

# VIGILIA

2022 / 8



CSEJTEI DEZSŐ: A női létezés Ortega y Gasset bölcseletében  
KUSTÁR GYÖRGY: Miért nem követhető Bonhoeffer?  
NICK RIPATRAZONE: Marshall McLuhan spirituális víziója  
HARAG MÁRTON: John Hick teodiceájának kritikai vizsgálata

MAGNUS STRIET: A természetjog és a nemek közötti kapcsolatok  
TÖRÖK CSABA: Megjegyzések Magnus Striet gondolatmenetéhez  
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ: Test – szerelem – vágy  
FODOR JÚLIA: Fordulat az abortuszkérdésben Amerikában

Beszélgetés Halmos Ábellel és Viszló Andreával  
a Pannonhalmi Területi Főapátság szinodális folyamatáról

87. évfolyam	VIGILIA	Augusztus
GÖRFÖL TIBOR:	Feszültségek	617
CSEJTEI DEZSŐ:	A női létezés módozatai Ortega y Gasset bölcseletében (II. rész)	618
KUSTÁR GYÖRGY:	A hit csapdája, avagy miért nem követhető Bonhoeffer?	625
NICK RIPATRAZONE:	Marshall McLuhan spirituális víziója egy virtuális korszakról ( <i>Hidas Zoltán fordítása</i> )	637
HARAG MÁRTON:	Értelmet adhat-e a lélek fejlődése a szenvedésnek? John Hick elméletének kritikai vizsgálata	641
<b>SZÉP/ÍRÁS</b>		
GÖMÖRI GYÖRGY:	Látogatás Jasna Góran ( <i>esszé</i> )	648
SOPSITS ÁRPÁD:	Amikor hazaérsz; Az eltűnések ontológiája ( <i>versek</i> )	649
TOMAJI ATTILA:	Szabadok vagyunk ( <i>vers</i> )	651
FECSE CSABA:	Méregpohár; Keresés; Végül ( <i>versek</i> )	652
MÉHES KÁROLY:	Fish and Chips ( <i>novella</i> )	653
<b>A VIGILIA BESZÉLGETÉSE</b>		
GÁJER LÁSZLÓ:	Halmos Ábellel és Viszló Andreával a Pannonhalmi Területi Főapátság szinodális folyamatáról	661
<b>EGYHÁZ A VILÁGBAN</b>		
MAGNUS STRIET:	A természetjog és a nemek közötti kapcsolatok	668
TÖRÖK CSABA:	Sodródás az árral? Megjegyzések Magnus Striet gondolatmenetéhez	671
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ:	Test – szerelem – vágy. Hova vezet a természet és a személy szétválasztása? ( <i>Görföl Tibor fordítása</i> )	676
FODOR JÚLIA:	Fordulat az abortuszkérdésben. A terhességmegszakításhoz való „alkotmányos alapjog” sorsa Amerikában	679
<b>NAPJAINK</b>		
PAÁR TAMÁS – BÉKEFI BÁLINT:	Nagyszerűen egyszerű: az Isten-hipotézis mint kapudrog	683
BERNÁTH LÁSZLÓ:	Leegyszerűsítve – válasz Paár Tamás és Békefi Bálint kritikáira	688
<b>SZÉP/MŰVÉSZET</b>		
RUZSA GYÖRGY:	Vaszilij Akimovics Nyikiforov-Volgin és az ikonok	693
PROHÁSZKA LÁSZLÓ:	Borbereki Kovács Zoltán egyházművészeti alkotásai	694
<b>KRITIKA</b>		
HORVÁTH CSABA:	„...a magánmitológiák része lett”. Grecsó Krisztián: <i>Valami népi</i>	697
<b>SZEMLE</b>		
	(részletes tartalom a hátsó borítón)	700

# Feszültségek

Augusztusi számunkban több olyan kérdés is terítékre kerül, amely súlyos feszültségeket okoz az észak-atlanti világban: ilyen például az abortusz problémája vagy az azonos nemű párok kapcsolatának megítélése. Nehézségek nemcsak abból erednek, hogy ezekben a kérdésekben igen széttartó vélemények léteznek a társadalmakban, de abból is, hogy magának a kereszténységnek sincsen egységes állásfoglalása, s az egyházak között teológiai területen lassan kialakuló egyetértést nagyban veszélyezteti az etikai téren megfigyelhető széttartás. A reformáció egyházai maguk is könnyen ellentétbe kerülnek egymással a homoszexualitásról, az asszisztált öngyilkosságról vagy az abortuszról kialakított álláspontjuk miatt, az elmúlt két év során pedig a világjárvány pontosan rávilágított, mekkora nézetkülönbségek vannak az ortodox közösségek között etikai kérdésekben.

A viták néhány alapelemének érzékeltetése érdekében (ha megengedhető egy személyes megjegyzés) kivételesen olyan szövegnek is helyet adok a lapszámban, amellyel nem értek egyet. Magnus Striet freiburgi fundamentálteológus rövid esszéje az emberi szabadságra és önmeghatározásra hivatkozva a nemiség területén is az önmeghatározás szabadságát követeli, s a kulturális változások fényében és az emberi kultúra nevében búcsút int a természetre hivatkozó érvelési formáknak. Világosan megfogalmazott álláspontja hasznos, hiszen érvekkel alátámasztott elvi alapot kínál az érdemi reflexióhoz. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, aki nagyvonalúan a folyóirat rendelkezésére bocsátotta tavaly decemberben Madridban tartott (elsőként e helyütt megjelenő) előadását, a természet és a kultúra kapcsolatának másféle értelmezését kínálja fel. Török Csaba kultúraelméleti, teológiai és lelkipásztori megfontolásokat ötvöző válasza pedig arról tanúskodik, hogy a felmerülő kérdéseket képtelenség foghegyről odavetett tételekkel és vallási önteltséggel megfelelőképpen kezelni.

A korunkban előtérbe tolt kulturális és erkölcsi problémák ugyan is könnyen képmutató, hamis és olcsó szellemiség kialakulását eredményezhetik azok körében, akik a kereszténység védelmezőinek tartják magukat. Miközben például oly sok szó esik az emberi szexualitásról, magáról a testről, az ember testi létmódjáról alig marad mondanivalónk; miközben a még meg nem született élet védelmét hangsúlyozzuk, az a veszély fenyeget, hogy a felnőttek is intellektuális és erkölcsi gyámság alá kerülnek; és miközben a hagyományra hivatkozunk, a saját korában élő eleven gondolkodásra alig marad erőnk. A korrektívumok csak akkor termékenyek, ha tágabb körben mozognak, mint az, amit korrigálni kívánnak: egyelőre azonban nem látszik, hogy az abortusz vagy a homoszexualitás kérdésében felkínált katolikus korrektívum egy valóban tág antropológiai szemléletmód része tudna lenni.

# A női létezés módozatai Ortega y Gasset bölcseletében

CSEJTEI DEZSŐ

## (II. rész)

### IV.

1951-ben született Szegeden. Filozófiatörténész, a Szegedi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszékének ny. egyetemi tanára. — A tanulmány első részét júniusi számunkban közöltük.

Most kerülne sor a legfontosabb kérdés kibontására: azok a különbségek, melyek a *test* és a *lélek* vonatkozásában egyaránt áthatják a férfi és a női létezést, vajon milyen eredményekhez vezetnek a *cselekvés* területén? Vagyis egy olyan területen, ami az ember egész társadalmi és történelmi létezését átfogja?

Közismert dolog, hogy Ortega nagyszabású koncepciót dolgozott ki az emberi létezés és cselekvés céljának, értelmének megvilágítása szempontjából; középpontjában az emberi létezés két módusának, a *tömeglétnék* és a *minőségi, kisebbségi létnek* a részletes kidolgozása és elemzése áll. Bár ez a modell az általában vett emberi létezés két módozatát írja le, mégis megállapítható, hogy elsősorban a férfiletre vonatkozik.

Ezért merül fel a roppant érdekes kérdés: és mi a helyzet a női létezéssel? Vajon arra is teljes egészében alkalmazható az említett séma? Vagy csak részleteiben felel meg neki? És ha ez utóbbiról van szó, akkor milyen jellegzetes vonások árnyalják ezt a sémát a női létezés esetében? E ponton ismét vissza kell térnünk az önmagába mélyedés jelenségéhez.

Megítélésünk szerint van egy kulcskategória, amely alapvetően meghatározza a női létezés karakterét, ez pedig az *intimitás*. Az intimitás természetesen a férfiletben is jelen van, de a női test és a női lélek finom különbségeit figyelembe véve a nő esetében jóval nagyobb szerepet játszik, mint a férfinál. Megkockáztatható az alábbi kijelentés: *az a szerepet, amit a férfi létezésében az önmagába mélyedés tölt be, a nő esetében az intimitás veszi át*. Ahogyan a hiteles férfi lét megteremtésének záloga az önmagába mélyedés, a nőnél ezt a szerepet az *intimitás* tölti be. Ennek helyes kiművelésén, kidolgozásán és gyakorlatán múlik az, hogy a női létezés elnyeri vagy pedig elveszíti-e magát. Vagyis az intimitás esetében ugyanaz a cél, mint az önmagába mélyedésnél — az önteremtés, a hiteles létezés megalkotása —, a fogalom tartalma azonban jelentős különbségeket mutat.

Van egy passzus az ortegai életműben, ami kiválóan rögzíti az intimitás központi helyét a női létezésben: „meg kell jegyeznünk, hogy bármilyenek legyenek is a történelmi változások és a különb-

<sup>1</sup>*Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente.* (A továbbiakban: M.) VIII/80.

ségek az életstílusban, a női lény a maga radikális lényegében nem a nyilvánosság, hanem az intimitás küldetésével rendelkezik”.<sup>1</sup> Az idézetből először is azt kell kiemelnünk, hogy Ortega az intimitás *küldetéséről* beszél; vagyis az intimitás nem egyszerű adottsága a női létezésnek, hanem *programatikus* cél: ennek kiművelése magas rendű feladat, szinte esszenciája az elhivatott női létezésnek. Másodszer, az intimitás, annak korrekt gyakorlata a *nyilvánossággal* van szembeállítva. Ezek szerint az intimitásra a nyilvánosság jelenti a legnagyobb veszélyt. Ortega itt azokra a valós társadalmi folyamatokra gondol, melyek alapvetően megváltoztatták a nő helyzetét a 20. században. Korábban a női létezés elsősorban a családi életre összpontosult; ennek zártsága, bensőségessége — ennek beszűkítő, a női kibontakozást megakadályozó tendenciái ellenére — bizonyos természetes védettséget is jelentett az intimitás kiművelésére és megőrzésére. A nők tömeges munkába állásával ez a helyzet megváltozott, a férfi mellett a nő is megjelent a munkaerőpiacon, a társadalmi nyilvánosságban. Széért a fő probléma itt az, hogy vajon a nő ebben a megváltozott helyzetben továbbra is képes marad-e az intimitás megőrzésére, annak kibontakoztatására. Ortega az alábbi szavakkal ábrázolja ezt az ellentmondásos helyzetet: „A nő csodálatra méltó intimitása, amely a legmagasabb rendű adománya és ami ebből a legkiválóbb férfiakat vonzza, mind ez ideig nem önmagából, hanem külső védekezésekből élt. (...) Az őszinteség imperatívusza, amely jelen korunkat kormányozza, a nőtől sorsának megtervezését várja el; arra van szükség, hogy mindig egyre intimebb és titokzatosabb legyen, miközben a legnyilvánosabb légkörben lebeg.”<sup>2</sup>

<sup>2</sup>M. VIII/80–81.

Ezen a ponton válaszúthoz érkeztünk; a női létezés előtt az a döntés áll, hogy vállalja-e saját intimitásának megőrzését, sőt kiteljesítését a nyilvánosság viszonyai közepette, vagy pedig feladja azt és a szocializáció áldozatává válik. Vagyis nem kisebb térről van szó, mint a minőségi női létezés, valamint a női tömeglét közötti választásról. S ahogy a férfi esetében is megjelenik a tömegember, ugyanúgy a nő esetében is lehet beszélni a „tömegnőről”.

Ezek szerint a vulgáris női létezés az intimitás feladását jelenti a nő részéről, valamint azt is, hogy átadja magát a személytelen nyilvánosságnak. Ide olyan elemek tartoznak, mint az elcsaládtalanozás vagy a maszkulinizmus, amikor a társadalmi életben versenyre kel a férfi életmóddal és azt akarja bebizonyítani, hogy a gazdasági, társadalmi vagy kulturális élet bármely területén ugyanolyan jól — sőt jobban — helyt tud állni, mint a férfi. Ez, önmagában véve, talán nem is lenne baj, és meg is felel a korszellemnek, ha közben nem menne veszendőbe legnagyobb kincse, saját személyes intimitása. Ortega éles szemmel veszi észre, hogy a „köz” szolgálata, már a pusztá szóhasználatot és a megítélést illetően is milyen különbségeket indukál a férfi és a női létezésben: „Mialatt a férfiember akkor a lehető legtöbb, amikor személyét a köznek adja — a tudományban, művészetben, politikában —, a nő akkor valósítja meg sorsa maxi-

mumát, ha megőrzi intim személyét, mintegy értékes magánrejték-helyen tartva fenn azt. Nem véletlen, hogy a nyelv a legsikeresebb férfiakat 'közembereknek' nevezi, viszont a nő szélsőséges lealacsonyodását a 'nyilvános nő' (*mujer pública*) megnevezéssel illeti. A nő elveszik, elpárolog, tönkremegy a nyilvánosságban."<sup>3</sup> Ebben az értelemben a prostitúció nem más, mint a nyilvános, vulgáris élet határesetje. S ehhez még az tehető hozzá, hogy a női közönségesség adekvát párja lesz a plebejus férfi létezésnek; fő fogyatékosága pedig abban van, hogy nem késztet emelkedésre, önmagunk pozitív meghaladására.

Tekintsük át ezek után a másik alternatívát, a hiteles női létezés fontosabb vonásait! Ahogyan az előzőekből következik, ennek centrumában a magas rendű női intimitás megőrzése, kibontakoztatása áll, ennek birtokában lehet és kell intenzív, minőségi életet élni. Ennek a minőségi életnek a külsődleges zónájában helyezkedik el mindaz a pompa, fényűzés, dísz, ami a női létezést övezi. Ortega fejtegetése szerint mindaz, ami a női test feldíszítéséhez, make-up-jához tartozik, éppenséggel nem a női természet hivalkodó feltárkozását jelenti, hanem fordítva: az a célja, hogy elrejtse, titokzatossá tegye a női intimitást. Az elegáns nőt övező pompa tehát pusztán csak álarc, maskara, ami a saját intimitás iránti figyelem felkeltését célozza: „Minél több díszet használ és minél több gondot fordít a nő arra, hogy megjelenjen a nyilvánosság előtt, annál nagyobb a távolság ez utóbbi és valódi személyisége között. Így amilyen mértékben növekszik a nőt övező fényűzés, úgy nő azon férfiemberek száma, akik úgy érzik, hogy mintegy ki vannak iktatva az előnyben részesítés választásából és a távoli szemlélő magatartására vannak ítéltetve. Azt mondhatnánk, hogy a luxus és az elegancia, a dísz és az ékszer, amit a dáma önmaga és a többiek közé helyez, azt a célt szolgálja, hogy elrejtse intim létét s rejtélyesebbé, távolibbá és elérhetetlenebbé tegye őt.”<sup>4</sup> Érdemes felfigyelni az alábbi kettősségre: ha, mint korábban mondtuk, a női test közvetlenebb módon áll kapcsolatban a lélekkel, mint a férfinál, akkor a nő a pompa, smink stb. használatában épp *a test feldíszítése révén* akarja távolabbra helyezni, elrejtetni saját intimitását, lelkét.

S most merül fel teljes mélységében a kérdés: mit is jelent igazán nőnek lenni? Ortega több helyen elkülöníti *a nőt mint olyat* a női létezés többi formájától (hitves, anya, lány, lánytestvér), s az előbbit tartja a feminitás csúcspontjának; vagyis a nő akkor igazán nő, ha csakis és kizárólag ekként tekintünk rá, nem pedig hitvesként, anyaként, lányként stb. Úgy véli, hogy maga a nő is ekkor érzi magát igazán elégedettnek, ha ekként pillantanak rá. Mi több, a tiszta nő-mivolt lesz a forrása a női lét többi válfajának: hiszen ennek alapján lesz belőle hitves, majd anya, gyermekeinek anyja. S amikor a nő csak mint nő kerül előtérbe, akkor válik *ideállá*, olyan eszménnyé, amely nem időtlen magasságokban lebeg, hanem az élet, a létezés legfőbb ösztönzője, mozgatórugója. Egy jellegzetes idézet Ortega okfejté-

<sup>5</sup>*Epilogo al libro  
De Francesca a Beatrice.*  
(A továbbiakban: E.)  
III/731.

séből: „A nő rendeltetése, amikor nem egyéb, mint nő, az, hogy a férfiember konkrét eszménye (‘elbűvölés’, ‘ábrándkép’). Nem több. De nem is kevesebb.”<sup>5</sup> Az idézetből az eszmény konkrét tartalma is kivehető; ez pedig nem más, mint az *elbűvölés*, az *elragadtatás*, az illúziókeltés.

Mit is foglalna magában a kiváló nőnek ez a jellegzetes minősége? Felhívni a figyelmet arra, hogy ez a tartalom nem fedi le a női létezés egészét, hanem annak eminens formájára vonatkozik mindössze: a nőt mint nőt illeti. Ezért joggal emeli ki: „A nő pszichológiája az elragadtatás pszichológiájára redukálható, nemde bár? Azonban a férfiember legnagyobb része képtelen megérteni a pszichológia minden kifinomultságát, fenséges szellemiségét. Sokan közülük soha nem találkoztak a nővel. Az anyával, a hitvessel, a lánnyal, a lánytestvérrel igen — de ezek egyike sem a nő. A nő kedvét leli abban, hogy ő mindez, amikor még nem, vagy már nem nő; s ez a nőiesség kimagasló pillanata.”<sup>6</sup> Ami pedig a részleteket illeti, az elbűvölés először is valamilyen *mágikus erőt*, *vonzerőt* foglal magában, ami a férfit a legjobb, a legtökéletesebb elérése felé ösztönzi. Ha az elbűvölés ideál — márpedig Ortega szerint az —, akkor ez, ismételjük, az emberi létezés legmélyebb zónáit hozza működésbe. „Az eszmény az egész élet szerve, mely vállalja, hogy tűzbe hozza azt. Az élet, asszonyom, a régi lovagokhoz hasonlóan, sarkantyút használ. Ezért minden egyes lény biológiájának nemcsak a testét és a lelkét kell elemeznie, hanem eszményeinek tárházát is le kell írnia.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup>*Estafeta romántica.*  
*Un poeta indo.* VIII/698.

<sup>7</sup>E. III/731.

Másodszor, az elbűvölés, természetét tekintve, valamilyen *kiáradás*, *kisugárzás* formáját ölti magára. Ez pedig, Ortega meglátása szerint, nemhogy különbözik a cselekvéstől, a férfiember legfőbb foglalatosságától, hanem egyenesen szemben áll azzal: „A felsőbbrendű nő cselekedetei mintaszerű lényegének kisugárzásaiává változnak át a szemünk előtt, ők adják a rózsaillatot a rózsatőn. Valamiféle téves és közönséges feminizmus helyett mindig is azt hittem, hogy a férfiember számára élni annyi, mint dolgozni, a nő számára pedig annyi, mint kisugározni.”<sup>8</sup> S hangsúlyozni kell, hogy ez a kiáradás nem alacsonyabb rendű a cselekvésnél, hanem azzal egyenrangú tevékenység. Harmadszor pedig az elbűvölés döntő szerepet játszik a *kiválasztás* mechanizmusában is. Ez pedig, a minőségi női létezés esetében a lehető legjobb, legkiválóbb kiválasztására irányul. „Hihetetlen, hogy akadnak olyan meglehetősen tompa elmék, akik elfogadják, hogy a nő a választási szavazata és doktori címének fokozata révén oly mértékben tudja befolyásolni a történelmet, mint amilyen mértékben befolyásolja azt az illúziókeltés mágikus képessége révén. Mivel az emberi természetben belül nem létezik oly biztos és hatékony biológiai mozzgórugó, mint amilyen a nő férfiember fölött gyakorolt vonzerejének képessége, ezért a természet ebből a kiválasztás leghatalmasabb műfogását alkotta meg, fenséges erőt a faj módosítására és tökéletesítésére.”<sup>9</sup> S Ortega nem győzi hangsúlyozni, hogy az emberi nem történetében mindvégig mekkora sze-

<sup>8</sup>*Estafeta romántica.* –  
*Eva ausente.* (A továbbiakban: EE.) III/103.

<sup>9</sup>E. III/732.

repet játszott a női kiválasztás, az, hogy a legkülönbözőbb korokban milyen férfiideált preferáltak a nők, kik voltak a kiválasztottjaik.

S most térhetünk ki arra, hogy miben is látja Ortega a női létezés *hivatását, küldetését* a földön. Erre vonatkozóan több, egymástól különböző kitéltet is találunk az életműben; az egyik a nőben rejlő mély titok megőrzésére szólít fel: „Merthogy — akár akarják ezt, akár nem — a nő hivatása abban van, hogy őrizze titkát, egy rejtett és forró titkot, amely a férfiembernek ki tudja milyen veleszületett és romantikus ‘nyomozói’ hajlamait ösztönzi, aki ezzel az adottsággal jön a világra.”<sup>10</sup> Még a tréfás megfogalmazásból is kiderül, hogy itt épp az *intimitás megőrzését* tartja a legfőbb célnak. Ez azonban, természetesen, csak egy részét fedi le a jelenségnek. Egy másik helyen megjegyzi, hogy „egy szerelem és általában vett érzelem — ebben van és ebben is lesz a nő legfőbb élethivatása...”<sup>11</sup> Itt ismét csak egy részmegfigyeléssel állunk szemben; megjegyezhető, hogy az érzelem, mint olyan, Ortégánál nem pusztán egy elszigetelt lelki fakultás, hanem inkább diszpozíció, ami átszínezi az egész emberi létezést. Van azonban egy olyan passzus, ami szinte tökéletes pontossággal rajzolja meg a női létezés végső küldetését:

„Ígényesebbnek lenni! Megítélésem szerint ez a nő legfőbb küldetése a földön: követelni, megkövetelni a férfiember tökéletességét! Közeledik hozzá a férfiember, miközben azt keresi, miképpen lehetne ő az előnyben részesített; e célból azon nyomban sikerül neki egy sugárnyaládba gyűjteni személyisége legjavát, hogy átadhassa azt a gyönyörűséges ítélőnek. (...) Vitális készletünknek már ez a spontán kiválogatása és kicsiszolása az első ösztönzést jelenti ama tökéletesség felé, amit neki köszönhetünk. (...) Mégpedig oly módon, hogy a végén meglepődve tapasztaljuk, hogy átalakultunk, megtisztultunk egy új életstílus, életminta szerint. Az elbűvölő nő, anélkül, hogy bármit is csinálna, csendesesen, akárcsak a rózsa a rózsatőn — legfeljebb könnyed, tovatűnő gesztusok leheletfinom kisugárzása révén, melyek egyfajta képzeletbeli véső elektromos ütéseként hatnak — vitális kötőmbünkből a férfiember új szobrát faragta ki.”<sup>12</sup>

Kifogásként persze felhozható, hogy Ortega a női létezés legfőbb célját, értelmét nem önmagában határozza meg, hanem a férfira való ráutaltságában; ám ez a kifogás sokat veszít erejéből, ha meggondoljuk, hogy ez nem a sajátképpeni női célok feladását jelenti, hanem éppenséggel azok kerülő úton történő megvalósítását. S ez egyúttal a *női cselekvés* sajátos természetére is rávilágít; ezzel jutunk el voltaképpen — test és lélek különbségei mellett — a *harmadik* nagy tematikai egységhez.

Itt pedig az alábbi főbb különbségek állapíthatók meg:

<sup>10</sup>*El hombre y la gente.*

(Curso de 1939–1940).

IX/306.

<sup>11</sup>M. VIII/80.

<sup>12</sup>E. III/735.

Férfi létezés	Női létezés
„a férfiember tökéletessége a cselekvésben gyökerezik;” E. III/734.	„a nőé a létezésben, a meglétben;” E. II/734.
„a férfiember értéke abban van, amit tesz;” E. III/734.	„a nőé abban, ami”. E. III/734.
„a férfiember kiválóságai (...) bizonyos mértékben külsődlegesek a személyiségéhez képest, mondhatni eszközszerűek;” EE. III/103.	„a nő cselekedeteiben nem fontosak az eredmények; mi több, nem úgy vesszük őket, mint ilyen és ilyen okozatok előidézőit vagy okait, hanem gesztusokként, melyekben megnyilvánul szuverén személyisége;” EE. III/103.
„Mindaz a haladás, melyet a férfiember a maga munkálkodásával véghezvisz, részleges, járulékos, érintőleges az élet benső szférája számára;” EE. III/104.	„a feminin tökéletesség felsőbbrendű módja az élet teljességű haladása, olyan, mint egy új emberiség, egy <i>vita nuova</i> csírája;” EE. III/104.
„Mialatt a férfiember esetében a haladás főképpen abban van, hogy egyre jobb dolgokat — tudományokat, művészeteket, törvényeket, technikákat — állít elő ...” E. III/735.	„a nő esetében a haladás abban van, hogy tökéletesebbé teszi önmagát, egy kifinomultabb, igényesebb nőiség új típusát teremti meg magában.” E. III/735.

A fentiek alapján világosan kirajzolódnak a kiváló női létezés fő kontúrjai. A nő esetében az aktivitás egészen másfajta formájáról van szó; nem tevékeny cselekvés, hanem inkább mozdulatlan jelenlét, lényük éteri kisugárzása, de ez éppúgy hatást vált ki, mint a férfi inkább tárgyi tevékenysége. Talán fel lehet tételezni, hogy mindketten a mindenség jobbítását, tökéletesítését akarják; a férfi úgy, hogy a *világot* szeretné tökéletesíteni, a nő pedig úgy szeretné tökéletesíteni *ugyanezt*, hogy először önmagát tökéletesíti, majd pedig, ezen keresztül, a *férfit*, s végső soron ezzel *magát a világot* is tökéletesebbé teszi. Tehát különböző utakon jutnak el ugyanahhoz a célhoz.

Mindez kifejeződik a *zsenialitás* két válfajában is, melyről Ortega az alábbiakat írja: „ahogyan vannak zseniális férfiak, akik vadonatúj gondolatokat találnak ki, művészi stílusokat teremtenek és az új jog normáit fedezik fel, ugyanúgy vannak zseniális nők is, akikben — lényük disztíngvált anyaga, érzékenységük erőteljes kiművelése révén — ki nem fejezett módon sikerül szárba szökkennie egy új férfieszeménnynek. S e kifinomult kontúr fenséges, remekbe szabott és mintaszerű célként ott lebeg egy egész társadalom fölött és a nő által gyakorolt elbűvölő vonzerő révén felemeli a férfiember típusának morális színvonalát.”<sup>13</sup>

<sup>13</sup>E. III/736.

Mindez az jelenti, hogy a női létezésben, annak sajátos természeté alapján, ugyanúgy létezik a kiváló, minőségi ember, mint a férfi létezésben. Csak ennek megteremtése, kidolgozása és művelése egészen másfajta minőségeket követel meg a nő részéről, ám ezek a feladatok egy cseppet sem könnyebbek a minőségi létezés férfi-programjánál. A női létezés a maga nemében ugyanúgy példamutató és felsőbbrendű, mint a férfi esetében. Ennek ugyanúgy megvan a maga *pedagógiai-nevelő* hatása. Ezért jelentheti ki Ortega az alábbiakat: „Ha néhány tucat, a társadalomban megfelelő helyen lévő nő kiműveli, kibontja személyiségét, egészen addig, hogy az az emberség tökéletes hangjává, az érzelmi pontosság készülőlévé, a jobb élet lehetséges formáihoz szükséges metszően éles fogékonyság szervévé váljon, akkor többet érnek el az összes pedagógusnál és politikusnál.”<sup>14</sup> És, közel száz esztendővel e sorok megírása után mondhatjuk, hogy erre a minőségi női magatartásra korunkban nagyobb szükség lenne, mint valaha.

<sup>14</sup>E. III/736.

Vagyis Ortega éppúgy egy sajátos és minőségi *női kultúra* mellett foglal állást, mint néhány évvel előtte Georg Simmel. Ennek alapján a spanyol gondolkodónak is az a végső üzenete, hogy a női nem igazán nem akkor szabadul fel, nem akkor emancipálódik teljes mértékben, ha minden kihívásban és feladatban alkalmazkodni próbál a férfiközpontú kultúrához, hanem akkor, ha sikerül megteremtene a tiszta nőiességet a kultúrában, ha képes azokat az értékeket és kiválóságokat képviselni, melyeket a női nem mondhat magáénak. S maga az emberi kultúra is akkor teljesebb ki igazán, ha megvalósul a tökéletes és csodálatos *együttműködés* annak férfi és női hordozói között. Tehát nem a másik nemmel való versenyre van szükség, és nem is a férfi kultúrához való elvtelen alkalmazkodásra, hanem a szó legnemesebb értelmében vett *együttműködésre*. S ebben az értelemben idézhetjük Ortega szavait: „Ez pedig azt jelenti, hogy a tiszta női mi volt lényegi dimenziója a kultúrának; létezik egy sajátosan feminin kultúra, a maga tehetségeivel és gényusaival, próbálkozásaival, kudarcaival és nyereségeivel; a nő ezeken keresztül valósítja meg a maga őseredeti hozzájárulását a történelemhez.”<sup>15</sup>

<sup>15</sup>E. III/736.

