoztam, amelyik első pillantásra nem tűnik gorombának, de az élete árán sem engedne be a kertbe. Az őrző-védő munka egy különleges válfaját képviselik azon ebek, melyektől a kertbe és a házba való bejutás tulajdonképpen egyszerű, még a farkukat is csóválják, udvarolnak neked, de amikor távozni szeretnél, egyszerűen nem engednek ki. A morgástól a harapásig terjed eszköztáruk, és némely esetben a házigazda erőteljes kiabálása sem segít. Ezeket a — jellemzően kistermetű — vadállatokat a gazdik csak bokafogónak hívják, és sokszor éppoly büszkék állataik művészetére, mintha valami cirkuszi mutatványt teljesítettek volna hibátlanul. Ez a második bokafogó automata szerencsére működik. Persze csak úgy, mint máskor. Meg sem lepődöm. Ugyanazt a papírpénzt többször is megkívánja. Úgy látszik, élvezi, szereti bekapni, majd hosszabb-rövidebb ízlelgetés után egyszerűen ugyanott kiköpni. Próbálkozhatsz többszöri forgatással, vagy a címletek cseréjével, morgolódva, a fogak közt megszárt szitkozódással, vagy később hangosan üvöltve, esetleg ököllel ütve — vérmérséklettől és elvesztegetett időtől függően. Sietek. Kínomban már előveszek egy tízezrest is, de nem szívesen váltatnám fel. Dühít, hogy ez a rohadt gép nem képes felismerni a hivatalos pénzt, és nem enged el. Talán utálja Rákóczit? Talán... George Washington könnyebben menne neki? De azzal most nem szolgálhatok.

Ekkor váratlanul, a bal vállam felől, tétova hangon megszólít valaki:

— Elnézést... ki... tudna... segíteni egy... kétszázassal?

Csak most veszem észre, hogy úgy másfél méterre tölem egy tizennyolc-húsz év körüli fiú ácsorog. Pontosabban majdnem ül. Térdeit kissé rogyasztva, az ülepéig érő, vastag vascőnek támaszkodik. Szimpatikus arcú, ápolat bőrű, láthatóan nem szegény srác, tiszta, divatos ruhában. Első ránézésre úgy tűnik, nincs is rászorulva arra, hogy kéregeessen, jobb módú családból származhat. Itt Budán, a Rózsadomb alatt sok jólszituált egyén vásárol. Telefonját két kezében tartva veszettül nyomogatja a gombokat. Rám se néz. Egész lénye, magatartása valahogy azt sugallja, hogy nincs is rászorulva erre a pénzre. Nagyon elfoglalt, nem tud rám figyelni, csak úgy mellékesen szólított meg.

„Elnézést... ki... tudna... segíteni egy... kétszázassal?” — hallom a szelíd kérést, és még mindig az automatával küzdök. Egy újabb simítás, majd fordítás a bankón, hátha most ízleni fog a gépnek a fejelelem... De közben érzem, hogy valami nem stimmel. Valami zavar. Nem csak a szfinxszel való küzdelem, már nem. A fiúval kapcsolatban nem áll össze számomra a kép. Most a géppel már csak pótcselekvésként küzdök. Nem is önmagában a kérése furcsa. Nem, a kérégetőkhöz már hozzászóltam. Akkor hát mi zökkentett ki? Talán a váratlanság, a kiszolgáltatottságom, a nemet mondás esetleges kellemetlensége? Nem hiszem. Szoktam adni máskor is kolduló embereknek. De ez most... valahogy más. Hiányzik valami a megszokott koldulós harmóniából. A kérégető általában minden erejével el akarja hitetni: nagyon rá van szorulva arra, hogy segítsd őt. Ne mást, őt. És ne máskor, most! Most azonnal! És ez legtöbbször így is van, nem színjáték ez a részükről. Sokkal inkább küzdelem az életben maradásért. Erről tanúskodik ruházatuk, a kezükben tartott táblák szövege, a kolduló alázatatos könyörgése, a nyomorék, deformált vagy csonka végtagok, az elhanyagolt test, a kilátástalan tekintet. Nem mind egyszerre, elég ebből egy-egy is. Elég a kolduláshoz, és elég a reménytelenséghez. És ahhoz is, hogy úgy érezd, a szerencsétlen valóban tehetetlen, neked kell itt és most megkönyörölnöd rajta. Igen, ez így van általában.

Ám ez a fiú valahogy más. Ő minden erejével azt akarja elhitetni velem, hogy ez csak egy egyszeri, kivételes alkalom, ő nincs is erre rászorulva. És lehet, hogy így is van? Csak épp most, épp itt, a körülmények egybeesése következtében hiányzik neki... épp kétszáz forint? Végül is, miért ne? Én is voltam már így. Parkolni szerettem volna valahol a belvárosban, és épp nem volt nálam fémpénz. Amúgy a bankszámlámon volt elég, de aprópénz, az történetesen nem csörgött a zsebemben, és egy üzleti ebédre igyekeztem. Igen, emlékszem, tehetetlennek és dühösnek éreztem magam. Jó lett volna akkor kölcsönkérni valakitől, de nem tudtam. Hála Istennek, találtam egy őrzött parkolót, és végül elkéstem. De ez a fiú... nem, ez nem magyarázkodik. Nem is érzi szükségességét annak, hogy indokolja, mire is kell neki a pénz. Nekem tetszik, hogy nem emleget semmiféle betevő falatot, tandíjat, éhező testvéreket, elvált szülőket, vagy azt, hogy nincs hol aludnia, nincs miből hazautaznia. Ez nem lenne túl hiteles.

Különféle tréningeken azt tanultam, hogy az emberek közötti kommunikációban a kimondott szavaknak nem több mint kb. 7 százalékos jelentőségük van. A hangsúly, hanglejtés, hangszín ad hozzá további 38 százalékot. De a legtöbbel, mintegy 55 százalékkal a szövegösszefüggés, a szöveggörnyezet ismerete és a testbeszéd járul hozzá a kommunikáció hatékonyságához. Tehát az, amit mondunk, kevesebb, mint 10 százalékot számít, ám az, ahogyan azt tesszük, több mint 90-et.

Ennek a fiúnak a lénye, kérése... valahogy... egyáltalán nem harmonikus, és ez az, ami elbizonytalanított. Minden, amit sugallni szeretne, szöges ellentétben áll azzal a messziről jövő, zavarodott, remegő hanggal, mely végül elárulja őt. Igen, a hanghordozásából derül ki, hogy válságban van. Szégyelli ugyan, amit tesz, de igenis szüksége van erre a pénzre. A tekintete szintén bizonytalan. Nem is igazán néz a szemembe, lehet, hogy a mobiltelefon nyomkodása csak a szégyenérzetéből adódó pótcselekvés.

Még mindig nem döntöttem. De miért? Kezemben a pénztárcámmal, egy ötszázassal és egy tízezressel állok ott, etetem a szfinxet, és magam elé motyogok:

— Hmmm... nem tudom... hmmm nem is tudom... — és lát-szólag elmerülök az automata lelkivilágában.

A gép végre valódinak találja a pénzemet, vagy csak elfáradt, ki tudja, mi hatotta meg. Kihányja a blokkot, visszanyomja a parkolócédulát, majd hangos csörömpöléssel felém dob egy darab kétszázast és egy százast.

A papírokat zsebre teszem, az érméket kikotrom a kis tartályból. A százast zsebre vágom, a kétszázast nyújtom a fiú felé.

— Tessék — mondom színtelenül. Nem akarok hálát, nem szeretném eltúlozni cselekedetem jelentőségét. Hisz ez csak egy kétszázás.

— Köszönöm a segítséget! — válaszol ugyanazzal a zavart tekintettel és remegő hanggal, majd folytatja a gombnyomogatást.

— Szívesen — mormolom elfordulás közben, és arra gondolok, vajon mire kellhet neki, hogy juthatott ide? Mi hajtotta ide? Talán valamiféle függőség? Talán drogos, vagy szociológiai felmérést készít, esetleg fogadásból teszi, vagy a kandi kamerának dolgozik? Attól tartok, inkább a legelső.

Haladok az autó felé. Jár az agyam. És most — nem szép, tudom —, de kibújik belőlem az üzletember. Jól felépített kis üzleti stratégia ez. Vegyük csak számba, hogy alkalmaz néhány marketing alapelvet!

A helyszín megválasztása tökéletes. Bevásárlóközpont, ahol a budai emberek költekeznek. Ide pénz nélkül senki sem jön. És ez az a hely, ahol az épületen belül elő is veszik azt!

A munkát végző személy megjelenése, öltözképe: megfelelő, ide való. A vevőkör szegmentációja tökéletes. Kis túlzással a „gazdag, hegyen lakó”, autóval rendelkező vevőkör, aki itt vásárol, illetve ebben a plázában használja a minőségi, de nem olcsó szolgáltatásokat. A fiú vevőkör-meghatározása bizonyára egyedi kiválasztásos módszerrel

tovább finomított. Feltételezem, hogy nem válogatás nélkül szólít le akárkit. Szelekciós szempontként szóba jöhet életkor, megjelenés, ruházat (cipő, kabát, esetleg óra), talán különbséget tesz női és férfi célszemélyek között (úgy hiszem, a nők adakozóbbak, főként, ha saját gyermekükkel nagyjából egyidős kölyök kér tőlük). Esetleg a személy adott pillanatban lévő társasági helyzete is számításba jön (egyedül van, vagy párjával, esetleg többen, gyerekekkel, és így tovább).

Az ár meghatározása megfelelő, pontos. Lehet, hogy egyedre szabott, ennyit itt könnyedén áldoznak. Kérdés, kifinomult-e annyira a módszer, hogy azt is figyeli, mennyit ír ki az automata, és milyen összeget kell az autósna bedugnia a gépbe, így mennyit fog visszakapni, milyen címletekben. A kétszáz a jelenlegi legnagyobb fém-pénz. A srác pontosan meghatározza, mit kér. Nem „egy kis aprót” vagy „kenyérre valót”, esetleg „egy kis pénzt” kunyerál. És nem is azt mondja: „tudna adni nekem kétszáz forintot”? Ez túl hivatalosan hangzana. Ha a „forintot” szó is szerepelne benne, valahogy hivatalossá és erőteljesebbé válna a kérés, a jelentősége megnőne, mely tudat alatt nagyobb áldozatot kíván a potenciális adakozótól. A „Ki tudna segíteni egy kétszázassal?” kérdésben az „egy” szócska is azt jelzi, hogy ez az összeg nevetségesen kicsi, hiszen csak egy darab valamicskét kér tőlem, és egyszer, nem életjáradékról van itt szó. Ez csupán egy rövid parkolás ára, néhány deciliter ablakmosó folyadéké, néhány gázadásonyi benziné, melyet nyilvánvalóan te is nélkülözni tudsz az automatából visszkapott pénzből.

Tulajdonképpen a fiú eladási stílusát is megfelelőnek találom. Persze több kérdés is felmerülhet. Nevezetesen az, hogy a remegő, bizonytalan hang is csak a játék része vagy valóban őszinte. Engem, azt hiszem, meggyőzött.

Promóció itt nincs (ha csak nem a srác megjelenésére gondolok). Úgy érzem, ebben a típusú üzletben ez az eredményesség egyik kulcsa. A váratlanul és őszintén érkező segélykiáltás a felkészületlen célszemélyt azonnali döntésre ösztönzi. Erőteljesen alapoz arra a feltevésre, hogy az emberek eredendően jók, szeretnek segíteni. Ám ezt manapság sok minden megakadályozhatja. Legfőképpen a gondolkodás, a helyzet értékelése, az okoskodás — mint tudjuk, ez „a tett halála”. Az utcán vagy aluljáróban, ha számítok a koldusokra, előre elgondolt stratégiával haladok feléjük. Már messziről kikészítem a pénzt, hogy ne előttem kelljen a tárcát elővennem, ezzel elkerülhetem a kellemetlen szempillantásokat, megjegyzéseket, de úgy hiszem, hogy a rablás veszélyét is csökkenthetem. Ám ha nem akarok adni, arra is fel tudok készülni. A kolduló felé közeledve megfogalmazom és könnyedén kijelentem: „nincs nálam apró”, „már adtam a másik úrnak”, „sajnos, most nem”, „majd legközelebb”, „nagyon sietek”. Ám ezen kifogások döntő többsége ebben a parkolói helyzetben egyszerűen alkalmazhatatlan. Biztos vagyok benne, hogy mindezeket ő nem gondolja így át. Nem, szerintem mindaz, amit tesz, őszinte, és cselekedete a helyzetéből fakad. Kérdés, hogy ki ad. Van, aki soha. Vannak,

akik a helyzettől és a személytől függően döntenek. És olyan is akad, aki mindig ad annak, aki kér tőle. Őszintén kell kérni.

Közben megtalálom az autót. Irányjelzőinek villogtatásával üdvözl. Beteszem a táskámat a csomagtartóba, de közben nem hagyom nyugton a gondolataim. Vajon mi juttathatta el idáig a srácot? Talán nem drogos. Remélem, nem fűre adtam most neki. Hirtelen a gyermekeim jutnak az eszembe. Andriska, aki nyáron lesz nyolc éves, Ágika, aki most négy és fél, és a két és fél éves Marcika. Istenem, kérek, add, hogy helyesen tudjuk felnevelni őket! Add, hogy olyan jó legyen a kapcsolatunk velük, hogy őszintén tudjunk majd akkor is beszélgetni, ha a kamaszkori örületben százszor inkább hallgatnak majd másra, mint miránk! Add, hogy ne kerüljenek ilyen helyzetbe soha, kérek! Vagy ha bajban vannak, hozzánk forduljanak!

Kitolatok a parkolóhelyről. Kanyarodok a kijárat felé. Az út pontosan a liftek és az annak bejáratát őrző két automata mellett halad el. A srác még mindig ott van. Furcsa ülő-álló pózában támaszkodik, és nyomogatja a telefonját. A sorompó felnyílik. Ildit a szomszéd utcában veszem fel. Gyógytornáról jön. A gerincét kell komolyan karban tartania, mert fáj. A három kis csodálatos kölyköt fel kell nevelnünk. Beül mellém.

— Milyen volt? — kérdezem, majd gázt adok.

— Nagyon jó. Érzem, hogy a nyújtások nagyon hasznosak, torna után mindig sokkal jobb. Na, és te, mit csináltál?

— Nem sokat. Kevés időm volt — gondolkodom.

— Láttam, vettél egy könyvet, kaptam sms-t.

— Igen, Karinthyt akartam venni. Találtam a könyvesboltban többet is, egyet megvettem, majd olvasgatom bent.

A fiúról majd mesélni fogok neki, ha kicsit jobban ráérünk. Most sietünk, Ágikát időben el kell hozni az oviból. A Nagyvárad tér után jobbra, majd balra kanyarodva befordulok a kórház utcájába. Megállok a főbejárat előtt. Ma reggel voltunk már itt egyszer, a cuccaimat az ágyam mellett hagytam. Nyelek egy nagyot, és érzem, hogy most egy kicsit, mintha... elcsuklana a hangom.

— Szia kicsim... nagyon szeretlek!

— Én is nagyon. Vigyázz magadra!

— Te is... meg a kicsikre is!

Megcsókolom. Kiszállok.

— Az utolsó! — mondja biztatva.

— Az utolsó, ha Isten is úgy akarja!

— Úgy akarja! Holnap bejövök úgy dél körül.

— Vigyázz az úton!

Becsukom az ajtót, az Audi elindul. Ildi int, én vissza. Belépek a Szent László Kórház főkapuján. A másik oldalon kijutok az udvarra. Hideg van, mindenütt hó. Jól fel vagyok öltözve. Meleg kabát, új bakancs, kesztyű, mert zsibbad a kezem a hidegben. Újra eszembe jut a fiú. Aztán a három gyermekem. Hinni akarom, és hiszem, hogy felnevelhetem őket! Végigsétálok a parkot átszelő, ol-

dalról nyitott, zöldre festett fafolyosón. Nem sietek. Az épületen ez áll: „6/B. Onkológia”. Ez lesz a tizenkettedik. Tizenkét menet, mint a profiknál. Ha Isten megsegít — és én is, meg mindenki megtesz mindent —, még sokáig élhetek, igaz? Áttétet nem találtak, azt mondják, jó esélyem van rá. Belépek. Megcsap a jól ismert szag. Üdvözlöm a szobatársakat, kipakolok, átöltözöm. Lefekszem az ágyra. Közben a srác meg az otthoniak járnak az eszemben. Negyvenkét éves vagyok. De jó lenne még sokáig élni! Felnézek a plafonra, és alig hallhatóan suttogom a távolba, valahová a tetőn is túlra: „Istenem, ki tudnál segíteni egy... másik... ötvenessel?”