A fentiek alapján könnyen lehet Ortégát azzal a váddal illetni, hogy az eszménnyé emelt minőségi női létezés a gyakorlati világban megvalósíthatatlan, hiú ábránd. Azonban épp ennek az eszménnyé emelkedett ábrándképnek a felmutatása vezethet annak felismeréséhez, hogy a 20. században először termelőerővé, majd később pusztán munkaerővé silányított női létezés milyen mérhetetlen távolságba helyezte a nőt attól, hogy kibontakoztassa igazi valójának legszebb, legnemesebb tulajdonságait. Befejezésképpen csak egy példát emlíünk: Ortega többször is elemzés tárgyává teszi a *dámát* mint a minőségi női létezés egyik csúcspontját, beteljesülését. A mai világban nemcsak a férfiak, hanem legnagyobbbrészt a nők is anélkül élik le életüket, hogy halvány fogalmuk lenne arról, mit jelent dámának lenni, s anélkül távoznak a világból, hogy akárcsak egyszer is lett volna alkalmuk találkozni egy igazi, valódi dámával.

# A hit csapdája, avagy miért nem követhető Bonhoeffer?

KUSTÁR GYÖRGY

1980-ban született Nyírbátorban. A Sárospataki Református Teológiai Akadémia Biblikus Intézetének adjunktusa.

<sup>1</sup>Dietrich Bonhoeffer: *Követés*. (Ford. Böröcz Enikő.) Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1996, 20. A továbbiakban ezt a kötetet idézem, a főszövegben jelölve az oldalszámokat. Az általam használt német kiadás:

Dietrich Bonhoeffer: *Nachfolge*. Kaiser, München, 1952.

Bonhoefferrel találkozni nem egyszerű, különösen a *Követés* című könyvével nem. Provokatív, férfias, egyértelmű. De talán túlságosan is — és pont ez a karakteres egyoldalúsága teszi kihívássá. Ez indított reflexióra, újszövetségi, nem pedig rendszeres teológiai szempontból.

Egy dologban a legmélyebben egyetértek a dialektikus teológussal. Számomra megtámadhatatlan a kiindulópontja, az, amit Luther felismeréséről mond: „Amikor Faust a tudás keresésével eltöltött élete végén azt mondja: »látom, hogy semmit sem tudhatunk«, akkor ez eredmény és valami egészen más, mint amikor ezt a mondatot átveszi egy egyetemista az első félévben, hogy lustaságát ezzel igazolja (Kierkegaard). Eredményként igaz ez a mondat, de mint adottság — öncsalás!”<sup>1</sup> A „nem tudom” felismerése csakis a követésben fogalmazódhat meg, nem lehet kiindulópont, mely az erőfeszítést is hiábavalónak bélyegzi. Ez kizárólag a végpont lehet, mely nem szabadít fel a követés felelőssége alól. Nem válhat olcsó kegyelemmé, amelyet bárkinek kioszthatunk, és amely nem von felelősségre, vagy nem állít kihívás elé. A követés a legnagyobb kihívás — mert önfeladásra szólít fel. Követés nélkül nincs keresztyénség. Követni kell — a keresztyén igazság követés, és minden hazugság, ami ezen kívül próbálja meghatározni a keresztyén életformát.

Ebben a Lutherhez kötődő állításban nagy potenciál rejlik: mert mintha benne sűrűsödne a követés és az azzal járó öröm és gyötrellem egész dinamikája. Világosan kimondja ugyanis, hogy a követés képtelenségének felismerése a képességeink emberfeletti próbája után születik meg. A követés az úton lét úttalansága, persze nem cél nélküli tévelygés, hanem megfeszített akarat — munka és kegyelem. Csakhogy Bonhoeffer *Követését* olvasva végig ott marad a hiányérzet. Adós marad az út leírásával. De még csak a Mesterről sem tudunk meg semmit. Ráadásul mindenféle emberi érzelmet semmibe vesz. De vajon lehet-e követni az út ismerete nélkül? Lehet-e egy döntésre utalva minden egyéb kérdést és emberi érzelmet félretéve követővé válni — egy nem ismert célért? A tisztelő és az ismeret hiányában pedig felmerül a kérdés: lehetséges-e egyáltalán a radikális követés? Kétségkívül a jelen kérdéseit szegeztem a szövegnek, hogy termékeny párbeszéd alakulhasson ki: nem hibáztatni akarom bármiféle hiányosságért ezt a több mint nyolcvanéves könyvet. Sőt, hálás vagyok neki: radikalitása vitára és a saját álláspontom megfogalmazására kényszerített.

Egész elemzésem szempontjából kulcsfontosságú a gazdag ifjú története, és az, ahogy a német teológus érti. Az ifjú választ, mert kikerülhetetlen döntés elé kerül — de ebben a történetben Bonhoeffer szerint nincs *szimpátia*. Itt jön az első megdöbbenés. Jézus rátekin, és megkedveli — olvassuk. De a könyv szerint ez a mozzanat valójában az ifjában meglévő ellenállással szembe forduló jézusi parancs. Mintha a gazdag ifjú kérdése nem lenne legitim a törvény értelmezésével kapcsolatban (32.). Mintha az ifjú egyetlen problémája, amely miatt szerethető, az lenne, hogy „reménytelenül elzárkózik Isten élő igéje elől, hogy teljes komolysággal, egész lényével dühöng (*wütet*) az élő parancs és az egyértelmű engedelmesség ellen”. Ha ez így lenne, az nem lenne más, csak szánalom, kegyetlen ítélet. Ebben az esetben „szeretni” azt jelentené, hogy „megesett rajta a szíve”, de ez talán túlságosan is érzelgős megfogalmazás lenne. Az együttérzés ugyanis azt kockáztatja, hogy a Jézussal szembe kerülő túl könnyen feloldozást nyer (93.). Az olcsó kegyelem állandóan ott leselkedik, és a drága kegyelmet kell szembe helyezni vele, csak hogy Bonhoeffer talán nem méri fel, mekkora árat kell ezért fizetni.

De vajon nem lesz a drága kegyelem mindent megsemmisítő pörcölő? Valószínűleg ez a célja. Ez azonban teljes mértékben embertelen. Jézus nem érezhet együtt — mert akkor a „világ” visszalopódzik, egészen a krisztológia szívéig. Jézus nem kedvelhet meg, csak az engedelmességben, az engedetlenségben viszont megtérésre hívó parancsa üldöz (99.). Milyen egyértelmű állítás, és mennyire félrevezető! Jézus itt annyira az Isten Fia, hogy elfelejt ember lenni. De a történet szerint Jézus megkedveli az ifjút: és valószínűleg pont azért, amiért Bonhoeffer nem tudja kedvelni: őszinte kérdéséért, vállalt elakadásáért, vitára való nyitottságért, a szembe helyezkedés bátorságáért. Éppen a törvénytiszteletért, és azért, mert keresi az utat, ráadásul mindezzel Jézushoz fordul. Érzelmek játéka határozza meg a történetet: igyekezet, leboruló tisztelet, kétség, szimpátia, szomorúság, ragaszkodás és elengedés. Jézus kötődik, kedvel, ahogyan Jánosnál felindul és megrendül (Jn 11,33), és szíve mélyéről megindul (Mk 6,34). Ez azonban nem kérügmaticus üzenet, nem valamiféle kívülállás leplezése, mint egy doketista krisztus esetében, akinek teste nem szenvedhet, viszont a világ miatt mégis úgy tesz, mintha lenne köze az emberhez. Bonhoeffer az érzelmeknek ezt az egész dinamikáját figyelmen kívül hagyva megpróbálja a hazugságot rábizonyítani a fiúra (33.). Az igaz-hamis pólusok egyik oldalán áll az ember, a másik oldalán Krisztus — így lesz a bűntan, a tökéletesen igaz Isten és a tökéletesen bűnös ember lutheri tana a drága kegyelem alapvetése, pedig Bonhoeffer szeretné elkerülni a hamis tan beszűremkedését. De honnan tudhatjuk, hogy Bonhoeffer jól értelmezte-e a bibliai történetet vagy Luthert? Ezt a kérdést nyitva hagyva most egy dolog lesz fontos. Az, hogy a két pólus radikális egymásnak feszülése közben elvész az emberi, az érző, vibráló, kérdésekkel teli ember, a hús-vér valóság, hogy átadja a helyét valami fenségesen visszataszítóknak: a döntés kegyetlen és üres nullpontjának.

Érezni gyengeség — döntés elé állítani férfias felelősség. Mintha ezt mondaná Bonhoeffer, kiűzve az egyházból a szerinte veszélyes szentimentalizmust. Pedig lehet úgy viszonyulni, hogy nem oldó-dunk fel az együttérzés empátiájában. De itt mintha az együttér-zés csak azt jelenthetné, hogy felismerem a bűnös állapotot, és a kereszt alatt megbocsátottként is tekintek rá. Csakhogy ebben egy szikár vagy-vagyon kívül más nincs. Megadhatom a másik-nak azt, amire valóban szüksége van, anélkül, hogy megszeretném? Megérinthetem-e lényének legmélyét, ha azonnal ítéletet hirdetek, és szembefordítom vele saját törét — anélkül, hogy rátekinenék, és megkedvelném?

Úgy tűnik, lehet, mivel az együttérzésnek nincs tétje. Az egyetlen út a megsemmisülés (43.). Az egyén elszakadása a közvetlenségtől: ez a cél — ebben pedig megfosztódik mindentől, ami ő lehetne. Krisztus lesz a közvetítő: azaz a személyiség széthullik, valójában öncsalásnak minősül, káros szenvedélynek, amiből meg kell térni, amit hátra kell hagyni. A személyiség szövevényes érzelmei és vá-gyai a komolytalan, bűnös önigazolás eszközeivé fokozódnak le. Nincs mit foglalkozni velük: megkedvelni öncsalás — de Jézus nem lehet csaló. Ezért nem kedvel meg, hanem ítéletes szeretettel szeret. Amiről azt gondolnánk, hogy a miénk lehet, és bennünket alkot-hat, lassan leválik rólunk. A könyv ezt a rombolást végzi el lelki-ismeretlenül, lehánt minden hagymahéjat, a személyiség minden rétegét, míg le nem csupaszít, és rá nem ébreszt, hogy valójában a héjak mögött semmi nincs. Követni — Bonhoeffernél nem más, mint széthullani. A keresztségben az egész világom megsemmisül, az egyházban csak a radikálisan új életnek van relevanciája és tere.

Ez az inzultus azonban károsabb, mint gondolnánk. Az önmagát nem ismerő, bizonytalan és elveszett ahelyett, hogy elkezdene felis-merni a neki adott lehetőségeit, a hit karjába vetve magát önmagát fogja igazolni. Számára követni, legalábbis a bonhoefferi értelem-ben, különösen is veszélyes: odadobja magát egy olyan hatalom-nak, mely ebben az önmagától való megfosztottságban megtartja őt. Lehet, hogy Bonhoeffernek Kierkegaardra jobban kellett volna figyelnie, aki szerint ezt a hitet csak a „hit lovagja” képes megélni, aki feszültségben tudja tartani a világban meglévő otthonosságát és mindent feladni képes hitét.<sup>2</sup> A túlzott önfeladás patológikus jelen-ség, nem pedig dicsérendő erény. A döntés kényszerébe állítás pe-dig „erőszaktevés”, durva abúzus is lehet, melybe a velem szemben álló megroppanhat. Persze Bonhoeffer szerint az önfeladás nem értékes önmagában, hanem csak akkor, ha Krisztus személyes hí-vása áll mögötte. De vajon honnan tudhatom, kinek személyes a hívása, és ki adja oda magát „Krisztus nélkül”? Ha egyének leszünk Jézus követésében, ahogy Bonhoeffer állítja, akkor magunkra ma-radunk a személyes történetünkkel, akkor senki sem segíthet, senki sem tárhatja fel az öncsalást. A Krisztus-hit a magányba taszított ember döntése lesz, miközben el vagyunk zárva az ellenőrzés le-hetőségétől.

<sup>2</sup>„Ezt a nehéz helyzetet meg tudom érteni, tudom csodálni Ábrahámot, nem félek, hogy esetleg ezen elbeszélés hatására valaki könnyelműen azzal próbálkozik, hogy egyes legyen, de bevallom azt is, hogy nincs hozzá bátorságom, és örömmel lemondok a továbbjutás minden reményéről – ha lehetséges volna számomra valamikor, ha mégoly sokára is, hogy csak eddig eljussak.”  
Soren Kierkegaard:  
*Félelem és reszketés.*  
(Ford. Rácz Péter.)  
Európa, Budapest,  
1986, 204.

Bonhoeffer nem hajlandó megkedvelni — állít és felelősségre von. Kételyeinket pedig lesöpri, kérdéseinkben egyedül hagy. Itt mélyül el a hívő magánya a döntésben: megszűnik a kontroll, az egyház szerepe — kérdezni sem szabad, azt sem megállapítani, ki hogyan hisz *jól*. Nekünk csak engedelmes főmeghajtás jut. Problematizálni már elkerülés.

Nehéz helyzetbe szorít a könyv. Mert úgy zárja le a kérdezés útját, hogy aki fel mer tenni kérdéseket, azt megbélyegzi, mintha maga is az engedetlenség dühöngésének vétkében lenne. Persze igaz van, amikor a követés és a hit egységét hangsúlyozza, amikor azt állítja, a kérdés nem visz előrébb, csak a cselekvés. Nyilván még az sem, pusztán akkor, ha Jézus hívására történik. Ellenkező esetben a tett nem több mint önbecsapás. De vajon Jézus nem nyitott-e a kérdésre? Nem vitázik-e? Nem fogalmaz-e meg kételyeket? Nem megértő-e? Vajon nem veszi-e a fáradságot, hogy megkedveljen?

A szeretet nem tudhat önmagáról — állítja Bonhoeffer. Csak hogy, ha a szeretet nem tud önmagáról, vak. Nem lesz abból magasabb rendű cél, hogy Jézust követem, mint a Führet, ha nem tudom mérlegre tenni, miért más az egyik út, mint a másik. Az erőszak hiánya még nem tesz jobbá és követhetővé egy utat, ahogy a totális engedelmesség sem — épp itt válik nagyon is problémássá Ábrahám és Izsák története.

A másik mozzanat, a követés lehetetlensége

Vajon mit jelent Jézust követni? Amikor ezt a kérdést feltesszük, nem jelenti-e azt is egyszerre, hogy vajon mit jelent Jézust *jól* követni? Ez feltétlenül egy kritikus kérdés? Vagy bűnös állapotunk miatt elvesztettük a jogot arra, hogy ilyesmit megfogalmazzunk? Vajon túlságosan is emberi a kérdés? A döntés kikerülése lenne? Amikor viszont azt a kérdést fogalmazzuk meg, milyen a jó követés, már nem elég azt mondani, hogy: engedelmeskedj! Mintha egyértelmű lenne, minek is kell engedelmeskedni, amikor Krisztust követem: pedig éppen ez a hermeneutikai kihívás, melybe Bonhoeffer is belebotlik. Nem tehetünk úgy, mintha ott élnénk Jézus mellett — nem járható az „egyidejűség” útja, és ez számára is világos. De ő nem megy bele a részletekbe, a *hogyan* kérdésébe.

Azt megtudjuk, hogy nem lehet követni. A nem-lehetőségek tárháza a könyv, a világból való abszolút kiszakítotttság, a feltételek nélküli követés propagandaszövege. Nem ajánkozhat senki követésre. Nincs alkalmas állapot a követéshez. Nem is ember hozza létre a helyzetet. Az ember tehát megsemmisül a követésben, a hite is elvész: csak a követésben születhet újjá. Ezzel mintha a követés is egyszerű lenne, mentes minden kulturális és emberi feltételtől. Mintha a parancs ugyanazt jelenthetné minden korban.

A bonhoefferi követéseszmény így viszont kegyes szólam marad. Hiszen éppen akkor, amikor konkrétan az elhívásról kellene beszélnie, elhallgat. Mi a kapcsolat hívó és hívott között? A vámszedő és Jézus, a gazdag ifjú és Jézus, a tanítványok és Jézus között? Miért válik érdektelenné minden köztes lépcső? Krisztust követni,

tartalmatlanul, dogmák és tanrendszer nélkül lehetetlen. Mintha azt kellene állítanunk, hogy semmi előzetes ismeretünk nem lehet a követésről, Jézus szándékairól, egyedül a követésben tárulhat fel a követés módja és útja: „Az, hogy mi az engedelmesség, egyedül az engedelmesség által tanulom meg, nem a kérdés által” (35.). Mintha az egyháznak egyetlen felelőssége az lenne, hogy Krisztusra mutat, megsemmisít minden életbe kapaszkodó biztosítékot, aztán beelölök a követés kegyelmébe. Persze érthető a kor, a kihívás nagysága, az egyház pervertálódásának előrehaladottsága. A *Követés* vészharang. De torz módon szól.

A követés súlyának hangsúlyozásával Bonhoeffer elérhetetlen ideált állít elénk. Mert a követés krisztológiai kategória, és még véletlenül sem lehet antropológiai. Az antropológiai és emberi tényező kivonásával viszont Krisztus személyét is abszolutizálja, miközben mégsem mond róla semmit. Talán ez a legnagyobb csapda: az abszolút mérce megfoghatatlan abszolútsága kezd el szorongatni. Jézus olyan, mint egy lándzsa, melynek a hegye egyenesen ránk irányul, mintha nem ő gyötrődött volna a Gecsemáné kertjében (Lk 22,44), és nem neki szegeződtek volna a kardok, mielőtt elvitte a templomórség.

Olcso krisztológia —  
kegyetlen kegyelem

Bonhoeffer olcso krisztológiát készít: tökéletes és parancsoló Krisztust, igazi pantokratort. De drága kegyelem nem létezhet, csakis drága krisztológia mellett. Ha az olcso kegyelemből olcso hit lesz, zsidvásári adok-kapok, a lelkiismeret gyógyszere, akkor az olcso krisztológiából kegyetlen hit lesz: elérhetetlen álom, örökös lelkiismeret-furdalás, folytonos ítélet.

Követés csak kétségek közt létezik. Nincs abszolút követés, ahogy ideális mester sincs. Hiába is lúgoznánk ki a Jézus-alak emberi oldalát, személyének árnyékát. A mi félelmünk és összes érzésünk száználmassá válik, ha Jézus nem sírt és nem félt. A mester fél — és így a tanítványnak is joga van ehhez. A mester sír — és a tanítvány is könnyezhet. Ami összeköt, több mint ami elválaszt tőle. Jézussal lenni eredendően azt jelenti, hogy sosem voltunk messze tőle. Nem ennek elismerése az olcso kegyelem, hanem az önmagát mentegető, kibúvókat kereső hivatkozás az isteni megbocsátásra. Az isteni kötődés azonban nem szűkíthető a megtérés „igen-nem”-jére. Isten kötődik a bűnnel együtt, a bűn mellett és a bűn *miatt* is. Nem a bűn ellenére, hanem éppen azért kötődik, *mert* bűnösök vagyunk. Az elesettség történetünkbe íródik, nélküle nem vagyunk értelmezhetőek, nem tudunk nem bűnösök lenni. Ha tudnánk, Jézus nélkül is létezhetnénk. De Jézus pont ezért jött: hogy velünk létezzen az életünket szövevényesen átszövő bűnökben, valahogy úgy, ahogy arról Tillich beszél, amikor azt állítja: Jézus osztozik a világ összes kétértelműségében. Emberi léte nem mentesül ez alól a kettősség alól, ennek ellentmondását a zsigereiig kellett éreznie. Életünk azonban nem pusztán Jézus értünk meghozott döntésének megisméltése, hanem a vele létezés. Vele lenni pedig azt jelenti,

hogy fájdalmas közösséget vállal bűneinkkel, ahogy mi fájdalmas közösséget vállalunk gyengeségével — a kereszten vergődővel.

Itt a drága krisztológia ideje. A keresztné dialektikája ugyanis nem a rajta függő Jézus és az előtte álló, őt gúnyoló ember közt feszül. Mindenki a kereszten függ: szenvedünk, mert Jézus gyenge a halálban, mert elbukott „test szerint” (2Kor 6,15).<sup>3</sup> Szennvedünk, mert visszataszító a vérző teste, a rángatózó izmok, a haláltusájának borzalma. Szennvedünk, mert ő is szennved. Sőt, szennvedünk *attól*, hogy gyenge. Elfordítja az arcát, ahogy mi is elfordítjuk, mert nem bírunk ránézni. Feláldozták őt, ahogy minket is. Könnyörtelenek és felszabadítóak vagyunk a róla alkotott ítéletünkben, de csak annyira, amennyire ő is az velünk szemben, különben emberlétünket kellene szembeköpní. Tehetetlen volt a félelemmel szemben ott a Gecsemáné kertben, ahogy mi is azok vagyunk, ha a halál elérhető közelségbe kerül hozzánk. Elhagyatva függött a kereszten, ahogy mi is a saját keresztségeinken, a saját halálunkban. Ez a mester. Ezért követhető.

<sup>3</sup>„Nem ismerünk senkit test szerint.” Ez nem a testi létezésre vonatkozó megítélés Pálnál, hanem annak az emberi megítélésnek a mércéje, mely nem veszi komolyan a szennvedés valóságát, sem Krisztus megbotránkozott bukásán átívelő megdicsőülését.

Együttérzése nem látszatközösség. Nemcsak eljön velem a bűnig, hanem közösséget vállal vele. Megértése abból fakad, hogy ő is gyenge. Nemcsak azért fél, hogy azt *érezziük*, velünk van — ez szálnalmas színjáték lenne csupán. Ő valóban retteg, verejtéke olyan, mint a vércseppek. Félelme viszont nem rólunk szól. Emberi természete küzd a túlélésért. Önmagát akarja odaadni, de ez az önmaga hatalmas erővel tör fel, és kéri ki magának a hátrátételt. A mondat, ami elhangzik: „legyen meg a te akaratod”, nem a jézusi kiindulópont, hanem a verejtékes küzdelem *végpontja*, a jézusi küzdelem summája. Amit Bonhoeffer az olcsó kegyelemről elmond, itt is érvényes, és pont ettől lesz igazán emberi a drága kegyelem: Jézus sem abból indul ki, hogy Isten akarata mindenkinek felett való — mintha megrendülések nélküli gépként végrehajtotta volna az isteni tervet. *Megküzd* az Isten akaratának alárendelődés poklát, és *eljut* az engedelmes-ségig: „Ő testi élete idején könnyörgésekkel és esedezésekkel, hangos kiáltással és könnyek között járult az elé, akinek hatalma van arra, hogy kiszabadítsa őt a halálból. És meghallgattatott istenfélelméért. Jóllehet ő a Fiú, szennvedéseiből *megtanulta* az engedelmes-séget, és miután tökéletességre jutott, örök üdvösség szerzőjévé lett mindazok számára, akik engedelmeskednek neki” (Zsid 5,7–9). Szennvedéseiből megtanulta az engedelmes-séget. Noha ő a Fiú, a tökéletesség el kellett jutnia — ez nem adottság volt, hanem *lehetőség*.

A mester persze több is, mint a tanítvány. Utat mutat — vezet valamerre, amerre ő maga is járt. Ebben a megküzdött gyengeségben az urunk. A támogatónk. Az együttérző — a szó szoros értelmében: az, aki velünk együtt szennved. Nem miattunk, nem értünk, mert ekkor a keresztné megvetés keresztsége lenne, az érzéketlen kínzóeszköz, amit csak gyűlölni lehet. Ha miattam szennved, és ezt komolyan veszem, hogyan létezhetnék még a szégyentől? Ha értem halt meg, mit kezdhettek a rám szakadó kegyelem által előírt kötelező hálával? Hol ebben az emberség, a szeretet?

Krisztus nem értünk és miattunk, hanem *velünk* szenved el a bűnök szenvedését — mert ha bűn vágyani, és emberileg szeretni, akkor ő is bűnné lett, hiszen emberként szeretett. De nem emelt ki belőle, mint hazugságból, hanem belemerítkezett, és megélte a maga teljességében. Nem kiutat mutat egy másik, egy tőlünk idegen szeretet felé, hanem annak a mélységeit mutatja meg, amiből mi is élünk. Másképpen nem tudnánk létezni, hiszen a fájdalom nélküli és mélység nélküli élet maga a pokol — nincs elviselhetősebb az öröm monotóniájánál. De ennél már csak egy elviselhetősebb: abban a tudatban élni, hogy saját érzéseim mindenestől, még szeretetem is — hamisak, mert nem Krisztus érzéseit, az isteni érzéseket érzem. Amikor Bonhoeffer arról beszél, hogy Jézus lesz a közvetlenséget megszakító közvetítő („Mittler”) — akkor valójában az összes emberi érzést megtagadja tőlünk (46.). Sőt azt állítja, Isten Krisztusban igazolja magát, mégpedig azáltal, hogy megöli a fiát, és mindenkiről bebizonyítja bűnösségét, önmagával kapcsolatban pedig azt, hogy egyedül ő az igaz (142.). Ez az anzelmiánus Isten egy despota — aki úgy teremt bűnt, hogy miután a földbe taposott bennünket Fiával együtt, kegyelmesen a kezét nyújtja. A ránk lesújtó ököl után felkínálja a zsebkendőt a vérző orr megtörlésére. Elveszi azt, amiről bebizonyítja, hogy sosem volt a miénk, hogy aztán adjon valamit, amivel idegensége miatt nem tudunk mit kezdeni. Ez olcsó teológia, mely szó szerint embertelen — az embertől független isteni öngazolás, vagy, ami még rosszabb, az embert saját igazságának igazolásához használó Isten elborzasztó képét szegezi nekünk.

Az a krisztológia, mely nem foglalkozik az emberrel, csak ide tud eljutni, az *öngazolásig* — ellenben a drága krisztológia el sem tud szakadni az emberitől. A drága krisztológia felismeri Jézus gyengeségét és a bűnös szentségét. A drága krisztológia a legmélyebben antropológia, mely nem az ellentétpárokat rakja egymás mellé, hanem egy útban gondolkodik, melyben Krisztus és az ember együtt lépeget előre, nem Úrként és szolgaként, hanem egymás társaiként.

Egyértelmű  
engedelmesség —  
hamis engedelmesség

Térjünk vissza egy korábban említett kérdéshez összefoglalásként. Amikor Jézus Jeruzsálembé megy, reszketés, bizonytalanság, sőt, a követők részéről félelem a reakció. Mi ennek a félelemnek a szerepe? Van-e egyáltalán? Vagy ez is pusztán emberi erőlködésünk eredménye, az ellenállásé, mely nem akar a keresztre menni? Vajon Jézus nem fél? Amikor ezeket a kérdéseket feszegetem, kívül kerülök Bonhoeffer érvelésén, de éppen itt lehet rendszerének leg súlyosabb tévedését kimutatni, arra rávezetni, hogy az emberi, a nagyon is mély bizonytalanság miért nem válik a követés révén totális bizonyossággá. Bonhoeffer szerint a követő Krisztusra néz: megszűnik látni saját érzéseit, értékítéletét, saját gyengeségeit, sőt személyiségét sem látja többé. Mintha megszűnhetne a kétely, a félelem pedig valami ömberi, eltaszítanivaló átok lenne, mintha a szimpátia csak felmentést nyújtana, felmentést a bűn alól, a kötődés alól, a létezés hullámzó dinamikája alól. Persze nem teljesen erről van szó, hiszen

„Krisztusban” szeretünk, rajta keresztül. Csak rajta keresztül lehet ugyanis jól szeretni. Ez azt jelenti, hogy az érzéseknek megmarad a relatív jelentőségük, csakhogy a hívás és a döntés felkiáltójele alá kerülnek. Mekkora hatóköre maradhat akkor a „saját” érzéseknek? Akkor mindent vissza kell szorítani, a bensőt megszüntetni, ki-nyomlálni a kétségeket, és nem hallani mást, csak azt, amit valami határozott trombita fúj. Hiszen Krisztust szeretni azt jelenti, hogy nem látjuk többé önmagunkat, csak őt. Viszont nem éppen ez lesz a Führer ideáljához vezető út? Ki fújja a trombitát, amit meg kell hallani? Ki mondja meg, mit jelent Jézust követni?

Persze az egyszerű engedelmség parancsa érthető. Az egyház elbizonytalanodott a saját szerepével kapcsolatban. Túl sok a kifogás, a kétértelműség — a pszichologizálás, a hamis megértés, a felmentés, a bűnök igazolása. Csakhogy a kiút nem lehet az élet bonyolultságának tagadása, az egyértelmű engedelmségre való felszólítás. A bizonytalan így odaveti magát valaminek, amiről mit sem tud. Bizonytalansága nem számolódik fel, bár egy egyértelmű válasszal megoldották a problémáját — így kétségeit elfojtja, az ő megoldását elnapolja. Végtelenül, hiszen a Mestert látva már nem látja önmagát. Nem vesz tudomást önmaga kérdéseiről. Ettől nem lesz követő, ettől rabszolgá lesz; és így megbocsáthatatlanul vétkezik önmaga ellen, miközben hamis hitben ringatja magát. Önmagát elvető döntése éppen azáltal válik önigazolássá, hogy bebizonyosodik személyének semmissége.

A kétségekből a kiutat a mélyre ásó, a kétértelműségeket a legmélyebben megélő *szimpátia* jelenti. A transzcendens felé nem egy állítás, hanem a kérdés visz közel, nem az igen és a nem közötti választás radikalitása, hanem a bizonytalanságban megállni képes hit, mely a gyökeréig érzi saját bizonytalanságát. A valódi követés egy ember követése — aki nem szűnt meg emberinek lenni.