BAGI IVÁN

Nyomor

*A csordultig szennyezett
hanyatló hidegben
lázás tavasz pulzál,
támadó bénultság fent az egekben.*

*A málló csend rászakad
a saras csövekre.
Szomorú, szmogos pára
a latyak hűlt helyére száll.*

*Sehol semmi nesz,
a zaj a zsigereinkbe húzódik,
reng a szorongás.
Kettétört szívünk nem talál helyet.*

*Szegény vagy gazdag,
egyre megy,
az ember mindig éhes és gyenge.
Valahogy*

*agyonráncigált álmát
senki nem őrzi,
igazán gondolni, érezni sem képes,
csak van minden és mindenki nélkül.*

*Miért is szenved, ha nem lehet a
lelke mások életének
és nem tölti ki mások lelke
sivár életét?*

DOBROVA TIBOR
ANTAL

Húsz éve hunyt el Tűz Tamás

1940-ben született a Komárom megyei Császár községben. A Budapesti Műszaki Egyetemen szerzett gépészmérnöki, majd közgazdász oklevelet.

A szendi római katolikus templom freskóira célozva — ahol nyári szünetes diákként, mindenek kisínasként szorgoskodtam 1955-ben — tettem fel Prokop Péternek egyik 1998-as hazalátogatásakor történt beszélgetésünk alkalmával csepei műtermében a freskókészítés kezdéséhez kapcsolódó, évtizedek óta bennem lapuló kérdést: „Hogyan alakult ez ki?” A Mester visszaemlékezése: „Egészen pontosan már nem emlékszem rá... — aztán tovább gondolja. — Tűz Tamás, Csanád Béla és jómagam (volt még egy negyedik is, de már a nevét is elfelejtettem, azt hiszem, az mint irodalmár, vagy művész, elkallódott...), összetartottunk mi hárman, és Tamás baráti alapon mint festőt meghívott, hogy neki is fessek valamit. A kiindulópont ez volt. »Gyere el hozzám is, hát nekem is fessél valamit...« — nyűzött. A Sükösdin fellobbanva, persze!” Simándi Ágnes mondja a freskókkal kapcsolatban: „Prokop Péter és Tűz Tamás barátságának is tekintélyes része volt” létrejöttükben.

Az akkori egyházi irodalmi megszólalásokat jelentősen modernizáló Harsányi Lajos győri irodájában lett — a kezét tördelő ifjú Makkó Lajos, frissen felszentelt pap 1939 nyarán — szó szerint „*cilinderből kihúzottan*” Tűz Tamássá. Majd az ő patronálásával kezdte meg költői, irodalmi munkásságát, amit jelentősen segített a Vigilia, nemcsak az itthon megjelent első két kötetének, de számos versének közlésével is. A harminckét hónapos — három teles — kegyetlen szovjet hadifogságból 1947-ben visszatért költő a — „*minden szörnyűségnek vége, minden megváltozott! Egy hazánk van! Emberek, levegőt kapok! Nem fagynak le az ujjaim! Itthon vagyok!*” — harsogó örömeivel kiáltja bele a magyar irodalomba már 1947 augusztusában csont soványan a *Hazám* című versét, majd még néhány további jelentőst később. Az 1947-es választások szülte fordulat azonban kegyetlenül víz alá nyomja az „*ott volt és sokat látott*” visszatértet. Alig kap fórumot, néhány „versecskében” mutathatja csak magát. Meg is lepődhetünk — ugyanakkor nagyon szerencsés, hogy közlésre kerülhetett, ezek mellett az ugyancsak a Vigiliában 1952-ben megjelent, itthon talán legismertebb *Szent István* című (akkor még a *király* szó nélküli) nagyszerű versén...

A két művésznek a freskókészítési „*együttl állása*” és az akkori élmények, Tűz Tamással folytatott levelezésem, majd Prokop Péter szabadabb és gyakoribb hazalátogatása, a vele folytatott beszélgetéseim, könyv vagy tárlati bemutatóin történt videózó „fegyverhordozós” jelenlétem egyre jobban azon felismerés felé tereltek, hogy nagyon komoly dokumentált anyagom gyűlt össze időközben. Ezt továbbgondolva érlelődött meg bennem, hogy mindezt nem szabad

csak magamnak kisajátítani, közkinccsé kell tennem. Így indultam neki — persze nagyon sok könyvtári, levéltári kutatás kellett még hozzá — a *Szendi freskók* — *Szendi versek* című könyvem összeállításának. A kutatásban aztán igen nagy meglepetés is ért...

„Amikor Tűz Tamás 1992-ben Hamiltonban megtért a Teremtőhöz, nemcsak nagy űrt hagyott maga után a magyar emigráció irodalmában, hanem hatalmas feladatot is: költői hagyatékának feldolgozása azóta is várat magára...” — írja könyvem bevezetőjében a már hivatkozott Simándi Ágnes. Erre a feldolgozásra váró anyagra a levéltári meglepetés még rátetézett, mert olyan versek megsárgult lapjai kerültek kezembe egy könyvelési füzetből, melyek korábban még sehol nem jelentek meg nyomtatásban. Könyvemben így *ősbemutatóként* olvashatók, lekerülvén ezzel a hagyatéki feldolgozás feladványáról.

A könyvtári „tervteljesítéses” — hiszen ezres nagyságrendű versét kellett folyóiratokban, köteteiben átnézni ahhoz, hogy az eredetiséget bizonyíthassam — elmélyedésem aztán nagyon sok gyönyörű felszabadult, melankolikus, mélyen szántó, „kisöreges”, vagy éppen döbbenetes sorral ajándékozott meg. Az *Egy ország küszöbén* (Napló 1944–1947) oktáváit egyszerűen nem lehetett otthagyni, „egy ültő helyben” kellett végigvinni. Beleborzongtam közben a lírai kifejezés ilyen hihetetlenül plasztikus erejébe...

Tűz Tamás halálának 20. évfordulójára, ismereteim szerint, a Komárom-Esztergom megyei Szomód község Helytörténeti Csoportja emléktáblát tervez felállítani. Emellett februárban volt kötetem bemutatója Prokop Péter alkotóműhelyében, Csepelen. És ezek a „véletlenek” mit is rajzolnak ki Tűz Tamás életútjában? Első szolgálati helye Magyarországon *Szomód/Agostyán* volt, míg az utolsó onnan 20 kilométerrel délebbre: *Szend...* Életének itthoni szolgálati útja egy kezdet/vég körként is értelmezhető e két helységhez, eseményhez kapcsoltnak.

Örömmel tölt el, hogy a Vigilia négy költeményt közöl *Szendi freskók* — *Szendi versek* című kötetem „Szendi versek” fejezetéből. Könyvemről az olvasók az interneten, a www.szendifreskokversek.konyvmuhely.hu honlapon találnak további információkat. (D. T. A.)

TŰZ TAMÁS

Csodák

*Mindennap új csodára ébredek:
Hogy élek még, ó hihetetlen épség.
Hogy hall e fül és látnak e szemek,
S az arcom érzi jeges szél csipését.*

*Mindennap új csodára ébredek:
Hogy élek még, ó mesebeli jószág.
Hallom: haraggal búgnak a hegyek;
Látom: az erdőt lángok lobogózzák.*

*Látom: a réten a vadkan-lyukat
Halálos ágyuk vaskölykei túrják.*

*Fönt egy gépmadár csillagokat rugat.
S harsogni hallok győzedelmi hurrát.*

*Mindennap új csodára ébredek:
Hogy élek még, túl ennyi véres harcon.
Ó, hogy győzni tud minden vész felett
Egy imádkozó, édes, gyöngye asszony.*

Orosz tájkép

*Bogáncsmezőben süppedt szalmaviskók.
Egy-két kéményen gyér füst karikáz át.
Bús faluvégen néhány szélmalom
Szégyenli hosszú dologtalanságát.*

*Viskók sövényén szennyes sárga rongy,
Szemét és pernye poshad garmadába.
S a dombon gőgös kőházat kapott
A Láthatatlan és kevély szolgája.*

*Térdig szakállas ősz muzsik halad;
Kezén egy gyermek, — a tegnap s a holnap —
Robotra mennek. S a templom előtt
Gondjaik alatt a földig hajolnak.*

Új rabszolga

*Király akartam lenni,
Nem lett belőle semmi.
Ért balszerencse számos.
És lettem csak napszámos,
Csak napszámos.*

*Ha megszolgáltam bérem,
Kalaplevéve kérem,
Hogy gazdáim korbácsa
A lelkemet ne bántsa,
Azt ne bántsa.*

*Nincs soha pihenésem,
Nem nyugtat el az éj sem,*

*Mert álomból kifogytam
Az örökös robotban,
Nagy robotban.*

*Lüktet fejem a párnán:
Még mennyi munka vár rám!
S jön és leül az ágyra
A Gond riasztó árnya,
Beszédes árnya.*

*És egy nap, mint a másik
És egy éj, mint a másik.
A testem-lelkem vásik
S nincs soha változás itt,
Nincs változás itt!*

*Mi lesz a vége ennek? ...
Az évek tova mennek
S én, nem győzvén a sok bajt,
Történ leroskadok majd —
Leroskadok majd.*

Szélcsönd

*Egy fodor se' legyen
A csöndes tapon;
Csönd van a szívemben,
Nincs dal ajkamon.*

*Csillagok felettem,
Lenn is csillagok...
Én mindent feledtem,
Azt is, ki vagyok.*

*Feledem, mit tűrtem,
Hány vihar űzött...
Lengek már az űrben,
Csillagok között.*

*Ringok csillagfényben
Nesztelen vizen...
Hogy valaha éltem,
Már azt sem hiszem.*

BODNÁR DÁNIEL

Dér Denisával

Dér Denisa (1966) a szlovákiai Szinnában született. Már gimnazista korában tagja volt a pozsonyi Koliba Stúdió nevű amatőr színpadnak. A gimnázium elvégzése után sikeres felvételit tett a pozsonyi színművészeti főiskolára. 1985 óta él Magyarországon. Főbb filmszerepei: Csak egy mozi (1985), Meteo (1989), Hajnali háztetők (1985), Kanyaron túl (2001). Színházi szerepek: Paul Claudel: Angyali üdvözlét (Violaine), William Nicholson: Árnyország (Joy Davidman), Visky András: Júlia (Júlia). Dér Denisa férje Dér András filmrendező. Három közös gyermekük van.

Ön Szlovákiában született, Szinna városkában, szlovák szülők gyermekeként. Voltak-e a családjában művészek, vagy az Ön színészi hivatása ilyen értelemben előzmény nélküli?

Szinna Szlovákia legkeletibb részén fekszik, születésem után néhány évig éltem ott, majd Pozsonyba költöztünk. Édesapám gyönyörűen énekelt és festett, de nem a művészi pályát választotta, hanem testnevelő tanár lett. Nagyon szerette a hegyeket, a Tátrát, s gyakran mondogatta, hogy vesz egy hatalmas bernáthegyi kutyát, s a hegyekben fog élni, elvonulva a külvilágtól, a természet közelében. Végül aztán ez nem következett be, de mindig erről ábrándozott. Édesanyám titkárnő volt egy telekommunikációs vállalatnál. Így tehát elmondhatom, hogy elsőgenerációs művész vagyok.

Mikor határozta el, hogy színésznő lesz?

Már gimnazistaként tagja voltam egy amatőr társulatnak, a Ludus Stúdióknak. Ez hasonló társulat volt, mint Magyarországon a Stúdió K. Folyamatosan játszottunk, több bemutatónk is volt. Emellett már a középiskolai években is szerepeltem filmekben. Érettségi után jelentkeztem a pozsonyi színművészetre, felvettek, de nem végeztem el, mivel 1985-ben szerepet kaptam Sándor Pál *Csak egy mozi* című filmjében, én voltam a legfiatalabb szereplő. Az operatőr Ragályi Elemér volt, a másodoperatőr pedig Dér András. Andrással egymásba szerettünk, s áldott állapotba kerültem az első gyermekünkkel. Választanom kellett, Magyarország vagy Szlovákia. Andrást követtem. Összecsomagoltam, s átjöttem, de akkor még egyáltalán nem ismertem a magyar nyelvet. Köztudott, hogy a szlovák és a magyar nép kapcsolata soha nem volt felhőtlen. Mivel elég sokáig éltem magyarok között Somorján, úgy, hogy nem tudtam magyarul, nem voltak éppen kellemes tapasztalataim a magyarokról, éppen ellenkezőleg, sok negatív élményben volt részem. Ehhez képest kellemes csalódásként éltem meg, hogy miután átjöttem Magyarországra, többen is segítettek a beilleszkedésem.

Dér András 2001-ben rendezte meg a Kanyaron túl című filmjét. Ön ebben egy dro-

Tiszta lelkiismerettel kijelenthetem, hogy nincs miért lecsukni engem. Soha életemben nem kóstoltam kábítószer, még marihuánát sem. Olyan erős gát volt bennem kezdetektől fogva a drogokkal szemben, amely megóvott attól, hogy kipróbáljam bármelyik fajtáját is. A tisztaságra vá-

gos lányt alakít, olyan hitelesen, hogy óhatatlanul felmerül a kérdés: volt-e Önnek, vagy az ismeretségi köréből bárkinek személyes tapasztalata a kábítószerral?

gyódtam mindig. S mindazoktól a dolgoktól, melyekben sötét, örvényes energiákat éreztem, ösztönösen féltam. A nyolcvanas években, amikor a pozsonyi színművészetre jártam, mind Szlovákiában, mind Magyarországon tabunak számított a drogtéma, bár természetesen már akkor voltak fiatalok, akik éltek vele. Bennem azonban soha nem volt meg a vágy, hogy mesterségesen befolyásoljam a tudatomat a különböző szerekekkel. Ezért másfajta úton kellett tapasztalatot gyűjtenem ahhoz, hogy hitelesen el tudjam játszani a droggal küzdelmet vívó Szilvi szerepét. Többször jártam a Lipóton, az Erzsébet Kórházban, a Sziget rehabilitációs központban, felkerestem a Megálló csoportot, egészen közelről figyeltem meg a drogfüggő fiatalok arcjátékát, mozdulatait, gesztusait, egymáshoz és a külvilághoz való viszonyukat. A megfigyelőképességem mindig jó volt, fejben fényképeztem le ezeket az állapotokat, helyzeteket, majd igyekeztem a saját kottáimmal leírni mindazt, amit láttam, s ami aztán megjelent a filmvászonon. Érdekes volt, hogy amikor találkoztam és elbeszélgettem drogos fiatalokkal, közülük többen is kételkedtek abban, hogy a tanítónői külsőmmel képes leszek hitelesen eljátszani egy súlyosan drogfüggő lány szerepét. Köszönettel elfogadtam a segítségüket, csak arra kértem őket, legyenek őszinték hozzám. Aztán én majd a szavaikból, gesztusaikból összerakom magamban a képet. S talán elmondhatom, hogy sikerült.

Ebben a filmben talán a kapcsolatok hidegsége, kiüresedése a legszomorúbb. Nincsenek igazi barátok, szerelmi, de még igazi szülő-gyermek viszony sem. A drogos kábulatban élő Szilvi gyermeke állami gondozásban van, az ő anyjának pedig fontosabb az élettársa, mint a lánya. Az ember sehol nincs igazán otthon...

Azt hiszem, a földi életben az emberek nagyon izoláltak, és borzasztóan egyedül érzik magukat. A legjobban talán attól rettegünk, hogy egyedül maradunk, nem csupán a halálunkban, hanem már sokkal előbb. Vannak emberek, akik passióként élik meg az egyedüllétet, azt, hogy nincs mellettük senki, hogy kénytelenek naponta szembesülni azzal, hogy nem fontosak senki számára. Őrt éreznek maguk körül, amit folyamatosan igyekeznek valamivel betapasztani, behelyettesíteni. Kétségbeesetten törekszenek arra, hogy tartozzanak valakihez, s ehhez keresik a megfelelőnek gondolt formát. Az egyik lehetséges kísérleti forma a drog. Ám aki ehhez nyúl, az egyik legrosszabb formát választja, mert csak a magánya növekszik, s egyre mélyebbre és mélyebbre kerül. A drog segítségével összetakolt kapcsolatok csak rövid ideig élnek, s addig is szenvedéssel, fájdalommal járnak. A katarzis reménye nélkül. Az egyik legsúlyosabb probléma ezen a területen, hogy azok, akik a droghoz nyúlnak, valami pótszerként teszik ezt. A filmben Tamás azt mondja Szilvinek és a barátnőjének, Kekének, hoztam egy kis boldogságot. Ez azonban hamis boldogság, rövid ideig tart, és a hatás múltával mindig mélyebb szakadékba zuhan vissza az ember. A drog rablásában vergődő fiatalok valóban átmennek a pokol különböző bugyrain, mert a fizikális és a lelki fájdalom együtt szinte elviselhetetlen. Az, hogy nem lesznek tömegével öngyilkosok, csak annak köszönhető, hogy az életösztön működik bennük, s ez többnyire sokáig kitart. A legrettenetesebb az, amikor valaki érzi, hogy pusztítja, rombolja önmagát, de képtelen változtatni ezen, mert nincs hozzá ereje. Ha valakinek van valamilyen életcélja, hivatása, akkor könnyebben tud ellenállni a

drog csábításának, de az alapvető baj az, hogy a kábítószerrel élő fiatalok legtöbbször semmiféle célt nem lát maga előtt, s nem tudván elvieselni a csak matériára épülő valóságot, a hamis kábulatba menekül.

*S mi lehet ebből a kiút?
A film végén a magára maradt Szilvi a háztetőre menekül, kezében szorongatva egy kis festményt, amelyen Jézus emeli ki a vízből a süllyedő Pétert. Az életünk mintha erről szólna: ég és föld között lebegünk, várva, hogy megszólítson Isten kegyelme, ami egyébként lehet, hogy végigkísér minket, csak nem vesszük, vagy nem akarjuk ezt észrevenni.*

Ez az örök elégedetlenség, amit említett, vajon nem abból fakad, hogy lelkileg távol vagyunk Istentől?

Ennek a békességnek a megteremtése azonban szinte lehetetlen feladat, makro- és mikroszinten egyaránt.

Ez nagyon nehéz kérdés, mert minden egyes ember önmagában álló, szuverén személyiség, s arra, hogy az egyik ember miért mond igent a kegyelemre, a másik pedig miért utasítja azt el, vagy tudomást sem vesz róla, igazán csak a Teremtő tudhatja a választ. Mi sokféleképpen próbálkozhatunk, de ha csak a rosszat, a negatívumot látjuk meg a dolgokban, s nem tudunk semminek sem örülni, akkor reményvesztettek leszünk, s ebből az állapotból már nagyon nehéz a felemelkedés. Fel kellene ismernünk, hogy az igazi boldogság az, amikor beengedjük a lelkünkbe az isteni kegyelmet, amikor rábízunk magunkat teljesen Istenre. Ha csupán materiálisan akarjuk megoldani a gondjainkat, kihagyva életünkben a lényegét, a transzcendenciát, akkor állandóan bennünk az elégedetlenség, ami egy idő után megöl bennünket, ha nem is fizikailag, de lelkileg mindenképpen. Márpedig Jézus is azt mondta tanítványainak, ne attól féljétek, aki a testet öli meg, hanem attól, aki a testet és a lelket is. El kellene jutnunk odáig, hogy bár az életben sok szörnyűség van, de mégis, az életnél nincs nagyobb csoda, s ezt a Teremtőtől kaptuk. Felelősséggel tartozunk érte.

Igen, ez így van. A közelmúltban láttam az *Emberek és istenek* című filmet a tibhirine-i trappista szerzetesekről, akiket 1996 tavaszán iszlám terroristák elraboltak és meggyilkoltak. Valami hihetetlen egyszerűség áradt ebből a filmből. A szerzetesek nem akartak vértanúk lenni, szerettek volna életben maradni, mégis vállalták a sorsukat, méltósággal, Istenbe vetett mélységes hittel. Minden a helyén volt a filmben, nemcsak a mártírsorsú szerzetesekből, de a természeti tájakból, a mezőből, a folyóból, a hegyekből is sugárzott Isten mindenütt jelenlét-sége. Hiszek abban, hogy minden teremtetett lény — ember, növény, állat, a föld, a kő — mérhető energiával rendelkezik. S minél többet fogadunk be magunkba ebből az isteni energiából, annál békésebbek leszünk. Arra kellene törekednünk, hogy feltöltődjünk valahogy ezekkel az energiákkal, hogy feltöltődjünk Isten békéjével. Maga Jézus is, hányszor kezdte úgy a beszédét: Békesség nektek! Számomra a békesség az a fajta energia, ami kiárad a teremtetett világból. Ezt keresem magamban mindig, és ezt próbálom átadni a gyermekeimnek is.

Minden kor, de a mai különösen arra inspirál minket, hogy rengeteg materiát halmozzunk fel, mert alapvetően erre van szükségünk, és mi magunk is elhisszük, hogy a dolgok akkor fognak körülöttünk működni, ha anyagi biztonságban vagyunk. Ez részben így is van, szükségünk van a materiális dolgokra is. Ám sokkal jobban rá kellene bízunk magunkat Isten kegyelmére. Ki kellene üresednünk ahhoz, hogy helyet adjunk Istennek a lelkünkben. Természetes érzés a félelem attól, hogyan tudok megbirkózni a mindennapi gondokkal, jaj Istenem, mi lesz,

ha elveszítem a munkámat, nem lesz keresetem, de ugyanilyen természetes kellene, hogy legyen a teljes ráhagyatkozás Jézusra, hogy amit ő mondott, az úgy is van. Ő pedig nem anyagi boldogságot ígért, hanem a kereszt hordozását, de emellett azt is, hogy velünk lesz mindennap, a világ végezetéig. Nem szabadna annyira félnünk a holnaptól, ezzel szemben engednünk kellene, hogy Isten működjön bennünk, és körülöttünk. Be kellene engednünk Őt az életünkbe. Ez mindig tudatos döntés, hogy beengedem-e, vagy nem. Bízom-e Benne, vagy nem? Mennyire tudok bízni? Ha például kapok egy álláslehetőséget, akkor felkiáltok boldogan, Istenem, köszönöm, hogy nem feledkeztl el rólam, vagy bizonytalankodom: Uram, te küldted nekem ezt az állást? Ezek alapkérdések, melyeken elcsúszhatunk, de én vallom: mindenképpen bízunk kell. S nagyon fontos az is, hogy zárjuk el a lelkünket az emocionális mérgektől, melyek a rossz, gonosz szavakból áradnak. Az Evangélium azt írja, kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige. Álljunk meg ennél a mondatnál, és tűnődjünk el azon, vajon mi hogyan használjuk a szavakat, tudunk-e teremteni, vagy éppen ellenkezőleg, rombolunk velük? Egy szó lehet teremtő és lehet romboló, és mi a szóval tudunk gyógyítani, de mérgezni is. Ha reggel felébredünk, és elkezdjük napi tevékenységünket, máris vizsgálhatjuk, hogyan oltjuk be szavainkkal a körülöttünk élőket, gyógyítjuk-e, ápoljuk-e a lelküket, vagy éppen ellenkezőleg, romboljuk, emocionális mérget fecskendezünk beléjük a szavakon keresztül. Azáltal, hogy milyen érzésvilágot adunk át a környezetünknek, teremtünk, vagy éppen ellenkezőleg, pusztítunk. Valahol itt kellene elkezdenni az emberi kapcsolatok fejlesztését. A szavakkal el tudjuk varázsolni az embereket, pejoratív és pozitív értelemben is. Ha jól használjuk a szavakat, akkor az áldás a másik számára, elősegítjük, hogy kibontakozzon a minden emberben meglévő jó. Ha viszont rosszul, és csak a negatívumokat soroljuk fel vele kapcsolatban, akkor valójában megátkozunk, pusztítunk. Azt hiszem, itt kellene kezdeni a béketeremtést.

Szeretet-csíra elültetésére gondol?

A szeretet már elcsépelt szó, mivelhogy annyi mindenre használjuk. Teljesen összekeveredett bennünk ez a fogalom, már nem tudjuk megítélni, hogy mit is jelent valójában. Szeretem a fagyit, szeretem a jó filmeket, szeretem a kedvesemet, szeretem Istent. Nagyon csínján kellene bánnunk a szeretet szóval, hogy ne hasson közhelynek, semmitmondónak. Sokan hidegrázást kapnak, ha azt hallják: próbálj törekedni a szeretetre. A Bibliában is szerepel, Isten a szeretet, de végiggondoljuk, mit jelent ez valójában: hogy mutatkozik meg a szeretet a mindennapokban? Mivel túlságosan gyakran használjuk, mindennapi, profán dolgokkal kapcsolatban is, teljesen elkoptattuk a szeretet szót. Nem is nagyon használom már, azt mondom helyette, hogy béke, békesség. Amikor békesség költözik a lelkembe, nem akarok senkit megbántani, sem megítélni. Olyasfajta érzés ez számomra, mint amikor kisgyermekként odabújtam anyukámhoz, és nem hiányzott semmi, csak egyszerűen jó volt. Nem voltam éhes, sem szomjas, nem akartam

híres lenni, nem akartam semmi sem lenni, csak eltöltötte a lelkemet a békesség. Nem hiányzott semmi. Csak azt szerettem volna, hogy örökké tartson ez az érzés. Azt hiszem, mindnyájan erre vágyunk.

Az ilyesfajta érzések azonban csak pillanatokra adatnak meg az ember életében...

A Szent Pál-i lelkiséghez kellene eljutnunk: már nem én élek, hanem Krisztus él én bennem?

Amikor a gyerek rájön, hogy a szülei sem élnek örökké, hogy ők is olyanok, mint a többi ember, egyszerű, gyarló teremtmények, akkor elvesztik az örökkévalóság tudatát és felnőtté válnak. Ekkor kellene Isten gyermekeivé válni, hogy visszakapjuk az öröklét bizonyosságát.

Ez már a felnőttkor, olyan állapot, amelyben az ember már nem úgy viselkedik, mint egy irigy gyermek, aki toporzékol, ha más is játszani akar a játékával, mondván, hogy az az övé, miért kellene megosztania mással? Az emberek még felnőttkorukban is gyakran éretlenül viselkednek, mint akik még nem nőttek fel. Képtelenek arra, hogy minőségi életet éljenek, mert még gyerekek. Amikor felnőttek lesznek, akkor tudnak csak Isten gyermekeivé válni. A felnőtt, de lélekben valóban gyermekien tiszta ember már nem ragaszkodik a játékaihoz, mert tudja, hogy ennek nincs semmi jelentősége. Már időpocsékolás a játékokért civakodni, a homokból kis várakat építeni, és azon zokogni, hogy valaki egy pillanat alatt lerombolta. Az Istenben felnőtt embert már más, lényegi dolgok foglalkoztatják, a lélek dolgai. S akkor már azt is tudja, hogy miféle játékokat kellene játszania. Mindenki kap valamilyen játékot a Teremtőtől, amellyel felépíthet valami maradandót. Ki-ki képességei, lehetőségei szerint. Akire sok bízott, annak sokkal kell elszámolnia, akire kevés, annak kevés. Az is lehet, hogy valakinek nem is kell csinálnia semmit. Egy haikuköltemény szerint a keleti ember azt mondja: A sziklarésben kinőtt egy virág. Megyek és megnézem. A nyugati világ embere: kinőtt egy gyönyörű virág, megyek és letépek magamnak, vizet adok neki, ápolom. Ez óriási különbség. Számomra ez a fajta keleti bölcsesség csodálatos: megnézem. A kegyelem pedig az, hogy töltekezni tudok ebből a szépségből.

Egyik legnagyobb színpadi sikerét Paul Claudel Angyali üdvözlét című drámájában aratta, Violaine szerepében, akinek a hite akkor sem rendül meg, amikor leprás lesz.

Violaine a fájdalom misztériumát éli meg, ami valahol minden ember életében megjelenik, kinél láthatóan, kinél rejtettebben. Voltak és vannak is olyan szentek, mint például Marthe Robin (1902–1981), aki ötven évig volt ágyban fekvő beteg, stigmái voltak, és szinte egyáltalán nem evett, csak Krisztus testével élt. Nem tudhatjuk, miként képesek egyes emberek ilyen transzcendentális létre, ezt csak Isten tudhatja. Boldogsággal teli emberek ők. A katolikus egyházon belül ezek az emberek önként vállalva a szenvedést élik meg a sorukat, a fájdalom misztériumát.

Ahogy Violaine is, hiszen egy csók által kezdődik a kálváriája: az őt korábban megerősokolni akaró építész,

Violaine igent mondott a fájdalomra. Vannak Isten által kiválasztott emberek, és ő közéjük tartozik. Ha mindenki igent mondana egy ilyen csókra, akkor ő is kiválasztott lenne. Ám csak annyira vagyunk kiválasztva, amennyire igent mondunk Isten hívására. Ennyi bennünk a kegyelem. Vannak olyan emberek, akik hajlandók teljesen átadni ma-

a leprás Pierre-t csókolja meg, irgalomból, mert a férfi szomorú. Violaine elkapja a leprát, s lesz kitaszított egész későbbi életében.

Vajon Violaine krisztusi áldozatnak tekinthető?

Violaine akkor a legerősebb, amikor a leggyengébb, hiszen a gyógyíthatatlan leprabetegsége ellenére Isten kegyelméből feltámasztja az őt gyűlölő nővére, Mara halott kislányát.

Marát viszont meg sem érinti a kegyelem, hiszen végül ő öli meg a húgát, egyfajta nő Káin szerepébe bújva. Ha a gyűlölet eluralodik az emberen, a kegyelem is tehetetlen?

gukat Istennek, leteszik az életüket a Teremtő elé, hogy használja fel akarata szerint, az Ő üdvösségtervének megfelelően. Bármilyen jelentős is ez az itteni földi életben az ő számukra, szenvedésben, kitaszítottságban. Ők lelkileg tökéletesen kiüresednek. Amikor a fájdalom révén az ember lelke Istennél van, akkor a büntudatunk is nagyon magas szinten perzselődik, s ilyenkor bekövetkezhet a teljes lelki megtisztulás. Ezekben az esetekben az ember lelkének rezgései egybeesnek Isten lelkének a rezgéseivel. A többség azonban csak lelkének egy részét képes átadni Istennek, hogy használja azt fel. Ők talán úgy imádkoznak, legyen meg a Te akaratom, de még ne most. Nem a mi dolgunk megítélni egymást azért, hogy ki mennyire képes átadni Istennek az életét. Amennyire viszont képesek vagyunk, annyit fel kell ajánlanunk.

Szerintem a szentek sohasem gondolkoztak előre, hogy milyenek lesznek. A jelen realitása mindig más, mint amikor valamire utólag rátekintünk. Nem kell itt nagy szavakra, nagy felajánlásokra gondolni, a legegyszerűbb létről van szó. A sokat szenvedő szentek, mint Violaine, vagy Marthe Robin, de az egyszerű, névtelen emberek is, akik vállaltak valami kicsit a keresztből, rengetegen vannak.

A szentség együtt jár a csodával is. Akkor, amikor az ember eljut odáig, hogy már nem akar semmit az élettől, tökéletesen aláveti magát Isten akaratának, akkor megtörténhet a csoda. Ez az az állapot, amikor már nem ragaszkodunk semmihez, nem akarunk elérni semmit. Ez a béke, Isten békéje. Ez persze kegyelem, és csak egy nagy fájdalom keresztül érkezik. Csak ezáltal képes az ember önmaga teljes megtisztítására, hogy meg- és átélhesse ezt az érzést. A kegyelem egy formája, hogy összejön a pénz egy olyan előadásra, mint *Az angyal üdvözlét*. Hogy éppen én játszhasam el, hogy töltsön el örömmel, hogy eljátszhatom. A kegyelemnek sokféle formája van. Az is, hogy beteg voltam, hogy megéreztem, milyen az igazi fájdalom. Visszatérve arra, hogy a szavakat arra használjuk, amire Isten is használta: teremtsünk velük. S ha egy szerep jó, akkor azzal is teremthetünk. A szerep él bennem, és ez csak jó lehet. Megmutathatjuk a valóság egy másik, ismeretlen dimenzióját, hogy ilyen is van, hogy Violaine-ek is léteznek, akik teljesen feloldódnak mások szolgálatában.

A Bibliában is benne van, hogy a rossznak be kell teljesednie. Marának is be kellett, hogy teljen az ő pohara, a gonoszsága, hogy kiüresedjen, és ezáltal képes legyen megtisztulni. Mara ugyanis megtisztult, hiszen Violaine a halálakor azt mondja, Mara volt az egyetlen, aki hitt benne, mármint abban, hogy fel tudja támasztani a halott kislányát, mert Isten kegyelme van vele, azzal együtt is, hogy évek óta leprás, kitaszított. S ha Isten kegyelme velünk van, mindenre képesek vagyunk. Ebben hitt Mara, aki egyébként teljesen földi módon gondolkodott. Honnan tudnánk mi megítélni, hogy mi menti meg egy ember lelkét? Mi az a kegyelmi szál, ami ott van minden emberben?

Visky András Júlia című monodrámájában egy hétgyermekes anyát játszik, aki, miután református lelkész férjét a kommunista hatalom több mint húsz év börtönre ítéli, gyermekeivel együtt egy barakktáborba kerül. A történet modern Jób-történet, többször is történik erre utalás.