Az egyértelmű engedelmség alapja a szeretet, így innentől nem egyértelmű. A szeretet éppen azért szeretet, mert elbizonytalanodik a másik miatt saját igazságában. A szeretet éppen azért az, ami, mert alkalmazkodik és hajlik. A szeretet dilemmával jár, belső küzdelemmel, a szeretet kapcsolódik, átérez, a szeretet hibázik. Bonhoeffer Krisztusa és hite mindent a felszínre és a fényre hoz, mindent leleplez, a valódi szeretet azonban „mindent elfedez”, „mindent eltűr” (1Kor 13). Mennyi Bonhoeffer számára megengedhetetlen kompromisszum van ebben!<sup>4</sup> A „mindent elfedező” ugyanis szemérmesen betakar, elhallgat, éppen a másik megvédése érdekében. Mert segíteni akar, óv a szegyénytől — Bonhoeffer pedig kegyetlen módon fordít szembe önmagunkkal, szégyenünket a saját fejünkre olvasva. Ez mentetegetése lenne a bűnnek? Igazolása? Nem szégyenkezik-e maga a szerető is az elleplezés miatt? Vajon nem tudja-e, hogy az elleplezett maga is bűn? Dehogynem. Viszont többet tud, mint a dialektikus: tudja, hogyan válik tökéletessé a szeretet. Nem az ítéletben, hanem abban, hogy megismeri önmaga szégyenét — mert feláldozta

<sup>4</sup>Vergebung der Sünde heißt nicht Übersehen und Vergessen...” *Nachfolge*, i. m. 158.

Persze itt némileg közelít Bonhoeffer ahhoz, amit mondani szeretnék, mivel a keresztségben például a Krisztussal együtt-meghalásról beszél. Ez a kegyelem, ez a közösség a halálban — eredendő közösség.

#### A szeretet

<sup>5</sup>Raymond A. Brown és őt követve mások az „isteni terv” miatti sietséget látják ebben a szakaszban (Thomas L. Brodie: *The Gospel According to John, A Literary and Theological Commentary*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1993, 220–221.).

Azonban sokatmondó, hogy Jézus ki van merülve, és át „keltet” (ἐθελ) mennie Samárián. Ezt megelőzően arról olvasunk, hogy Jézus Jeruzsálemben visszahű-

zódik (2,24–25), és hogy a farizeusok megtudják, Jézus többet keresztele (4,1) – Jézus pedig úgy dönt, elmegy Júdeából. A képet az apró darabokból összerakva egészen világgossá válik az ok – feltéve, ha nem akarjuk folyton túlínterpretálni a szöveget, valamiféle magas krisztológia jegyében.

igazságát a másikért. Nem igazolja a bűnt, és nem is mentegeti. Tudja, hogy a hiba az hiba. Csakhogy felismeri: a másik hibája őhozzá is tartozik. Nem akarja kiirtani belőle, hanem vele együtt hordozni, osztozni vele a hiányaiban, a megtörttségében.

Az tehát, hogy Krisztus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz, nem dogmatikai állítás — azt mondja ki, hogy ő mindig alkalmazkodik a szeretet szükségére szerint. Nem a tökéletes változhatatlanság görög-hellén eszméjét tükrözi, vagy ha abból is indul ki, átalakítja: Isten a szeretetében változhatatlan — abban viszont *nem képes nem változni*. Ez nem azt jelenti, hogy szeretetéből szeretetlenség lesz, ez azt jelenti, hogy lépését az enyémhez igazítja, hogy én is igazodhassak hozzá.

**Ideál** Éppen az osztozás lesz gyógyulássá. Furcsa paradoxon: a gyenge segítő tesz erőssé. Nem a példakép, a tökéletes Mester követése lesz a gyógyír, hanem a törekeny és együttérző Názáretié. Mindaddig hazudunk magunknak, míg ideálként tekintünk Jézusra — mert abban a hitben ringatjuk magunkat, hogy valamiképpen elérhető az a szint, ahol ő áll. Másfelől őt is olyasmibe öltöztetjük, amibe sosem akart. Félreértjük. Átalakítjuk. Minden idealizálás egyben csonkítás — elvesz valamit, ami ugyan jelen van, de zavaró, azért, hogy szabályossá tegyen. Kiigazítja a képet, tökéletesre hangolja, belevetíti saját vágyait, és először eltekint hibáitól, aztán elhazudja azt a tökéletlenséget, amit benne lát. Ideálgyártás közben pedig nehéz elkerülni a hazugságot, a folyamatos mentegetőzést és magyarázkodást. Az apológiának nem kellene ezeknek az Istenre aggatott ideáloknak a részleteibe belevesznie. Nem ideálra van szükség, és ebből következően nem egy olyan teológiára, mely valamiféle rendszer felől rábizonyítja a világra és az emberre annak torzságát. Sajnos az idealizmus perfekcionizmussal karöltve az önszabotázs és öngyűlölet egyik fontos eszközévé válhat. Hiszen az ideálhoz képest folyamatosan gyengének bizonyulunk, állandó elbukásra kárthatva magunkat. Sosem érhetünk fel hozzá, igyekszünk, de mindig alulmaradunk. Így lehet benne ragadni egy torz önképben, az állandó bűntudatban, az önostorozásban, fenntartani egy torz bűnfogalmat, és egy torz kegyelem gondolatát is — ezzel pedig hamis módon felelőssé tehetjük magunkat valamiért, amiért nem kellene, és felmenthetjük magunkat olyasmi alól, ami alól nem kellene. Ráadásul, intézményesített szinten így lehet legkönnyebben félelemben tartani és uralkodni — az ideál nevében, a hibáinkkal sakkban tartva bennünket.

**Gyengeség** Sőt, ha nem mennyiségi, hanem minőségi különbség van köztem és Krisztus közt, a követésnek semmi értelme — hiszen sosem léphetek a nyomába. Ő viszont nem a felemelkedésében, hanem a leereszkedésében példaértékű. Míg mi idealizáljuk, és földi életét a tökéletesek közé soroljuk, addig a valóság az, hogy ő a földön *gyenge* Isten. Nem teszi-e gyengévé magát azzal, hogy bűnösök közé sorolják? Istent azzal, hogy a jézusi példázatban apaként, aki nőies engedé-

<sup>6</sup>A διαθών gyanúsán eufemisztikus, tekintve, hogy Jézust a názáreti beszéd után kiűzik a városból, és le akarják taszítani a szikláról! Ezek rendkívül erős kifejezések. Ebből a szituációból pedig nem lehet csak úgy elsétálni – innen menekülni kell.

kenységében megvetendővé vált, visszafogadja a tékozló fiát? Azaz, hogy a nagy lakoma példázata szerint nem képes a lakomájára összehívni a kiválasztottakat, ezért a megvetett söpredékkal kell feltölteni az üres helyeket? Hogy magányos samáriai nővel elegyedik szóba, amiért egy második századi rabbinikus szöveg szerint maga a nő utasít rendre egy galileai rabbit? Hogy a farizeusokkal való vitái visszhang nélkül maradnak a köreikben? Nem gyenge-e, mert elárulható? Mert félreérthető? Vajon nem kellett-e bujkálnia, hiszen nem véletlen, hogy Samárián kell átmennie Galilea felé?<sup>5</sup> Nem menekül-e el, amikor megragadják és elviszik a sziklához, hogy letaszítsák róla (Lk 4,30)?<sup>6</sup> Amikor a tömeg megragadja, és le akarja fogni? (Jn 10,39) Íme a Krisztus, akinek nem szeretnénk látni. Íme, az ember, a gyenge, aki tanul. Nincs másunk, csak ez a Krisztusunk — nem tudhat rólunk mindent, csak ez a Krisztus.

Bonhoeffer ott kerül közel ezekhez a gondolatokhoz, ahol az ige gyengeségéről beszél (93–94.). „A tanítványok ki is térhetnek, el is menekülhetnek, de csakis akkor, ha az igével térnek ki és menekülnek el, csakis akkor, ha gyengeségük az ige gyengesége, csakis akkor, ha menekülésük közben nem hagyják cserben az ígét. Hiszen ők semmi mások, mint az ige szolgálói és eszközei, és nem akarnak erősek lenni, amikor az ige gyenge akar lenni. (...) (E)reje gyengeségbe van takarva, ha leplezetlen erővel jönne az ige, úgy itt lenne az ítélet napja.” Ez azonban Krisztusra is érvényes.

Christus alter

Miben más ez a Krisztus akkor, mint mi? Abban, hogy eljutott a végig. Abban, hogy bejárta az utat, mely halála óta belátható, és lezártultságában teljessé vált. Ez az élet azonban sosem volt független tőlünk — hozzánk jött. Abban más ez a Krisztus, hogy felülkerekedett önmagán — értünk. Hogy elfogadta a vezetést, a tanulást, hogy nem hátrált meg, hogy szeretett — mert sorsközösséget vállalt velünk. Hogy hozzánk hasonlóvá lett, és közben teljessé lett, mire elérte a célt. Beérkezett és megérkezett: nálunk van. Miénk lett a kudarcában. Ránk talált a kereszten. Így vált úrrá. Ez nem egy szentimentális regénybe illő fejlődés, mint amelyet Renan Jézus-könyve fantáziál, nem pszichológia, mely úgy jelöli ki az egészséges fejlődés útját, mint előre bejárando lépcsőfokokat, ez egy út. Ez Jézus tökéletes embersége — nem a hibátlanság, hanem a velünk való osztozás legmélyebb értelmében. Ez a szeretet, mely nem mentegeti magát, sem mást, csak irgalmasan betakar, miközben a kapcsolatban mássá lesz, a másikhöz alakul, vele egységre talál.

Valójában Krisztus és a hit „emberi, túlságosan is emberi”. Ezt a botrányt fel kell vállalnia, különben elérhetetlen magasságba rakja az igazságot, és megnyomorítja a hívőt. Bonhoeffer ezért követhetetlen: sziklaszilárd bizonyosságot követel ott, ahol sosem lehet: az ember ebben a magabiztosságban sem uniformizálható — nem lehet ugyanis hite annak, aki nem kételkedik, és nem lehet kételyek nélkül az, aki hisz.

Korlátoltság

„Emberileg nézve számtalan lehetőség van a Hegyi Beszéd értelmezésére és magyarázására. Jézus csak egyetlen lehetőséget ismer, egyszerűen elmenni és engedelmeskedni” (99.). De hogyan? Sajnos megint támasz nélkül maradunk. A drága krisztológia viszont választ kínál — ezzel pedig kockázatot vállal. Annak kockázatát, hogy eltéved a magyarázatban, szavai falsul szólnak, hogy szenvedést okoz a félreértelmezéssel, hogy meg kell bűnhődnie legjobb szándéka ellenére is néha önkéntelenül hazug szavai és tettei miatt. Ez a szeretet kockázata, a bátor felelősség. Ez nem az ige lenézése, kiigazítása — egyszerűen annak tudomásul vétele, hogy nem tudunk érteni, hogy két évezred választ el Krisztustól, hogy a Lélek hangját nem tudjuk meghallani, és még ha világosan is szól, akkor is hajlamosak vagyunk rosszul értelmezni. Az egyszerű engedelmisséggel pedig sokszor nagyobbat bukhatunk, mint a kérdésekkel teli vonakodással. A kétségeinkre adható válasz nem annyira egyszerű, hogy minden bizonytalanságunk azért van, mert viszket a fül, mert bezárjuk vagy kinyitjuk a hallójáratunkat, mert makacskodunk az engedelmisségben, vagy épp ellenkezőleg, a bizonytalanságunk majd attól szűnik meg, ha odahallgatunk. A válasz a szorongásainkra sokkal eredendőbb, ez pedig a korlátoltságunk. Ez a felismerés viszont nem menekülés, nem kifogás. A „kifogás” kifejezés ilyen használata már eleve úgy hangzik, mintha szégyellnünk kellene embervoltunkat. Ellenkezőleg, annak kimondása, hogy korlátoltak vagyunk, bátor tudomásul vétel. Itt szabadulunk fel a kreativitásra, a kísérletezésre, a szeretet sokarcúságának felismerésére és a bukásra is. Végző soron az önfeledt tanulásra, melyet nem a bűntudat vagy a félelem vezérel, hanem a vágy. „Aki fél, az nem lett teljessé a szeretetben” — de az Isten iránti vágy kiűzi a félelmet, és felszabadít a szeretetre. Ez pedig pont ellenkezője annak, amit Bonhoeffer mond: „Az Írás nem keresztyén példaképek sorát mutatja meg nekünk, akikkel választásunk szerint azonosulhatnánk, hanem minden helyen az Egy Krisztust hirdeti. Egyedül őt kell hallgatnom. Ő mindenütt egy és ugyanaz” (115.). Bonhoefferrel szemben, Krisztus egy: de a szeretet ezerarcúságában, a felkínált példaképek sokaságában és a szabadságunk meghagyásában, amivel példát választhatunk.

Ige, írás, teológia

Bonhoeffer azt állítja: „A közlés azonban — lényege szerint — az ismeretlenre korlátozódik. Amikor ismertté lesz, már nincs értelme a további közlésnek” (127.). Milyen szép gondolat — csak hogy ezzel felmentjük az Igét az alól az korlátoltság alól, amit tudatosan magára vállalt, azzal, hogy a Szentírásban szöveggé, történetekké, tanításokká vált. Felmentjük a k<sup>o</sup>tib és a k<sup>o</sup>rre feszültsége alól, az ezernyi kéziratból kompilált jelenlegi Újszövetség szövegbizonytalanságainak terhe alól.<sup>7</sup> Úgy teszünk, mintha a nyelv, amelyen tanításai megfogalmazódtak, nem tette volna maga is nehezzé a megértést. Mintha a szövegben rejlő kétértelműség kitisztulna pusztán attól, hogy Jézus inkarnálódott benne. Ez a fajta értelmezés azonban nem több, mint egy olcsó mentőakció, melynek révén saját bizonytalansága-

<sup>7</sup>Ne felejtjük, a Nestle-Aland 28. kiadása nemcsak új szövegvariánsokat hoz, hanem egyenesen új szövegkritikai elmélet mentén tájékozik.

inkat akarjuk megszüntetni. Vágyunk egy olyan semleges, minden ellentmondástól mentes közegre, legalább egy talpalattnyira, ahol nem ér utol a saját létünk szorongása. A mentetetőzés és magyarázkodás azonban veszélyes, mert ideákat és ideálokat gyárt.

Ahogy mondtam, a teológia közlés is, nem pusztán tett — de a teológia út is, sőt elsősorban az. Ezt az utat felvázolni nem bűn, hanem kötelesség, még akkor is, ha a hibázás, a gőg, a félreértelmezés lehetősége ott lapul minden ilyen kísérletben. Nem baj, ha a teológia idejétmúlttá válik. Krisztus szeretete az örök változás, alkalmazkodás a korokhoz, erejének és gyengeségének része, hogy kiteszi magát az elmúlásnak, a felülvizsgálatnak, hogy egyetért emberi kísérletekkel, és áldását adja rájuk, még ha azok valahogy torzak, súlyosan korhoz láncoltak is. A kierkegaardai „hit lovagja” a dán filozófus számára létező hős, de úgy tekint rá, mint egy távoli bálványra: ő sem mer az lenni, bár csodálattal tekint rá. Csodálata egyben lemondás: csak azt csodálom, akit nem követhetek. Az teológiai ideállal ez a gond: egyszerűen nem létezik, de még ha létezne is, csak csodálni tudnánk. A drága krisztológia azonban születik és meghal — maga is esendő, mert Krisztus benne kiszolgáltatja magát nekünk, hogy értelmezésünkkel felboncoljuk és kísérletezzünk vele. Emiatt nincs okunk az ideálnak járó csodálatra — annál inkább a teljes tiszteletre.

Ezért nem igaz, amit Bonhoeffer ír: „...az ige magától megy ezen az úton, az igehirdetőnek semmit semmit nem lehet, és nem kell tennie azon kívül, hogy szolgálja az igének ezt a sajátos mozgását, hogy semmit ne állítson az útjába” (128.). Ez az elképzelése közös az Új Hermeneutika követőinek álláspontjával, és a Bultmann tanítványokéval, de hamis. Az ige inkarnálódott — a nyelvbe is, ezzel felvállalta a nyelv sorsát, a félreérthetőséget, a félremagyarázhatóságot. Az Ige a nyelvre *szorul* — ez az első botrány. A második pedig az, hogy az Ige az igehirdetőre is *szorul*. Az Ige nem hat magától — ez súlyos félreértés, nem *ex opere operato* működik. Az ige alázatosan odaadja magát egy gyalázatos igehirdetőnek is, hogy megsemmisüljön az igehirdetésben, és odaadja magát egy kiváló igehirdetőnek is, hogy ragyogjon rajta keresztül. Ez az önkiszolgáltatás igazi mélysége, a kockázatvállalás, melyre csak egy isten képes. De a végső botrány mégis az, hogy Jézus megteszi azt, amit János szerint a küldetése elején nem tett meg.<sup>8</sup> Örökre, újra és újra odaadja magát.

<sup>8</sup>Jn 2,24 – „Jézus azonban nem bízta magát rájuk, mert ismerte mindnyájukat...”

Summa

A megoldás a kételyek közti vezetés. Krisztus nem személytelen közvetítő, hanem személyes résztárs. Csak így mondhatjuk ki Pállal: „amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős”. Nem ez-e Jézus küldetésének summája? Jézus sikerének titka az önátadás gyengesége. A kockázatvállalás túlzása, a szeretet örömeinek és poklának megélése, bukás szélén egyensúlyozása, a kereszten vonaglása — Fiúságának szenvedéssel teli beteljesítése. A mélységesen emberi a mélységesen isteni titka — hogy merte odaadni magát nekünk a küldetésében, hogy mert útra lépni velünk. Nem értem, nem miattam, nem nekem halt meg. Hanem *velem*.

# Marshall McLuhan spirituális víziója egy virtuális korszakról

NICK RIPATRAZONE

Részlet a szerző *Digital Communion: Marshall McLuhan's Spiritual Vision for a Virtual Age* (Fortress Press, Minneapolis, 2022) című könyvéből.

Marshall McLuhan állítása szerint Johannes Gutenberg „egyidejűvé tette az egész történelmet”. „A hordozható könyv a holtak világát az úri könyvtárak terébe hozta; a távíró az élők egész világát a munkások reggelizőasztalára helyezte.” Az 1962-ben megjelent *A Gutenberg-galaxis* volt McLuhan első nagy terjedelmű könyve (magyarul Trezor, Budapest, 2001). Célkitűzését mindjárt az első oldalon megfogalmazta: a tapasztalás, a szemlélet és a kifejezés formáinak módosulását kívánta nyomon követni, amelyet először a fonetikus ábécé, majd a nyomtatás idézett elő. Könyvének „A tipográfiai ember születése” alcímét adta, és körültekintően felhívta olvasói figyelmét arra, hogy mozaikszerű, terepszemléletű megközelítést alkalmaz a könyvben tárgyalt problémákra. Úgy gondolta, hogy lineáris történeti vizsgálatok nem képesek feltárni az „okszági folyamatokat” — a jelen tapasztalataihoz vezető összetett útvonalakat. Ehelyett események „galaxisának” vagy „konstellációjának” a módszerét választotta, amely képes feltárni folyamatos kölcsönhatásban álló formák mozaikjait, melyek kaleidoszkopikus átalakulásokon mentek keresztül, különösen korunkban.

Nem a nyomtatás hozta létre a könyvet, de a nyomtatás átalakította azt — és ha szent könyvről volt szó, ez az átalakulás még jelentősebb volt. Könyvének címével McLuhan a nyomtatás történelmi kapcsolatát fejezte ki a híres mainzi nyomdással, ugyanakkor az átalakuló tipográfiai világot vallási szövegekhez is kapcsolta. Tarthatjuk ez a társítást okosnak és furfangosnak is: mindkét jelző egyformán illik McLuhan retorikai érzékéhez.

Gutenberg nyomdászati alkotásai fordulatot jelentenek a szavak kulturális terjedésében. Egy olyan teoretikus számára, mint McLuhan, akit inkább a módszerek és a környezet érdekelt, mint a tartalom, Gutenberg Bibliája korszakalkotó találmány volt — és kulcsot kínált az eljövendő elektronikus világ megértéséhez.

A könyv és a hit, az anyagi szöveg és a vallási dogma közötti feszültség ősi feszültség — egy olyan vallás sajátja, amely mindenkinek zengeni akarja az Igét. A könyv fogalma átjárja az egész Bibliát. „Látták szemeid az én alaktalan testemet, és könyvedben ezek

mind be voltak írva: a napok is, a melyeken formáltatni fognak” — éneklí a zsoltáros. Izajás ezt írja: „Olyan lett számotokra minden látomás, mint a lepecsételt irat szavai.” Amikor Isten ezt mondja Ezekielnek: „Hirdesd az igéimet” azoknak, akik elfordultak házamtól, a próféta felé egy kéz nyúlt, és „irattekercs volt benne. Kiterítette előttem, és az tele volt írva mindkét oldalán. Siratóénekek, sóhaj meg jajszó volt ráírva.”

A könyv az Ige; az Ige a könyv. „A teremtés maga egy nagyszerű könyv” — írja Szent Ágoston. „Nézd meg, vizsgálj meg, olvasd el elejétől a végéig. Isten nem tintából készített betűket, hogy megismerd őt; magukat a dolgokat állította szemed elé, amiket alkotott.” Petrus Venerabilis, a 12. századi clunyi bencés apát azt írja, hogy „az oldalakat az isteni betűk szántják, Isten Igéjének magva a pergamenbe plántálódik és egész könyvek termésévé érik”. A könyvek — és isteni ihletettségük — természetesen megelőzték Gutenberg könyvnyomtatását, de a nyomtatás által lehetővé tett gyártási sebességnek más, finomabb hatásai is voltak.

„A nyomtatással — írja McLuhan — a könyv megszűnt valami emlékezetbe vésendő lenni, és hivatkozási forrássá vált. Az 1950-es években McLuhan közös médiakutatásokat végzett Edmund Carpenterrel, aki professzortársa volt a Torontói Egyetemen. Carpenter antropológiát tanított, de érdeklődése sokrétű volt: bennszülött kultúrákat tanulmányozott, a CBC-nél dolgozott, és a vizuális médiát vizsgálta. Ketten szerkesztették az *Explorations* című kísérleti kommunikációs folyóiratot, amely lehetővé tette, hogy McLuhan közlétegye a televízióval, rádióval és a nyelvvel kapcsolatos ágasbogas megfontolásait. „Feltárásokat végzek” — mondta találóan egy későbbi interjúban. „Nem tudom, hova vezetnek.” Hangsúlyozta, hogy könyvei „inkább egy felfedezési folyamatot jelentenek, mintsem felfedezések kész termékét”. Mintázatokot keresett, nem adatokat; azt ígérte, hogy „régí vidékek helyett új terepet térképez fel”.

A Gutenberg-féle nyomtatás fordulat volt az emberi kommunikáció történetében, és McLuhan szerint ez a fordulat a szóbeli történetmesélés koráig vezet vissza. A szóbeli történetmesélés a teljes képzelőerőt serkentette. Amikor csak a fül fogadja be a történetet, akkor az elme kínálja fel a történet számára a maga képeit. Ezzel szemben a fonetikus ábécé megalkotása a szemünket kényszerítette munkára. A betűk és a szavak nem dolgok, hanem dolgokra utaló jelek. Hozzászoktunk az ilyen jelekhez, de McLuhan emlékeztet rá, hogy az ábécé nemcsak a látványt és a hangot absztrahálja, hanem minden jelentést elválaszt a betűk hangjától, kivéve, ha értelmetlen betűk értelmetlen hangokhoz kapcsolódnak. McLuhan idézi egykori tanítványát, a jezsuita Walter J. Ongot, aki arról írt, hogy a nyomtatás eltávolította a szót a hanggal való eredeti kapcsolódástól, és mindinkább térbeli „dologként” kezelte.

A mechanikus nyomtatást a szétválasztás jellemzi, és ezáltal „olyan mentalitást nevel ki, amely fokozatosan ellenáll minden-

nek, csak a szétválasztó, tagoló vagy specializáló szemléletnek nem". A Gutenberg-korszak McLuhan szemében egy gyors átmenet utolsó korszaka volt, amelyben az ember „két kultúra és egymással ütköző technológia határán ragadt. Tudatosságának minden pillanata az egyik kultúra másikba fordításának az aktusa." A világ — és a könyvek világa — nem volt felkészülve a gazdasági és szellemi váltásra a kézzel másolt könyvekről a tömeggyártású szövegekre.

McLuhan úgy gondolta, hogy a legkorábbi nyomtatott könyvek nem történelmi véletlen folytán voltak vallási könyvek: „Úgy tűnt, hogy a nyomtatott oldal új homogenitása tudat alatt hitet ébreszt a nyomtatott Biblia érvényességében, megkerülve az egyház hagyományos szóbeli tekintélyét". A tömeggyártású Bibliának a „nyomtatott, egységes és megismételhető" volta miatt „megvolt az az ereje, hogy hipnotikus babonát teremtsen a könyv köré, amely független minden emberi tevékenység romlottságától". Az írnokok és a zártkörű misék kora átadta helyét egy populáris vallásnak. A latin átadta helyét a népnyelvnek. A Bibliát saját nyelven lehetett előállítani. Eleinte úgy tűnhet, hogy a tömegesen előállított Biblia egyesítheti a hitet; McLuhan ehelyett arra a következtetésre jutott, hogy „a nyomtatás az individualizmus technológiája".

McLuhan érdeklődésének korabeli okai voltak. Míg a körülötte lévő ámulattal — és talán féltve — figyelték az 1950-es és 60-as évek gyorsan változó technológiai világát, McLuhan hátrébb lépett az időben. A „tipográfiai és mechanikus korszakot", Gutenberg újításának eredményeit az „elektronikus kor" követte. Ez az elektronikus kor egyszerre volt új — a médiumot, a sebességet, a megjelenést és az eredményt tekintve — és régi. A szóbeliség kora tért vissza, az „kölsönös emberi függés és kifejezőmód" támadt fel újra. Nem voltunk többé kötve korábbi évszázadok „vizuális metaforáihoz és modelljeihez"; az „egyidejűség elektronikus nyomása" visszavezetett minket a szóbeli világba.

A nyomtatás fragmentálta az érzékszerveinket. Az elektronikus világ viszont — a rádió, a televízió, a film — összefoltozott bennünket. Az elektronikus média megkövetelte, hogy érzékszerveink „egyetlen tapasztalati mezőt alkossanak, megkövetelve a kollektív tudatosságot". A *Gutenberg-galaxis* kínálta e változás háttértörténetét; az *Understanding Media*, McLuhan 1964-es kötete pedig a következményeket vette szemügyre. Azok a médiumok, amelyek révén kommunikálunk, megalkotnak és megváltoztatnak bennünket. „Rohamosan közeledünk az ember kiterjesztésének végső fázisához: a tudat technológiai szimulációjához, amikor a megismerés kreatív folyamata kollektíven és testületileg kiterjed az emberi társadalom egészére, ahogy a különféle médiumok által már kiterjesztettük érzékeinket és idegrendszerünket." A „testületiség" „teste" egyfajta spirituális test, az anyagi világ ugyanis képtelen egyidejű világot létrehozni vagy fenntartani.

Ez a lehetséges jövő nem kockázatok nélkül érkezett. McLuhan a 115. zsoltárra hivatkozik: „A bálványok ezüstből és aranyból vannak, emberi kéz csinálmányai.” Elektronikus világunk gondjait a zsoltáíró intéséhez hasonlítja, aki azt hangoztatja, hogy a bálványok iránti áhítat — vagy a technológia használata — révén az ember hozzájuk idomul. McLuhan, aki jól ismerte a nyelv hajlékonyságát, lehetővé teszi a számunkra, hogy régi metaforákat új tapasztalatokra alkalmazzunk: ő maga úgy vélte, hogy a közösség és a test igen hasonlóak egymáshoz. Íme az egyik leghíresebb mondata a globális faluról, a szokottnál pontosabb megfogalmazásban: „Elektronikusan összeszűkülve a glóbusz nem más mint egy falu.” Az elektronikus kommunikáció lehetővé teszi számunkra, hogy bárkivel, bárhol és bármikor egyesülhessünk, ami összezsugorítja a világot. Minden úgy a mi saját ügyünk, ám ebben az „elektronikus korszakban az egész emberiséget bőrünként viseljük”.

Az ember és a gép egygé válnak, mert „az elektronikus korban azt látjuk, hogy egyre inkább információ alakját öltjük, ahogy a tudat technológiai kiterjesztése felé haladunk”. McLuhan ezt az átalakulást is vallási értelemmel ruházta fel: „Nem úgy tűnik, hogy az egész életünk jelenlegi lefordítása az információ spirituális alakjára egyetlen tudattá avatja az egész földkerekséget és az emberi családot?” Az 1960-as évek elején McLuhan zavarba ejtő előrelátással azt jósolta: „a számítógépek azt ígérik, hogy bármilyen kódot vagy nyelvet azonnal lefordítanak bármilyen más kódra vagy nyelvre”.

Gutenberg tökéletes *locus* volt McLuhan számára. Nem ő találta fel a nyomtatás elvét: ő a tömeggyártáshoz szükséges nyomdászati elemeket szintetizálta. Nem McLuhan találta fel az elektronikus világot, és nem is ő volt az első, aki véleményt nyilvánított róla: de talán ő tudta a legjobban nyomon követni annak hatásait, pályáit és eredményeit. McLuhan számára Gutenberg leginkább az írás, a kommunikáció és a könyvről alkotott elképzelésünk történetének az egyik legfőbb fordulópontját testesítette meg. McLuhan azt állította, hogy Gutenberg nyomdája „az első fontos lépés volt az emberek közötti kapcsolatok felgyorsításában”. „A homogén szegmentálás Gutenberg-féle módszeréhez sok évszázados fonetikai írásbeliség készítette elő a pszichológiai talajt, életre hívva a modern világ jellegzetességeit. „A kézművesség gépesítésének eseményei és termékei” — e médium üzenete — „mellékes volt magához a módszerhez képest”. McLuhan szellemi útja látomásos felismerések és véletlenek elegye volt. Mint a legtöbb próféta, McLuhan is Istentől elragadtatva vált azzá.