A *Júliát* már négy éve játszom. Minden szempontból magányos darab. Intézményi háttér és díszlet nélkül épült fel bennem ez a csodálatos szöveg. Minden előadás előtt azt érzem, hogy most van a bemutató. Visky András családtörténete, hiszen róluk szól ez a költői monodráma, a kiszolgáltatott anya és feleség Isten és férje iránti feltétlen bizalmáról, odaadásáról, az örök szerelemről szól. Jób könyve egyike a Biblia legcsodálatosabb történeteinek. A gonosz, járva az útját, megvádolja az embereket Isten előtt. Ez kulcsmondat. S megint itt vagyunk a szavaknál: itt kellene megállni, hogy mi ne utánozzuk a gonoszt, nehogy eszünkbe jusson vádolni egymást, mert ha ezt tesszük, akkor semmivel nem különbözünk a gonosztól. A sátán folyamatosan ezt teszi, úgy állítja be az embert, mintha Krisztus megváltó műve fölösleges lett volna, mert a legfőbb teremtmény nem méltó a megváltásra. Csakhogy Jézus nem mérlegelt, hogy mennyire vagyunk mi méltók az ő önkéntes életáldozatára. Ettől függetlenül halt kereszthalált értünk. Amikor pedig mi is megvádoljuk az embertársainkat, az olyan, mintha a gonosz mellé állnánk. Ez szörnyű dolog, és eszünkbe juthatnak Jézus szavai a keresztfán: Bocsáss meg nekik, Atyám, mert nem tudják, mit cselekszenek. Ha tudnánk, hogy milyen súlyos dolgot cselekszünk akkor, amikor megvádoljuk embertársainkat, nagyon elszégyellnénk magunkat, és talán némasági fogadalmat tennénk, hogy csak akkor fogunk megszólalni, ha szép és jó dolog hagyja el a szánkat. S ezzel kapcsolatban is megszívlelendő, hogy többet kellene foglalkoznunk Istennel, mint a gonosszal. Amikor elszabadul a földön a pokol, az embernek még jobban kellene ragaszkodnia a hitéhez, a tisztességéhez, a lelkiismeretéhez. A gonosz legerősebb fegyvere a félelem, hiszen elveszi az ember bátorságát. A bátorságot, hogy ragaszkodjunk a fent említett dolgokhoz, melyek által az ember képes arra, hogy megszerezze a kellő érettséget, valóban Isten gyermekévé válik. Nem véletlen azonban, hogy Jézus többször is figyelmezteti tanítványait és követőit: ne féljete! Ne féljete, mert én veletek vagyok mindennap, a világ végéig.

Ön a hitét otthonról hozta magával, vagy felnőttként tért meg?

Felnőtt koromban tértem meg, de vallom: ha az anyai nagymamám nem imádkozott volna annyit értem, nem biztos, hogy eljutottam volna az istenhithöz. Amikor nála aludtam, mindig a nyakamba akasztotta a skapulárét. Nagyon fontos, hogy imádkozzanak értünk, és hogy mi is imádkozzunk másokért, akár ismeretlen személyekért is.

Ön szerint mennyire egyeztethető össze a hit és a művészet? Hiszen a művészet feltételezi a legteljesebb szabadságot, míg a hitben vannak bizonyos kötöttségek.

A művészet nem iparág, hanem kifejező szükséglet. Szükségem van arra, hogy valamit kifejezzek, mindazt, amit érzek, gondolok. Ez a művészi szabadság. Hitem szerint Istennek van szándéka a művészettel, és én részt tudok venni valamilyen módon ennek a szándéknak a kiteljesítésében. Még ha nagyon kicsiny is a részem ebben, akkor is. Hogy mi ez a szándék? Nem tudom, de nem is akarom tudni. Szeretném viszont naponta megnézni azt a pici virágot a sziklarésben, és gyönyörködni benne.

VASADI PÉTER

Szabásminta

Egy keresztény egzisztencia látásmódjáról (II. rész)

III.

1926-ban született Budapesten. Költő, író, esszéista. Az esszé első részét előző számunkban közzétettük.

Mi az igazság? A magyar nyelv folyamatos romlása és rontása idézte elő, hogy úton-útfélen ezt halljuk, mindenféle banális, lényegtelen, nemhogy kimondani, de még elgondolni sem érdemes mondat előtt: *Tudod, az az igazság, hogy... az az igazság, hogy ezt meg azt mondta az illető; az az igazság, hogy nekem három vagy hat harisnya helyett tíz kell; az az igazság, hogy* — és ez mind nem igazság. Legföljebb vélemény. Mindenki, aki így kezdi a mondatát, a semmit mondja. Nem érti az igazságot. Az igazság szó nemcsak szent, hanem a mindenkori filozófia lázának hőmérője. A szív bősége nem azt jelenti, hogy azt mondom, amit akarok, hanem amivel az életet s az értelmet szolgálom.

Mi az igazság? Jézus Krisztus ott áll Pilátus előtt és azt mondja: *Azért jöttem, hogy tanúságot tegyek az igazságról.* Erre a cinikus hatalom ezredese, magabiztos tábornoka, kormányelnöke, államelnöke azt válaszolja: „Ugyan, mi az igazság?” Magyarán — nincs. Nem ismerem. De ha ennél több volna is, nem nagyon érdekel. Ez halál. Mert vagy van igazság és akkor az az élet, vagy nincs, és akkor Camus-nek, a francia írónak van igaza: támasszuk a pisztolyt a homlokunkhoz. Mert nincs értelme leélni egy emberöltőt azért, hogy megegyünk 2.500 csirkét, 66 mázsa marhahúst, és nem tudom hány szekér-derék krumplit. Szent Tamás a világot gondolkodni tanította. Szent Ágoston föleszmélni a szentre, a szépre. Keresztes Szent János arra, hogy életünk meredékein mászunk fölfelé. És sorolhatnám. Ha valakinek nem lehet a szemére vetni, hogy életellenes, akkor az az egyház. Alapítója az Élet.

Európa abból született meg, hogy az ember bűne a világ közepébe szúrta a keresztet. Európa a kereszt tövében született. Ez történetileg, szociológiailag, filozófiailag bizonyítható tény. A kereszt szellemisége tette a világot elviselhetővé, élhetővé, és a bűn, a tudatlanság, a gondolatatlanság, a gonoszság teszi elviselhetetlenné. Ez is tény. A keresztény egyházban sokan adták oda magukat másokért; ők voltak a fogoly-kiváltók. Ez életellenesség? Az áldozat az egyházban minden élet, nagyság és szeretet forrása, szétsugárzik a „való” világban. Az egyházat meg lehet, és meg kell mérni bevalatlan bűnei, sőt elkövetett gonoszságai alapján is. De az igazság az egyházra van bízva. Jézus Péternek adta az igazság kulcsait.

A kozmosznak végül is ütni fog az utolsó órája (Jelenések könyve). A hazugságnak addig vannak komoly esélyei. Addig vérontást vérontás követ, de a jobbulás reményei sem halnak el. A világ eltántorodott a teremtéstől. Ezzel átadta magát a romlásnak, a lassú pusztulásnak. Ahhoz Isten áldozata kellett, hogy ismét élővé legyen. Vissza kell tér-

nie az elbitangolt világnak Istenhez. Ez az igazság. Az igazságot nem lehet átírt történelmekkel megmásítani. Túldimensionált, ideologikus, szociológiai álmodozással meg mérlegekkel, de még manipulált számadatokkal sem változik beismerés nélkül jóvá az, ami közmegegyezés szerint rossz. Az igazság, akár elismerjük, akár nem, olyan külsőleg is megmutatkozó belső fény, mint egy szám bizonyossága a matematikában. A matematika és a pártatlan tudomány elvezethet az igazságig, de megáll a szent előtt.

✱

De mi az igazság a szellemben? Tömerdek könyv jelenik meg. Mindenfajta, s nem mind remekmű. Nem dolgom megmondani, ki író, ki nem; ki szolgálja a szellemet, ki rombolja. De a szellemet az igazság hite, tudata, valósága, egyetemessége teszi. Minden olyan mű, amely igazságra törekszik, bármiről szól, ha nem is akarja, közelít Istenhez. A művészet ösztönösen törekszik a Megnevezhetetlen felé. A művészet valamiképpen transzcendál. A művészetben a létezés mintha a majdani létre készülődne. Majd ki fog derülni, hogy az ember, és minden dolog Istenért — vagyis az emberért — volt a világban. Érte, miatta pőfögött a vonat, ügettek a lovak, bégetett a nyáj, érte éltünk, lépegettünk. Általa van jó ízlésünk. S ha rossz, gyanakodhatunk arra, hogy baj van a hitünkkel. A hit nem annyi, hogy néha elmegyek a templomba, akár rendszeresen, hanem hogy átjár az isteni szellemisége.

A szellemben szabadság van, igazság és valóság. De nincs semmiféle ideológia. A hit nem ideológia. A kereszténynek tapasztalata van: hittapasztalata, amely más valóság, nem pedig kitalálás s — jó esetben — nem beteges psziché. Az éppen létező egyház valósága maga Krisztus, az ő követői, tagjai, nagyjai és kicsinyei, papjai, akik szolgák. Az ideológiához ennek semmi köze. Az ideológia az érdekek spekulációja. A filozófia sem ideológia. Ha az, önmagát semmisíti meg. Az irodalom sem ideológia, a művészettörténet, az esztétika sem az, hanem ábrázolása, leírása, kifejtése annak, ami egy könyv, egy vers, egy kép, egy zenemű teremtett valósága. Itt konkrét dolgokról van szó. Mint ahogy konkrét az igazság is. Konkrét a művészet, mert a mű, mint a teremtelt valóság, nem határtalan.

✱

Egyszerűen gondolkodni jó és igaz. Becsapthatatlanok vagyunk, ha csak nem akarjuk, hogy becsapjanak. A jó fizikai munka fölér egy átgondolt filozófiával. Csak a műveletek anyaga s módja más. Egy bognár megpatkol egy lovat. A ló rögtön kipróbálja az új talpára valót, dobog, ugrál rajta. Az esztergályos pontossága. Az ember teremtettségének szépsége, ritmusa, kontúrjai vannak. Nélkülük ember és kozmosz elvész, összeomlik.

✱

A hit, amely bennünk van, isteni, következésképpen Istenre mutat. Jézus Krisztus a szabadság megtestesítője. Amikor úgy határozta meg

magát, hogy én vagyok az Élet, akkor nem azt mondta, hogy a leg-
életszerűbb én vagyok, hanem mintegy értelmezhetetlent mondott.
Mert azt, hogy egy ember látható személye az Élet maga. Vagyis ez
a személy isteni lényegű. És így hagyta ránk az élet kenyerét. Ez ki-
fejezhetetlen szabadságot jelent. Az az igazán szabad szellem, aki pon-
tosan, egyszerűen meg tudja fogalmazni a legbonyolultabb dolgot
is, mert azt éli. Krisztus szabad szavai az Evangélium. Hinni nem
annyi, hogy néha elmondogatjuk ezt vagy azt az imádságot, hanem
hogy fölismerjük: a hit Isten bennünk, az elménkben, a testünkben,
az akaratunkban. Nem az isteni, hanem Isten maga. Hinni Jézusban
annyit tesz, hogy Ő bennünk a cselekvő szeretet, maga az élet. Mi-
vel belénk kívánczik, képes arra, hogy ezt meg is tegye. A hit ugyan
kegyelem, nem mindenki kapja meg, de mindenki megkaphatná. A hit
a vallásgyakorlásban bontakozik ki az emberben, a vallás pedig a hit
kibontakozása által mélyül el. Mégis, minthogy bizonytalan embe-
ri körülmények között élünk, újra és újra választanunk kell. A hit abba
az emberi lélekbe *nem* tud behatolni, amelyik tele van önmagával,
a hit megvetésével, azzal a gyakori és különös (formájú) megátal-
kodottsággal, amely függetlenségnek, a tehetség(ek) védekező me-
chanizmusának, gőgnek, keserű csalódottságnak egyszerre tudja, mu-
tatja és hiszi magát.

✱

Mi az igazság? A hit. Amely Krisztus. Aki hit által közeledik. Hit és
igazság belsők hangja. Ez a hang szükségszerűen és tévedhetetlenül
hívja elő szeretetünket. Szeretetünk pedig Istent követel, aki jön is. Ő
a forrás és a végkifejlet. Megteremtette az örök, ontológiai matema-
tikát, amelyhez azonban nem mindig tartja magát. Kinek-kinek azt a
karizmát, hajlamot, képességet, hivatást adja, s annyit, amennyit akar,
de azt használni kell. A használatlan ajándék szükségképpen mé-
reggé változik. Ez megront, eltorzul s eltorzít. Rosszabb az üresség-
nél. Az egyház Isten akarata, ezért — minden rossz ellenére, s az
ebből fakadó feszültségeket a hívőnek el kell szenvednie, szóval —
az Anyaszentegyház örök, csöndes izzásban él. Ha elnyomva, akkor
úgy. Ha fölszabadul, bár ez sosem következik be, mert valahol a vi-
lágban mindig ölik és üldözik, szóval, ha szabad, nagyobb a fenye-
getettsége, s ez alattomosabb. Mégis: az egyház Krisztus misztikus
teste. Nem azért, mert a hívők ezt mondogatják, hanem mert valóban
Krisztus a lényege, jelene és jelenléte. Mindenki, aki vállalja Őt, vál-
laltatik a végső időben. Vajon ha csakugyan a hit tesz igazzá, ez a köl-
csönösség nem az igazság cselekedete? Tudunk mi olyan eszméről,
rendszerrel, amely kizsigerelés nélkül vállalja övéit? Hatalmi visz-
szaéléseiről nem is beszélve. Nem tudunk. Sosem fogunk tudni.

✱

Lelkiismeretünk az igazság szószólója. Azt mondhatnánk, az igazság
a lelkiismeret. Az igazságnak számtalan formája van. Fölfigyeltem az
utóbbi időben arra a félreértésre, amely mind jobban terjed, hogy lel-

kiismeret helyett lelkiismeret-furdalásról beszélnek. Ez a fogalom nem létezik. Van lelki-furdalás, és van lelkiismeret. A lélek akkor furdal, hogyha a lelkiismeret zaklatja. Azt akarja, hogy mást tegyen vagy hogy megtegyen, vagy ne tegyen meg valamit. A lelkiismeret — más nézetből — az igazság egyik arca. Másik arca a lelkesség. Lélek-tűz. Lélekkel telítettség. Harmadik arca a várakozás szépsége. Az igazságnak számtalan arca van, csak egy nincs: sötét álarca. Az igazság arra kötelez minket, hogy egymásban is keressük. Együnkben is megtaláljuk. Együnkstől is elfogadjuk. Szeressük meghallani s meghallgatni.

Látó tekintettel, eleven figyelemmel, csönddel és szavakkal, akár Jézus, aki tudta, mi lakik az emberben. A tényleges valósághoz szabta szavait, mondatait, paraboláit, beszédeit. Ő nem egyetemi katedráról szónokolt, hanem a szenvedőknek, a kisemmizetteknek, az elnyomott szegényeknek és kicsinyeknek beszélt. Az aláztatoknak. Alázat nélkül nem értjük az igazságot. Aki aláztat, nem maga alá rendeli, hanem magát rendeli az igazság alá. Az igazság szép. Szépsége kiül az ember arcára, szavaira, a testére. Az igazság megfogható. Látni lehet. Ha van szemünk hozzá, tetszik nekünk. Nem csábít. Az igazság képében tetszelgő hamisság kelleti magát. Ha olyan abszolút úr az igazság, mint Jézus, semmire nincs szüksége. Ő van.

IV.

Ennek az írásnak az elején azt kérdeztük, miért kell megőriznünk lelkünket. Aztán azt, mi a hit, mi a jóság, mi a szent. Átértünk a túlpartra s nevén neveztük az igazságot. Elég sötét vizek fortyogtak alattunk. A világ vizei. Semmi bizonyosságunk nincs arra nézve, nem lesznek-e ezek a vizek sötétebbek. Jézus azt mondja a maga kéréseivel: *Ha visszatérek, vajon találom-e hitet a földön?* Lehet, hogy találni fog egy csúcstechnológia uralta világot, amelyben azt sem fogják tudni, volt-e valaha ember, akinek Jézus Krisztus volt a neve. Lehet. De ha csak egy ember lesz, aki azt mondja: „Ő az én Uram, Istenem!”, az az egy ember lesz az egyház. Egnél pedig biztosan több lesz.

Ha az igazság neve Jézus Krisztus, akkor az igazság szent. Ha az igazság szent, akkor mindenki, aki vallja, keresi az igazságot, mert abban személyében érintett. Férfi, nő, gyerek vagy akár csecsemő. Semmi sem igazolhatja, hogy egy csecsemő vagy egy halott — már vagy még — nem keresi-e az igazságot. Még azt sem tudjuk, hogy a halott mikortól halott. Egy neves filozófus, Paul Virilio az „eltűnés filozófiáját” fejtegeti, és azt mondja: nemcsak Isten rejtőző, hanem az ember is. Az ember ösztönösen él úgy, hogy lényegét elföldje a szemek előtt. Szeret eltűnni. Elrejtőzni, még hangos nyilvánosság közepette is, vagy ott leginkább. Tapasztaljuk, hogy akik mellett élünk, akár évtizedekig is, nem tudjuk, kik valójában. Az embernek éppúgy van titka, mint Istennek. Sőt, isteni a titka.

Székesfehérvárott megismertem egy búcsúvezetőt. 78 éves volt, a felesége 75. Beszélgettem velük. Ott ültek kettejük ágya előtt egy kis asztalka két oldalán, és az öreg, ráncos, csontos kezük kaparászva kereste egymást az asztalon, míg megtalálta. Fél évszázada éltek egymás

mellett. Az a szeretet, amely sugárzott róluk, mutatta, tudják is meg nem is, kik, de már eleget tudnak egymásról ahhoz, hogy egy legyenek. Egyedül Isten tudja, kik vagyunk. És mi meg fogjuk tudni tőle.

Az igazság neve: Jézus Krisztus. Ha tehát az igazság Isten, akkor Jézus lelke a Szentlélekkel, mint a Szentháromságos Isten öleli körül igazságával a teremtetést és benne minket. És mivel *Isten szeretet*, mondja János evangélista, szeretet az igazság, s mivel a szeretet irgalom, az igazság irgalmas és irgalmaz.

Mi következik ebből? Hogy csak akkor van igazunk, ha szeretünk és ha irgalmazunk. Nem akkor van igazunk, ha érvekkel valakit, valamit valamiben legyőztünk. Érveink szeretet és irgalmasság nélkül kihunynak, elfogynak, lényegtelennek lesznek. Véleményeink erről, arról, amarról lehullanak, elfoszlanak. A szeretet forrósága perzseli ki belőlünk az oktalan versengést, a viszályt, az ellenségességet. És a szeretet, ez a perzselő szeretet, szerelem az igazság. Aki Jézus. Ő maga a béke, a békesség. Ha nem ő a béke, akkor háború, ellenségesség, halál van. Csak a szeretet élet. A szenvedés nem a halál rokona, hanem a szereteté. Aki szeret, szenved. Ha az egyház a szeretetről beszél, minden lényegesről beszél. Tehát ha az igazság neve Jézus, akkor Ő a mi szeretetünknek oka, célja, reménye. Az emberinek alapföltétele. Ha lenne más mód az egészen emberi életre, azt s aszerint művelnénk. Jézus nem szól soha embertömegről, emberanyagról. Ha embert mond, akkor mindig egy embert ért rajta, akkor is, ha többes számban, sokaknak beszél. Istennek mind külön-külön forma és lényeg vagyunk, öröklétre ítélve. Ha ember létezik, de Isten nélkül, mert Isten nincs, akkor ábránd az egész. Ostoba, hiábavaló, félresiklott „égi”-földi erőlködés. Az üdvösség Jézus Krisztus. A létezés középpontja, aki magába gyűjt minden életet, s örökre. Magát a teremtetést, az akárhány kozmoszt, s maradéktalanul minden jót. Istennek ilyen eksztatikus szeretete, mint Jézus, fölfoghatatlan, de a legvalóbb valóság. A mi szeretetünk folytonos kísérlettel, próbálkozással, kudarcokkal tarka. Mégis, minden újakezdésünk, a legesetlenebb bánatunk is megejtí Isten. Mivel Isten a legcsekélyebb és a határtalan valóságoknak is ura és forrása.

Az orosz irodalom gyakori szereplői azok az ortodox misztikusok, kiket igen messziről keresnek föl, hogy csak megérinthessek őket. Ez történt Jézussal is. Az Evangéliumban olvassuk, hogy *fölkeresett minden falut és minden várost*. Ez azt jelenti, hogy szinte mindig úton volt. Kitették elébe a haldoklókat, a betegeket, a járni képteleneket, a süketeket és a vakokat, hogy legalább a ruháját érintsék gyógyulásuk reményében. Azóta is gyógyít közöttünk: a mi szeretetünkben, a csöndességünkben is, és elhisszük neki: az igazi nagyság maga az odaadottság. Isten úgy nagyhatalmú, hogy a Fiúban a leggyöngébb s gyöngédebb gyöngye. Az alázat erő? Az. Isten ereje. A gonoszság, a gyűlölet, a gőg elbukik, miután pusztított.

✱

Boldog az az ember, aki lélekben ma is pásztor.

EGYETEMISTÁK VÉLEMÉNYE ISTENRŐL ÉS EGYHÁZRÓL

Sokféle vélemény kering a mai fiatalokról, olykor megalapozottak, olykor kevésbé. Egy-egy közvélemény-kutatás, megkérdezés azonban segíthet a kiegyensúlyozottabb vélemény megformálásában.

2011-ben az Óbudai Egyetem egyik karán önkéntes válaszokat gyűjtöttünk össze olyan fiataloktól, akik a mérnöki pályát választották; nem hitvallásos merítés, sőt — teljesen véletlenszerű. Nem a köztudottan a Műszaki Egyetemről csoportba gyűlt, immár két évtizede a mélyebben vallásos, elkötelezett réteget jelentő fiatalok hangja.¹ Az újonnan létrejött Óbudai Egyetemre járó fiataloké.² Erről az egyetemről el kell mondani, hogy nem kínál hitbéli, vallási tartalmakat nyújtó órákat, kurzusokat, ugyanakkor szándéknyilatkozatot írt alá a fővárosban működő Római Katolikus Egyetemi és Főiskolai Lelkészséggel,³ helyi lelkészség kialakításáról, amely iránt azonban a diákság részéről nem túl nagy az érdeklődés (ebből is látszik, hogy az intézet hallgatói nem tarthatók túlzottan vallásos embereknek). Nyilvánvalóan egészen más eredményekhez juthatunk egy speciálisan önismereti, vallási érdeklődésű előadásokra, közösségbe járó fiatalok között végzett felmérések nyomán.⁴

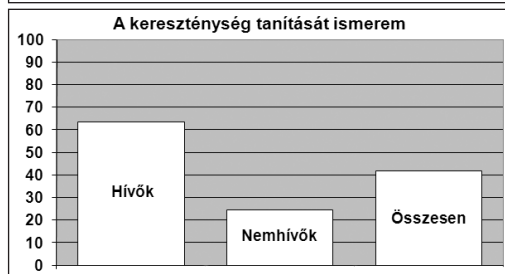
A kérdéseket egy tesztalapon tettük fel, amelyet önkéntes alapon, nevük megadása nélkül töltöttek ki azok a gépészmérnök hallgatók (20 év körüliek és zömében fiúk), akik az úgynevezett „kötelezően választható” tárgyként a *Mérnöki etikát* választották. A teszt kitöltésére ezen az előadáson került sor. A résztvevő hallgatók száma 67 volt. A minta tehát egyáltalán nem tekinthető reprezentatívnak, az eredmény mégis érdekes és elgondolkodtató.

Az első kérdés tisztázza, hogy a válaszoló *hisz-e Istenben*, vagy nem, esetleg semmiben sem hisz. A 67 résztvevő közül az istenhívők száma 30 volt, ami meglepően magas aránynak tekinthető. Természetesen ez még nem jelent feltétlenül keresztény hitet, de bátorságot igen, hogy egy felsőoktatási intézményben, iskolai közeg-



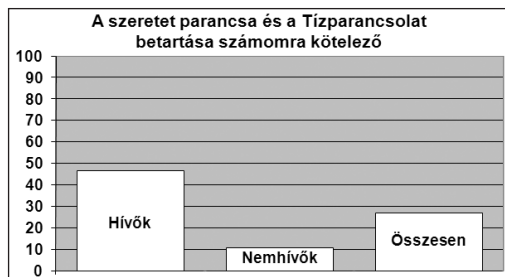
ben erre a szokatlan kérdésre a megkérdezetteknek majdnem a fele igennel válaszolt.

A második kérdés finoman közelített: „Hozzám az alábbi tanítás áll a legközelebb: kereszténység — iszlám — valamelyik távol-keleti vallás?” A következő, grafikonnal kifejezhető válaszok születtek:⁵



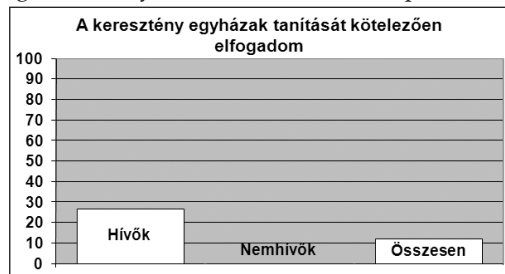
A fenti két diagramból levonható az az örvendetes következtetés, hogy a fiatalokhoz legközelebb a keresztény tanítás áll, annak ellenére, hogy e téren az ismereteik — saját bevallásuk szerint is — még jócskán bővíthetők.

Az egyik kérdés az isteni parancsok (szeretet parancsa és a Tízparancsot) betartására kérdezett rá: számomra kötelező — részben — vagy nem. Megdöbbentő, hogy még az ötven százalékot sem éri el azoknak a válasza, akiknek fontosak az isteni parancsok. Ez a válasz a liberális világ általános törvény-szemléletét tükrözi: minden, ami parancs, az megköt, személyes szabadságot korlátoz, tehát idegen tőlem.

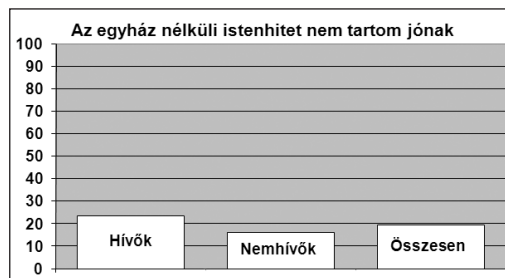


Arra nézve, hogy a keresztény egyházak tanítását a megkérdezettek magukra nézve köte-

lező módon elfogadják-e (részben vagy nem) — igen alacsony mértékben választoltak pozitívan.



A fenti három diagram világosan szemlélteti, hogy még a hívő fiatalok többségében is ellenérzést váltanak ki a parancsolatok és az egyházak tanításai. Érdekes viszont, hogy ajánlásként jobban elfogadják azokat, tehát lehetséges, hogy elsősorban a tanítás módja, kötelező jellege van ellenükre. Ez valamennyire érthető is az önmagukat mindenáron megvalósítani szándékozó fiatalok körében, liberális környezetükben.



A leginkább az elgondolkodtató, hogy az egyház nélküli istenhitet még a hívő fiatalok közel 80 százaléka is jónak tartja. Többségük a „maga módján” vallásos, hitében nem érzi szükségének az egyház szerepét. A válaszok azt sugallják, hogy a hit védelme területén talán nem a hittérítés a legfontosabb feladat, hanem az egyház szerepének elfogadtatása az istenhívők körében. Ez egy igen fontos evangelizációs kiindulópont kell, hogy legyen!

A teszt további négy kérdése arra irányult, hogy a fiatalok milyennek látják az egyház szerepét a múltban és a jelenben, hiszen az e kérdésekre adott válaszok ismeretében könnyebb kidolgozni bármilyen stratégiát az egyház küldetésének megismer-

tetésére, fontosságára, elfogadtatására. A válaszok mellett (zárójelben) az ismétlések számát találjuk.

A nyilatkozók szerint a keresztény egyházak legfontosabb érdemei a történelem során: *(istenhívők válasza)* iskolák fenntartása, tanítás (11), közösségalgatosítás (6), erkölcsi normák megfogalmazása (5), hittérítés, hitre tanítás (4), Európa egységesítése (3), iránymutatás (3), kultúra terjesztése (3), tudományok művelése (3), biztos pontot ad (2), kódexek írása (2), remény közvetítése (2), szegények segítése (2), a szeretet tanítása (2), társadalmi szerepvállalás (2), bűnök korlátozása, emberek felett állt, értékekre figyelemfelhívás, gyógyítás, házasság szentsége, hívők életének szabályozása, kórházak, könyvtárak, közvetítői szerep, latintanítás, legendák, mítoszok megőrzése, lelkiismeret felélesztése, pápaválasztás, templomok építése, történelemírás, zsinat. *(Nem istenhívők válasza)* egységesítés, népek összefogása (9), tanítás, iskolák alapítása (9), erkölcsi normák (5), kultúra, művelődés (5), közösségalgatosítás (4), karitatív munka (3), remény adása (3), hit (2), keresztes hadjáratok (2), menedék nyújtás (2), szeretet (2), templomok építése (2), történelemírás (2), védelem háborúban (2), fegyelem, gyógyítás, gyónás, írásbeliség, jó cselekedetek, kártartást adtak, megbocsátás, naptár, nemzeti eszme kialakítása, növény-nemesítés, önzetlenség, rendteremtés, szentek megnevezése, végső remény biztosítása.

Érdekesek azok a válaszok is, amelyeket a keresztény egyházak legfontosabb érdemeiként tartanak számon napjainkban: *(istenhívők válasza)* iskolákat tart fent (8), karitatív munka (8), erkölcsi útmutatást ad (6), szeretetre nevel (5), békére törekvés (3), egységet teremt, összetart (3), hitre nevel (3), reményt ad (3), élet védelme (2), emberi kapcsolatok (2), iránymutatás (2), tudomány művelése (2), család védelme, független a politikától, hívők életének szabályozása, humanizmus, ifjúságért felelősség, közösség építése, lelki megnyugvást ad, szertartás, társadalmi szerepvállalás. *(Nem istenhívők válasza)* karitatív munka (5), közösség építése (4), lelki segítségnyújtás (4), erkölcsre nevel, morál fenntartása (3), esküvők, keresztelők megtartása (3), humanizmus (3), tanítás (3), emberi értékek (2), gyóntatás (2), hívőknek biztonságot ad (2), szeretetre nevel (2), béke központúság, család fontossága, életvédelem, építészeti, fegyelem, hitre nevel, idősgondozás, irgalmasság, kártartást adnak, nincs érdeme, önzetlenség, szigorú nevelés, temetés, tudományok elismerése, vallási tolerancia.

Megfogalmazták véleményüket a keresztény egyházak legfontosabb hibáira (bűneire) vonatkozólag is a történelem során: *(istenhívők válasza)* inkvizíció (17), keresztes háborúk (8), tudomány elnyomása (5), tolerancia hiánya (4), politizálás (3), álszentség (2), erőszakos hittérítés (2), gazdasági előny miatt hittel visszaélés (2), háborúban részvétel (2), pénzért bűnbocsánat (2), uralkodásba be-

leszólta (2), visszaélés a hatalommal (2), a jó és rossz megszabása, bálványimádás, befolyásolja az embereket, cölibátus, demagógia, manipuláció, egyházi adó, hatalomvágy, indiánok kiirtása, következetlenség, pénzért szolgáltatások, pokollal fenyegetőzés, ragaszkodás a hibás világekpekhez, reformáció üldözése, szabályaik be nem tartása, természeti vallások eltiprása, történelmi tények elhallgatása. (*Nem istenhívők válaszai*) inkvizíció (12), keresztes háborúk (11), tudomány elnyomása (8), egyházak közötti harcok (5), erőszakos hitértítés (3), pénzért bűnbocsánat (3), dogmatizmus, merev szabályok (2), emberek manipulálása (2), félelem keltésével érvelnek (2), hatalomvágy, hatalom (2), nem hívők rossz kezelése (2), paráználkodások, pedofília (2), politizálás (2), elszigetelődés, fanatizmus, holokauszt ellen nem lépett fel erősen, intolerancia, Jézus keresztre feszítése (?), népcsoportok üldözése, néptársa, pénzéhség, szegények adóztatása, szekták, templomos lovagok kiirtása, vérengzések, visszaélés a hittel.

A keresztény egyházak legfontosabb hibáinak (bűneinek) ezeket tartják napjainkban: (*istenhívők válaszai*) pénzért való szolgáltatások (5), álszentség (2), Bibliától eltérő tanítások (2), cölibátus (2), fényűzés (2), népszerűtlenség (2), politizálás (2), tanításukat nem aktualizálják (2), zárkózottság (2), szigorú szabály követelés (2), abortusz ellenzése, az emberek nem bíznak benne, befolyásolja az embereket, csökkenő tendencia, demagógia, elnéző a nem keresztény egyházakkal, emberek kizsákmányolása, Európa irányítása kicsúszik a kezéből, feltétel nélküli hit elvárása, ingyenélés, ítélkező, konzervatív, kötöttség, néha erkölcstelenység, nem hatékony lobby, népbuhtítás, pápa dicsőítése, papok tanítanak, pedofil papok, pénzért bűnbocsánat, szűklátókörűség, tudomány felé rugalmatlanság, túlzott hierarchia, vakbuzgóság, vallási intolerancia. (*Nem istenhívők válaszai*) pedofil papok (6), anyagiasság (4), politizálás (4), cölibátus (3), más felekezetek el nem tűrése (3), hatalomvágy (2), hitértítés (2), ma már nincs rossz (2), nem hívők rossz kezelése (2), pénz szórása, túlzott jólét (2), tanításaikkal ellentétes cselekedetek (2), beleszólás illetéktelen területekre, csak új ruha adományt fogadtak el, egyistenhit, elavult módszerek, ellentmondásos érvelések, felszínes, hit és vallás elválása, Hitler Jugend-e pápa, korrupció, múlt megsejtpítése, nincs modernizálás, pénzéhség, titkolódzás Jézus körül, tömegmanipuláció, „vidám vasárnap”.

Mindezen válaszokból erősen visszaköszönnek a médiában napjainkban tárgyalt témák, amelyeket a fiatalok felületesen kezelnek, ám teljes mértékben a hatásuk alatt állnak. Bizonyos „szlogeneket” kritika nélkül ismételnék meg.