*Hidas Zoltán fordítása*

# Értelmet adhat-e a lélek fejlődése a szenvedésnek?

HARAG MÁRTON

## *John Hick elméletének kritikai vizsgálata*

1995-ben született Kaposváron. Jelenleg a PPKE doktori hallgatója, mellette hitoktatóként dolgozik.

A legégetőbb emberi kérdések közé tartoznak azok, amelyek az emberi egzisztenciát érintik, s megkerülhetetlenek minden kor embere számára. A halál és a szenvedés kérdésre számtalan gondolkodó és vallás próbált meg elégséges válaszokkal szolgálni. Ebbe a folyamatosan zajló törekvésbe ágyazódik bele az angol-amerikai protestáns (presbiteriánus) vallásfilozófus és teológus, John Hick (1922–2012) istentana, amelynek célja Isten jóságának, mindenhatóságának és érthetőségének megvilágítása a világban megtapasztalható rossz tény-szerűsége ellenére. Gondolatait a *soul-making theodicy* néven ismert elméletében dolgozta ki, amelynek főbb pontjait a teljesség igénye nélkül, kritikai észrevételeknek helyt adva vizsgálom meg. Először John Hick elképzelését mutatom be, majd pedig a kérdéses pontokat vizsgálom meg kritikusaik meglátásait felhasználva.

### 1. A lélekfejlesztő istentan (*soul-making theodicy*)<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Hick „irenausi istentanára” John Keats általa idézett naplólevele alapján hivatkoznak ezzel az elnevezéssel. (Vö. John Hick: *Evil and the God of Love*. Palgrave Macmillan, Chippenham – Eastbourne, 2010, 259.). Naplólevelé George és Georgiana Keatsnek, 1819. február 19./május 3.: „Könnyebb belátni, mi dolga a világnak velünk, ha inkább mint „lélekteremtő völgyet” gondolatok el (...). Mert nem

John Hick elképzelésének kiindulópontját az ember bibliai teremtéstörténete és annak értelmezései alkotják. Utóbbi közül kettőt emel ki és állít szembe, amelyek alapján kétféle istentant különböztet meg. Az egyik Ágoston értelmezése, amely a szöveg etiológiai igényének megfelelően a szabad akarattal való visszaélés következményének állítja be a rossz megjelenését a világban. Hick szerint az ágostoni válasz abból az előfeltevésből indul ki, hogy a mindenható és jóindulatú Isten jónak teremtette a világot és benne az embert. Azonban egy prekozmosz pillanatban a sátán (angyalaival együtt) visszaélt kapott szabadságával, és magával ragadta az embert azért, hogy tévútra vezette. Ez egyet jelent a gonoszság és a szenvedés jelenlétének kezdetével, s ez az esemény az emberiség kozmikus katasztrófája lett. Az idők végén helyreállítja Isten a teremtés rendjét, mikor megítéli az emberiséget, a gonoszokat a kárhozat tüzére veti, az igazakat pedig örök élettel jutalmazza. Ez a narratíva az erkölcsi és a természetes rossz megjelenésének okaként a teremtményi szabadsággal való visszaélést jelöli meg, amelynek jelentősége nemcsak abban áll, hogy felmenti Istent a szenvedés és a rossz okozása miatt őt érő vádak alól, hanem egy metafizikai következtetést is megalapoz. Mivel nem Isten teremtette a rosszat, az nem létezhet szubsztanciálisan, csak a teremtményeken élősködve.<sup>2</sup>

látjátok-e, mily nagy szükség van a fájdalmakra és kínokra a világban, hogy az intelligencia megérjék s lélekké legyen?” *Keats leveleiből.* (Ford. Péter Ágnes.) Holmi, 10 (1998), 104–105.

<sup>2</sup>Vö. Mark S. M. Scott: *Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy.* The Journal of Religion, 90 (2010), 313–334., 315.

<sup>3</sup>Vö. John Hick: *Philosophy of Religion.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1990, 43.

<sup>4</sup>Vö. Uo. 44–45.

<sup>5</sup>John Hick: *Evil and the God of Love*, i. m. 254.; uő: *God, Evil and Mystery.* Religious Studies, 3 (1968), 539–546., 540.

Hick a másik alternatívát választja, de mielőtt annak bemutatására sor kerülne, nézzük meg, melyek azok a pontok az ágostoni típusú istentanban, amelyek kritikájával választását indokolja. Az első kritika, amit megfogalmaz, hogy ez a megközelítés nem ad meggyőző választ a gonosz eredetére, hiszen miként hibázhatna egy hibátlan alkotás, ha pedig hibázik, akkor végső soron az alkotóját terheli a felelősség.<sup>3</sup> Másodszer a modern evolúciós biológia szerint nem elfogadható, hogy az emberiség kezdetben erkölcsileg és szellemileg tökéletes volt, és később süllyedt bűnös állapotba, mivel a bizonyítékok arra utalnak, hogy az ember fokozatosan emelkedett ki természetből. Harmadjára Hick arra hívja fel a figyelmet, hogy az erkölcsi rossz nem tudja megmagyarázni a természeti rossz kialakulását, mivel lényegileg a kettő nem függ össze. Végezetül a pokol örök gyötrelmének eszméjét támadja meg, amelyről azt állítják, hogy az emberiség egyik részének sorsa. A soha véget nem érő büntetés, amellel hogy nem szolgálhat építő célt, ellehetetleníti a rossz problémájának megoldását, hiszen a világ szövetébe építené bele a rosszat.<sup>4</sup>

Az irenaeusi istentan annak ellenére, hogy ugyanúgy a teremtéstörténetből indul ki, eltérő következtetést von le az ágostoni narratívával szemben. Irenaeus (Hick olvasatában) az éretlenség felől az érett állapot felé haladó folyamatot lát a világban, amelynek az ember is részese. A teremtés folyamatának végpontja, tökéletességünk állapota még előttünk áll. A teremtésben zajló folyamat megalapozásául ez a vers szolgál: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlónak” (Ter 1,26). A kép (*imago*) és a hasonlatosság (*similitudo*) között mozgás valósul meg, amely átmenetet jelent egyik létszintből (az állati létből) egy magasabb szintre (az örök életbe). Az *imago* ebben a felfogásban az emberi természetet jelöli, amely magába foglalja az erkölcsi ítélet és a választás lehetőségét, mint a racionális állat tulajdonságait. Így az Isten képmására teremtett lény nyersanyagul szolgál Isten teremtő munkája egy további szakaszának, amely az emberben rejlő lehetőségek kibontakozásában áll. E felfogás szerint Isten nem egy pillanatban teremt meg az emberiséget, hanem folyamatosan a maga képére formál bennünket szabad választásainkon keresztül, míg el nem érjük az isteni hasonlóságot. Az irenaeusi felfogás kontextusában a bűnbeesés is más értelmet nyer. Hick a bukást nem tekinti kozmikus katasztrófának, amely tönkretette az egész teremtést, hanem a tökéletlen létezők fiatalkori tévedésnek tartja. Így a bukás már nem a jelenlegi és a jövőbeli (vagy elvesztett) állapotunk közötti hatalmas távolságot jelöli, hanem a teremtés befejezetlenségét közvetíti számunkra.<sup>5</sup>

Mindezek után jogosan merülhet fel a kérdés: miért nem teremtett minket eleve Isten teljesen az ő hasonlatosságára? Ez a kérdés Hick istentanának lényegéhez kalauzol el bennünket. Hick válasza erre a kérdésre, hogy Isten azt akarja, saját akaratunkból, minden kényszer nélkül ismerjük és szeressük őt. Ebben rejlik a folyamat értéke: az ember szabadon felismeri és válaszol arra a jóra, amelyre teremtett, és amelyre szüksége van az önmegvalósításhoz. Ebből

kiindulva pedig létünk célja az embertársainkkal való helyes kapcsolatban és a legfőbb Jó imádatában rejlik. Ahhoz, hogy az ember szabadon tudja választani Istent, szükség van arra, hogy létét ne Teremtőjének közvetlen jelenlétében élje. A vonzáshoz szükség van távolságra, amely azonban nem térbeli, hanem episztemológiai. Ezt a távolságot az a körülmény alkotja, hogy az ember egy olyan világ részese, amelyben Isten léte nem evidens és az isteni Te tudatosítása magában foglal egy szabad értelmezői cselekedetet, a hitet.<sup>6</sup>

<sup>6</sup>John Hick: *God, Evil and Mystery*, i. m. 540.

Mivel a személyes lét alapjaiban szabad, nem irányítható, ezért csak nem kikényszerített válaszok révén fejlődhet. A világ olyan hely, melynek jellemzői a hiány, a szükség, a veszély és a sérülés számos lehetősége. Ez a világ a lélek fejlesztésének helye, amelynek értékét nem az adott pillanatban fellépő élvezetek és fájdalmak mennyisége alapján kell megítélni, hanem annak alapján, hogy betölti-e elsődleges funkcióját, vagyis a lélek fejlesztését. Egy hedonista, paradicsomi állapot erre nem lehet alkalmas, hiszen semmi sem ösztönözné minket az erkölcsi fejlődésre. A mögött, hogy Isten egy ilyen világba helyezett minket, az a szándék húzódik meg, hogy Isten úgy viselkedik velünk, mint szerető szülő a gyermekeivel, aki nem feltétlenül arra törekszik, hogy minden kívánságunkat teljesítse. Annak érdekében, hogy kiművelődjön bennünk a jellem és az erény, egy olyan világot teremtett, amely mindezt elősegíti, mert tudja, hogy hosszútávon mi a legjobb számunkra.<sup>7</sup>

<sup>7</sup>Mark S. M. Scott: *Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy*, i. m. 318–319.

A lélek fejlesztésének folyamata milyen elfogadható válasszal szolgál a szenvedés és a halál létre? Ahhoz, hogy Hick választ megértsük, fontos megemlíteni egy előítéletét, mely szerint a szerzett, kimunkált erény belső értéke felülmúlja a kész erények értékét.<sup>8</sup> A *soul-making* eszközének tekinti a szenvedést, ugyanakkor elismeri a rossz lélekromboló hatásait és a szenvedés értelmességét megkérdőjelező tapasztalatokat is, amelyek kétségbe vonhatják az „eszközszerű” felfogást. A szenvedés gyakran úgy jelenik meg, mint ami véletlenszerű, aránytalan, igazságtalan és indokolatlan. Nem véletlenül nevezi a szenvedés valóságát misztériumnak, ugyanakkor nem zárja le ennyivel a válaszadást. Ha a bűn közvetlen következménye lenne a szenvedés, mint büntetés, és az erény boldogságot eredményezne, akkor nem tudnánk előmozdítani magunkban az együttérzést, a részvétet, és az sem lenne lehetséges, a jóságot önmagáért akarjuk, hiszen aki szenved, megérdemli, és nincs szükség részünkről semmilyen beavatkozásra, segítségnyújtásra. A szenvedés igazságtalansága, véletlenszerűsége biztosítja, hogy a jót ne jutalomért, hanem önmagáért tegyük, így kiművelve az erényeket magunkban. Végezetül pedig ennek a folyamatnak a végpontját Hick a túlvilágra helyezi át, s egy olyan eszkatologikus megoldásra hivatkozik, amely megalapozza elképzelését. Elképzelésének sikere az egyetemes üdvösségen múlik.<sup>9</sup>

<sup>8</sup>John Hick: *Philosophy of Religion*, i. m. 43.

<sup>9</sup>Mark S. M. Scott: *Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy*, i. m. 321.

## 2. A kritikák

Hick gondolatának irenaeusi alapja több ponton is megkérdőjelezhető. Mégpedig azért, mert nem kellő mélységben foglalkozott az

irenaeusi szövegekkel. Ritkán idéz ténylegesen Irenaustól, szövegmagyarázatára általánosítások, elégtelen elemzések, hiányos kontextualizálás jellemző, bizonyos esetekben pedig olyan gondolatokat tulajdonít a szerzőnek, amelyekkel nem foglalkozott vagy nem értett egyet. Ebből kiindulva tévedés azt állítani, hogy az „irenaeusi istentanra” támaszkodik, hiszen utalásai inkább Hick elméletét tükrözik, semmint azét, akire hivatkozik. Ennek alátámasztásául a következő érvek hozhatóak fel: 1) Irenaeus nem dolgozott ki összefüggő istentant; 2) szisztematikusan nem foglalkozott a rossz problémájával; 3) nem támogatta az egyetemes üdvösség gondolatát; 4) annak ellenére, hogy Ádámot és Évát gyermekként írta le, nem enyhítette bűnösségüket vagy a bűnbeesés következményeit; 5) végezetül pedig ha alaposabban megvizsgáljuk teológiáját, kiderül, hogy egyetértett azokkal a teológiai koncepciókkal, amelyeket Hick az ágostoni istentanának tulajdonít.

A következőkben Hick elméletének azon pontjait foglalom össze, amelyek irenaeusi eredete kétségbe vonható, és inkább Órigenészhez köthetők. Órigenészt különösképpen foglalkoztatta a szenvedés problémája. A világban megtapasztalt érthetetlen, ártatlanokat sújtó szenvedés arra készítette, hogy kérdéseket tegyen fel az isteni gondviselés igazságosságával kapcsolatban. Ez a problémafelvetés élteti Hick istentanát is. A teremtés történetének értelmezésében is egyetértés van a szerzők között, hiszen mindketten elvetik a szó szerinti értelmezést. Harmadjára Órigenész termékeny metaforái (atya, terapeuta, tanító) megerősítik Hick istentanát. Ilyen például az a felfogása, mely szerint a világ olyan, mint egy iskolai osztályterem, ahol Isten a szenvedést a nevelésünkre és gyógyulásunkra használja fel. E mögött az az elgondolás húzódik meg, hogy a lélek fejlődésre van rendelve. Ez a folyamat túlnyúlik a halál utáni létbe is, hiszen vannak olyan szenvedések is, amelyek a földi lét keretei között nem kapják meg az értelmüket. Végezetül pedig Órigenész az egész teremtés végleges helyreállításáról töpreng, amelynek során minden lélek üdvözülni fog. Mindezek után helyesebb, ha Hick teológiai alapjaként az órigenészi istentant jelöljük meg.<sup>10</sup>

<sup>10</sup>Uo. 324–334.

A hasonlóságokon túl fontos kiemelnünk egy (már említett) lényeges különbséget Órigenész és Hick között. Amíg Órigenész csak latolgatja az apokatasztaszis lehetőségét, addig Hick istentanában ez már meggyőződésként jelenik meg. Ez nem véletlen, hiszen a lélekfejlesztő istentan elfogadhatósága az egyetemes üdvösség életképességétől függ. Elvégre a rossz akár már egyetlen lélek kárhözra kerülése esetén is örökre a kozmosz részét alkotná, ezáltal pedig a szenvedés igazságtalanná, értelmetlenné válna, és a világ lélekfejlesztő funkciója is kudarcot vallana. Hick számára az isteni szeretet és mindenhatóság tanának logikus velejárója az egyetemes üdvösség. Órigenészhez hasonlóan Hick számára sem összeegyeztethetetlen az apokatasztaszis és a pokolról szóló tanítás. Az utóbbi pedagógiai „figyelmeztetésként” funkcionál, amelynek célja az önzés visszaszorítása, így pedig az erények fejlődésének elősegítése.

se. Ebből kiindulva a valóságban tehát soha senki sem fog elkárhozni, aminek oka, hogy Isten meggyőzés által az egész emberiséget a tökéletesség felé vonzza. Jogosan merül fel a kérdés bennünk, hogy mit kezdjünk Jézus pokolról szóló kijelentéseivel. Hick szerint Jézus úgy tanít a pokolról, mint egy olyan szülő, aki megtéveszti a gyerekeit, hogy megkímélje őket a fölösleges szenvedésektől.

<sup>11</sup>G. Stanley Kane:  
*The Failure of Soul-  
Making Theodicy.*  
International Journal for  
Philosophy of Religion,  
6 (1975), 1–22.,  
különösen 4–5.

Hick istentanának fontos eleme, előfeltevése, hogy az emberek ismeretelméleti (episztemikus) távolságra helyezkednek el Istentől, vagyis olyan állapotban vannak, ahol a dolgok végső magyarázata vagy természete nem világos az ember számára, ahol nehéz a jó és a rossz ismeretéhez jutni, ahol nincs egyértelmű bizonyíték Isten létezésére avagy nem létére, és nem világos Isten akarata sem.<sup>11</sup>

Hick soha nem állítja kifejezetten, hogy a rossz létezése logikailag szükséges az Isten és ember közötti episztemikus távolság megteremtéséhez, azonban ez egyértelműen része istentanának. Egyes helyeken világosan kiolvasható, hogy a világban lévő rossz legalább egy részének létezése (különösen a fájdalom és a különféle szenvedések) lényegében egy természetes rend meglétével van összefüggésben. A fizikai rossztól mentes világban vagy egyértelmű lenne Isten létezése, vagy nem lenne elegendő kétértelműség ahhoz, hogy az emberek kognitív szabadságot élvezzenek Istennel szemben. Egy ilyen világban nem lenne semmi, ami korlátozná vagy választásra kényszerítené az embert. Ebben az elgondolásban (bennfoglaltan) a fizikai rossz logikailag szükségesként, mint az episztemikus távolság eszköze jelenik meg, ami alapján állítható továbbá az is, hogy a fizikai rossz léte szükségszerű jellemzője az oksági törvényszerűségek által irányított világnak. Azonban az episztemikus távolság ugyanolyan valóságos lehet a világban lévő fizikai rossz nélkül, mint vele, mert attól, hogy nincs szenvedés, nem válik egyértelművé Isten léte. A legfontosabb ok, amiért Hick úgy vélekedik, hogy a fizikai rossznak léteznie kell a világban, az, hogy nélküle nem jöhet létre a lélek fejlesztése.<sup>12</sup>

<sup>12</sup>Uo. 4–7.

G. Stanley Kane szerint a másik problémás pont Hick azon állítása, mely szerint az Istentől való episztemikus távolság szükséges feltétele annak, hogy az emberek valóban szabadon dönthessenek Isten megismerése, szeretete, valamint az ő akaratának megtétele mellett. Bár Hick azzal érvel, hogy ha az emberek nem lennének episztemikus távolságban Istentől, nem tudnának bűnt elkövetni, nem tud mit kezdeni azzal a kérdéssel, hogy miként tehetek valaha is bármit helyesen, vagy hogyan találhatták meg az értelem útján Isten akaratát. Ebben az esetben az episztemikus távolságot egész egyszerűen a tudás hiányának szinonimájaként foghatjuk fel, ami pedig két problémát is felvet. Az egyik az, hogy senki sem teheti meg racionálisan és felelősségteljesen mindazt, amit elvárnak tőle, ha nem tudja, mi az. A másik pedig, hogy elfogadhatatlan dolog annak felelősségét hárítani az emberekre, hogy azt tegyék, ami helyes, ha nem tudják, mi az. A személy hibája esetén a tudatlanság vagy a tehetetlenség körülménye nem menti fel az embert, aki elmulasztja

a helyes megtételét. Hick hipotézisében viszont az emberek eredeti tudatlansága Isten műve, aki annak ellenére tartja bűnösnek az embereket, hogy az adott körülmények között elkerülhetetlenek számukra a hibák elkövetése. Mindezek alapján ésszerűtlen Hick azon állítása, hogy az episztemikus távolság szükséges feltétele az emberi szabadságnak.<sup>13</sup>

<sup>13</sup>Uo. 7–8.

Hick lélekfejlesztő istentana egy episztemikus távolságból kiindulva egy bizonyos fajta erkölcsi jellem megszerzését foglalja magában, amely a rossz elleni pedagógiai célzatú küzdelemben valósul meg és a halálon túli életben folytatódik, egészen az isteni hasonlóság eléréséig. Mindez értelmetlenné válik, ha a lélekfejlesztés által kiváltott tulajdonságokkal (erényekkel) kapcsolatos tényezőket görcső alá vesszük Hick teljes világnézetének kontextusában.

Ahhoz, hogy rámutassunk a lélekfejlesztés hiányosságaira, meg kell vizsgálnunk, hogy Hick számára melyik a legfontosabb tényező a jellemet építő tulajdonságok kapcsán. Három ilyen tényezőt különböztethetünk meg: 1) az erényes tulajdonságok megszerzése, illetve fejlesztésük folyamata; 2) ezen tulajdonságok birtoklása; és 3) tényleges felhasználásuk, cselekvésben testet öltő megnyilvánulásuk. E három közül számunkra a legfontosabbnak a tényleges felhasználás tűnik. Ha például a bátorságra gondolunk, ebben a felfogásban a legfontosabb, hogy a bátorság cselekedetekben nyilvánuljon meg, mivel értelmetlenné tünne a bátorság akarása vagy birtoklása, ha sohasem lenne szükség bátor tettekre. Hick számára azonban nem ez a legfontosabb, mivel az ember beteljesült állapotában nem lesz szükség ezen tulajdonságok megnyilvánulására. Logikailag lehetetlen e tulajdonságokat a rossz teljes hiányában megmutatni, így Hick szerint arra következtethetünk, hogy a birtoklásuk a legfontosabb tényező. Ha lehetséges, hogy valaki ilyen tulajdonságokkal rendelkezzen olyan körülmények között, ahol nincs lehetősége megmutatni ezeket, akkor ez csak azért lehetséges, mert ezen tulajdonságok hajlamszerűen működnek. Ha pedig ezen tulajdonságok hajlamszerűek és minden rossz nélkül birtokolhatók, Isten miért nem kímélte meg az embereket minden rossztól és szenvedéstől? Hick válasza erre a problémára az lenne, ha Isten ezen jellemvonásokat velünk született hajlanként hozta volna létre az emberben, az összegegyeztetetlen lenne az ember szabadságával, mivel nem lenne választása, hogy birtokolják-e ezeket vagy sem. Egy olyan állapotban, ahol az emberek birtokolják ezeket a tulajdonságokat, és ahol nincs lehetőségük azoknak megfelelően viselkedni, nem merül fel olyan helyzet, amelyben morális döntést kellene hozniuk. Így pedig a bátorság és semelyik más erényes tulajdonság nem válhat a szabadon elért erkölcsi jóság elemévé, amelyet Hick szerint Isten célként határozott meg az ember számára. Emiatt léteznie kell a rossznak, hogy az emberi lények saját maguk dönthessék el, hogyan viselkednek különböző szituációkban, azaz kifejlesztik-e jó tulajdonságokat, vagy sem.<sup>14</sup>

<sup>14</sup>Uo. 7–9.

Hick szerint a rossz elleni küzdelemhez kell megszerezni ezeket a tulajdonságokat. Miután már valaki megszerezte ezeket, és jelle-

mének stabil részévé váltak, már nem szükséges, hogy kedvezőtlen körülmények között újból teszteljék ezen tulajdonságok jelenlétét. Így lesz ez az ember tökélesedett állapotában is. Akkor mi értelme van fejleszteni ezeket a jellemvonásokat? Hick olvasatában egész életünk egy olyan küzdelem, amely e bizonyos tulajdonságok megszerzésére irányul. Amikor pedig sikerült elérnünk és tökéletesítenünk ezeket, nincs rá lehetőségünk, sem szükségünk, hogy használjuk őket.

De a végső állapotban mégis milyen belső értékkel rendelkeznek ezek az instrumentális értéket nélkülöző tulajdonságok? Egy lehetséges válasz erre a kérdésre így hangzik: relevanciájuk abban rejlik, hogy Isten értékeli őket, mint olyan eszközöket, amelyekkel az emberek kezdetben hozzáfordulnak, és amelyeket végső állapotukban is értékkel, hiszen ezen tulajdonságok birtoklása tartja a közelében az embereket. Ez a lehetséges javaslat azonban újabb kérdésekhez vezet: a mennyország olyan állapot lenne, amelyben Isten elsősorban azért szereti a megváltottakat, amit tennének és tehetnének, ha máshol lennének? Azért fontosak ezek a tulajdonságok, mert Isten így döntött? A rossz elleni küzdelemben értéknek tartott megnyilvánulások nélkül hogyan lehet tökéletesnek, teljesnek tekinteni a végső állapotot?<sup>15</sup>

<sup>15</sup>Uo. 12–15.

### 3. Konklúzió

Összegezve az eddigieket: Hick olyan elméletet tár elénk, amely elsődlegesen értelmet, és így vigasztalást próbál nyújtani a szenvedések és a rossz közepette, azonban számos ponton olyan buktatókba ütközött, amelyek miatt kijelenthetjük: ezt a szándékát nem tudta véghezvinni. A vizsgálat során az a benyomásunk támadhat John Hick istentanával kapcsolatban, hogy az elmélet különböző elemei egymást alapozzák meg, és hogy e „körköröség” mögött az elmélet fenntarthatóságának szándéka húzódik meg, nem pedig az, hogy a valóság mozgatórugóit feltárja. Hick elmélete leginkább a fejlődés kérdése mentén kifogásolható. A fejlődés, amely felhasználja a rosszat és a halál utáni életben is folytatódik, több kérdést vett fel: az egyéni fejlődések kiegyenlítik-e a rosszat? A szenvedés mértéktelensége és véletlensége valóban eszközként szolgálhat? A szenvedés és a rossz megtapasztalása a legjobb pedagógia a fejlődés előmozdítására? Az ellenőrizhetetlenség ellenére állítható-e egyáltalán a fejlődés? Miként zajlik a fejlődés a halál utáni életben, amikor Hick szerint az ember olyan állapotba kerül, ahol e fejlődés mozgatórugói (episztemikus távolság és rossz) hiányoznak? Ez utóbbi kérdéshez meg kell jegyezni, hogy azért csak egy állapotról van szó, mert akár egyetlen ember elkárhozása a *soul-making* buktását jelentené. Hick csak pedagógiai figyelmeztetésként tekint a pokolra, azonban ez az általa védeltetett szabadságot csorbítaná. Végezetül ellentmondásos Hick azon állítása Istenről mint legfőbb jóról, hogy a rosszat eszközként használja és akarja a fejlődésben, mert ebben valamiképpen Istent jelöli meg a rossz forrásának.

# Látogatás Jasna Górán

GÖMÖRI GYÖRGY

1934-ben született Buda-  
pesten. Költő, műfordító,  
irodalomtörténész. 1956 óta  
Angliában él.

<sup>1</sup>A *Régi Magyar Nyomtat-  
ványok II. (1607–1635)*  
(Akadémiai, Budapest,  
1983) az 1391. tétel alatt  
Fráter Lajost nevezi meg  
szerzőnek, és részletesen  
leírja a „Kincstartócska”  
tartalmát. Az RMNy  
úgy gondolja, hogy  
a 122 lapos könyvecskét  
egy krakkói nyomdában  
nyomták, mert a szerző  
sajtóhibákért mentege-  
lődő előszava szerint  
sem a könyvnyomtató,  
sem a betűszedő  
nem értett magyarul.

<sup>2</sup>*Studia Claramontana*,  
6 (1985), 244 és 281.

<sup>3</sup>Tejfalvi Csiba Márton:  
*Romanocategorus, azaz  
az apostoli vallással  
ellenkező, minapi roma-  
catholikusok tudományá-  
nak mutató laistroma...*  
[Debrecen,] 1637. In: *Régi  
Magyar Nyomtatványok III  
(1636–1655)*. Akadémiai,  
Budapest, 2000, 46,  
a 1671. tétel alatt.

Nem emlékszem, kitől kaptam a múlt század nyolcvanas éveiben  
Varsóban ajánlólevelet ahhoz, hogy bejuthassak a częstochowai  
Jasna Górán lévő pálos rendi könyvtárba. De ezzel a filológiai aján-  
lással, ami a cambridge-i egyetemi tanárnak, nem a magyar za-  
rándoknak szólt, másfél napot tölthettem itt. Jasna Góra kolostora  
szép dombon áll, könyvtárának olvasói egy széles, világos terem-  
ben foglalhattak helyet, öröm volt benne dolgozni. Engem főképp  
az érdekelt, ki volt annak az 1627-es kis kompilációnak a szerzője,  
amely a *Kincz tartoczka az vilagos czestehoy egyhazanak...* címet visel-  
te, s amely részben az első lengyelből magyarra fordított könyv.<sup>1</sup>  
Ennek végére is jártam, de előtte pár szót írnék magának a kolos-  
tornak a történetéről.

Częstochowa — régies nevén „Csesztakó”, vagy „Csesztehó”  
— kolostora régi, kedvelt zarándokhelye volt a késő középkori  
magyaroknak. Lengyel források szerint a Drugeth-család 1522-  
ben díszes oltárt állíttatott a kolostorban Szent Anna tiszteletére.<sup>2</sup>  
Jóllehet 1526 után megritkultak a magyar zarándokok, amiben  
a török hódítás mellett biztosan része volt a reformációnak, még  
száz évvel későbből is fönmaradt egy protestáns teológus lá-  
togató feljegyzése, aki megtekintette a kolostor híres „Fekete Ma-  
donnájának” csodatévő arcképét és ezzel kapcsolatban nyilvánított  
elégé ellenséges véleményt.<sup>3</sup> Maga Jasna Góra pár évtizeddel  
később lett, a kolostor-erődöt ostromló svéd seregnek való ellenállás  
nyomán, a lengyel nemzeti tudat és a romantikus irodalom legen-  
dás jelképe.