A felmérés eredménye összességében nem meglepő. Tükre a magyar valóságnak, az értelmiségi ifjúság mentalitásának. Hozzásegítheti vi-

szont a tanárokat, a közösségek vezetőit, a hitoktatókat, lelki vezetőket ahhoz, hogy felkészülten, az érintett problémákra kihegyezetten tanítsanak, válasszanak tárgyalási témákat, világítsanak meg összefüggéseket. A válaszokból kitűnik az is, hogy a magyar felsőoktatásban tanuló ifjúság nem „élből”, vagy „csuklóból” negatív beállítottságú. Ha az örök értékeket az emberi „hasznosság” oldaláról közelítjük meg, a hit, a megváltás és a közösségi egyházkép mélyül el bennük, akkor nagy lépéseket tettünk előre. Ezt fogalmazta meg a *Magyar Katechetikai Direktórium* is: „ki kell dolgozni a hitadás megfelelő anyagát, módszereit és eszközeit. Nem szabad ragaszkodni — a korábban ugyan hatékonyan működő, de napjainkra kevés eredményt adó — beidegződött formákhoz. »Az új bor új tömlőbe való« (Mk 2,22).”⁶ Nem hagyható figyelmen kívül az sem, amire Tomka Ferenc pasztoral-teológus sokszor rámutat: az „új evangelizáció” az egyház jézusi kommuniójából forraszik, a „létrejött szeretet-közösségből, az isteni egységből ismerheti fel a világ Istent (vö. Jn 17,22)”⁷.

LEGEZA LÁSZLÓ — PÁKOZDI ISTVÁN

¹A budapesti Egyetemi és Főiskolai Lelkészség legnagyobb csoportja az MKK (Műegyetemi Katolikus Község) 1992-ben jött létre. Mára már nem kizárólag műegyetemisták alkotják.

²Az egyik legújabb magyar egyetem jogelődje több budapesti főiskola egyesüléséből jött létre. A Budapest Műszaki Főiskola 2000. január 1-jén alakult meg a Kandó Kálmán Villamosmérnöki Műszaki Főiskola, a Bánki Donát Gépipari Műszaki Főiskola és a Könnyűipari Főiskola fúziójaként. Ekkor szerveződött önálló karként a Neumann János Informatikai Kar. Az Óbudai Egyetem 2010. január 1-jén jött létre, a Budapesti Műszaki Főiskola jogutódjaként.

³2010. augusztus 31-én egy tudományos konferencia keretében ünnepelték az ősi (budai) egyetem 600 éves évfordulóját. Ünnepelesen használatba vették a Doberdó úti Szent Vér-kápolnát, amelyet az akkori nuncius, Juliusz Janusz érsek vezetett ökenikus liturgia tett teljessé.

⁴Lásd Pál Ferenc mentálhigiénés pap-szakember budapesti, keddi esti előadásainak szociológiai felmérését: „a keddi estiek több mint kilencven százaléka kifejezetten spirituális érdeklődésű és vallásos, mintegy felük egyháza tanítása szerint”. 94 százalékuk tartja magát egészségesnek és 87 százalékuk irányítója az életének, és csak 25 százalékuk negatív önértékelésű. Az úgynevezett belső reformerek, a kritikusok nem akarják egyházukat elhagyni, hanem belülről megreformálni — ezek 41 százalékot tesznek ki. — Vö. Kiss Péter: *Kik a pálferisek?* Új Ember, 2012. március 25., 6.

⁵A válaszok értékelését elvégeztük a hívők és a nem hívők körében is, valamint összesítve.

⁶MKÁD 2.3 (38. lap).

⁷Tomka Ferenc: *Szentségi lelkipásztorkodás és az „új evangelizáció”*. Szent István Társulat, Budapest, 2006, 11.

A VAKMERŐ MISZTIKUS Eckhart Mester: Az értelem fénye

A késő középkori német misztika legnagyobb alakja, Eckhart Mester (1260–1328) viszonylag ismeretlen a magyar közgondolkodásban. Művei ugyan, főleg az utóbbi két évtizedben, tisztos fordításokban meg-megjelennek, de úgy tűnik, derengő üzenetei még ma is keresik a mélyebb honi szellemi rokonságot.

Pedig Eckhart nemcsak teológus, filozófus volt, hanem — ahogy Ludwig Marcuse mondja — radikálisan felvilágosult gondolkodó, sőt költő is: megrázóan eredeti írásművész, az egyik legforróbb költői nyelven fogalmazó író-alkotó. Bárhol üjtük fel hagyatékát, rögtön úgy érezzük: személy szerint hozzánk, sőt belőlünk szól, mégpedig az igazságkeresés páratlan hitelével. 49. németnyelvű szentbeszédében még Istennel szemben is pártolja az igazságot, a szelíd vakmerőség hangnemében és lenyűgöző erejével.

Mi az igazság? — kérdezi előbb Pilátussal. És így válaszol: *Az igazság olyan nemes ügy, hogy ha Isten elfordulhatna tőle, én az igazsághoz ragaszkodnék és elhagynám Istent.* (Mintha Lessinget hallanánk a 13. század mélyéről.) Eckhart — többnyire éles, magvas modorban — lépten-nyomon legmélyebb kételyeink tükrében érinti meg eszméletünk és hitünk ingatag pontjait. *Istent megteremteni önmagunkban*, állandó fohászkodásunk, hitbéli éberségünk életre szóló erőfeszítésével — ez Eckhart talán legkomolyabb ajánlata, létparancsa. Elszakadni tértől és időtől, a test (a „hús”) kísértéseitől, az énség béklyóitól, a „miértek” és „célszerű törekvések” csábításaitól, és megalapozni magunkban a „higgadtság” („Gelassenheit”), az „elkülönülés” („Abgeschiedenheit”) szellemi otthonát: Eckhart erkölcsi parancsa, látjuk, a goethei *Stirb und werde!* (*Halj meg és legyél!*) keménységét előlegezi meg.

A nagy misztikus axiómái többnyire kérlelhetetlen, könnyítést kizáró hangnemben hangzanak el. De talán éppen ezért érnek fel egy nagy író pontosságával. Egyetlen példát említek. Eckhart a világtól való függetlenedést az „Entwerdung” kifejezéssel jelöli. Ezt a kiüresedéssel, lényegi változással és égi-földiekkel történő töltődéssel járó folyamatot szinte lehetetlen egyetlen magyar kifejezéssel visszaadni. A német eredeti pörölycsapásszerű, mámorosan száraz alakzatait a legegyszerűbb, feltűnésmentesen egyenértékű, disztelen stílus tükrözhetné. Eckhart a meghökkentő állítások, a lassú eszmélkedést kívánó kijelentő mondatok, a ráolvasás-

szerű tőmondatok, a győzködő fokozások nagymestere.

Hogyan ábrázolja az igaz embert? *Az igaz ember, aki az igazságosságnak szolgál, azt jobban szereti, mint önmagát; úgyhogy ha az igazságos úgy a poklot vagy az ördögöt hordaná magában, ő azt szeretné, ízlelgetné, örvendezéssel fogadná. Másrészt viszont: még ha a paradicsomot hordaná is magában az igazságos úgy, sőt Istent magát, az igazságos ember ízlése elfordulna tőle.*

Az üresség, a Semmivel rokon Isten hallatlanul modern eszméje Eckhart egyik alapgondolata (hányszor és hányszor olvassuk ugyanezt Shakespeare drámaiban...). A 70. szentbeszédben ezt mondja Szent Pálról: *Amikor a Semmit látta, akkor látta meg Istent.* Műveinek egyik vissza-visszatérő sugallata ez a meggyőződés: Istenért ki kell ürítenünk szívünket, egész életgyakorlatunkkal meg kell ágyaznunk a folytatódó teremtesnek. A 43. szentbeszéd megkapó tömörséggel, szinte kortársi ihlettel fogalmaz: *Említettem már néhányszor: Isten ezt a világot, az egész világot, állandóan teremti és teremti ebben a mostani időben. Mindent, amit Isten egykor, jó hatezer évvel ezelőtt alkotott, most újra megteremti.*

Fényes kiváltság volna kimutatni, milyen elevenen él a későbbi szellemtörténetben Eckhart öröksége. Ismét csupán egyetlen példa: Goethe számos eredetinek rémlő eszméje a középkori misztikus írásaiban gyökerezik. *Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnit es nicht erblicken; / Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnit uns Göttliches entzücken?* E bámulatos töredék ötlete felbukkan már Eckhart 70. szentbeszédében (ott Szent Bernát-idézetként): semmi nem képes befogadni olyan benyomást, amely legalább készség, lehetőség vagy öntudatlan csíra formájában ne szunnyadna benne eredetileg.

Eckhart Mester fiatalkori műveit, német szentbeszédeinek egy részét, híres tankölteményét és értekezéseit Bányai Ferenc fordításában, bevezető tanulmányával és jegyzeteivel jelentette meg a Kairosz Kiadó. Bányai gondos, már-már aggályos munkát végzett: tüzetes elemzéssel, viszonylagos nyíltsággal és araszoló mérlegeléssel vázolja a nagy misztikus életrajzát, nyelvhasználati jegyeit és szellemtörténeti utókorának némely részletét. Szempontjai szeretettel, elmélyült ismeretanyag-gal érzékeltetik Eckhart gondolkodói jelentőségét, megvesztegethetetlen alkatát, emberi nagyságának számos jelét. A válogatás, úgy tűnik, méltányos arányban közöl fontosat s hagy el kevésbé fontosat. A prédikációk között, mi tűrés-tagadás, én magam szívesen láttam volna mást is, például

az *Intravit Jesus in quoddam castellum* címzetűt. Ez a szöveg — miközben elemzi Mária és Márta újszövetségi alakját — példásan vetíti elénk Eckhart poláris gondolkodását, földiekre összpontosító, érzékletes szemléletét és az evilági lét káprázata iránti misztikus rajongását. Hogy is mondja Eckhart? Márta jobban ismerte Máriát, mint Mária Mártát, ő ugyanis már régen és helyesen élt; márpedig az élet ajándékoz meg a legnemesebb ismerettel. (Másutt azt mondja: a világ dolgait nem ismerhetjük meg mezeiüléssel.)

Bányai Ferenc tetemes ismeretanyagot görgető, átszellemült kötete egyetlen komoly hibát nem tud feledtetni: a szövegek gyötrött magyarságát. Hagyján, hogy a másodlagos betétek (előszó, bevezetések, lábjegyzetek, magyarázatok) fakón sorjáznak, lomposan ömlenek elénk. A legfőbb hiba: az Eckhart-szövegek fordítása. Nem rejthetem véka alá tartózkodásomat: a magyar változat még csak sejtetni sem képes az eredeti

költői minőségét, megdöbbenően közvetlen tónusát, minden köntőrfalazást kerülő igyekezetét, objektív-érzéki plaszticitását és művészi érettségét. Úgy tűnik, Eckhartot csak írói szövegformáló képesség birtokában lehet közvetíteni. Bizonyos: nem elég a szellemi azonosulás — szükség van a flaubert-i *helyes szóra* is. A szó önmagában semmi — de éppen itt látjuk: keresett-megtalált szavak és egyedi mintázat nélkül a lángelme varázsa is meg-megrokkban.

De ne legyünk túl szigorúak: micsoda erőre volna szükség ahhoz, hogy egy ilyen szellemi-lelki orkánban a magyar nyelv — egyenértékű tükrözéssel — megállja a helyét? Eckhartot így is szívünkbe zárjuk, Bányai Ferencnek pedig hálát adunk, hogy néhány napra megkímélte életünket a felületességtől. (*Kairosh Kiadó*, Budapest, 2010)

BÁTHORI CSABA

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

Keresztutak a Colosseumban a Szentatyával.....	2.900,-
A hit nyelvtana. Esszék ég és föld között.....	1.900,-
Timothy Radcliffe: Miért járunk misére?.....	2.700,-
Pilinszky János: Keresztről keresztre.....	2.500,-
Terry Apter: Testvérkötelék.....	2.800,-
Alois M. Hass: Felemelkedés, alászállás, áttörés.....	3.500,-
Paul M. Zulehner: A gyermek a család szíve.....	1.900,-
Dobai Lili: Formula pietatis.....	1.100,-
A költészet jelenléte. In memoriam Czjzek Éva.....	1.200,-
Teréz Anya: Jöj, légy a világosságom!.....	3.200,-
Jean-Louis Chrétien: A felejthetetlen és a nem remélt.....	2.500,-
Lukács László: Az Ige asztalánál.....	2.900,-
Walter Kasper – Daniel Deckers: A hit szívverése.....	3.200,-
Ruppert Berger: Lelkipásztori liturgikus lexikon.....	4.300,-
Johann Baptist Metz: Memoria passionis.....	2.700,-
Borbély Szilárd: Egy gyilkosság mellékszálai.....	1.700,-
Máthé Andrea: Útvesztőben.....	1.100,-
Takács Zsuzsa: Jaj a győztesnek!.....	1.900,-
Kertész Imre: A megfogalmazás kalandja.....	1.400,-

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

E-mail: vigilia@vigilia.hu; Honlap: www.vigilia.hu

HÓNAPRÓL HÓNAPRA

MÉLYFÚRÁS

Az irodalomtudomány módszerének és szemléletmódjának módosulása nem hatálytalanítja az esszét, és az abban megnyilatkozó világnézeti orientációt sem. Nemzedékről nemzedékre kitűnő esszéírók bukkannak föl, elődeiktől leginkább az különbözteti meg őket, hogy a műfajra jellemző szubjektivitást az analitikus eljárással párosítják, illyesformán az esszé nem, pontosabban nemcsak kísérlet, hanem a kutatási eredmények és irányok személyesség által is hitelesített megmutatása. Az elmúlt időszak termését némiképp orientálták az évfordulók, a Nyugat és Babits születésének századik évére történő emlékezés. Már a címmel is ezekre az eseményekre utal vissza Tarján Tamás, aki *Nyugat 100+1* címmel gyűjtötte egybe írásait, azt is jelezve, hogy a századik év után a százegyedikben is tanulsággal és nosztalgiával tekinthetünk vissza az Osvát Ernő szerkesztésében legendássá vált folyóirat tevékenységére, arra a szellemi sokszínűségre, melyet megvalósított, s amelynek képviselőiben állandóan síkra szállt.

Tarján Tamás tudósi és szellemi (ezzel a kettősséggel azt jelezném, hogy szellemének villódzása nem fékezi a komolykodó tudományosság) magatartásának vonzó jellemzője a váratlanság. Az egyik esszéjében (*Citius, altius, fortius*) például a folyóirat és a sport kapcsolatát tárgyalja. A sport a Nyugat nagy nemzedékének színre lépésének idején még a test — és vele a lélek — edzésére szolgált, semmint pénz szerzésére. Tersánszky Józsi Jenő büszkén emlegette, hogy éltornász volt, s túl a hatvanadik évén sem idegenkedett a testmozgástól, saját készítésű csónakjával evezett a Dunán, s ifjú író-társait, például Kolozsvári Grandpierre Emilt azzal döbbsentette meg, hogy minden előzmény nélkül kézálásba ment át. Nagy Lajos a birkózásban jeleskedett egy ideig. (Nagy Lajos rejtelmes okból homályosuló, a kánonból jelenleg kihulló életműve részben éppen Tarján Tamás egykori kismonográfiájának jóvoltából lett ismert, de újra meg újra szót kell említenie kedves írójáért, aki a legújabb irodalomtörténetben sem kapott helyet. Jelen kötetben a Nagy Lajos-i szituációról olvasható vonzó, érdekes esszé, amelyből nyilvánvaló, hogy a vele való foglalkozást szinte lehetetlenné teszik a személyiségéhez fűződő negatív értéktételek. Tarján jó néhány neves tudóst sorol föl, akik természete miatt idegenkedtek a kiegyensúlyozatlan idegrendszerű írótól. Váratlan hangulatváltozásairól annak idején a közelében lakó Sótér István is beszélt, s valóban

az a furcsa helyzet állt elő, hogy a jellem gyengeségeit a műveire is rávetítették.)

De térjünk vissza a Nyugat és a nyugatosok sporttal való kapcsolatát elemző esszéhez! Voltak, akik érdeklődéssel, az élet új jelenségét megillető kíváncsisággal szemlélték a sportágak hódítását. Közülük természetesen Karinthy foglalkoztatták a pályákon és a csarnokokban történtek. Ekkor még a párbaj is a sportok közé számított, Krúdy Gyula például írt is róla, de maga is jól forgatta a kardot. Halálos végű pisztolypárbajról írta egyik remek elbeszélését, az *Utolsó szivar az Arabs szüirkénél*. Ady jelképes verse szól a „labdatérről”, Babits *Tél* című írásában hasonlat formájában szerepel a futball-labda.

A sport iránt tanúsított érdeklődést felfokozták az olimpiák, „az antikvitás nyomán újraélesztett, újraformált globális kultúrkinccs állandó alkalom lehetett a megszólalásra” (a közte négy évben is). A stockholmi olimpiáról Pásztor Árpád tudósította a Nyugatot. A világtételeken tapasztalható kezdeti sikertelenségek (akkor is, ma is) kemény bírálatokra, ironikus kitételekre adtak alkalmat. Alkalmi zöngemények mellett maradandó költemények is születtek, elsősorban a sportsikerek ösztönzésére, bár a futballról szívesen író Szabó Lőrinc a svájci világbajnoki elődöntőben elszenvedett vereségünket is témájának választotta. Remekmű a harmadik nemzedék kiváló költője, Jékely Zoltán *Futballisták* című verse, amely már a mítosszá váló sportágat idézi, Mátyás Iván pedig közismert rajongója volt a labdarúgásnak, az ugyancsak elkötelezett, Kohut Vili bombagóljáról író Zelk Zoltánnal nemcsak „a pálya szélén” szemlélődött, hanem a lelátók magasából is.

Nem folytatom. Köztudott Tarján Tamásnak e téren is jelentős szakértelme, amely bizonyos klubszínek iránt tanúsított elkötelezett szeretetével párosul. Ez a hozzáértés jellemzi minden irodalmi megnyilatkozását is. A nagypályán, az irodalom mezején is megejtő biztonsággal mozog, és kitűnő edzőként figyeli és jegyzi föl a „fiúk” értékelhető, esetleg csodálatra méltó mozdulatait is. Hiányzik belőle az elfogultság, figyelme és megértése általános, hozzáértése tiszteletre méltó. (Pont Kiadó)

Tulajdonképpen a Nyugat ihletésében bontakozott ki Ferenczi László pályája is. Szemléletének máig meghatározói és ösztönzői a harmadik nemzedék kitűnő — sajnos érdemüknél kevesebb megbecsülést kapó — esszéírói: Bóka László (nemzedékének kiváló egyetemi tanára és segítője), Sótér István (akiről a Kortársaink sorozatban írt kitűnő könyvet) és a többiek. Az ő stílu-

sukat és látásmódjukat színezte és gazdagította világirodalmi tájékozódásának eredményeivel; ezek révén kevésbé ismert irodalmakra is kitekintett. Új kötetében („Még egy kicsit nézni...”) ugyancsak szemléletének és ízlésének legvonzóbb jellemzői érvényesülnek.

Ferenczi László számára az olvasás, értelmezés és írás: nagy kaland. Nyoma sincs benne a ma tapasztalható görcsös nehézségnek, „soha az irodalmat (a történetírást is beleértve) nem tekintetem pusztá szövegnek, hanem élő valaminek, amit élő emberek írnak élő embereknek” — írja. Ez tette lehetővé, hogy tanítványaival is az életet és eszményeket sugárzó irodalmat kedveltesse meg, s hogy írásaiból is a művek iránt tanúsított szeretete nyilvánul meg, olykor vallomásos forrósággal. Miközben a *Könyvek, kalandok* című bevezető esszét olvastam, az íróasztalommal szemben álló könyvespolcra néztem. A felső polcon Marczali világtörténelmének az a tizenkét kötete sorakozik, amelyről mint egyik ösztönzőjéről ír. Ő Hérodotoszt tekintette egyik vezércsillagának, nemzedéktársai közül jó néhányan Homéroszt, a Biblia azonban mindegyikünk állandó kísérője volt és maradt. Kalandozások antikváriumokban. Ő a Király utcában, én a Központiban Birkás Endre tanácsait hallgatva. Közös évek az Irodalomtudományi (akkor: Irodalomtörténeti) Intézetben. A hatalmas könyvtárban tett felfedezőutak, Ferenczi László, ha épp nem Franciaországban vagy Belgiumban értekezett, adott elő, az egyik asztalnál ült és olvasott. Itt teljesítette ki műveltségét és vele önmagát. Az itt (is) szerzett szerteágazó tudás birtokában lehetett konferenciák népszerű, keresett előadója és követésre érdemes egyetemi tanár. Ennek a gazdag szellemi birodalomnak szinte véletlenszerűen egymás mellé sorolt darabjai szerepelnek kötetében, de még a legfrissebbeken is átüt az irodalom iránt érzett szeretete és a felfedezés izgalma. (Hungarovox Kiadó)

Csűrös Miklós irodalomtudományi tevékenységének középpontjában azok az értékkeremtő írók állnak, akiknek művei a jövőt is gazdagabbá tehetik (bár az új irodalomtörténetben, ki tudja, miért, nem kaptak helyet, sem Kálnoky László, sem a harmadik nemzedék több jeles írója, sem Fodor András, sem a nemrég elhunyt Takáts Gyula. Róla szóló írásait gyűjtötte kötetbe „A teljes részei” címmel.

Tanulmányaiból voltaképp egy írói monográfia körvonalai bontakoznak ki. A *Vulkánok, fügefák* című kötet alapján tekinti át hőse pályáját, megragadva legfontosabb művészi jellemzőit, újdonságait, érzékeltetve folytonos gazdagodását. Írásainak hitelét fokozza az íróhoz való személyes kötődése: ez is a magyarázata, hogy a kronológia menetét személyesebb jellegű közlések gazdagítják, ez azonban mit sem változtat a

portré pontosságán, vonásainak finom rajzolatán. Ráadásul Takáts Gyula egyike azoknak, akik közel állnak a kötet összeállítójának ízléséhez, amelynek egyik legvonzóbb eleme az alkotó, a világért és az emberért felelősséget érző és vállaló magatartás iránt táplált rokonszenve. „Antropológiájában — olvassuk a *Személyes bevezetőben* — az ember nemcsak passzív áldozata vagy tétlen szemlélője a természeti és társadalmi viszonyoknak, hanem művelője és tevékeny alakítója is; innen ered konkrét földatvállaló felelőssége és sorsfordító próbatétele. Az idő és a halál szorongató erőivel Takáts a lét folytonosságát és mitikus egységét szeezi szembe. Költszete így emelkedik az impresszionista leírásból a lírai bölcsélet, az idilli hangulatrajztól a nem tragikus drámaiság felé, a lokálistól a kozmikus dimenzióig.”

Ennél tömörebben, hitelesebben aligha lehet leírni Takáts Gyula írájának leglényegét. Mind ezt még hitelesebbé teszi az a mód, ahogy Csűrös Miklós nyomon követi a költő világának tágulását, élményi telítődését és mindennek formai következményeit, melyeknek az is lényeges eleme, hogy szívesen lazította a hagyományos versezteket (például a szonettet), s mondandója érzékletesebbé tételére a látszólagos pongyolaságokat is vállalta. (Kitűnő megfigyelések olvashatók a *Szonettek a Styxen túlra* című kötet elemzésében.)

Takáts Gyula életművének nem elhanyagolható részét alkotják novellái és regényei. Ezekről még életműve legalaposabb ismerőji is kevesebbet szólnak, holott önértékük miatt is méltánylást érdemelnek, kivált a *Polgárjelöltek* és a *Színház az „Ezüst Kancsó”-ban* (az író nem kevés öntudattal emlegette mellettük ifjúsági regényeit is), amelyeknek ugyancsak mélyreható elemzése olvasható Csűrös Miklós jóvoltából. Nemcsak emberábrázolása és világképe érdemel figyelmet, hanem a környezetrajza is, hiszen több prózai alkotásában is olyan tájegységet (a Kis-Balaton világát) jeleníti meg, amely hovatovább átalakul és csak íróinak jóvoltából emlékeztünk rá!

Takáts Gyulának is kijutott az értelmetlen, ostoba, olykor rosszindulatú kritikából. Ezekre célzott Fodor András, aki a költő tanítványa volt, majd kedves barátja lett: „Megállapítják, hogy nem vagy zsenyi. / Átélted ezt Somogyban Berzsenyi. / Lám a somogyi sors gyümmölcsey! / Csak a te bírád nem Kölcsey.” Szerencsére bírálóinak tekintélyes része megértéssel, azonosuló szeretettel méltatta tevékenységét. Közéjük sorolhatjuk Csűrös Miklóst is. Tanulmányai fontos hozzájárulást jelentenek Takáts Gyula értékeléséhez és emléke méltó megőrzéséhez. (Pannónia könyvek)

Végezetül hadd szóljak örömmel Bárczi Zsófia irodalmi tanulmányairól és esszéiről, ame-

lyek *Mennyek és földek* címmel a Madách–Posonium Kiadó gondozásában jelentek meg. Talán nem szükséges magyaráztatni, hogy a mai, indulatoktól felfűtött közegben mekkora egy szlovákiai magyar irodalomtörténész kötete megjelenésének öröme és jelentősége.

Bárczi Zsófia novelláival is érdeklődést keltett, irodalomtörténésként pedig Mécs László életművének elemzésével, kiadatlan költeményeinek felkutatásával szerzett érdemeket. Tőle reméljük a Mécs-kritikai kiadás elkészítését is.

Jelen tanulmányai tematikai szempontból három részre oszlanak. Az első rész központi figurája Szerb Antal, illetve Szerb és Márai regényeinek spanyolországi fogadtatása. A másodikban Mécs Lászlóról két, Sík Sándorról egy tanulmány olvasható. Végül a szlovákiai magyar irodalom fontos szerzőiről, érdemes műveiről olvashatók bírálatok, illetve egy fontos írás, amely a Nyugat-évfordulóhoz kapcsolódva a folyóirat és a szlovenszkói irodalom kapcsolatát tárja föl.

Bárczi Zsófia nemzedéke egyik legtehetségebbje. Irodalomtörténeti írásainak jellemzője a pontosság és a meggyőző ítéletalkotás. Láthatóan nagy figyelmet tanúsít alig ismert vagy félbe-szerbe feldolgozott témák iránt. Kiemelkedően érdekesek például Spanyolország felé tekintő elemzései. Lezáratlan pálya, telve ígéretes megnyilatkozásokkal, amelyek feltétlenül gazdagítják a huszadik század magyar irodalmáról alkotott ismereteinket.

RÓNAY LÁSZLÓ

MELINDA NADJ ABONJI: GALAMBOK RÖPPENNEK FÖL

Történelem, nem regény, állapítom meg visszavonhatatlanul — azt követően, hogy a kíváncsiság hajtotta első gyors olvasás után másodszor is elolvastam a vajdasági származású, Svájci és Német Könyvdíjjal kitüntetett Melinda Nadj Abonji régen tapasztalt empátiát, elementáris hatást kiváltó regényt. Történelem, ismétlem, holott regény, persze, hogy az, mi lenne más, ha arról szól, hogy egy közeget váltó fiatal lány két, a jóléti csúcsot jelentő svájci és az egyre kilátástalanabb helyzetbe sülyedő bácskai kisvilág között próbál eligazodni, szeretné megtalálni a helyét. S pont ez a magántörténet teszi történelemmé a regényt. Mert mi a történelem? Valójában nem nagy események sorozata, hanem ezek háttérben húzódó egyéni sorsok apró mozaikkockái. Ahogy ezt Melinda Nadj Abonji magával sodró regénye tanúsítja.

A történet 1980 nyarán veszi kezdetét, amikor az emigráns sorsot választó, négytagú Kocsis család hajónyi Chevrolet-val hazalátogat a bácskai kisvárosba (Zentára?), hogy részt vegyen a sátoros ün-

nepnek számító lakodalomban. Eerre napra pontosan három hónappal a „partizán király” halálát követően kerül sor, kinek kommunistái — ahogy a családfő nem csak némi alkohol hatása alatt nem mulasztja el megjegyezni — „tönkretették az életét”. És innentől kezdve a regényben elválaszthatatlanul egybekapcsolódnak a nagy történelem és a kisemberi sorsok. Időben hátra és előre tekintve. Olvashatunk többek között az 1944/45-ös magyar (nem csak magyar) ellenes megtorlásokról, a Petőfi-brigádként ismert partizánalakulatról, melyben „ágyútöltekeknek szánták” a magyarokat, akik még fegyvert sem kaptak, a kulákozásról és az ezzel járó bajsztepésekről, illetve a kollektivizálás parancsát megtagadók bebörtönzéséről, a magánvagyon kisajátításáról, de ennél is hangsúlyosabb helyet kapnak a legújabb, az 1990-es évektől történtek, a növekvő létbizonytalanság, a nyomor, a pénz világrekord méretű devalvációja, s természetesen a balkáni horror-show borzalmai.

Ez utóbbiak már egybeesnek a regénycselekmény idejével, s mint ilyenek döntő szerepet kapnak a család sorsának alakulásában, amely sokkal inkább problémás, mint ahogy gondolnánk a nyugalom és béke oázisának tartott Svájcban. Egyfelől értesülnek a család otthoni tagjainak katonai behívásokat elkerülendő eszquiválásokról, majd erőszakkal történő harcterre hurcolásukról, amit még inkább testközelségbe hoznak a vendéglőt bérló Kocsisék számára a náluk dolgozó szerb és horvát személyzet közötti konfliktusok, illetve a főszereplő, Ildi és a Boszniából menekült fiú, Dalibor szerelmének ellehetetlenülése. Másfelől pedig annak felismerése, hogy a svájci „rendesség, jólneveltség, fegyelmezettség, udvariasság csak maszk, méghozzá áthatolhatatlan”, ami alól olykor feltör a magukat konzolidált polgároknak tartók valódi, rejtett énje. Amint ezt a kiszolgálást végző Ildi és húga, Bori, munkájuk végzése közben feltett kérdések és kommentárok alapján tapasztalja, s kénytelen tűrni, s ami az illemhelyen történt incidensben — valaki ürülékkel keni be a helységet, így adva tudtukra, hogy „szaros külföldi”-eknek tartja őket — kulminál. S ami Ildit arra készteti, hogy szakítson szüleivel, akik szerint — ahogy az anya fogalmazza meg — számukra, kiknek „itt még nincsen emberi sorsunk”, annak érdekében, hogy be- és elfogadják őket, egyetlen lehetőség kínálkozik, dolgozni és hallgatni, mert ha nem dolgozol, s ha nem „tetted magad süketnek és hülyének”, nincs esélyed. Ildinek a szótlanság elviseléséről a kiszolgáltatottság ellen történő lázadására utal az egyszerre dokumentum és személyes vallomás értékű, hol emberien megrázó, hol líraian ellágyuló, a közelmúlt történelmi és emberi vonatkozásában eddig páratlanul erőteljes, szókimondóan őszinte (sem a svájci, sem a bácskai viselkedést nem eszményítő, bár ez

utóbbi némileg elnézően, szeretettel ábrázoló) regény fölörppenő galambokat idéző metaforikus címe. (Ford. Blaschik Éva; *Magvető*, Budapest, 2012)

GEROLD LÁSZLÓ

BÁNKUTI GÁBOR: JEZSUITÁK A DIKTATÚRÁBAN A Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya története 1945–1965

A közhiedelemmel ellentétben a lenini bolsevizmus nem csupán politikai ideológia, hanem egy immanens, földhöz ragadt és Isten nélküli 'szekuláris vallás' (dogmatikus hitrendszerrel, totalitárius intézményekkel és rituálékkal; 'ortodoxia'-val és 'eretnekek'-kel). A hatalom korlátlan gyakorlásának igénye tulajdonképpen a társadalom teljes átalakításának célját szolgálta (lásd Robert Service: *Lenin. Egy forradalmár élete*. Ford. Soproni András. Park Könyvkiadó, Budapest, 2007), amely elképzelést a II. világháborút követően kiterjesztettek a szovjet-típusú rendszereket bevezető európai országokra is. A kötet bevezetőjében megfogalmazott kitétel ezért pontos és helytálló: „E társadalom-átalakító terv megvalósításának egyik legfőbb akadályát az erős struktúrával, saját törvényekkel, hierarchiával, sajátos működési elvekkel és nem elhanyagolható tradicionális társadalmi bázissal rendelkező Katolikus Egyház képezte.” Nem véletlen tehát, hogy az egyháztrendszer konszolidációs időszakában kíméletlen és brutálisan erőszakos harcot (valóságos háborút) hirdettek a „klerikális reakció” ellen; felhasználva mind az állami erőszakszervezeteket, mind pedig a „járzalagra fűzött igazságszolgáltatás”-t. A szerző ezen egyházüldöző korszak történetének egy jól körülhatárolt szeletét tárja az olvasók elé, és pedig a jezsuita rend tagjai ellen foganatosított intézkedések sorozatát. Ennek oka, hogy a jezsuiták „felülreprezentáltak” az üldözések kárvallottjainak sorában, mivel „a rendtagok tekintélyes részét [mintegy negyedét] ítélték el koncepciók perekben, hurcolták internáló táborokba, vagy vonták más módon eljárás alá”. Mindennek ellenére a rend tagjai „kitartó konspirációs mechanizmust érvényesítve őrizték szervezeti egybetartozásukat, többszöri 'lefejezés' közepette is biztosították a belső hierarchia illegális megmaradását” — és mindvégig számon tartották egymást (7.).

Bánkuti Gábor a módszertanilag is figyelemre méltó művében (például forrásszövegek, rövid életrajzok nyomdatechnikai kiemelése) egyrészt szintetizálja az eddigi kutatási eredményeket, másrészt a korszak történetének lineáris metszetét kínálja. Ugyanakkor az új levéltári ku-

atások hasznosításának és új szempontok bevonásának (például „kettős kihívás — válasz” politológiai modell, forráskritika) köszönhetően a vizsgált korszak alperiódusait és azok sajátosságait is sikerül kidomborítania.

Felépítését tekintve a nagyon találó és beszédes fejezetcímeket felvonultató kötet röviden ismerteti a Jézus Társasága történetét a világban, illetve Magyarországon. Ezt követően kerül sor az állampárt egyházpolitikájának taglalására („kényszerpályán”), ahol a szerző elsősorban a szerzetesrendekre vonatkozó koncepciót tartja szem előtt, és ebbe ágyazza bele a jezsuiták helyzetét. A kommunista hatalomátvétel után a rend aránylag gyorsan a „rostában”, illetve a „présben” találta magát. 1956 értelemszerűen változást hozott. Annál is inkább, mivel a megtorlási hullám célcsoportjai között nem szerepelt a „klerikális reakció”. Az 1960-as évektől pedig már mindenképpen „fellazult tételben” zajlott a pártállami egyházpolitika megvalósítása. Az államot irányító pártvezetés, és annak politikai rendőrsége kénytelen volt azzal szembesülni, hogy illegálisan ugyan, de a jezsuita rend még mindig működik Magyarországon.