Jasna Góra-i nyomozásom sikerrel járt, mert elég hamar meg-  
tudtam állapítani, hogy ki volt Lajos barát és milyen lengyel kiad-  
ványok lapján dolgozott. A „Kincstartócska” szerkesztőjét és rész-  
ben fordítóját Gyulai Lajos Péter pozsonyi születésű magyar pálos  
rendi szerzetesben ismertem föl, aki 1622-ben, 33 évesen lépett be  
a częstochowai kolostor közösségébe,<sup>4</sup> de haláláról nem találtam  
bejegyzést a rend krónikájában, tehát alighanem Krakkóba, vagy  
máshova távozhatott művének kiadása előtt vagy után. Ami a  
mű első részének Częstochowára vonatkozó részét illeti, azt egy  
Andrzej Ziemicki (Zymicyus) nevű pálos barát *Skarbnica kósciola  
Iasney Gory Częstochowskiego* című, 1618-as krakkói kiadványából  
fordította magyar rendtársa, aki személyes ismerőse, talán barátja  
lehetett az 1625 januárjában elhunyt Ziemickinek.<sup>5</sup> A „Kincstartócs-  
ka” ezen kívül közöl egy részletet is Krzysztof „Sierotka” Radziwiłł

<sup>4</sup>*Petrus Ludovicus Giula, Ungarus, Presb(urg)ensis, Aetatis 33.* Archivum Jasnogórskie, Częstochowa, Rp. 77.

<sup>5</sup>Uo. fol. 344.

<sup>6</sup>Radziwill útleírásának első latin nyelvű kiadása 1601-ben jelent meg. Magyarországon, Győrben 1753-ban, illetve Kassán 1756-ban újra kiadták, vö. Gömöri György: *Mikolaj Krzysztof Radziwiłł jeruzsálemi utazása és erről írt művének fogadtatása.* ITK, 124 (2020/4), 533.

<sup>7</sup>*Stádium,* 1992 Tél, 87–90.

<sup>8</sup>Király István: *Napló, 1956–1989.* Magvető, Budapest, 2017, 512–517.

híres *Jeruzsálemi utazásának* latin nyelvre fordított munkájából, amelynek antwerpeni 1614-es kiadásából Magyarországra is jutott, s amelyet sokan olvastak még a 18. század derekán is.<sup>6</sup>

Kutatásom eredményeiről számot adtam a *Stádium* című hazai, elég szűk körben olvasott folyóiratban,<sup>7</sup> de magáról a Jasna Góra-i látogatás körülményeiről nem ejtettem szót. Az történt ugyanis, hogy mivel a kolostori vendégkönyvbe magamat mint „angliai magyart” írtam be, a könyvtárt vezető szerzetes odajött hozzám és megkérdezte, meghívhat-e ebédre. Örömmel fogadtam el meghívását és a többi szerzetessel együtt elköltöttem a szerény, de jóízű ebédet. Ebéd után a könyvtáros átkísért egy olyan helységbe, ahol a kolostor legértékesebb, díszes kötésű könyveit tartották — miután ezt külön megköszöntem, megjegyezte: „Járt ám nálunk pár éve egy másik magyar, annak is megmutattam ezeket a könyveket. Király Istvánnak hívták...” Mondtam, hogy az egyetemről, meg egyébként is ismerem Király tanár urat, mire a pálos szerzetes hozzátette: „Szabadkozott, hogy ő ugyan protestáns, de nagyon érdeklik a katolikus könyvek...” Nem állhattam meg, hogy megkérdezzem: „Azt nem mondta, hogy kommunista?” „Azt nem.”

Király István naplójából kiderül, hogy 1977-ben járt Lengyelországban. Három oldalt szentel az ottani, varsói találkozásoknak, de nem látszik, hogy másutt is járt volna.<sup>8</sup> Máskor is járt lengyel földön, vagy csak elhallgatta a látogatást Jasna Góran? Szégyellte volna a magyar irodalomtudós, a Szovjetunió rendíthetetlen barátja, hogy elment megnézni az ősellenség, a lengyel katolicizmus fellegvárát? Nincs válaszom erre a kérdésre.

SOPSITS ÁRPÁD

## *Amikor hazaérsz*

*Amikor hazaérsz leteszed a bejárati ajtó kulcsát  
és a kocsikulcsot a szoborfülke barna polcára  
a sárgaréz Buddha-torzó elé  
leveted a kabátod felakasztod a fogasra  
majd bemész a konyhába  
de közben nem állsz meg  
és nem nézed meg magad  
az előszoba-tükörben  
mint mielőtt elindulsz  
pedig az útvonal ugyanaz  
és ugyanolyan hosszú is  
és ugyanazokat a cselekvéseket  
végzed csak előrefelé...*

*Csak a tükörbenzés  
ami elmarad  
ami különbözik*

# *Az eltűnések ontológiája*

*Időmocsár  
Süllyedsz és fuldokolsz benne  
Süllyed és fuldokol benned*

*Tükörsima némaság a  
Felborzolt csend fölött  
Áldozatra vár*

*Nemhiába*

*Már közelít  
A halál vadászlesen  
Némán izgalommentesen*

*Nem te az idő  
Az elejtendő vad  
De mégis te menekülsz  
Benned ejti el a vadat...*

*Semmisikoly*

*Tükörsima csend  
Felborzolt némaság  
Horzsolások az idő bőrén*

*Süllyed és fuldokol benned  
Süllyedsz és fuldokolsz benne  
Mocsáridő*

# Szabadok vagyunk

*Poros kilincs a házon, lemeszelt némaság,  
vergődő vakolat, körül satnya fák. Hálni se  
jár ide lélek. Ismeretlen jelek a falakon, apák  
olvashatatlan kezdőbetűi. A tekintet matt, a  
fényre alig is emlékszik, mély kútba bámul  
napestig, látja a napot, imbolyog a maradékban,  
fuldokol vödörnyi vízben. Iszap őrzi a ringó  
dínnyék boldogságát, vörös ínyüket gyerekek  
falták önfeledten, őrzi a lemerült kiáltásokat  
is, velük elteltén zúgott egykor ez a romkert.*

*Megpróbáltuk tartani magunkat. Túl nehéz,  
kiesik a lélek a kézből, hull lefelé, utánakapsz,  
de elérhetetlen, volt, ki ugrott, s már nincs  
közöttünk. Mintha most érne az iszap fölé,  
de túl mélyre jut, nem érzékeljük a távolságot.  
Felsír egy csecsemő, feje alatt a pusztulás  
párnáját igazgatja a gondviselő kéz, vissza is  
alszik. Nincsenek évszakok, arcunkat hold süti,  
eső és hó veri, s reggelre kelve is éjszaka árad.*

*Könyörgünk, bár virradna s megváltoznánk,  
építenénk újjá a házat, felfakadnának egymásba  
forrt sebeink, de túl nehéz. Jelekre várunk, hátha.  
Szirének sziszegnek, táncha viszik az éjszakák  
réseibe nyaló aranyszemű kígyót. Elkészültünk  
életre váltan, sokasodunk, de gondold csak meg,  
kik születnek az éhes, erőtlen ölelésekből, kik,  
ha nem újabb megátalkodottak. Nyugodt a  
pólyába csavart szív, nem sejtí még a semmit.  
Löki a vért a külső sötétségbe nőtt izomcsomó —*

# Méregpohár

*a remény ez az  
álnok lakáj nyújtja a  
méregpoharat*

## Keresés

*Uram már jó ideje nem talállak hiába kereslek  
mert én kereslek mint téli vad az etetőt  
volt idő mikor megmutattad magad  
ha fölnéztem az égbe a te ragyogásodat láttam a csillagokban  
olyan otthonos volt a nyári éjszaka mint az anyaméh  
körülvevett óvón a sötétség az esőben  
verítékező arcodat láttam emberi voltál  
megszólítható elérhető egyszerű volt veled az élet  
és most összezavarodtam hogy nem talállak  
mért bújtál el előlem legalább árnyékokat látnám  
csak egy szalmaszálat dobnál élém  
amiben megkapaszkodhatnék  
olyan kevéssel a semminél kevesebbel beélném  
Istenem add hogy legyél mindenáron  
meghallanám a némaságodat is  
nem kívánom hogy szeress csak érezzelek  
mint a vízben hozzám súrlódó halat*

## Végül

*mikor már tudod  
mert üzent hogy van  
megkapaszkodhatsz  
a fájdalomban*

*egy egész élet  
egyetlen sebben  
ragyogni a fény-  
nél fényesebben*

# Fish and Chips

1965-ben született Pécsen. Író, költő. Legutóbbi írását 2021. 2. számunkban közzöltük.

A boradstairs-i iskola udvarára egymás után gördültek be a különféle járgányok, és angol nők és férfiak szálltak ki belőlük: jövőendő házigazdái. Senki sem tudta, kihez kerül. Az izgalom csak fokozódott, amikor nagy zörgéssel egy ütött-kopott Ford jelent érkezett meg, és a kormány mögül bongyor frizurás, napszemüveges alak ugrott elő; atlétatrikót viselt, ami látni engedte teste minden ékeségét. A karja, a válla, a mellkasa is cirkalmasra volt kivetőlván. Szinte több volt rajta a kékeszöld bőrfelület, mint a fehér.

Összenéztek a fáradt, de izgatott, messziről jött magyarok. Láttak, már hogyne láttak volna tetovált embert, nem is ritkán. Az ujjakon elhelyezkedő születési évszám, a másik kéz ujjain helyet foglaló üss! felirat, illetve a magyar karokon fellelhető átszúrt szív, meztelen nő vagy sellőány pontos lenyomata volt egy bizonyos világnak.

De Csabi számára elképzelhetetlennek tűnt, hogy odahaza egy üss!-sel díszített kezű egyén házába betegye a lábát, mert úgy tudta, az „effélék” mások, mint ők. Az ilyen emberek a vidéki buszpályaudvar környékén lévő talponállók előtt ácsorognak, esetleg a piacon kiabálnak, és minden pillanatban készek rá, hogy amiképp saját testüket tönkre tették, akképpen csúfságokat műveljenek másokkal is.

Az agyontetovált angol férfi feltolta a homlokára a napszemüvegét, és közönnyel szemlélte a sereget, bizonyára nem sejtve, hogy a félig lesunyt fejjel várakozók mindegyike elmormolt magában egy-egy röpke fohászt, ugyanazzal a tartalommal: jaj, istenem, add, hogy ne ehhez a rémhez kerüljek...

Aztán megkezdődött a szállás elosztása. Elhangzott egy-egy név, amit először senki sem értett, mert angolul rikoltották a Vargát és Kistelegdyt, meg Kovácsot, de amikor az illető rájött, hogy róla van szó, örömmel markolta meg a csomagját, és sietett a kijelölt házigazda autója felé — ami *nem* a kopott Ford volt.

Mert Csabi lett a kopott Ford utasa. Láta a kisimuló arcokat, a mosolyra húzódó szájakat, amikor neve elkiáltása után a tetovált megmoccan az autó mellett, és felé lépve a kezét nyújtja. Amíg ott honába, a Prospect Streetre fuvarozta vendégét, be nem állt a szája. Csabi pedig teljes döbbenetben ült mellette, mert egy kukkot sem értett az egészből.

A tetőtérben akkora lyuk volt a szobája, hogy épp befért az ágy, egy beépített szekrényke és az ágy mellett a polc. Itt fog hát lakni két héten át, tanulván az angolt, mert anélkül nem jut semmire, szocializmus ide vagy oda. A háziaknak Charlie-ként mutatkozott be, mert az hasonlít a legjobban a Csabihoz. Örültek. Oké, Charlie, mosolygott a tetovált manusz és a felesége.

Ezt megértette, Oké, Charlie.

Hétkor lement a földszintre, ahogy kérték, illetve az órán mutatták, 7 o'clock, oké, vacsora. Hús volt krumplipürével. Meg valami

pudingféle a végén. Aminek az a próbája, tudta, hogy megeszik. Le-gyúrte valahogy.

A tetovált — közben kiderült, hogy Johnnak hívják, a feleségét meg Minnie-nek — évés közben a tévét nézte, ami Csabi háta mögött lógott a falon. Csabi többször is azt hitte, hogy őt nézi, főleg, amikor mondott is valamit, de nem, mert csak a meccsre koncentrált, és amikor beszélt, vagy a bírót szidta, vagy a feleségének vetett egy-egy szót. A nő maga elé nézett, és a két oldalán ülő gyerekeket peszt-rálta, akik csöndben, a tányérjukba bújva ettek, elég malacul. A ki-sebbik, egy lányka megkérdezte az anyját, hogy ki ez itt az asztalnál. Csabi tökéletesen értette, amit Minnie felelt, mert ezúttal lassabban, magyarázólag beszélt, hogy ez itt Charlie, itt fog lakni, tudod, már mondtuk, máskor is szoktak lakni nálunk vendégek. A kislány erre intett a kanalával, és azt mondta, Hello, Charlie.

Csabi is visszaintett, ő a villájával, és viszonzta a köszönést, Hello. Nem igazán tudta, miképp kell bánni egy ekkora gyerekkel. Ha kérdezték volna, azt sem tudta volna megmondani, hány éves, kettő vagy öt?

Évés után felment a szobába, megpróbált kipakolni, de aztán rá-jött, hogy minek, elég, ha a bőröndjét bedugja az ágy alá, aztán majd onnan kiszedegeti a ruhákat reggel. Kinézett a parányi ablakon, a falatnyi udvart látta, ami a ház mögött pár négyzetmétert jelentett. Két kempingszék áll ott, a sarokban egy kupac homok volt és kör-ben néhány gyerekjáték, labda. Ruhástul ledőlt a keskeny ágyra, és a kezébe vette a Világirodalom Remekei sorozat egyik halványzöld vászonba kötött kötetét, amit a nagymama ajánlott az útra, azt mon-dta, ez méltó Angliához. Emily Brontë írta, a címe *Üvöltő szelek* volt. Már csak azért is megörült neki, még otthon, mert a tavasszal írt egy verset, amibe, akkor úgy érezte, mindent beleadott. *A széllel ordibálva* lett a címe. Majdnem ugyanaz.

Kinyitotta az *Üvöltő szeleket* és olvasni kezdte.

A második mondatig sem jutott, amikor letről John hangját hallotta, aki a nevét, az itteni nevét, a Charlie-t kiabálta, meg utána is hadart valamit. Csabi azt hallotta ki belőle, hogy menjen le, meg mintha a „Hungary” szó is szerepelt volna a mondandójában.

Leereszkedett a lépcsőn. A picike nappali szobában a konyhai-nál sokkal nagyobb tévé állt, és John lelkesen mutatta, nézze csak, micsoda véletlen, a BBC-n épp Magyarországról szóló riportfilm megy. Csabi leült a fal mellett álló puffra. A tévében tényleg a Ba-latont mutatták. Tihanyt, a dombon az apátsággal. Aztán a zsúfolt partot. Temérdek ember szorongott a fűre terített pokrócokon, vagy éppen gázolt bele a vízbe, lubickolt. Pont úgy, mint ők is tavaly, amikor Keszthelyen nyaraltak a vállalati üdülőben. Az apja akkor találta ki, ha jól tanul a következő tanévben, elmehet Angliába. Jól tanult, és most itt van. Ül a tetovált Johnék nappalijában, és Ma-gyarországot bámulja, ahonnan reggel elindult.

A zsúfolt parkoló. Trabantok, Wartburgok, Zsigulik. Egy kelet-német Trabant mellett egy nyugat-német Mercedes. Az angol né-

zóknek elmagyarázták, hogy itt találkoznak a német családok. John kinyújtott kézzel mutatott a képre, ha feltűnt egy-egy szocialista autó, Figyi, nálatok ilyen járgányok vannak?, szűrte ki a kérdés végét Csabi. Bólogatott, és mint aki nagy tudás birtokában van, komoly arccal mondta, hogy igen, meg is nevezte a felbukkanó kocsikat, Skoda, Polski Fiat, Zaporozsec. John ezen már nevetett. Micsoda? Za-po-ro-zsec. Megpróbálta kimondani, beletörött a nyelve. Hangosan röhögött. És legalább jó autó?, kérdezte. Csabi a vállát vont, majd beismerte, Hát, nem a legjobb.

A reggeli csalódását okozott. A híres angol *breakfast* egyáltalán nem úgy nézett ki a Prospect Streeten, mint ahogy a tankönyvekből ismerni vélte: sült szalonna, sonka, paradicsomos bab, hurka, tükörtojás, sütemények. Ehelyett Minnie zabpelyhet kanalazott kis ibrikbe és tejjel öntötte le. Aztán megkérdezte, hogy teát vagy kakaót kér-e. Az utóbbi mellett döntött.

A nyelvviskolóban a magyar csoport minden tagja nagy izgalommal mesélte az első nap kalandjait. Egy pesti tanár arról lelkenedett, ahol lakik, beillik egy kisebb kastélynak, és a két öreglány olyan vacsorát és reggelit rittyentett a számára, már most érzi, felszedett két kilót. Csabi irigykedve méregette a kopaszodó, jelentéktelen külsejű férfit; igazságtalannak érezte a sorsot.

Akadtt néhány, vele nagyjából egykorú srác, akik már nagyon egymásra találtak, hangosan viháncolva várták a csoportbeosztást. Az egyik hosszú hajú, Lennon-szemüveges, akiről tegnapi házigazda-osztozkodáskor megjegyezte, hogy ő a Kovács, röhögve közölte, hogy egy szót sem tud angolul a köszöneten kívül. Csabit is megkérdezték, mennyire megy neki a nyelv? Hát, elpötyög valamelyest, mondta, de azt beismerte, hogy a háziak szövegéből alig ért valamit.

Te vagy a tetkós ürgénél?, kérdezték kissé gonosz vigyorral. Legalább adnak rendesen kaját?

Hamar megállapították, hogy előző este szinte mindenki éhesen feküdt le. Vacsí után találkozunk a cityben!, közölte erre a kissé ragyás Mikola, akiről időközben kiderült, hogy orvosira jár, megbukott anatómiából, de ezt az utat már nem lehetett visszamondani, holott a faterja, aki híres gége-specialista, dühöngött, micsoda szégyen. Haverjával, Kántorral egy évfolyamra járnak, a nagy különbség az, hogy Kántor megkapta kettést.

Mindezeket már a kávészünetben tudta meg Csabi.

Szépen végigülte a három órát. Mr. Williams, Mr. King és Mr. Taylor foglalkozott velük. A magyarok közül a tudatlan Kovácsal került egy csoportba, amúgy olaszok, németek, spanyolok tették ki a társaság zömét. Mr. Williams azt javasolta, minden nap, az iskolába jövet-menet legalább két embert állítsanak meg az utcán, és kérdezzék meg tőlük, hogy mennyi a pontos idő, vagy hogy merre van az állomás. Mindegy, mit, csak beszéljenek angolul és próbálják megérteni a válaszokat.

Csabi szót fogadott, és így egy kockás sapkás öregúrtól megtudta, hogy három óra múlt nyolc perccel, majd egy berakott frizurás

nőtől kapott éles, sipító hangon előadott útmutatást az állomás pontos helyét illetően.

Minnie valami fasírtfélét sütött, párolt zöldséget adott mellé köretnek.

Charlie, mondta, miután leszedte az asztalt, holnap még két lány jön majd lakónak, a melletted lévő szobába, oké? Németek.

Csabi felkapaszkodott az emeletre, és most észlelte, még egy ajtó nyílik a lépcsőfordulóban. Benyitott. A sajátjánál csak valamivel nagyobb szobát látott, ahol a két ágy állt, közöttük egy éjjeli-szekrény, az egyetlen szekrény az ajtó mögött kapott helyet.

Elmosolyodott, nahát, német csajok. Lassen sie sich willkommen heißen! Lehet, hogy németezni fog az angol helyett?

Este kísértelt a citybe, ahogy Mikoláékkal megbeszélte. A két srác tényleg ott ücsörgött a szennyes habokat hintáztató óceán partján, egy pad támláján. A hétvégén esedékes londoni kirándulás programját tárgyalták mély egyetértésben.

Csabi is vigyorgott, miközben eszébe jutott apja intő szava: egy ilyen nyugati úton minden csoportban vannak besúgók, többnyire ők azok, akik a leghangosabbak, szidják a rendszert, aztán lesik, ki miképp reagál. Az apja óvatosságra intette, azt tanácsolta, maradjon inkább csöndben, ha esetleg mások egy Jaguar vagy Rolls Royce felbukkanásakor azt kurjongatnák, hogy Ez aztán nem Moszkvics! Csabi mindezt túlzott óvatosságnak érezte, vagy talán csak a példát tartotta esetlennek, elvégre ki hasonlítana össze egy Rollst egy Moszkvicssal?

Elballagott Mikoláékkal a közeli büféhez, ahol halat és sült krumplit árultak egy font ötvenért. Nagydarab, bozontos pajeszú, ősz férfi buzgólkodott a kis ablak mögött, az arca vöröslött a melegtől. Megállt a rámolásban, egy pillanatra fülelte fiúk beszédét.

Honnan jöttek? Franciák?

Nem.

Németek?

Nem.

Olaszok?

Nem.

Hát akkor honnan a csudából valók?, kérdezte a halas, már-már felháborodva. Magyarok vagyunk, közölte vele Kántor.

Magyarok..., ismételte meg a vörös képű férfi, majd rákezdte, Puszkasz, Csibor, Hidegkjut, Koszisz, Budáj, Cakarájsz, Boszik, Lántosz, Lorand, Bjuzenszki, Grösz. Bizony, uraim. Amíg élek, nem feledem el azt a tizenegy nevet. Ma a vendégeim. Még sosem találkoztam igazi magyarokkal!

Visszaültek a part menti pad támlájára, hárman egymás mellé. Kezükben a stanicli, műanyagpálcikára szúrkodták a krumplit és haldarabkákat. Nem esett több szó a Sohóról, nem vihorásztak azon, hogy Mr. Williams képe pont olyan Mr. Barnes-é az *Onedin család* című filmsorozatban. A vizet bámulták, a szennyes hullámo-

kat. Mikola mondta ki, amire Csabi is gondolt. A franc se mászna bele ebbe a dzsuvába, még jó, hogy nincs strandidő.

Amikor a másnap hazaért a tanítás után, Csabi rögvest észlelte, hogy megjöttek a német lányok. A konyhaasztalra kettővel több terítéket tett fel Minnie, sőt, ezúttal a ház ura, John is otthon ebédelt — vélhetőleg most is ő fuvarozta haza a vendégeket.

Amikor elhangzott az Asztalhoz! hívó felszólítás, két lány ereszkedett le a lépcsőn az emeletről. Szemérmesen vihorásztak. John mutatta be őket. Az alacsonyabbik, aki szőke volt, annyit mondott a suta kézfogáskor, hogy Anja. A magas, debella, barna ugyanúgy épp csak odatartotta a kezét, hogy Csabi megfoghassa. Ő is azt mondta, Anja. Ezen megint összenevettek. A nagyobbik Anja rögvest megkérdezte, tud-e németül. Minden szégyenérzet nélkül felelte, hogy tud. Az szuper, örvendett a két a lány, majd helyet foglaltak az asztalnál.

John beszélt szinte végig, a karján meg a vállán lévő tetoválásokat mutogatta végig, elmagyarázta, melyik mit ábrázol és mikor varratta fel magára. Végül bevallotta, nagy hülye volt, de annak idején, amikor ezek készültek, jó tíz éve, menőnek számított. Csabi azt a hosszú mondatát, amikor azt közölte velük, hogy a legszívesebben megszabadulna a sok ábrától, és milyen jó lenne bemenni a zuhanyzóba, és egyszerűen lemosni magáról, teljes egészében megértette. Hálásan mosolygott ezért Johnra. A német lányok kezüket a szájuk elé kapva kuncogtak tovább. Te érted?, szólt oda a kisebbik Anja. Csabi vállalt vont, mint aki nem tehet róla, hogy ilyen képességek birtokába jutott.

Spenótot kaptak tükörtojással és főtt krumplival.

Este mindig találkozott Mikoláékkal a kikötőnél. Ettek egy adag sült halat krumplival. A második alkalomtól már fizettek érte, a kis boltban vettek mellé dobozos sört. Csabinak eszébe jutott Pöli, aki még általánosban volt osztálytársa, ő gyűjtött külföldi sörösmeg üdítő dobozokat a szekrénytetején; bármibe lefogadta volna, hogy ilyen angol sörös dobozokért odaadta volna a fél karját. Aztán ki tudja. Lehet, hogy már egyáltalán nem érdekli az egész. Kihajigálta az egész gyűjteményt a kukába. Elvégre két éve még Csabi is régész akart lenni, és most nem hogy régész nem, hanem egyáltalán nem tudja, mi akar lenni. Csajozni, azt jó lett volna. Pölinek már biztos van csaja.

Mint ahogy Kántor is összejött a harmadik estén egy magyar lánnyal, Mártival. Elképesztően hosszú lába volt a lánynak, szőke haja majdnem a fenekéig ért. Csabi mindig érdeklődve leste, miképp is alakulnak az ilyen dolgok, de nem tudott ellesni Kántortól semmi érdemlegeset. Csak azt látta, hogy az este végére már fogja Márti kezét, és úgy sétálgatnak a szennyes habok mosta parton, mint egy igazi szerelmespár. Mikola meg csak hadovált, mint minden este, neki már egy sör is megártott, éneklővé vált a hangja, és hangosan káromkodott magyarul, élvezte, hogy rajtuk kívül senki sem érti, és belekiálthatja a baját a broadstairsi éjszakába.

Amikor visszatért a házba és felmászott a tetőtérbe, a zárt ajtón keresztül valamelyik Anja hangját hallotta, természetesen németül.

Charlie?

Tessék...

Erre rögvest kuncogás volt a válasz.

Megjöttél?

Meg hát.

És mit csináltál, Charlie?, hallotta a másik csaj hangját, miközben érezte, hogy próbálják visszafojtani magukba a kitörő röhögést.

A kis dögök, gondolta. Csabi, aki voltaképp bármit megtehetett volna, csupa olyasmit, ami nem ő, hiszen Charlie fejére szállt volna vissza minden tette, mégsem mert az a nagylegény lenni, mint ahogy esténként szokta elképzelni. Akart még mondani valami frappánsat, ami azért helyre teszi a két germán dögöt, de végül csak arra futotta, amit némettudománya lehetővé tett.

Gute Nacht, Fräulein!, kiáltotta. A szobájából, két ajtó mögül is jól hallotta, ahogy az egyik és a másik Anja is nyerítve kacag, és többször ismételve, mintha valami klasszikust idéznének, hogy Gute Nacht, Fräulein!

Kántor és a szőke Márti másnap végig egymást nyalták-falták. Mikola meg, mint valami udvari bolond, folyton ott táncolt körülöttük, hangoskodott és próbált vicceseket mondani; mintha lett volna benne egy csipetnyi féltékenység. Nem is feltétlenül a Márti miatt, hanem Kántor képességeit illetően; hogy egyeseknek mennyire egyszerűen megy. Mert mit csinált Kántor? Csabi is figyelte, holott nem volt mit figyelni. Kántor szinte a kisujját sem nyújtotta ki, a Márti a harmadik napra egyszerűen az övé volt. Ennyi az egész. Ehhez Kántornak kell lenni. Nem Mikolának, a Csabi-létről nem is szólva. Nekik marad a pornómozi, a peepshow meg a liveshow, az ilyenekből élnek meg ezek a nyomorúságos intézmények. Lehet, hogy Kántor már nem is akar peepshow-ba menni.

Csabi este sem érezte magát valami jól a társaságukban. Kántor és a szőke lány kéz a kézben andalogtak, ők pedig ketten Mikolával a nyomukban. Mikola Kántor nélkül, így, félig kirekesztve már nem volt a régi. Elkezdte mesélni Csabinak, hogy neki milyen csajai voltak, ám lehetett érezni, hogy mesélés közben még arra sem fordít különösebb gondot, hogy hihetően füllentsen. Többek között azt állította, hogy Kántor nővére is megvolt neki. Ezt Csabi végképp nem hitte, mert azt gondolta, ha Kántor ilyen férfiban, akkor a Kántor nővére milyen csúcsbombázó lehet nőben; pont a ragyás, lüke kis Mikolával fog kezdeni. Bár ki tudja, még ez is lehet, és akkor annál rosszabb.

A Prospect Street felé baktatva eszébe jutott a februári diákbál, ahol csak a falat támasztva állt órák hosszat. Nézte, hogy a többiek, a Mikolánál valóban nem sokkal különb negyedikesek hogyan szedik fel a legjobb lányokat, kivétel nélkül azokat, akiken Csabi szeme is megakadt. Ő csak osztálytársa, Miller hűgával táncolt kettőt,

mert a Miller tényleg haver, érte tette, de az biztos, hogy a húga fel sem veheti a versenyt Kántor sosem látott nővérével; dagadt volt és izzadt, és a lassú szám közben úgy tapadt rá, hogy kis híján felborultak, az lett volna csak a nagy égés, a tornaterem közepén ott fetrengeni a Miller hűgán. Megborzongott a nyári estében.

Halkan osont fel a lépcsőn, szinte lábujjhegyen. A lányok ajtaja mögül halk pusmogást hallott, ami egy pillanatra abba maradt, amikor a lépcső tetejére ért, holott semmi zajt nem ütött. Lehet, hogy érezni a jelenlétemet? Gyorsan besuhant a szobájába, és ráfordította a kulcsot.

Mr. Kingről kiderült, nem hogy Rolls Royce-a nincs, se Jaguárja, de még egy Austinja sem: Skodával járt. Ugyanolyan zöld S110-sel furikázott, amilyen otthon a szomszéd utcai Gerebenéknek volt, csak az bordó. Csabinak eszébe jutottak apja óvó szavai, de vajon Mr. King Skodájára lehet-e mondani, hogy ez bizony nem Moszkvics? Mr. King a zöld Skodával hozta be a csokikészítő felszerelését, mivel aznap kedveskedni akart a diákjainak, és persze magának. Mr. King hobbi-csokigyártó volt, és mint ahogy Csabi ezt már más felnőtteknél is megfigyelte, a „melléktevékenységét” sokkal komolyabban vette, mint bármi egyebet az életben. Mr. King, ez az ősz hajú, mindig vigyori tanár úr, amint kipakolta a gépeit és az alapanyagokat, olyan komoly lett, mintha az atombombát akarná maszekban összeszerelni. Kötényt kötött, kis halmokba rendezte az alapanyagokat, majd miniatűr gázrezsót állított fel. Kezdődhetett a nagy attrakció. Csabi nem volt túlzottan édesszájú, bár a nyugati csokoládénak soha nem tudott ellenállni. Más kérdés, hogy eddig angol csokiról még csak nem is hallott.

Figyelte Mr. Kinget, amint az arcvonásai és a mozdulatai változtak, hol egy főcukrász felsőbbrendűsége tükröződött rajta, máskor meg egy fiúcska huncut várakozása, aki csak azt lesi, mikor márthatja bele a mutatóujját a lassan csorgó, édes kakaómasszába, és nyalhatja le. Amikor a kiöntött formában megdermedt a kész csokoládé, Mr. King diadalittasan emelte ki téglafarmájú művét, és egy apró bárdal szeletelni kezdte. Mindenki ott tolongott körötte, mintha ettől a kis darab csokitól függne az élete. Mr. King pirosuló arccal nézett fel, és amikor észrevette a kissé távolabb ácsorgó Csabit, hanges szóval, kedves barátomnak szólítva invitálta közelebb, és maga nyújtott át neki egy nagyobbacska szeletet. Csabi a szájába vett egy darabkát, szopogatni kezdte, és a következő pillanatban már tudta, csak még nem mondta ki: ilyen finom csokoládét, mint amit Mr. King főzött, még sosem evett. Arra gondolt, hogy most, amikor ez a falat csokoládé olvad a nyelvén, most tanul igazán angolul.

Amikor belépett a Prospect Street-i házba, rögvést meghallotta, hogy John kiabál a konyhában. Nem lehetett tudni, kivel kiabál. Aztán sírás szűrődött ki a zárt ajtó mögül. Amikor egy bő negyedóra múlva felhangzott a vacsorára invitáló kiáltás, Csabi úgy érezte, hogy nem tud enni, túl sok csokit diktált belé Mr. King.

Dehogyan nem, nézett rá John felettébb morcosan, vacsora van, enni kell. Azért főzött, mondta, és a fejével a felesége felé bökött. John felrántotta a hűtő ajtaját, és előkapott egy üveg sört. Aztán még egyet, és még ugyanazzal a mozdulattal odadobta Csabinak. Gyerünk, Charlie, mondta. Igyál, érezd jól magad. Ne mondja azt senki, hogy Preddyéknél szar lenni. Ugye, nem szar?

A két német lány ekkor érkezett meg, és megilletődötten figyeltek, ahogy John a saját üvegét nagy erővel odakocintja Csabiéhoz. Egészségedre, haver! És mindenki egészségére! A hölgyekére is!

Csabi ivott az üvegből, gyors, kapkodó kortyokkal, és közben az eszébe villant, hogy bezzeg most nem vihognak a kis aranyosak azon, hogy John „lady”-nek szólította őket, nem úgy, mint amikor ő mondott „Fräulein”-t két nappal korábban.

Feküdt az ágyon ruhástul. Próbálta olvasni az *Üvöltő szeleket*, ami nem nagyon ment; furcsa nevű örültek szenvedtek egy világvégi majorban százötven évvel korábban. Elhitte a nagyanyjának, hogy jó könyv, de most nem erre volt szüksége. Angliáról mégis csak otthon kell olvasni, itt élni kellene Angliát.

Kopogtak. Becsapta a könyvet és bedugta a párna alá. Felugrott az ágyról, megigazította a ruházatát, a nadrágját feljebb rántotta. Még egy halk kopogást hallott.

Charlie?

Amikor kinyitotta az ajtót, a nagyobbik Anja állt előtte. Az arca komoly volt.

Figyelj csak, kimennénk a városba sétálni egyet. Nem akarsz velünk tartani?

Csabi egy csöppet megvonta a vállát, nem azért, hogy kéresse magát, hanem kereste a megfelelő német szavakat, mit is feleljen. Valami elegánsabbat akart mondani, mint azt, hogy Oké, jövök, végül is mért ne.

De Anja tovább beszélt.

Szeretnénk, ha eljönnél. Tudod..., folytatta, és ekkor a lányok szobájából előlépett a kisebbik Anja is, azt hiszem, elég szemetek voltunk veled. Te meg olyan rendes srác vagy, Charlie...

Csabi most már végképp nem tudta, mit mondjon. A fejében éppen összeállt német mondatot elfelejtette, valami másra lett volna szükség, egészen másra.

Na, mondd, hogy nem haragszol ránk...!, kérte a szobaajtóból a kisebbik Anja.

Nem tudott más tenni, mint lassan elvagyorodott. És csak annyit mondott, Scheisse, Fräulein!

Aztán amikor néhány perccel később a két viháncoló lány mögött ereszkedett lefelé a lépcsőn, eszébe jutott, néz majd Mikola és Kántor, Csabinak két nője van!

Javaslatára az öreg halas felé vették az irányt, mert mindig jó kaját ad. És szereti a magyarokat.

# Halmos Ábellel és Viszló Andreával

GÁJER LÁSZLÓ

## *A Pannonhalmi Területi Főapátság szinodális folyamatáról*

*A Pannonhalmi Területi Főapátságban 2021. október 17. és 2022. április 23. között megtartották a szinódus egyházmegyei szakaszát. Az Egyházmegyei Szinódusi Team tagjai Binzberger Ákos OSB, Halmos Ábel OSB, Rochlitz Kyra Mária OSB obl., Szalai Zsolt és Viszló Andrea voltak. A csoport nevében, mely a szervezés és a lebonyolítás oroszlánrészét vállalta magára, Halmos Ábel OSB atyával és Viszló Andreával, a Főapátság asszisztensével beszélgettünk.*

*A Pannonhalmi Területi Főapátság példamutató alaposággal járta végig a szinódusi utat. Mi volt a legelső gondolatuk, zsigeri reakciójuk, amikor hallottak a Ferenc pápa által meghirdetett szinódusi folyamatról?*

Halmos Ábel: Amikor Főapát Úr megbízott, hogy vezessem a Pannonhalmi Területi Főapátság szinódusi folyamatát, bár a szinódust jó kezdeményezésnek tartottam, még fogalmam sem volt, hogyan kell ezt csinálni. Nagyjából az Eucharisztikus Kongresszus végén kezdtünk el ezzel foglalkozni. Jó pár napig kellemetlen, letargikus állapotban voltam, mert nem tudtam, hogy álljak neki a munkának. Első gondolatom az volt, hogy kellene keresnem társakat, mert a szinódus amúgy is másokkal való beszélgetést jelent. Elkezdtem tehát felkérni tagokat egy szinódusi munkacsoporthoz, és a bizonytalanság érzése akkor kezdett bizalomra fordulni bennem, amikor ez a team összeállt. Pannonhalmán találkoztunk először novemberben.

Viszló Andrea: Én is a Kongresszustól indulnék el. Akkor én a Kongresszus referensi asszisztense voltam a Főapátság részéről. Minden erőnkkel a záró rendezvényre figyeltünk. Hallottunk a szinódusról, de nem volt róla konkrét vízió. Ábel atya a szinódusi folyamatba mint titkárt hívott meg. Mi jó helyzetben voltunk, úgy éreztem, mert a Kongresszus után minden pezsgett. Így lettem én a folyamat titkára, míg Ábel mindennek a generátora. Az elképzeléseit nagyon pontosan és precízen osztotta meg velünk. Ennek nyomán egyértelmű forgatókönyvet alakítottunk ki. Nagyon jó összmunka zajlott köztünk.

HÁ: Igen, én írogattam le a forgatókönyvet, de közben végig kommunikáltunk egymással. Amikor először összejöttünk, együtt kezdtünk ötletelni, hogy mi hogy legyen. Fontos volt számunkra, hogy legyenek csoportos beszélgetések és személyes találkozások, illet-

ve kiscsoportok is az egész folyamat során. Egyébként is számos kisközösség működik egyházmegyénk plébániáin. 10–12 fős csoportokban gondolkodtunk, amelyek alkalmanként egy-egy témát beszélnek meg, és sok ilyen csoportos beszélgetésen végül át tudjuk majd beszélni az összes témát. Ez volt az első, amit közösen kitaláltunk. Azt is megfogalmaztuk magunknak, hogy minden témáról nem kell minden plébánián beszélni. Azokról beszéljenek az egyes csoportokban, amik ott foglalkoztatják az embereket. A témákat együtt gyűjtöttük össze, és abból készítettem egy 13 pontos összefoglalást. A Szinódusi Titkárság által kiadott *Vademecum* az együtthaladásról beszél. Tudtuk, hogy ezt nekünk kell megvalósítanunk, különböző összefüggésekben. Így gyűjtöttük össze a legfontosabbnak tartott és különös aktualitással bíró témákat, mint például a pandémia vagy a nők helyzete. Más témák, mint az evangelizáció, a család, a hitoktatás pedig maguktól adódtak, azokról beszélni kellett. Egy hónapos közös munkával állt össze az előzetes anyag.

Kitaláltuk közben az egész folyamat rendszerét is: először a bázison, a plébánián kell elvégezni a beszélgetéseket, ehhez azonban kelleneek segítők, koordinátorok. Januárra nekik szerveztünk képzést Pannonhalmán. Minden témához segítségként három kérdést írtunk, illetve bibliai szakaszokat választottunk. Isten Igéjére akarunk hallgatni, nem parlamentet szervezni.

VA: Ebből született meg egy kis füzet (*Kalauz a Pannonhalmi Területi Főapátság szinódusához*) első része, amelyben benne voltak a bibliai részek és a kérdések is. Ennek segítségével tájékoztattuk a plébánosokat, illetve az általuk meghívott koordinátorokat a folyamatról.

HÁ: Tudtuk, hogy áprilisig be kell fejezni a teljes szinódusi munkát, így januárra terveztünk képzést az önkénteseknek, február-márciusban pedig a bázison előkészítettük a teljes folyamatot, hogy aztán az egyházmegyei szakaszt áprilisban meg tudjuk tartani. Október 17-én hirdette meg Cirill főapát úr a szinódust. Majd advent első vasárnapján a minden évben szokásos pástorlevele ezúttal a szinódusról szólt. A képzésre szakember segítségével készültünk. A Területi Főapátság 15 plébániájáról és az oblatusközösségekből körülbelül 100 koordinátor jelentkezett, akiknek négy alkalommal tartottunk képzést januárban Pannonhalmán.

A képzés bevezetője a szinódus mibenlétéről szólt. A folyamat során a Szentlélekre figyelmet akartuk kidomborítani, ezért a beszélgetések kiindulópontjának mindig egy igeszakaszt választottunk. Nem volt kialakult gyakorlata annak sem, hogy hogyan beszéljessünk egymással. Egy pszichológust kértünk meg, hogy vezessen be bennünket a csoportos beszélgetések metodikájába. Nem az volt a cél, hogy vitatkozzunk, hanem hogy mindenki elmondhassa, amit gondol, és meghallgassuk egymást. A képzés

alkalmanként háromórás együttlétet jelentett, ahol az alkalmak második felét egy próbabeszélgetésre szántuk, úgy, mintha már a szinóduson lennénk. Az volt a kérésünk, hogy a plébániákon és a közösségekben lefolytatott ilyen beszélgetésekről készüljön jegyzőkönyv és összefoglaló, amit a küldöttek elhoznak majd az egyházmegyei szakaszra, hogy ott ismertessék ezeket.

*A folyamatot koordináló ötfős Egyházmegyei Szinódusi Team a Területi Főapátság területén szerzeteseket, szerzetesnőket és laikusokat is magában foglal. Mi alapján állt össze az önök munkacsoportja és mi volt ennek a pontos feladata?*

HÁ: Főapát úr kérte fel a team tagjait az én javaslatomra. Az egyik szempont az volt, hogy legyen benne lelkipásztor, állandó diakónus — akik ebben az egyházmegyében fontos szerepet játszanak — és mindenképpen legyen benne elkötelezett világi is. Köztük van Rochlitz Kyra is, aki megszentelt életet élő, örökfogadalommal elkötelezett személy, s egyben a világban él. A másik szempont az volt, hogy jól tudjunk együtt dolgozni, ami végül remekül sikerült. El tudtuk osztani a terheket, miközben magát a szinódust előre megtapasztalhattuk.

VA: Az előkészítő munkára nehéz volt időt találni, de vállaltuk ezt a szinódusért. Az együttléteken nagyon hatékonyan dolgoztunk, sokszor előre készültünk. Mindenki hozta a saját tapasztalatát, így sokoldalúvá, sokszínűvé váltak a találkozók.

HÁ: Talán nem túlzás azt mondani, hogy így maga a szinódus is egy szinódus által jött létre, amit végül Főapát úr hagyott jóvá. Nem egy ember munkája és terve volt ez, hanem egy közösségé. Engem leszámítva mindenki a nem létező idejéből adott. És ez a koordinátorokra is igaz. Úgy jött létre a szinódus, hogy nagyon sokan tették bele a szabadidejüket, hogy áldozatot hoztak érte. Ez az esemény megmozdította az embereket, a híveket, örömmel fogadták a beszélgetésekre szóló meghívókat. Két és fél óras megbeszéléseket tartottak a plébániákon, és várakozáson felül sokan adták oda a szabadidejüket ezekre a találkozókra.

VA: Energiát, erőt nem sajnáltak. Azt éreztük, hogy még a koordinátorokat is könnyű volt mozgatni. Ők is azt mesélték, hogy még a legkisebb településeken is jöttek az emberek, minden találkozót meg lehetett tartani, mert voltak elegen. Az emberek elmondták ezeken a fórumokon a véleményüket. És szívesen tették ezt.

HÁ: Ferenc pápa a peremen lévők megszólítását is hangsúlyozta a szinódus meghirdetésekor. Mi több olyan embert is felkerestünk, akik nem járnak templomba. Az ő véleményüket is kikértük. Tudtuk, hogy nem a dokumentum megszületése a legfontosabb, hanem maga a folyamat. Az is világossá vált bennünk, hogy amit elmondanak az emberek, az kell, hogy legyen a későbbi lelkipásztori tervünk alapja is. Előttünk állt a munka, hogy ebből készüljön majd el az egyházmegye lelkipásztori terve. Nagyon sok minden

jött elő az emberekből. Olyan volt, mint amikor magából a földből nyeri ki a gyökér a táplálékot. Rengeteg rejtett kincs jött elő mélyről. Bennünket is mélyen inspiráló dolgokat is mondtak.

*A Pannonhalmi Területi Főapátság Szinódusi Dokumentumában arról is olvashatunk, hogy koordinátorpárok vezetésével 13 témakörben összesen körülbelül 100 csoportban folytattak konzultációt plébániai, iskolai, oblatús- és zárándokcsoportokkal. Okozott-e nehézséget ez az átfogó munka? Milyen elvek alapján folytak ezek a megbeszélések? Hogy lehetett ezt a rengeteg véleményt és tapasztalatot összesíteni?*

HÁ: Ezért volt nagy jelentősége annak, hogy kértük, készítsenek jegyzőkönyvet a helyi kisebb találkozókra. A koordinátorok leírták, hogy mi hangzott el, méghozzá anonim módon. Ezért mindenki bátran elmondta, amit akart. A jegyzőkönyvből azután összefoglalót készítettek a koordinátorok. Ezeket hozták magukkal az egyházmegyei szakaszra. Nagy feladat volt nekik a két-két és fél óras, 8–10 fős beszélgetéseket leírni, de megcsinálták. Az utolsó pillanatban ezek elkészültek, és Andreával rendeztük őket témák szerint. E témákat Pannonhalmán 13 szekcióban beszéltek meg a koordinátorok, akik ott már szinódusi küldötként voltak jelen. A szekciókba hozták magukkal a plébániákon és a csoportokban korábban elkészített jegyzőkönyveket, és a szekciókban mindezt átbeszélve készült el a szinódusi dokumentum.

VA: A jegyzőkönyvek végén mindig szerepelt egy tömör mag, egy összefoglaló. Mindent hétköznapi nyelven akartunk leírni, de ügyeltünk a teológiai tévedések elkerülésére is. Ezért a szekciók élére Főapát úr teológiailag képzett, tapasztalt vezető párokat nevezett ki. Nekik előre elküldtük a jegyzőkönyvek összefoglalóit. Minden szekcióban a szinódusi tanácskozás két napjának végére az írott anyagból és az ottani megbeszélések anyagából egy-egy rövid (egy-másfél oldalas) jegyzőkönyv állt össze. A szekcióvezetők feladata volt, hogy ezek alapján az egyes témák összefoglalóit megírják. Végül felolvastuk ezeket egy plenáris összejövetelen. A mi csapatunk pedig utána dolgozott még a szövegek stilizálásán és szerkesztésén. A végén Főapát úr is tett javaslatokat, majd azok bedolgozása után jóváhagyta a dokumentumot. Ezt küldték el a Püspöki Konferenciának.

HÁ: Márciusra egyébként, az említett folyamatokkal párhuzamosan elkészült egy kérdőív, amit a mi kérdéseink alapján Kisnémet Fülöp testvér állított össze. Ő a szinóduson előadta, grafikonokon levetítette ennek az eredményét. Két kérdőív készült: a Területi Főapátság plébániáin élő hívőknek küldtünk egyet (online és papíron is), de küldtünk egyet az oblatúsoknak, az öregdiákoknak és a rendszeresen visszajáró vendégeinknek is. Ez a második kicsit eltért az elsőől. Összesen 560-an töltötték ki.

*2022. április 22–23-án Pannonhalmán megtartották a szinódus egyházmegyei szakaszát mintegy 70 kül-*

HÁ: Alapvetően jó volt a hangulat. Ez egy komoly rendezvény volt. Nehéz volt megszervezni. A szinódus központi rendezvényén elhangzottak előadások is az egyházmegye történetéről, illetve egyházmegyei zsinatjainkról. Közben megértettük, hogy azokat teljesen felülről vezette le a vikárius, az esperes. Azokon

dött részvételével. Tudnának-e mesélni ennek az eseménynek a hangulatáról, napirendjéről és a lezajló viták jellegéről?

a lelkipásztorok vettek csak részt. A szinódusra azonban a lelkipásztorokon kívül hívőket is meghívtunk, és teljesen alulról indulva alakult ki a szinódus dokumentuma. Az előadások után jött a csoportos munka. Ez érdekes volt, mert különböző emberek voltak együtt, akik között nézetkülönbségek is előfordultak. Két szekció munkájában vettem részt (a missziós és az ökumené voltak ezek), és mindkettőben kialakult egy konszenzus, amiből végül szép szövegek születtek. Nagyon sokszor végigmentünk egy-egy témán, mire megszületett a szöveg, de megérte.

VA: Én a pandémiáról és hitoktatásról szóló szekcióban vettem részt. Először mindenki elmondta a hozzászólását, melyeket leírogattuk. És a második napon már mint egy gyémántot csiszoltunk a szövegeket. Az egész csoportból mindenki mondott valamit, és abból jött létre a szöveg. Egyre szebbé vált az a végső másfél oldal, amit aztán felolvastunk a plenáris ülésen. Megható volt a felolvasás is, mert látszott, hogy minden társaság büszke volt a maga szövegére.

HÁ: A szövegek plenárián történő felolvasására két órát hagytunk, de ez a felére sem volt elég, úgyhogy a zárómise után visszamentünk és folytattuk a felolvasását. Itt is hagytunk még helyet a hozzászólásokra, amiket utolsó körben még bedolgoztunk.

Azt hiszem, fontos, amit a *Vademecum* is hangsúlyoz, hogy a megkereszteltek megkapták a Szentlelket. Az egyház tagjaiban szól a Szentlélek, és ezt éltük meg együtt. Összegyűjtöttük, amit egymástól hallottunk, ami reményünk szerint a Szentlélek üzenete. Ezért izgalmas a szinódus. Hasonló ahhoz a tapasztalathoz, amiről Szent Benedek a *Regula* 3. fejezetében ír, hogy a fiatalabbakat is meg kell hívni a tanácskozássra, mert néha éppen általuk szól a Szentlélek.

Vannak talán félelmek az egyházban, hogy mi sül ebből ki, de mi nem találkoztunk felforgató programokkal. Senki sem kérdőjelezte meg az egyház tanítását, de érzékeltük a Lélek működését. Szent Benedek is azt mondja a *Regulában*, hogy az apát hallgasson meg minden testvért, végül pedig ő döntsön. A szinóduson is ez történt. Ez a folyamat nem az apáti vagy püspöki tekintély felszámolása, hanem éppen annak segítése. Ez más, mint szekuláris demokrácia. Itt mindenkit meg kell hallgatni, és közben folyton arra figyelni, hogy mit mond a Szentlélek.

Mit gondolnak, a bencés monasztikus tapasztalat mit adhat hozzá a szinodalitás tapasztalatához?

HÁ: Hogy nálunk ez így beindult, annak komoly hátterét képezte a monasztikus hagyomány. A monasztikus közösségek alapvetően így működnek. Bakonybélben minden héten tartunk káptalant, vagyis egy beszélgetést, ahol az ügyeinket megvitátjuk. De a *lectio divina* is ősi szokása a szerzeteseknek, amikor olvassuk a Szentírást, és abból meghalljuk Isten szavát. A szinódusi folyamat

során minden találkozás egy *lectio divina* volt: felolvastuk az előre kijelölt, a *Kalauz*ban közölt igeszakaszt, csendben voltunk és megosztottuk, hogy kinek mi szólalt meg az Igéből. Csak ezután, az Igére figyelve kezdtünk a kérdésekkel foglalkozni. Az is szerzetesi gyakorlat, hogy ezeknek a beszélgetéseknek nem a vita volt a célja, nem a meggyőzés, hanem a megosztás. A koordinátor csak adta a szót, és elakadás esetén beavatkozott. Tudatosan próbáltuk úgy igazítani a folyamatokat, hogy egymás szavába ne vágjunk bele, hanem hallgassuk végig egymást, esetleg a végén reflektáljunk, amikor már mindenki elmondta gondolatát. Így elkerültük a vitát, megosztottuk egymással a gondolatainkat és meghallgattuk egymást. Előttünk volt tehát mintaként a monasztikus élet két kipróbált gyakorlata: a testvérek tanácskozása és a *lectio divina*. E kettőt használtuk fel, alkalmaztuk a színóduson. A pápa is arról beszélt, mint a *Regula* 3. fejezete, vagyis hogy a korai egyház gyakorlata a szinodalitás volt. Egymást meghallgatni. A szerzetesek aztán ezt a középkorban és az újkorban is megélték. A Sapiencia Szerzetesi Főiskolán tartott konferencián, melynek vendége volt a Színódus altitkára is, érdekes volt látni, hogy a különböző rendek beszámoltak arról, hogy ez mindegyik közösségben alapvetően így működik. Ezzel a szerzetesi tapasztalattal lehetne és kellene gazdagítani az egyházi életet. Ennek tükrében látjuk, hogy a megosztás nem vita. Mert a parlamentekben legyőzni akarják egymást a képviselők, itt pedig meghallgatni.

*Fontos kérdés volt még a pandémia és annak következményei. Mit gondolnak a járvány hatásairól? Érződik-e a bencés közösségen és a hozzá tartozó plébániái, oblátus stb. közösségeken a járvány hatása?*

VA: Első lépésben be sem tettük a pandémiát, aztán evidenssé vált, utólag pedig nagyon fontosnak látszott. Nagyon sok helyen volt erről beszélgetés, és a jövőre nézve hasznos anyag állt össze.

HÁ: Engem megérintett, amit a pandémiás szekció ki is mondott, hogy az embereket megrendítette és elbizonytalanította a járvány, és az a tény, hogy volt egy időszak, amikor zárt kapuk mögött zajlott az istentisztelet. A karantén után nagyon felértékelődött annak a jelentősége, hogy együtt ott tudjunk lenni az istentiszteleten.

VA: Az online világ sok mindent megnyitott, miközben a lelki életünkhöz, hogy az ne száradjon el teljesen, elővettük a lelki könyveinket. De hiányzott az együttlét.

*Hogy látják a színódusi folyamat jövőjét? A színódusi dokumentum gyakorlatba való átültetésében részt vesznek-e?*

VA: Sok új arc jelent meg, akik bekapcsolódtak a közösségek életébe. Őket igyekeztünk a közelünkben tartani, újult erővel pezsdítették fel a közösségeinket. Volt egy célunk, hogy megújuljunk ebben a folyamatban, hogy elinduljon az élet, s ez megvalósult az egyházmegyében és a plébániákon is. Nagyon örültem, hogy a folyamat részese lehettem. Nekem is időszerű volt, és rálátást is kaptam mélyebb összefüggésekre. Fontos volt az egyházmegyét is megismerni, melyet összekovácsolt a színódusi folyamat. Sok ismeretség született.

HÁ: A szinódus a kommunikációra, a beszélgetésre való felhívás. Fontos, hogy elkezdtünk egymással beszélgetni, még hozzá nem akármiről, hanem a hitünkről. A közösségeink küldetéséről. A folyamat során az mindenképpen nagyon erősen kidomborodott, hogy a misszió az első számú feladat: meghívni, és hívogató közösségeket építeni.

A legerősebb tapasztalatom a szinódusból az, hogy miközben egy szekularizálódó világban élünk, van esélye a misszióknak. A szekularizáció közösségeinket könyörtelenül felfaló folyamat, ezt Bakonybélben és a falvakban is tapasztaljuk, mint ahogy szerte Európában. Sok ember formálisan megkeresztelteti a gyermekét, aztán eltűnnek, fogy a hívők száma, szóval leszálló ágban vagyunk. A szinódus azonban rámutatott arra, hogy a „passzív fogyasztóként” működő hívek közül meghívott emberek szívesen megnyilatkoznak és szolgálatot vállalnak. Ez pedig óriási minőségi változás. Meg kell hívni az embereket, hogy meghallgassuk egymást, és hogy résztvevők lehessenek. Hogy az egyházért való társfelelősséget átéljék. Meg kell szólítanunk a peremen élőket, akik nem szoktak eljönni a templomokba. Őket is valami módon meg kell hívni. A szolgáltató egyházból missziós egyházzá alakulni, engem erre hív a szinódus. Ehhez fontos, hogy befogadók, elfogadók legyünk. Ne utasítsuk el az embereket, de ragaszkodjunk a keresztény hithez, mert ebből nem engedünk.

A magyar egyházban a vezetőket és hívő testvéreinket is bátorítanám, hogy ne féljenek ettől. Egy csoportos találkozásnak persze vannak veszélyei. Nem egyszerű egy csoportbeszélgetést mederben tartani, a csoportfolyamat könnyen félrecsúszhat. Ezért fontos volt a képzés, a készüllet, és a koordinátorok szerepe is. Összességében nagyon jó élményünk volt. Nem olyan szinódusról szereztünk tapasztalatot, mint amit a németekkel kapcsolatban hallunk: radikális elképzelések és népszavazásszerű közösségi akaratérvényesítés. Inkább a közösség épülését és a megújulás gyümölcseit érzékeltek. Ha együtt olvasunk az Igét és a Szentlélekre hallgatunk, abban sok kincs rejlik. A kérdőív is hasznos volt, de talán még több jött ki abból, amikor együtt voltunk és beszélgettünk. Érdemes volt belevágni, érdemes volt megfelelően előkészíteni, és tapasztalataink alapján merjük ajánlani másoknak is.

## A TERMÉSZETJOG ÉS A NEMEK KÖZÖTTI KAPCSOLATOK

Az ember azt hihetné, hogy Joseph Ratzinger, XVI. Benedek emeritus pápa idős napjaira a zöld politikai mozgalomhoz csatlakozott. Legalábbis semmiféle negatív minősítés nem jelentkezik abban a közelmúltban tett nyilatkozatában, mely szerint „az ökológiai mozgalom felfedezte és elismerte a kivitelezhetőség határát”, és „az »természet« olyan mértéket” állít elénk, „amelyet nem hagyhatunk büntetlenül figyelmen kívül”.<sup>1</sup>

Való igaz, ma már csak alternatív tények hirdetői vitatják, hogy nem pusztulnak ki — az emberi létezés alapjait veszélyeztetve — állatfajok, és nem léteznek az ember által előidézett éghajlatváltozás. Teológiai szempontból azonban főként Ratzinger ezt követően tett kijelentése tarthat számot érdeklődésre. „Sajnos”, állítja, „az ember ökológiája» nem mindig érvényesült konkrét formában.” Az embernek is van ugyanis „előzetesen adott »természete«, amelynek »megerőszakolása és tagadása önpusztításhoz vezet”. Ezután a következők szerepelnek a szövegben: „Pontosan erről van szó azzal kapcsolatban is, hogy az ember férfinak és nőnek van teremtve; a »homoszexuális házasság« igénye az ember konkrét teremtettségét hagyja figyelmen kívül.” Ezek a megjegyzések 2021-ből valók. Az „ember ökológiájának” emlegetése ugyanakkor a legkevésbé sem újszerű. Joseph Ratzinger, immár XVI. Benedekként, 2011. szeptember 22-én is értekezett efféle ökológiáról a német parlamentben mondott beszédében.