A kötetet tartalmas szakirodalmi jegyzék, a benne szereplő személyek nagyon hasznos életrajzi adatai, a használatát megkönnyítő névmutató és egy lényegre törő angol összefoglaló zárja, amely eredetileg önálló tanulmányként jelent meg (Bratislava, 2010).

Bánkuti Gábor fényképekkel is illusztrált műve fontos és megkerülhetetlen munka mindazok számára, akik a közelmúlt történetével foglalkoznak; illetve meg kívánják érteni a bolsevik típusú politikai rendszer működési mechanizmusait és mentális világát. Tanulsága pedig mindenképpen elgondolkodtató: „Pusztulásra ítélt közösségek túlélésének szilárd identitás a feltétele. Ha ez a fundamentum ép, akkor változó körülmények között is releváns stratégia-alkotásra képesek, legyen az akár hősiesség helytállás vagy leleményes alkalmazkodás” (8.). („Jezsuita Könyvek. Rendtörténet” — „Közelmúltunk hagyatéka”; *L'Harmattan – Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya – Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára*, Budapest, 2011)

JAKAB ATTILA

ECCLESIA AGATHAE A 250 esztendő perenyei templom tanulmánykötete és népének-hanglemezei

Medgyesy S. Norbert tizenhat éven keresztül folytatott áldozatos népének-, népdal- és archaikus népi imádság-gyűjtést a Vas megyei Perenye köz-

ségben. Az általa szerkesztett, jelentős szakembereket felvonultató *Ecclesia Agathae* című tanulmánykötet az 1761-ben alapított templom 2011-es jubileumára született. A nemében egyedülálló kötet mint egy templom kapuja nyílik meg olvasója előtt a negyed évezredes múltat ünnepelve. Barsi Balázs ferences teológus indító tanulmányával a templomok misztériumába vezet be minket és egyúttal a könyv lelkiségét is felvázolja. A szent épület hármass felosztása tagolja és mutatja a keresztény útját: az előcsarnok a hitvallás, a Sátánnak való ellentmondás helye; a hajó maga a közösség, mintegy a Noé bárkájában evezés tapasztalata; míg a Szentély a papságnak és a gregorián zenének van fönttartva. Igaz, ha kézbe vesszük a könyvet, rögtön a szentélyhez jutunk — a borítón a perenyei templom főoltárát díszítő Szent Ágota-templom színes oltárképe található. Azonban, ha a hármass felosztásnál maradunk, a kötet alapvető hitvallásának a Szent Ágota nevéhez és erejéhez való hűséget, belé vetett bizalmat tekinthetjük. A 6. század óta ünnepelt Szent Ágota szűz és vértanú neve Magyarországon napjainkban kevésbé tisztelt — olvashatjuk a bevezetőben. A kötet e köré a rendkívüli nő köré szerveződik, aki a szicíliai Katania városban született, és akinek bátorsága, jósága (nomen est omen, a név jelentése: „a jó”) azóta is fölragyog, állhatatossága erőt ad. A róla szóló írásokból Rétfalvi Balázs tolmácsolásában megtudjuk, hogy még a halál torkában, a válogatott kínzások közepette is így mert szólni: „Ha te a fenevadak közé vetsz engem, azok hallván a Jézus nevét megszeliődnek: ha a tűzbe vettetsz engem, hűvös harmat jó az égből, mely megkönnyebbít engem. Akár minémű kínba vess engem, mindenütt megszabadít a Sz. Lélek Isten, ki énbernem lakik.”

Az *Ecclesia Agathae* több réteget átölölő, szépen körüljárt helytörténeti munka, mely alapvető értéként támaszkodik a népénekekre. A válogatott anyagú népének CD-t és a közel 10 órás népének CD-ROM-ot tartalmazó igényes felvételek, az adatközlők személyes jelenléte gazdagítja az egyébként is elképesztő alaposággal és lelkiismeretességgel összeállított kötetet. Az archaikus népi imádságokat is tartalmazó egyedülálló hanganyag előadásában a helyi énekesek mellett a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Népzene Tanszék népi ének szakos növendékei működtek közre. A tiszta csengésű, a capella énekelt népénekek mélyrétegekből táplálkozó erővel hangzanak fel. A CD-ROM szájhangományból gyűjtött népénekeket ölel fel (összesen 258-at), valamint 14 archaikus népi imádságot. A legújabbkori, legtöbbször az áhítatot csak érzélgősséggé degradálni képes zenécskéik korában a keresztény katolikus liturgia helyreállításában fontos szerepe

van a hasonló kiadványoknak. Ezekre a népénekekre és az eredeti templomi liturgiához méltó dallamoknak lélektisztító, katartikus erejére szükség van. Ezen archaikus motívumoknak az éneklése úgy hathat, mint talán a keletieknél a hétköznapi napokban a mantrák. Nyugaton a szentmisén kívül kevés hétköznapi rituáléval segíti a fiatalok idősebbek hétköznapijait a vallás, a közös éneklés talán az egyik ilyen hiánypótló tevékenység lehet. Nem véletlen talán, hogy a CD hangjai között több fiatal fedezhetünk föl, ahogyan az egyik legmegejtőbb előadását, a Jézus keresztyéről szóló csodálatos énekét. (A kötet különleges élményt nyújtó, ünnepélyes bemutatója az MTA Zenetudományi Intézetben zajlott 2011 novemberében.)

Ez a páratlan dokumentáció egy pár száz fős helyről magában foglalja a perenyei templom történetét, részletes táblázatokkal prezentálva a helyi családokat, ezen túl névmutatókkal ellátva (még születési-halálozási adatokkal is szolgál) a templomot és a község lakosságát megismerni kívánók számára. Amellett, hogy a közelebbről érintettek számára igazi kuriózum, a távolabbról közelítők is haszonnal forgathatják, hiszen történet, zene, irodalom, képzőművészet és vallás találkoznak itt. Így természetes tehát, hogy a felvonultatott tanulmányírók is több területről érkeztek, ezzel is tágítva a téma horizontját. Zenei téren különösen izgalmas anyagról van szó, hiszen kottákkal teleírt népgregorián énekekkel, Szent Ágota tiszteletére írt latin és magyar nyelvű dallamokkal gazdagított — továbbá: hazánkban első alkalommal olvasható a középkori, magyarországi Szent Ágota-mise teljes kiadása kottával ellátva, Kovács Andrea szakszerű munkájaként.

Szent Ágota vértanúsága történetét hiteles összefoglalóban ismerhetjük meg (ami már csak azért is hangsúlyozandó, mivel átfogó monográfiája még nem jelent meg magyar nyelven), Kerny Terézia pedig művészettörténeti áttekintést ad az Ágota-ábrázolásokról, azok sorsáról, történetéről, és szól a szent nevéhez kapcsolódó kultuszokról is. Ízelítőt kaphatunk egy Szent Ágota-kép történetéből S. Lackovits Emőke tollából, és maga a templom is aprólékos megvilágítást nyer történelmi távlatokba helyezve szintén Rétfalvi Balázstól, a téma avatott szakértőjétől, míg Perenye 18. századi lakóinak történetével Szalai Veronika foglalkozik.

A helytörténeti, vallásnéprajzi és népénektörténeti fejezet — mely a félszáz oldalnyi kötet jelentős részét teszi ki — Medgyesy S. Norbert szakavatott tollából született, aki jelen kötetet történészként és zenészként egyaránt jegyzi, és aki korábbi munkájában a csíksomlyói passiódrámákkal foglalkozott behatóan. A község vallási élete és szakrális néphagyománya épül be nagyon pontos fogalmi és történeti háttérrel, a Mária- és

szentisztelet tükrében szintén kottákkal, szöveg-másolatokkal és több helyről ismerős szövegvariánsokkal tűzdelve. E fejezetben az Erdélyi Zsuzsanna által méltó helyre emelt archaikus népi imádságok világáról is szó esik. A kötet függelékében számos színes fénykép is található a községről, a templom belsejéről, kincseiről és a közreműködőkről.

Végül álljon itt egy mondat a könyv összefoglalójából, mely kiválóan rámutat e nagyszabású és nagylelkű szaktudással született munka céljára, komolyságára, szellemiségére: „A mai, mindent egy kaptafára húzó globális falanszter-világban elsősorban nem anyagi jószágokra kell gondolnunk, hanem szellemi és lelki javainkra, melyek az elmúlt 16 esztendő során az utolsó pillanatban lettek megőrizve (...). Gyémántdarabként szolgálják Perenye és a környező falvak, a Szülőföld Arcának fennmaradását, a Sacra Hungaria egy kis, éppen a nyugati *határt védő* részének fennmaradását.” (*Magyar Napló*, Budapest, 2011)

TURAI LAURA

JEFFREY CORNWALL — MICHAEL NAUGHTON: ÉLNI ÉS VÁLLALKOZNI

A kötet szerzői arra tettek kísérletet, hogy a hagyományos, arisztotelészi és Szent Tamás-i erénytan alapján útmutatást adjanak korunk vállalkozóinak a jobb döntések meghozatalához, és ahhoz — s ez talán az újdonság a kötetben —, hogy mindezeket túl jobb szülők, állampolgárok és egyháztagok legyenek. Michael Naughtonnak nem ez az első könyve magyarul. Helen Alford domonkos nővérrel 2009-ben megjelent kötetükben (*Menedzsment, ha számít a hit*) arra próbáltak rámutatni, hogy modern világunkban a keresztény társadalmi elvek egy „új” menedzsment alapjait adhatják, amennyiben a munkahelyet és a hitet, a spiritualitást megfelelően összeegyeztetik. Hasonló a kiindulási pontja Jeffrey Cornwallal közösen jegyzett könyvüknek is, ahol valós, általuk is megtapasztalt jelenségekre (kizsákmányolás, kimerültség, túlhajszoltság, igazságtalanság az üzleti életben stb.) próbálnak válaszolni, módszerük azonban lényegesen különbözik.

A szerzők a minnesotai Szent Tamás Egyetemen tartottak több teológiai kurzust, melyeknek fókuszában a jóság és az üzleti élet állottak. Ezekből az előadásokból született a kötet. Kicsit furcsa a könyv céljának meghatározása mai vadkapitalista világunkban, de saját megfogalmazásuk szerint olyan vállalkozóknak akartak segíteni ezzel, akik a jót keresik. A jót kereső ember

leírása keretezi tehát a könyvet, mely tulajdonképpen esettanulmányokat tartalmaz: hogyan legyünk jók önmagunkkal szemben, hogyan legyünk igazságosak a munkabér szempontjából, melyek a valóban jó célok egy üzleti vállalkozás esetében stb. A kötet egyik értéke pontosan abban található, hogy nem előre gyártott elméleti konstrukcióval közelít az üzlet világához, azaz nem akar egy valószínűleg hibás gazdasági elméletet rákényszeríteni a valóságra. A szerzők arra mutatnak rá, hogy minden üzletembernek más és más problémái vannak, viszont a legkülönbözőbb élethelyzetekben is található néhány közös pont válaszaikban. Jeffrey Cornwall és Michael Naughton ezeket a közös pontokat életstratégiaként jellemezték, és kapcsolatba hozták a négy sarkalatos erénnyel, amelyek a jó emberi cselekvés iránymutatói. A sarkalatos erények Aquinói Szent Tamás szerint az ember természetes képességeit tökéletesítik: az észhez hozzárendelődik az okosság, az akarathoz az igazságosság, az érzékekhez kötött törekvéshez pedig a bátorság és a mértékletesség. A könyv eredeti ötletének tűnik az egyes erények megvalósításának konkrét üzleti példákkal való megvilágítása.

Az a tónus azonban, ahogy a kötet megszólítja hallgatóságát, kelthet egyfajta bizonytalanságot bennünk. Olvasás közben végig az az érzésünk, hogy ez a könyv nem egyszerű állampolgároknak, hanem az agyonhajszolt, érzéketlen, tulajdonképpen megingathatatlan anyagi háttérrel rendelkező üzletvezetőknek íródott. Holott az üzleti élet nem csak topmenedzserekről szól, és nem csak attól lesz jó az üzleti élet, ha pár vezető jó emberként okos döntéseket hoz. A kötet túlságosan egyoldalúan a gazdag és sikeres amerikai nagyvállalkozók szemszögéből tárgyalja az erények kérdését, miközben a gazdasági élet szereplőinek nagy többsége még manapság is inkább a kispénzű és vállalkozni nem merő munkavállalókból, s nem a munkaadókból tevődik össze. Ha a kötet bizonyos értelemben a teljességre bizony a „kisember” esetében is tárgyalnia kell.

A kötet erőssége viszont, hogy nagyon sok pozitív példát mutat föl a vállalkozóknak, hogy miként tehetik életük központjává, cselekvéseik motorjává az erényeket. Példákat azonban mindmind az Amerikai Egyesült Államokból hozták. Kíváncsi lennék, hogy vajon itt, Magyarországon találtak-e volna ennyi jó példát a jó vállalkozóról? Csak remélhetjük, hogy az ilyen és ehhez hasonló kötetek hozzásegítik honi üzletembereinket ahhoz, hogy jó emberek és erényekben meggyökeresedett vállalkozók legyenek. (*Mária Rádó Kiadó*, Veszprém, 2010)

HOPPÁL K. BULCSÚ

SOMMAIRE

- GÉZA XERAVITS: Le mythe du concile de Yavné
 GYÖRGY HEIDL: Clément d'Alexandrie sur le mariage
 GYÖRGY SOMOGYI: John Henry Newman: Le Songe de Gerontius
 TIBOR GÖRFÖL: Monothéisme et violence. Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard et le christianisme
 ■ Essais de Tamás Halmai et Péter Vasadi
 ■ Poèmes d'Iván Bagi, Károly Dalla D., Mariella Mehr et Tamás Tűz
- TIBOR ANTAL
 DOBROVA: Le vingtième anniversaire de la mort du poète Tamás Tűz
 ■ Entretien avec l'actrice Denisa Dér

INHALT

- GÉZA XERAVITS: Der Mythos der Synode von Jamnia
 GYÖRGY HEIDL: Clemens von Alexandrien über die Ehe
 GYÖRGY SOMOGYI: John Henry Newman: Der Traum des Gerontius
 TIBOR GÖRFÖL: Der Monotheismus und die Gewalt. Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard und das Christentum
 ■ Essays von Tamás Halmai und Péter Vasadi
 ■ Gedichte von Iván Bagi, Károly Dalla D., Mariella Mehr und Tamás Tűz
- TIBOR ANTAL
 DOBROVA: Vor zwanzig Jahren starb der Dichter Tamás Tűz
 ■ Gespräch mit der Schauspielerin Denisa Dér

CONTENTS

- GÉZA XERAVITS: The Myth of the Synod of Jamnia
 GYÖRGY HEIDL: Clement of Alexandria about Marriage
 GYÖRGY SOMOGYI: John Henry Newman: The Dream of Gerontius
 TIBOR GÖRFÖL: Monotheism and Violence. Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard and Christianity
 ■ Essays by Tamás Halmai and Péter Vasadi
 ■ Poems by Iván Bagi, Károly Dalla D., Mariella Mehr and Tamás Tűz
- TIBOR ANTAL
 DOBROVA: Tamás Tűz, Poet died Twenty Years ago
 ■ Interview with the Actress Denisa Dér

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

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

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

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

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Gyomai Kner Nyomda Zrt. Felelős vezető: Fazekas Péter vezérigazgató

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 Kiadó-

hivatala. Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekkszámla száma: OTP.

VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 2012. évre 5.040,- Ft, fél évre 2.520,- Ft, negyed évre 1.260,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 15.240,- Ft/év vagy 95,- USD illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Ára: 500 Ft

VIGILIA

SZEMLE

■
MELINDA NADJ
ABONYI
BÁNKUTI GÁBOR

Hónapról hónapra

Galambok röppennek föl
Jezsuiták a diktatúrában
Ecclesia Agathae. A 250 esztendő
perenyei templom tanulmánykötete
és népének-hanglemezei

JEFFREY CORNWALL –
MICHAEL NAUGHTON

Élni és vállalkozni

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Gerold László, Hoppál K. Bulcsú,
Jakab Attila, Rónay László és Turai Laura

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Etika- és hittanoktatás
- A II. Vatikáni zsinat utóéletéről
- Aszalós János, Balázs Zoltán,
Peter Hünermann, Kereszty Rókus,
Máté-Tóth András, Örsy László,
Puskás Attila, Sárkány Péter,
Török Csaba és Tusor Péter tanulmánya
- Hámori Attila, Lázár Bence András,
Muszatics Péter és Vasadi Péter írása

A folyóirat megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap támogatja

nka
Nemzeti Kulturális Alap



9 770042 602005 12006