A modern jogrendszerek pontos meghatározást adnak arról, mikor van szó valaki megerőszakolásáról. Kizárólag azokra a rendszerekre gondolok, amelyek szabadságjogokat igyekeznek biztosítani. Ezek a jogok pedig rendeltetésük szerint az érvényes jogrenden belül biztosított önmeghatározási jogok. Ezért bűncselekménynek számítanak az erőszaktételek, vagyis azok a szexuális cselekmények, amelyekre valaki akaratla ellenére kerül sor. Az efféle erőszakos cselekmények jelentős traumákat okoznak, ezért a minősítéssel csak egyetérteni lehet. Az érintettek szenvedését ez ugyan csak korlátozott mértékben enyhíti, többet azonban jogrendek nem tudnak nyújtani. Meghökentő, hogy az egykori pápa „megerőszakolást” emleget, noha olyan intim kapcsolatokról beszél, amelyek kölcsönös beleegyezésen alapulnak. Állítása szerint „megerőszakolja” az ember előzetesen adott természetes meghatározottságát, ha a nő és a férfi együttélésének liberális társadalmakban bevett

jogi formájaként felfogott polgári házasságot a törvényadó immár homoszexuális párok felé is megnyitja. Külön vitát érdemelne, hogy a „megerőszakolás” fogalmának e kérdéssel kapcsolatos alkalmazása mekkora érzékenységről tanúskodik. A homoszexuális párokat alighanem megütözteti a jelenség, már ha egyáltalán hajlandók figyelmet szentelni az egyház részéről tett kijelentéseknek. Az egykori pápa ugyanis kétségkívül tudja, hogy klerikusok részéről számtalan kiskorú volt kénytelen szexualizált erőszakot elszenvedni, de (egyre inkább nyilvánvalóvá válik) nemkülönben felnőtt nők és férfiak is.

Egyszerre tanulságos és árulkodó, hogy ki milyen fogalmakat használ. Ezért szinte egyenesen hálásnak kell lennünk efféle kijelentésekért. Rávilágítanak ugyanis, hogy a római katolikus egyház kormányzati szintjén — és ennek az egyháznak különböző milióiban — milyen gondolkodásmód uralkodik.

Az ökológia fogalmának alkalmazása mindenesetre egészen világosan tanúsítja, hogy az ember nemiségével kapcsolatban óriási súlya van a biológista nézőpontnak. A természet fogalmának alkalmazása azonban már korántsem ennyire egyértelmű. Biológiai természetéről lenne szó? Vagy pedig az ember lényegével azonos természetéről? Rendszeresen hallani lehet azt a véleményt, hogy egyes körök radikális konstruktivizmust képviselnek az emberi nemek kérdésével kapcsolatban. Csakhogy ez teljes nonszensz. Először is megállapítható, hogy az ember abban különbözik más élőlényektől, hogy reflexív módon viszonyul önmagához. Az ember nem csupán létezik, hanem meg tudja határozni, miként akar létezni, ami pedig azzal a kötelességgel és lehetőséggel ruházta fel, hogy ne egyszerűen azt tartsa meghatározónak önmagára nézve, ami eleve adva van számára, hanem kultúrát hozzon létre. Ezért az ember számára nem csupán adva van az evolúció és saját biológiai természete, hanem viszonyulni is tud hozzá. Tudatának felébredésével egyidejűleg az ember már kultiválni is kezdte a természetet. És saját magát is kultiválta. Az élet reprodukciója ugyan biológiai folyamat, de egyúttal alakítható és formálható is. Erről tanúskodik a felelős gyermekvállalás fogalma. De az is, hogy a modern társadalmakban az emberek szexuális élete már nem korlátozódik a polgári vagy éppen a vallási legitimitációjú házasságra. Ezek a fejlemények világosan megfigyelhetők a párkapcsolatok kultiválásának történelmi folyamatában, mióta csak létezik az ember. Ezért teológiai szempontból nem is állítható minden további nélkül, hogy az ember férfinak és nő-



kítania a korábbi nemzedékek körében a társadalmi együttéléstről kialakult és társadalmilag a mai napig hatást gyakorló elgondolásokhoz.

Nincs olyan abszolút nullpont, ahonnan az emberi elindulhatna. Amikor kivonult a paradicsomból, hogy a bibliai mítosz kifejezésével éljünk, megkezdődött a szabadság világa. Korábban csak Isten és az állatok léteztek. Miután azonban felegyenesedett az ember, s létrejött a szabadság és a kultúra világa, az is egyértelmű lett, hogy minden későbbi nemzedéknek a kultúrához kell kapcsolódnia. Mielőtt ugyanis az emberek korlátozott módon saját életrajzuk szubjektumai lesznek, szubjektummá válnak. Ez pedig nem kevesebbet jelent, mint hogy emberré lesznek. Minden ember saját korának gyermeke, mivel eleinte magatehetetlenül rá vannak utalva társadalmi környezetükre, amely ezért óhatatlanul alakítja-formálja őket. Patriarchális kultúrákban nem magától értetődő, hogy nők öntudatosan önmeghatározási jogokat kezdenek követelni maguknak. Másfelől azokban a kultúrákban, amelyekben a nők öntudatosan figyelmet fordítanak arra, hogy joguk legyen a társadalom és a politika alakítására, a történetileg kialakult, ténylegesen azonban áthagyományozott nemi sztereotípiákat érvényesítő intézményeknek szinte szükségképpen igazolniuk kell tulajdon létjogosultságukat. A katolikus egyház ezek közé az intézmények közé tartozik, és ennek messzemenő következményei vannak az olyan feszültségekkel terhes „katolikus” területeken, mint amilyen a szexuális erkölcs.

Liberális kultúrákban másodlagos kérdés, hogy milyen vágystruktúra vagy szexuális preferencia van az emberben. Az a fontos, hogy miként váltja szabadon valóra. Vajon szükségleti struktúrára tárgya-e a másik ember, vagy pedig tisztelem a személyét, tisztelem mint konkrét személyt? Boldoggá tesz-e a párkapcsolat? Minden más mellékes. Az a fontos, hogy az emberek szabadon döntsenek egymás mellett. Ha az alkotja az ember „természetét”, hogy szabad, akkor szabad önmeghatározásának lehetőségében annak döntő normája is ott rejlik, hogy mit szabad megtennie. Ez pedig akkor történelmi folyamatok során kialakult vallási konvenciókra is érvényes. Magától értetődően senki sem vitathatja, hogy ezekben a hagyományokban kitüntetett szerepet játszik a heteroszexuális házasság. De miért ne lehetne elfogadni másféle nemi viszonyokat is, olyanokat, amelyek nem illeszkednek a heteronormativitás konvenciójához? Nemcsak az állam szférájában, ahol a liberális társadalmakban egyre inkább így is történik, de a kereszténység és a vallás területén is?

A keresztény hit nem létezik, mert sohasem létezett. Amit ma keresztény hitnek tartunk,

az egyrészt áttekinthetetlenül sokrétű, ha nem egyenesen széttartó, másrészt összetett történelmi folyamatok nyomán kristályosodott ki. Folyamatosan zajlik a vita arról, hogy mi számít kereszténynek, de a keresztény hit nem létezik. Már az ókorban is így volt, és e téren semmi sem változott. Ez a történelmi tájékozódású érv azonban nem a tudatlanság nirvánájához vezet. A történeti Jézusról keveset tudunk. Ami tudunk, azt az első, eleve teológiai értelmezést tükröző forrásokból tudjuk. Az egész Újszövetségen végigvonul azonban egy olyan híradás, amely a lehető legvilágosabb tájékoztatást nyújt. Jézus lehetőleg teljes körű egyenlőséget kívánt a társadalmi viszonyok terén, s az egyiptomi szolgaságból kivetető Isten nevében főként azt követelte, hogy különös figyelemben és törődésben részesüljenek a társadalom peremén elhelyezkedő és vallási okokból is stigmatizált emberek. A zsidó Jézus senkivel nem félt érintkezni. A konvertita Pál pedig nem tűrte azokat a Jézus emlékének szentelt lakomákat, amelyek során szőnyeg alá söpörték a társadalmi különbségeket. Vagy mindenkit egyenrangúvá tesz a Feltámadottba vetett hit, vagy pedig semmi alapja nincs ennek a hitnek.

Ha mindezt a katolicizmusban a mai napig meghatározó jelentőségű szexuálkerkolcsi konfliktusokra, a nemek közötti viszonyok kérdésére és a heteronormativitás sémájához nem illeszkedő életközösségek elfogadásának problémájára vonatkoztatjuk, akkor két dolgot mondhatunk.

Először is nem fogadható el olyan Isten, aki nem tartja tiszteletben az ember szabadságát és azt, ami együtt jár vele: a szabad önmeghatározás jogára támasztott igényt. A szabadság vagy a legfőbb tényező, vagy nem is szabadság. Ha azonban a szabadság a legfőbb, akkor Istent sem lehet felmenteni az alól, hogy tiszteletben tartsa. És mivel amúgy is mindig a lehetséges Istentől gondolkodunk, a remélt Isten csak olyan lehet, aki feltétlenül tiszteletben tartja a boldogító párkapcsolatokat. Mi több, örömet leli bennük. És ezért ez az Isten óhatatlanul abban a kultúrában is örömet leli, amely szexuális preferenciáktól függetlenül értékeli boldogító kapcsolatok létrejöttét. Arra nem is érdemes szót vesztegetni, hogy a kiskorúakkal elkövetett szexuális cselekmények mindig szexuális erőszaknak tekintendők, mivel ilyen esetben nem egyenrangú partnerek kapcsolatáról van szó. Teológiai szempontból nem létezik olyan érv, amely felhasználható lenne a nemek közötti kapcsolatok liberalizálása ellen. Sem a történeti Jézusnak, sem a bibliai szerzőknek nem volt tudomásuk eltérő szexuális preferenciákról. A férfi és a nő közötti kapcsolatok patriarchális kultúrákban szokásos kultiválása foglalkoztatta őket.

A társadalmi viszonyokban érvényesülő normáknak és értékeknek az a feladatuk, hogy lehetővé tegyék, nem pedig az, hogy megakadályozzák az ember boldogulását. Teológiai okokból szót kell emelnünk azok jogai mellett, akik nem magától értetődően részesülnek jogokban. Ezért aki úgy véli, hogy a názáreti zsidóra és az istenhitet képviselő bibliai hagyományokra hivatkozva teológiai síkon agítálni tud a nemek közötti kapcsolatok és az életformák liberalizálása ellen, hatalmas terhet vesz magára, hiszen nem egykönnyen tudja igazolni álláspontját. A bibliai gondolkodásnak az a célja, hogy szüntelenül megvalósuljon a felvilágosodás projektje. Ezért kell korigálni istenképeket, hiszen Isten kisiklik a tapasztalat köréből; ugyanakkor gazdagabbá is válik az Istenbe vetett hit az emberi jogoknak attól az éthoszától, amely egyre nagyobb mértékű univerzalizásra törekszik. Eppen ezért magától értetődő a szírványos zászló azokban a mai katolikus miliókben, amelyekben elevenen hat a felvilágosodás folyamata.

MAGNUS STRIET

<sup>1</sup>Lásd 2021 szeptemberében *Von der Unverfügbarkeit und Würde des Menschen* [Az ember manipulálhatatlansága és méltósága] címmel a *Tagespost*-ban közölt írását.

## SODRÓDÁS AZ ÁRRAL? Megjegyzések Magnus Striet gondolatmenetéhez

A katolikus egyház viszonylatához és szexualmoralához való viszonya hosszú idő óta egyre több kérdést vet fel. Az elmúlt időszak eseményei és fejleményei — és itt nem pusztán a botrányokra gondolok — egyértelművé tették, hogy ideje van az egyre nyíltabb beszédnek, ugyanakkor a megújuló teológiai eszmélkedésnek is. Mivel Magnus Striet fundamentálteológusként tette közzé írását, s jómagam is ezen szaktudományok vagyok a művelője, az alábbiakban nem kívánok erkölcssteológiai fejtegetésekbe bonyolódni. Figyelmemet a szükségszerű teológiai éledés és újragondolás tematikájára szeretném fordítani, s ezen szempontból megfogalmazni néhány kritikai kijelentést.

### *Természet és kultúra*

Striet úgy véli, s ebben alapvetően igazat adhatunk neki, hogy a természet fogalma a teológiában nem leíró, hanem normatív jellegű. (Ez az adottság egyébiránt komoly problémák forrása akkor is, amikor a hittudomány a természettudományokkal kerül párbeszédhelyzetbe.) Ugyanakkor azt vehetjük észre, hogy a hivatkozott

írásból kiviláglik: a kultúra élénk álló fogalma szintúgy a normativitás karakterét ölti magára, s túllép a pusztá leírás keretein. Ráadásul ez a fogalom maga is kulturálisan determinált: belesimul abba a felvilágosodás korában meggyökeresedett elképzelérendszerbe, miszerint a kulturális lét fejlődést jelent, mégpedig az egyre magasabb és teljesebb szabadságfokok felé. Szűk kereteink között nem vizsgálhatjuk meg ennek a látásmódnak a teológiai és szellemtörténeti forrásait és kibontakozását, egy azonban bizonyos (és ez globalizálódó korunkban mind nyilvánvalóbb): a nyugati gondolkodás igenis számol alacsonyabb- és felsőbbrendű kulturális állapotokkal, s mivel ez csak úgy lehetséges, ha valamilyen mércét, normát választ, végül megmutatkozik, hogy a saját társadalmi és történeti állapotait tekintve alkalmas (és a modellezés kielégítő alapjául szolgálható) viszonyítási pontnak. Csakhogy ily módon — látszólag teljesen más díszletek között, de velejét tekintve mégis ugyanúgy — reprodukáljuk a 18–19. század korára jellemző hozzáállást, amelyet egyes szerzők „monokulturalizmusnak” neveztek. Ennek értelmében van egy konkrét kulturális modell (mégpedig a felvilágosult európai), amely „objektív” okokból felette áll a nála fejletlenebbeknek. Ez pedig alkalmas megindokolása volt mind a gyarmatosításnak, mind a kolonizált területek lakossága elnyugatosításának. Ma is óvatosságnak kell lennünk, mert könnyen az önnön álláspontunk felsőbbrendűségének emelt piederasztárról szólalunk meg, ezáltal pedig lehetetlenné tesszük a valós párbeszédet, s ami még rosszabb: értelmiségiből rossz értelemben vett „politikussá”, közéleti ideológiai harcossá változunk át.

A kultúra kutatásának — miként ez a kulturális antropológia 19. századi kibontakozása idején nyilvánvalóvá lett — szükséges velejárója egyfajta „relativizmus” (értsük jól!), ami azt jelenti, hogy minden jelenséget a maga vitális kontextusában kell elhelyeznünk és vizsgálnunk (a tahiti nők öltözködési szokásait nem ítélnéljük meg a viktoriánus London erkölcsének tükrében). Ebből azonban az is következik, hogy kulturális elemeket általános normatív erővel felruházni finoman szólva nem képez megbízható és tartós alapot semmilyen érveléshez (lásd fentebb).

Emellett azonban van egy másik elvi szint is, amelyet alapszövegünk tényként kezel, nekünk azonban érdemes vitatható álláspontként tekintenünk rá. A kultúra kutatása során elkülöníthetünk viselkedési mintákat (*patterns of behaviour*) és viselkedésre ható, viselkedést meghatározó mintákat (*patterns for behaviour*). Az elsőket nevezzük közkeletűen társadalmi-kulturális modelleknek, az utóbbiakat pedig közösségi elvárásoknak, esz-

ményeknek (vagy bármi hasonlónak). Mint azt a történelmi szemlélődés is megmutatja, alapvetően az első szoktak a figyelmünk középpontjába kerülni (hogyan élnek az emberek, milyen társadalmi struktúrák között?), ám valójában az utóbbiak vizsgálata adhat választ arra, hogy sok lehetséges alternatív modell közül miért az egyik vagy a másik válik egyeduralmukodóvá, vagy legalábbis „felsőbbrendűnek” tekintetté. A klasszikus kulturális antropológia két nagy ága, az analitikus és a strukturalista megközelítés részben azáltal különböztethető meg egymástól, hogy melyik szintnek juttat primer figyelmet a vizsgálódásai során. Úgy értem, a vizsgált szöveg — az analitikusok nyomdokain járva — a már megszületett modellek egyházi be- és elfogadása mellett érvel, ezekhez keres utólagos igazolást a Bibliából és a sokarcú (nem egyetlen profilú) kereszténység hitvilágából. Ám az igazán izgalmas kérdés mégiscsak a másik szint lenne, mégpedig két okból. Először: ha egy adott kulturális közösségben látványos modellváltások játszódnak le, az mindenképpen arra utal, hogy a mélyrétegben is változások következtek be. Ennek persze lehet értelmezési kulcsa „a szabadság”, ám ennek a közelítésnek a nehézségeire lentebb ki fogunk térni. Nincs más olvasati lehetőség? Másodszor: szükség szerű, hogy a kereszténység a kulturális modelleket kész tényként fogadja, és azokhoz mint változhatatlan adottságokhoz alkalmazkodjon? Nem esünk így vissza a II. Vatikáni zsinat idején és azt követően igen sokszor kritizált akkomodációs teológia birodalmába?

Teológiai szempontból itt válik érdekfeszítővé a vizsgálódás: hit és kultúra viszonya mintha kissé lineáris lefutásúként jelenne meg. A kultúra fejlődik a maga szellemtörténeti mozgatórugóinak megfelelően, létrehoz konkrét modelleket, az adott kor egyháza pedig befogadja ezeket, s mind hitelvi, mind hitgyakorlati szinten alkalmazkodik hozzájuk. Így viszont lemondunk arról az elemi igényünkről, hogy már az inspiráció, már a *patterns for behaviour* szintjén jelen legyünk, hogy a kereszténység ne pusztán kultúrára reagáló, de kultúrát aktívan formáló szereplő legyen.

Úgy vélem, a homoszexualitás teológiai értelmezésének, a meleg személyek egyházi integrációjának sem használ az ilyen viszonyulás. Hiszen ekként meggyökeresedhet az elgondolás, miszerint a kortárs kultúra nyomására, mintegy kényszerhelyzet súlya alatt formáltuk úgy a hitelveinket, hogy „nekik is jusson hely”. Nem az lenne a cél, hogy a saját belső forrásaink megtisztítása és a valóban elkötelezett hívő reflexió alapján foglalkunk állást? Hogy saját önanozosságunk miatt ébredjünk rá, hogy nincsenek „ők”, csak „mi” vagyunk, s ez a „mi” más és más embereket ölel magába? Elfogadva, hogy a

világ és az egyház között a kölcsönös egymásra hatás dinamikája áll fenn, mégis szükséges hangsúlyozni, hogy a hitnek vannak sajátos igényei — és mindig az maradandó, ami ebből a mélységből fakad fel.

### Ember

Napiaink teológiája sok szempontból kihívás elé van állítva. Világ- és emberképe olyan, nem zárólag bibliai vagy hittani, hanem igen jelentős részben filozófiai és természettudományos alapon áll, amelynek oszlopai már kidőltek, vagy legalábbis radikálisan átértékelődtek. A kozmosz fogalma eljutott a lapos föld körül kötött égi pályákon mozgó világító testek elgondolásától a statikus univerzum-elképzeléseken át a kvantumfizika birodalmába — és mi még mindig görcsösen ragaszkodunk 1. vagy éppen 13. századi koncepciókhoz, amelyek lehetetlenné teszik, hogy „érveléseink” bármilyen érvénnyel bírjanak a kortárs természettudományok szemében. Annak ellenére ez a helyzet, hogy a bibliatudomány már régen rávilágított: a szentíró saját világképét, korának tudományos ismereteiből fakadó meghatározottságait nem tekinthetjük az Isten által kinyilatkoztatott hitletétemény változhatatlan és tévedhetetlen igazságának. Nem dogmatizálhatjuk, hogy lapos a föld és hét szilárd égbolt fedi azt félgömb alakú büraként. Mégis igyekszünk dogmatizálni kozmológiai, kozmovíziós (vagyis természetüknél fogva nem hitletéteményi, hittani) elveket, amelyek több mint kérdésesek a tudomány jelen állása szerint (lásd a kozmológiai istenérvek körüli vitákat).

Mindez még hangsúlyosabb az ember megközelítése, a rá vonatkozó látásmód kapcsán. Csak ezt az egyszerű kérdést próbáljuk megválaszolni: mi az emberi természet? Mi képezi annak részét? Csupán a biológiai adottságok? Vagy a pszichés is? Esetleg a társadalmi-kulturális összefüggések is? Egyáltalán: beszélhetünk-e önmagában álló (és nem viszonyos) emberi lényegről? A személyesség okán nem éppen a viszonyosság az ember definíciójának a szíve? Nem ez váltja-e ki, miként Striet is nagyon helyesen utal rá, hogy az ember minden más létezőtől eltérő módon van a világban, sőt nem egyszerűen létezik benne, de formálja azt, hiszen nem tehet másként?

Veszedelemes állapot, amikor a teológiai antropológia nem képes valódi párbeszédben állni azokkal a határtudományokkal, amelyek egyre komolyabb kérdéseket vetnek fel, legyen szó a neurológiáról és az agy kutatásról (például az identitás, a lélek és szellem jelenségei kapcsán), vagy éppenséggel a pszichológiáról, a genetikáról és a társadalomtudományokról (például a szexualitás kapcsán). Nem véletlen, hogy sok kommentátor kitérő lelkesedéssel fogadta Fe-

renc pápa *Laudato si* kezdetű enciklikáját, mert abban már a kurrens tudományos nyelvezet és gondolkodás fogalmai és strukturális elemei jelentek meg, mégpedig helyesen alkalmazva — például akkor, amikor az ökológiai és az antropológiai válság összefüggéseiről ír a körlevél.

Egy megújult teológiai antropológiának kiemelt vizsgálódási területe lesz a szexualitás, nem vitás. Ez kiolvasható az idők jeleiből. Hogy kultúránknak miért vált ennyire fókuszált területévé a kérdés, arra sok válasz született. Hogy a szabadság beteljesítésének miért lett a nemiség az elsődleges terepe, arra is érdemes lenne választ találni — vagy legalábbis utat ennek a jelenségnek az értelmezéséhez, hiszen semmi esetre sem magától értetődő és logikailag szükségszerű adottság ez. Hogy milyen traumatizáltság, kollektív frusztrációk működnek a mélyben, nem kompetenciám feltárni. Az is bizonyos, hogy az elmúlt félszer év morálisa és lelkiége sokat rontott a helyzeten, kiváltva, hogy — a társadalmi adottságokhoz hasonlatosan — a katolikus gondolkodás is betegesen fixálódott a nemiségre. Megmutatkozik ez a gyóntatószékeken, a lelkivezetésben, de az egyházi közbeszédben is, ahol a szexualitás kapcsán képviselt álláspont ma már éppoly erős identitáselemmé vált, mint volt korábban (a protestánsok ellenében) a pápahűség, az Eucharisztia- és a Mária-tisztelet. Arról nem is beszélve, hogy akik napjainkban a „test teológiáját” művelik, valójában leplezetlenül „szexuálteologizálnak”, mintha testiség és nemiség egymás szinonimája, s az emberi test elsődlegesen szexuális eszköz lenne.

Nagy teher e téren, hogy a család, a házasság (és ezen belül a termékeny szexualitás) méltató hittani megközelítését és értelmezését gondosan kimunkáltuk, s úgy hisszük, ez már maga a teológiai antropológiai reform és az előremutató fejlődés helyénvaló útja. Holott valójában egyfajta talajvesztés és potenciálisan egy komolyan veendő tematikus kisiklás, vagy ha úgy tetszik: egyfajta sodródás az árral fejeződik ki mindebben. Az, hogy a hét szentség között van kettő, amely sajátos szolgálatra hív, csodálatos ajándék Istentől — de az üdvösség tekintetében nem jelenti sem a papok, sem a házások kivételezett helyzetét. A katolikus egyház híveinek tetemes része ezen a két szentségen kívül él — és mégis üdvösségre, életszentségre hivatott. Vagy esetleg házas, de mivel meddő, vagy már túl van a klimaxon, kapcsolatában nem értelmezhető a nemzés témakörére fókuszáló szexuálteológia. Ki tudja például, hogy ez az átspiritualizált diskurzus mennyi szenvedést okoz a meddő pároknak, milyen pszichés görcsöket vált ki, és hogyan hoz létre patológikus szintig elmenő, mindenáron való gyerek-akarást. Bizonytal nem véletlen,

hogy Ferenc pápa sokszor felemelte szavát az örökbefogadás kultúrája mellett, és hangsúlyozta a házasság-család szexualitáson kívüli termékenységének lelki dimenzióját (lásd *Amoris laetitia* 178–184: *A tágabban értett termékenység*).

A még meg nem házasodottak, az egyedülállók, az özvegyek, az elváltak, az apácák, a pappá nem szentelt férfi szerzetesek mind-mind olyan életállapotokat képviselnek, amelyekre nem dolgoztunk ki elégséges és valóban pozitív teológiát, jöllehet ezen személyeknek szintén van szexualitásuk, ám annak semmi köze a gyermekáldásban kiteljesedő házasságban megragadható formátmához. Ám szabad-e azt mondanunk, hogy ők kevésbé „szentek”, „üdvösségre rendelték”? S ha ez így van, nem ékes jele-e annak, hogy súlyos úrt hurcolunk magunkkal? Miért olyan nehéz az idealizált papság-fogalmon és a termékeny szexualitás kulcsában megfogalmazott házasság-felfogáson túl értelmesen bármit is mondani emberi létezésről, életútról, egzisztenciális állapotokról s üdvösségről — vagy akár a nemiségről? Szükségszerű azt gondolnunk, hogy „bináris üdvválasztás” előtt áll minden katolikus: vagy papnak, vagy házasnak kell lennie? Ez tárgyi tévedés lenne, olyan igaztalanság, amely nehezen feleltethető meg a Szentírás szavának. Nincsenek másfajta, nevezzük így: alternatív utak is? Ha ezt ki mernénk mondani, talán túllendülnénk annak ódiámán, ami minden közéleti vita középpontjába kerül, miszerint a fő gond az, hogy a homoszexuális párkapcsolat kívül esik a szentségi házasság fogalmának intenzióján. Talán egyértelművé válna, hogy ez nem jelent kárhozatra rendeltséget, de még (akármilyen értelemben vett) alacsonyabb rendűséget sem. Egy homoszexuális katolikus nincs egyedül: igen sokan vannak még rajta kívül is a katolikus egyházban, akik kívül állnak a „nagy házassági szexuális normán”, miközben nem tartoznak a papi-szentségi cölibátus körébe sem, alternatív utakon léteznek mint szexuális lények.

### **Szabadság**

Ez írja Striet: „A szabadság vagy a legfőbb tényező, vagy nem is szabadság. Ha azonban a szabadság a legfőbb, akkor Istent sem lehet felmenteni az alól, hogy tiszteletben tartsa.” Eleve kérdéses, hogy szükségszerűen a szabadság-e a legfőbb? A páli (és gyökerében jézusi) terminológia szerint „legnagyobb a szeretet” (vö. 1Kor 13,13). Az tény és való, hogy a szeretet — már amennyiben személyességben éljük meg — elválaszthatatlan a szabadságtól. Azt is mondhatnánk, hogy e három: szabadság, személyesség, szeretet, felbonthatatlan összefüggésrendszer alkot, amelynek felső csúcsa azonban mégiscsak a szeretet. Ilyen értelemben pedig a szabadság bár kimagasló ér-

ték, de nem a legfőbb — miközben elengedhetetlen feltétele a legfőbb beteljesülésének. Hogy milyen összefüggés áll fenn e három fogalom között, annak elemzése meghaladná írásom kereteit. Ezen a helyen legyen elegendő utalni arra, hogy az elmúlt száz év irodalma, filmművészete tele van olyan disztópiákkal, amelyek a szeretet nélküli szabadság drámaiságával szembesítenek, s rámutatnak, hogy ez végül elidegenítő-el-személytelenítő folyamatok forrásává válhat. Vagyis a szabadság nem abszolút érték, s nem is önmagában fennálló, hanem relatív jó. Hiszen éppen a személyes szeretet kérelhetetlen primátusa mutatja meg, hogy a szabadságban olykor a szabadságfokaink elvesztéséről döntünk, már ha a szeretet (és nem a szabadság) van az első helyen. Ilyen utat jár be Krisztus, aki végül keresztre feszül — és ezzel nemcsak a fizikai (mozgási, sőt életben maradási) szabadságáról mond le, de teljes emberi mivoltát kiszolgáltatja. Csakis ezáltal válnak értelmessé az egyébként pusztán lírai túlsordulásként olvasható szavak: Isten Fia „szeretett engem, és önmagát adta értem” (Gal 2,20). Isteni (vagyis tökéletes, teljes) szabadságát „nem tartotta (...) olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell” (vö. Fil 2,6). Az ember, aki szákmánynak tartja szabadságát, amelyhez mindenképp fölért ragaszkodnia kell, előbb-utóbb szükségszerűen olyan élethelyzetekbe sodródik, amikor végül nyilvánvalóvá válik, hogy képtelen a személyesség mellett dönteni — nem a sajátja, hanem a másik ember személyessége mellett, mert „nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint aki életét adja barátaiért” (Jn 15,13), vagyis egy adott szituációban a másik személyt (s ezáltal az ő szabadságát) az önmagáé elé képes helyezni. Ezt (és nem valamiféle ködös érzelmet) hívják szeretetnek.

Ezen a ponton pedig elérünk a szabadság-problematika szívébe. Lehet-e önmagában vett legfőbb jöként tételezni valamit, amit — ha személyes szeretetben igyekszünk élni — szabad döntésből folytonosan a másik személy javára korlátozunk? Analóg módon a teodicea klasszikus problémája válik itt kitapinthatóvá: a rossz tapasztalatával szemközt fenntartható-e Isten mindenhatóságának és jóságának premiszája? Hisz ha a rosszban nem segített, bár tudott volna (lévén mindenható), akkor nem jó. Ha pedig akart volna segíteni (mivel jó), de nem volt rá képes, akkor nem mindenható. Hans Jonas megfontolásait ehelyütt hosszabban idézem, mert megvilágító erejük, lévén hogy rámutatnak a kérdés szabadság-problematikával való mélyes összefüggésére. „Egyáltalán nem mondhatjuk, hogy a szabadság ott kezdődik, ahol a szükségszerűség befejeződik, ezek együtt állnak fenn, és csak egymáshoz mérve értelmezhetők.

A szükségszerűség birodalmáról való leválás a szabadságot megfosztja a maga tárgyától, és nélküle ugyanúgy semmis lesz, mint az erő az ellenállás nélkül. Az abszolút szabadság üres szabadság lenne, amely önmagát szüntetné meg. Ugyanígy az üres hatalom — ez lenne az abszolút hatalom — az egyedüli hatalom. Az abszolút, totális hatalom olyan hatalom, amelyet semmi sem korlátoz, még valami másnak a létezése sem, valami rajta kívülálló, valami tőle különböző. Mert valami másnak a pusztán létezése is már korlátozást jelentene, és ezért a hatalomnak (hogy fenntartsa a maga abszolút voltát) ezt a másikat meg kellene semmisítenie. Az abszolút hatalomnak ezért a maga magányosságában nincs tárgya, amelyre hatást gyakorolhatna. Mint tárgy nélküli hatalom azonban egy olyan hatalom nélküli hatalom, amely önmagát szünteti meg. A »minden« itt egyúttal »semmi« is.”<sup>1</sup>

Ahogy Isten mindenhatóságának úgymond vissza kellett vonnia önmagát, hogy teret nyisson az ember (valódi, s nemcsak képzelt) szabadsága előtt, úgy ennek az emberi szabadságnak is folytonosan önmaga korlátozása révén kell teret nyitnia a másik emberi személy (sőt még Isten) előtt is. Amennyiben ezt nem teszi meg, „üres szabadsággá” válik, ami végül épp oly értelmetlen, mint az ellenhatás nélküli hatásként felfogni igyekezett, de valójában önmagában ellentmondásos isteni mindenhatóság-fogalom. Ekként megközelítve a kérdést, azt is mondhatjuk, hogy az ember szabadságának legnagyobb döntései közé tartozik, hogy kiért (miért) mond le tudatosan a szabadságáról, ki előtt (mi előtt) nyit ekként teret az életében. Vagy a kierkegaard-i gondolkodás nyomdokain járva rávilágíthatunk arra, hogy szabadság és korlát nem szükségszerűen egymás kizáró ellentétei.

De mindez csak azért értelmesen elgondolható, mert van valami nagyobb, mint a szabadság.

### *Végekvetkezések*

Hogy a szemünk láttára kibontakozó vita az idők jeleinek sorába foglalható, nem kérdéses. Az előjel kapcsán azonban vannak már szélsőséges álláspontok: az egyik egyfajta teljes prófétai szembefordulást, ellenállást, kulturális kivonulást (s ennek kikerülhetetlen következményeként gettósodást) követelne meg az egyháztól; a másik ellenben valamiféle még aktívabb, még teljesebb, még inkább fenntartásoktól mentes bevonódást a minket körülölelő kontextusba. A látszólag dilemmát képező helyzet maga nem újszerű, gondoljunk akár Jusztinosz és Tertullianus igen eltérő vélekedésére a hit és a filozófia viszonya kapcsán, vagy éppenséggel a 19. századi kultúrprotestantizmus és az annak ellenhatásaként kiforró dialektikus teológia vitájára-harcá-

ra. Mint a korábbi esetekben, úgy most is kettős kérdéssel állunk szemben: helyes-e az elgondolás, hogy csakis két szélsőséges megoldás közül választhatunk? Egyáltalán: így kell-e választanunk, vagy a választás lehetősége valami másra hív meg? Másrészt: a felszínen futó, jól láthatóan tematizált kérdés örvén nem történik-e velünk (bennünk, a hitünkkel) valami egészen más is? Az ortodoxia és az ortopraxis fekete-fehérnek lefestett világában küzdők nem teszik-e szükség-szerűen tönkre az elengedhetetlen ortopátiát?

Régóta magunkkal vonszolt, fel nem fejtett, konzekvensen végig nem gondolt, olykor torzulásokat mutató teológiai (és közgondolkodásbeli) adottságaink rabjai vagyunk, s most az egész hagyományos felépítmény látványosan a fejünkre szakad. Mivel pedig nem reflektálunk tisztességgel, őszintén, eszmeaharcosokká avanszálunk, ki így, ki úgy. Konzervativizmus és liberalizmus, tradícionálizmus és progresszizmus hívószavainak a hálójában vergődünk ahelyett, hogy kimondanánk: így csak az ideológiák szintjén lehet előrehaladni. Az élet egyszerre ilyen is és olyan is, miként a genetika tanítja: átörökítünk, s közben szüntelenül mutálódunk, a mutációk zöme pedig az életképesség rostáján hamar el is tűnik, más változatok ellenben tartósan (végérvényesen) velünk és bennünk maradnak. Megőrzés és változás örök, génjeinkbe, létünk ténszerűségébe írt törvénye ez.

A homoszexualitás nem lehet tabu — ahogyan a szexualitás sem. Ugyanakkor az sem kérdéses, hogy az egyház-testnek, a krisztusi „mi”-nek nem orientációtól függetlenül vagyunk tagjai. És a hit közegében nem pusztán témákról, emberekről beszélünk — hiszen akkor a halál állapotában vagyunk, ahogy az emmauszi tanítványok is, akik számára a názareti Jézus már csak egy eset, egy ügy (lásd Lk 24,19). Mi egymással beszélünk. Mi testvérek vagyunk. Olyanok, akik nem ítélnék, mert tudják, hogy maguk is ítéletre méltók. A szexualitásunk a részünk, kinek így, kinek úgy. Önmeghatározásunk konstitutív eleme, de nem maga az identitásunk. Hisz emberként mindig kötelékben állunk egymással, s személyességünk ezen viszonyosság valóságában bontakozik ki, s éri el a szabadon akár fel is áldozott szabadság útján a szeretet végső ki- és beteljesülését.

Az emberképünkben rejtlő, a fentiekben vázlatosan körülírt, kellően fel nem dolgozott hiány teszi lehetővé, hogy a szexualitás a kortárs diskurzusokban túlnőjön egészséges terepén. Ahelyett, hogy az ember lényegi alkotójaként mutatkozna meg kellő, de nem egyedülállóan kimagasló súllyal, manapság egyenesen identitáselemévé változik, s végül maga az egyház is belesodródik olyan vitákba, amelyek méltatlanok, értelmetlenek, s elfedik: adósak vagyunk

egy a kortárs tudományok eredményeit meszesemenően figyelembe vevő átfogó teológiai antropológiával, ami megalapozhatja egy kiegyensúlyozott kortárs pasztorális teológiát. Ezt kidolgozni nem az én kompetenciám, de ennek fájdalmas hiányát hívóként, gyakorló lelképásztorként és teológusként szünet nélkül érzem.

Abban azonban biztos vagyok, hogy ezt az űrt nem lehet a külső kultúra elemeinek reflektálatlan vagy nem megfelelő figyelemmel reflektált beemelésével (lásd például a liberális szabadságfelfogás kritikátlan elfogadását) feltölteni. Ugyanúgy meggyőződésem az is, hogy az egyház nem lehet „reakciós”, vagyis szüntelenül csak a tőle függetlenül megtörténtre (ilyenolyan kulcsban) reagáló. Ma újra szükség van a teológia spekulatív erejére, kutató-kalandozó energiáira, amelyek inspirációs forrást képezhetnek, ami persze magában hordozza a tévedés, a korrekció lehetőségét is. Aki csak biztosat és bejáratottat mond, folyamatosan idéz és soha nem spekulál, az nem teológus, hanem a teológia korrepetitora. Nem autonóm tudós, hanem alsó tagozatos tanító. De talán még inkább szükség van a szeretet elemi tapasztalatára, ami nélkül minden beszéd hiteltelen. Egy olyan megújult egyháziasságra várunk és vágyunk, amely nem meddő vitákat folytat Ferenc pápa vélelmezett eretnkségeiről, hanem veszi a fáradságot, hogy megértse, mit jelent a „törekenység pasztorációja”, az „irgalmasság logikája” és a „fokozatosság törvénye” ügy, ahogyan ezek az *Amoris laetitia*ban leírásra kerülnek.

Olyan nagy teher lenne kimondani, hogy emberként (és nem ilyen vagy olyan emberként) vagyunk Isten képmásai, s hogy a szeretetből teremtettségen és szeretetre rendeltségünk abszolút, miközben az egyebek mind relatívok — éppen ettől az egytől függők? Megbotránkoztató azt kijelenteni, hogy csak keresztény ember van, aki minden más meghatározottságától függetlenül üdvösségre rendelt és küldetéssel ellátott személy (vagyis nem önmagába zárt monád, hanem szüntelen viszonyosság)? Félelemmel teljes az odafigyelés a tudományokra és a kultúrára? Elfogadhatatlan az ölelés és gyengédség forradalma, ahol egyetlen család tagjaként, valódi testvéreként együtt vagyunk, és nem eszmeaharcokat folytatunk, hanem azt kutatjuk, hogyan élhetünk együtt az Atya házában, nem ítékezve, hanem befogadva? Fegyverletétel lenne, ha kimondanánk: „a Szentlélek mindenkinek fölkinálja a lehetőséget, hogy csak Isten előtt ismert módon csatlakozhassanak a húsvéti misztériumhoz” (*Gaudium et spes* 22), még a melegeknek is? Ha elfogadnánk, hogy vannak az emberi világban feloldhatatlan helyzeteink, amelyek Isten előtt valamiként mégis elrendeződnek, és

nem a mi feladatunk, hogy maximálisan felfejtsük ennek mikéntjét?

Van útja a teológia megújulásának, ám erősen vitatom, hogy az az ideológiai harcokon át vezet. Vannak belső forrásaink, amelyekből új elevenség fakadhat. Áll előttünk feladat, nem is csekély. Ehhez azonban „ránk” van szükség, mindannyiunkra. Arra a nagy családra, együtt és valódi közösségben, amelynek tagjai között vannak homoszexuálisok, ahogy vannak heteroszexuálisok is.

TÖRÖK CSABA

<sup>1</sup>Hans Jonas: *Az Isten-fogalom Auschwitz után. Egy zsidó hang.* (Ford. Weiss János.) *Múlt és Jövő*, 27 (2016/1), 74–80., 78.

## TEST — SZERELEM — VÁGY Hova vezet a természet és a személy szétválasztása?

### *Természet nélküli új ember?*

Test — szerelem — vágy: mi is lehetne szebb? Mégis pontosan ezekben a kérdésekben „rettegetes” harcok dúlnak a teológia (kis) kérdéseivel kapcsolatban, földrengésszerű felindulással. (...) Csupán ujjnyi különbségekről van szó, az ujjnyi távolságnál azonban nincs is nagyobb, ha az egész kerül a mérleg serpenyőjébe. Ha meggyengül valamely eszme, nyomban erőre kap egy másik” (Chesterton).

Milyen eszméről van szó? Az ember természetéről. Kaméleon lenne az ember, amely át tudja alakítani magát? Idegen lenne önmaga számára, aki nem érti pontosan magát? Még a saját testét sem?

2021 őszén a németországi Szinodális Út tanácskozásain elhangzott az a vélemény, hogy az emberre vonatkozó kijelentések olyan megállapítások, amelyekben a kereszténység szabadon dönthet. Nincsenek dogmatikailag meghatározva, hanem megváltoztathatók. Új etika lenne tehát születőben?

Az etika az *éthosz*ból származik, vagyis a kerítéssel függ össze. Újra ki kellene tűznünk a szexualitás kerítésének cölöpeit? A Szinodális Út kontextusában elképesztő felvetések fogalmazódnak meg a szexualitással kapcsolatban, amelyek mintha az egész kerítést le akarnák bontani; úgy tűnik, bárki tetszése szerint elhelyezheti a cölöpeit. Kell-e még egyáltalán kerítés? Az új szexuáletika még az egyház néhány vezetőjének részéről is lelkesült fogadtatásra talál: végre eljutottunk a fordulathoz, és a szerelemben végre csak a szabad személy számít. A természet, vagyis a test, a nem, a természeti struktúra legfeljebb csak javaslat, amelyet meg lehet változtatni. Akaratunk

nyersanyaga lenne tehát a testünk? Elképesztő: manapság lépten-nyomon a természetet és a biológiát emlegetik, azt, hogy óvnunk és táplálnunk kell a természetet, s nem engedhetjük, hogy az ember megváltoztassa. Géntechnológia? Nem, köszönöm. De magának az embernek a természetét mégis ki kell játszannunk? Test-telen szerelmet akarunk? A természettől független szerelmet? Nem, nem, ilyesméről szó sincs, hangzik máris a tiltakozás. Nézzük meg hát közelebbről a tévedések és tévelygések színházát!

De csak óvatosan: „A szellem vaksága az erkölcsstelenség elsőszülött leánya.” Mondja Aquinói Szent Tamás. A forradalminak beállított gondolat, a természet és a személy szétválasztása valójában vakság jele. Ráadásul egyáltalán nem újszerű, nem posztmodern jelenség, hanem már régen megfogalmazódott.

### *Merő szabadság az ember?*

Az embernek az a természete, hogy nincs természete — nem kevesebb, mint hatszáz éve született Pico della Mirandola híres *Oratiója* (Beszéd az ember méltóságáról), amely szerint maga Isten ruházta fel Ádámot (aki egyébként Éva nélkül szerepel a szövegben) a teljes körű szabad önmeghatározás képességével. Az összes többi teremtménynek megvan az isteni törvényből fakadó egyedi valósága, az ember viszont úgy van megalkotva, hogy nincs ilyen törvénye. Isten a világ közepére helyezte Ádámot, akinek korlátlan hatalma van mind önmaga, mind a többi teremtmény fölött. Pico fenntartások nélkül állítja, hogy az egész teremtés alá van vetve az egyetlen uralomra rendelt teremtmény tevékenységének és birtoklási igényeinek, aki rendeltetését betöltve „második isten” gyanánt elfogadja a mindenhatóságot. Ez az „emberi testbe öltöztetett isten” önmaga teremtője lesz.

Picónak az emberi (azaz a férfit megillető) szabadságról rajzolt képe azonban nem számol az emberi hatalom illetően fokozásának visszájával; egészen naív. Ugyanakkor mehökkentő, hogy másfelől szabadságmámora ellenére a természet-tudomány és a technika mégis megszorongatta az embert.

### *Gépként felfogható természet?*

Az embernek követelt hatalom eleinte a külső természetre (*fabrica mundi*) terjedt ki: az újonnan felfedezett törvényszerűségeknek alávetett térbeli és anyagi dolgokra, annak érdekében, hogy „a természet urai és birtokosai legyünk” (Descartes). Ma ennek következményeivel küszködünk.

Ebből a „hatalmi tudásból” nemsokára azonban egy második lehetőség is adódott: az ember „külső” dimenziója is mérés tárgya lett — képszerű formában és még „ártatlanul” Leonardo

és Dürer „kiszámított” emberalakjain, amelyek az aranymetszés mértékei tükrözik. A geometriai és matematikai gondolkodás diadalmenete során a „kiterjedt dologként” (*res extensa*) felfogott test végül olyannak mutatkozott, mint a kiszámíthatóan működő gépek — ilyen La Mettrie „embergépe” (1748). Ennek következményeivel is küszködni vagyunk kényteleknek ma: az ember és a robot elegyítésére törekvő transzhumanizmussal. A szabadság e téren egyenértékű azzal, hogy az ember chipekkel és pótalkatrészekkel ruházza fel magát.

A gépként vagy teljesen determinált lényként felfogott ember elveszített szabadsága azonban visszatér és diadalt ül az emberi nem ellen tiltakozó újabb lázadásban. A természet torzképével párhuzamosan a szabadság torzképe is megjelenik a színen.

### *A természetétől megfosztott ember*

Judith Butler 1990-ben megjelent, *Gender Trouble* című könyve óta a kultúra éppen az ellenkező szélsőség felé sodródik: a test átalakul, sőt fel is oldódik a cyberspace-ben, a virtuális vagy akár valóságos orvostudományi-technikai térben. Eleve a testet jelölő két német szó különbsége is rávilágít a feszültségre, hiszen a két fogalom az én eltérő észlelését tükrözi. A *Körper* elsősorban a mennyiségileg megragadható és mechanikus burok, a Leib a lélektől átjárt, élő test. Ennélfogva a *Körper*t meg lehet változtatni, sőt egyes részei ki is cserélhetők — vagyis függetleníteni lehet előzetesen adott „természetétől”. „My body is my art.” A *Körper* a nem autonóm módon létrehozott identitás elleni tiltakozás közege lesz.

A nemi életet szintén „színpadra állítják”, az én mindig valamilyen nemi álarcot visel — aminek az a következménye, hogy az álarc mögött végül már nem is rejlik én. A *gender nauting* a kívánatos: az ember navigálhat a nemek között. Az ember önmaga software-je, s maga mögött hagyja mind a testét, mind a nemét. Ebbe az irányba mutat a gendervita: hatására a biológiai nem (*sex*) feloldódik a kulturálisan, társadalmilag, történetileg kiutalt nemben (*gender*). Nem a természet szava számít, hanem az önálló választás: eleve nő-e a nő, avagy ki „teszi” nővé a nőt és férfivá a férfit? A Leib ellenállás nélkül nemi meghatározottság nélküli *Körper*ként áll rendelkezésre. Az én nem válik testté. Ezen ellentmondások közepette szükség van valamilyen vörös fonálra. Mégpedig a következőre: a természet, a kultúra és a személy nem választható el egymástól. Egyszerűbben megfogalmazva: nem választható el a test és a nem, a szeretet és a hűség, a gyönyör és a gyermek.

Éppen ezért nemcsak a megfelezzett, mechanikusnak beállított) természetet kell bírálattal il-

letnünk, de a megfelezzett, teljességgel megszerkeszhetőnek beállított kultúrát is. Az ember alapját valami másban kell megjelölnünk: abban, hogy az isteni valóságra irányul. Az emberi természetnek és az emberi kultúrának irányultsága van. A természet nagysága abból fakad, amit elnevezése sugall: a *natura* valójában *nascitura*, vagyis olyasmi, ami meg akar születni. A természet azt akarja, hogy az ember szabadon közreműködjön saját irányultságának kibontakozásában: hogy elfogadja és együtt mozogjon vele. A teremtmény teremtettsége eredetére irányul, az eredete határozza meg, ott van a hazája, ahonnan származik.

Mindez eleve a nemiség dinamikájában is megfigyelhető: a nemiség lényege, hogy az ember elveszíti magát a másikban; a nemiség a szerelem megtestesült nyelvtana. A test adomány, a nemiség adomány, alapja és forrása annak, amit nem tudunk megalkotni és létrehozni, az emberi létezés szenvedélyének, az önátadás mérhetetlen igényének. A férfi és a nő kettőssége gazdagság, de szegénnyé is tesz — nem vagyunk elegendők önmagunknak, a másik jóindulatától függünk, abban a megoldásban reménykedünk, amely a másiktól érkezik, végső soron Isten szférájából származik, s legmagasabb rendű, termékeny formája vissza is vezet oda (Ter 1,27sk.). Az ember tökéletes egysége „hiány” a görög gondolkodás szerint: a Biblia gondolkodásában viszont boldogító a kettősség.

### *Természet és kultúra feszültsége*

Az ember önformálásának gondolata önmagában véve nem téves, és morális szempontból sem rossz. Abban a különös tényben gyökerezik, hogy az ember valóban sajátos helyet foglal el az élőlények között, a nemiség szempontjából is. Nem ad olyan kiszámítható reakciót a különböző ingerekre, mint az állatok, de szabad az ösztönöktől, s ezért szabad a világra és önmagára. Az ember feszültséggel teljes valóság, kifeszül az eleve adott „természet” és a másik pólus, az átalakítás, a jövő, a „kultúra” között. „Légy, ami vagy” — fogalmaz az orfikus mondás, de ami első pillantásra egyszerűnek tűnik, valójában az egész élet kalandját kívánja. Kalandról van szó, mert sem „bebetonozott” természet, sem önkényesen kialakítható kultúra nem létezik, hanem a kettő eleven kapcsolatban van egymással.

Az állatnak nem kell formálnia saját nemét, természetétől adott szexualitása mentes a szegénytől, s egyértelműen az utódok biztosítása a funkciója. Az embernek nemisége van, nem is választható le róla, és óhatatlanul formálnia kell: nincs egyszerűen természetétől biztosítva, hanem kulturális meghatározottságú, és kudarcának lehetősége miatt szegényen is társul hozzá; ráadásul

nem is feltétlenül kötődik utódok létrehozásához. Az ösztön (a természeti szükségyszerűség) és az én (a szabadság) elkerülhetetlen feszültsége azt kívánja, hogy eleve adott testünket a sajátunkká formáljuk, s „vendégszeretettel” (*hospitalité* — Lévinas) forduljunk a másik nem felé.

Ezért a kétféle nem egyenesen rászorul a kulturális „feldolgozásra”. A nemiséget kultiválnunk kell, de a természet előzetes adottsága alapján (máskülönben mégis mit formálhatnánk meg?). Valamit kultiválni annyit tesz: sem alá nem vetjük magunkat, sem ki nem iktatjuk. Jól látható ez a nemiség kétféle céljából: a másikban nyert erotikus kiteljesülésben és a gyermekben lelt generatív kiteljesedésben, amelyhez két különböző nemre van szükség. Az emberi erotika legitimitása elválaszthatatlan a gyermektől.

### *Mi a személy?*

A személynek kétféle jellegzetessége van: önmagában létezik és túllép önmagán, valaki másra irányul. „A »személy« azt jelenti, hogy végső soron semmilyen más instancia nem keríthet birtokába, hanem önmagamé vagyok, (...) öncél vagyok” (Romano Guardini). Hogy önmagamban létezem, azt jelenti, hogy eredendően és lényegileg önmagamé vagyok.

A személyesség azonban nem egyenértékű valamiféle tompa önbirtoklással. Szent Ágoston szerint olyan önállóság is létezik, amelynek esetében a személy önmagába hullik: *anima in se curvata*. Valójában akkor ébrednek önmagam tudatára és válok önmagamra, ha találkozom egy másik énnel, aki szintén önmagában létezik, mégis kapcsolatba lép velem.

Csak mással találkozva aktualizálódik énem, csak mással találkozáva veszem birtokba, ami az enyém — különösen a szeretetben. Ezért a másik révén döntő jelentőségű dinamika jelenik meg önbirtoklásomban, abból adódóan, hogy az én lényegéhez hozzátartozik a te-re mutató kifeszülés: az én meghaladja magát, átadja magát, testi mivoltában is, s ebben mindig szerepet játszik Istenre mutató kifeszülése.

### *Önátadás a másik másféleségének*

A kereszténységben nem veszíti el jelentőségét az a tény, hogy az ember önmagában létezik, ellenkezőleg: meggyőzőbben igazolódik. A személy ugyanis csak azért tud túllépni magát, azért tud megnyílni, mert eleve önmagához tartozik. Keresztény nézőpontból a személyes létezésben az ember egyik kevésbé becsült, sőt el sem fogadott létjellemezője jut a legmagasabb szintre: a kapcsolatban aktiválódik az önbirtoklás. „Az ember nem olyan lény, aki önmagába záródik. Úgy létezik, hogy túlnyúlik önmagán. Túlnyúlása szüntelenül a világban valósul meg,

a dolgokhoz, eszmékhez és emberekhez fűződő sokrétű viszonyban. (...); voltaképpen pedig a világon felülemelkedve Isten felé mutat” (Romano Guardini).

De miért nem hatálytalanítja ez a jellegzetesség az ént? Azért, mert a másik is személy, vagyis szintén önmagában létezik és túlnyúlik önmagán. Ehhez azonban lényegileg nemcsak két emberre, de két nemre is szükség van — két kimeríthetetlen idegenségre, két kimeríthetetlen távolságra; a másik testét közvetlenül átélő szerelemben az én önmagán túllépve eljut a másik nem másféleségéhez, azaz nem éri be azzal, hogy nárcisztikusan csak önmagához viszonyul.

Csak a másik nemben tapasztalhatom meg a valódi másféleséget, azt, amelyet nem tudom a zsákmányommá tenni, azt, amely nem pusztán engem tükröz: a nő mindig is titok marad a férfi számára. Vajon feleleveníthető-e a még a Teremtés könyvének látásmódja, amely szerint a két nem találkozásának mélyének az isteni dinamika valósul meg, s Isten különleges élete hívja létre a nemek kapcsolatát, ezért pedig az isteni feszültség fejeződik ki abban, ha az egymástól különböző két nem kapcsolatba lép egymással? A szeretet révén az ember egyszerre elveszti és megnyeri önmagát. Az ember esetében nem két fél alkot egy egészet, hanem két egész egy egészet. Mindkét nem a személyes létezés alapján nyugszik, s ezért egy egész életen át formálódik. A mai kultúra hajlamos autonómiának beállítani az önállóságot és önfeladásnak az önátadást. Önfeladás csak akkor történik, ha a másik merőben szexuális tárggyá válik, azaz nem személynek számít. Nem véletlen, hogy a német nyelvben egyazon gyökből ered a test, az élet és a szerelem (*Leib, Leben, Liebe*). Aki csak a másik révén szereshető gyönyör eszközeinek tartja a testét, elmarad a valódi élettől. A bibliai gondolkodásmód provokációja pedig még a halálon is túlnyúlik: új testre is kiterjedt. Az örömhír nem más, mint a test feltámadása, az én testemé, azaz férfi vagy női testé.

### *Caro cardo*

Ezért Isten megtestesülése a legnagyobb kihívás — magára ölthet egyáltalán testet és nemet Isten? Igen, férfivá lett, nőtől született. Ha nem lenne oly tompa a fülünk, megdöbbenünk ezen. *Caro cardo* — a test a tengelypont. Ily módon újfajta, kimeríthetetlen fény vetül a testre. Az egyház is test, Krisztusnak az egyházhoz fűződő viszonya jegyesi-erotikus jellegű (Ef 5,25), a házasság pedig szentség: annak jele, hogy Isten jelen van a szerelmesekben. A szentségi jelenlétéhez is nevelésre szorul a nemiség: de nem megtörni kell, hanem valódi extázisát lehetővé tenni. A szentség ugyan nem szavatolja a boldog házasságot, de meghatározhatók azok az összetevői, amelyek egyensúly-

ban tudják tartani: csak te — mindörökké te — gyermek tőled. Ekkor már nem a természet naiv fogalma érvényesül, hanem a természet kreatívan átalakul kultivált, elfogadott, véges természeté. A kereszténység nem az eredendő és meg nem „művelt” természetet dicsőíti: azt akarja, hogy az isteni valóság terébe emelkedjen. Az erész is a szent területére kerül: a szentségben. A nemzés és a szülés is a szent területére kerül: mindkettőt Isten adja meg a paradicsomban.

Ha az embernek nem lenne általános természete, hanem csak „szabadsága”, csak szabadon lebegő döntések léteznének, és természetünk nem tudna szabaddá válni. Felesleges lenne Jézus megtestesülése, halála is, feltámadása is. Mindegyik testben történik. Hogy miért? Mert „a te törvényedben lelem örömöm”: testem törvényében, életem törvényében, vágyam törvényében, amelyet a Teremtő beleírt testembe.

Test — szerelem — vágy: mindhárom a természetben gyökerezik, a kultúra ad formát nekik, s a személyes találkozásban lesz szép és emberi: csak te kellesz — mindörökké — és akarom, hogy gyermekünk legyen. Ezt a választ adjunk egymásnak, és ezt akarjuk hallani attól, akibe szerelmesek vagyunk.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

## FORDULAT AZ ABORTUSZKÉRDÉSBEN

### A terhességmegszakításhoz való „alkotmányos alapjog” sorsa Amerikában

1973. január 22-én hirdette ki az Amerikai Legfelsőbb Bíróság a Roe kontra Wade perben 7:2 arányban meghozott döntését, mely „új időszámítást vezetett be” az amerikai társadalomban: az abortuszhoz való jogot alkotmányos alapjognak ismerte el mind az 50 államban. Ami addig az amerikaiak többsége szemében erkölcsstelennek és eltitkolni valónak számított, egyik napról a másikra alkotmányos alapjog lett. A Legfelsőbb Bíróság jogértelmezése alapján a nők immár szabadon dönthettek terhességük megszakításáról a magzat életképességéig. 1973-ban ez a terhesség 28. hetét, a negyedik hónap végét jelentette. (Ma ugyanez a határ — az elmúlt évtizedekben a koraszülött ellátás terén elért orvostudományi eredményeknek köszönhetően — már a terhesség 23–24. hete.)<sup>1</sup>

Valójában azonban egy másik ügyben lefektette (az „anya egészségét” a nők „érzelmi egészségére” is kiterjesztő) rendkívül tág definíció miatt a Legfelsőbb Bíróság ugyanazon a napon kihirdetett döntése nyomán (*Doe kontra Bolton*, 1973)

akár a szülés pillanatáig is dönthetett úgy egy nő Amerikában (egészen 2022. június 24-ig), hogy megszakítja a terhességét és elveteti akár életképes gyermekét. A harmadik trimeszterben elvégzendő abortuszokat illetően az orvosnak a nő egészsége (jóléte) szempontjából a következő tényezőket kell számításba vennie: a nő fizikai, érzelmi, pszichológiai, családi jólétét és a nő életkorát. Ha ezek közül bármelyik tényező indokolja, a terhességmegszakítást el lehet végezni.

1992-ben a Planned Parenthood kontra Casey ügyben a felperes (a Tervezett Szülőség nevű szervezet) azért perelte be Pennsylvania államot (Casey az állam kormányzója volt), mert a pennsylvaniai törvényhozás öt különböző megkötéssel nehezítette meg az államban élő nők számára az abortuszt. A perben a Legfelsőbb Bíróság megerősítette az 1973-as Roe-döntés lényegét, kimondva, hogy a művi terhességmegszakítást továbbra is a nők gyermekvállalásra vonatkozó döntési szabadságaként, valamint a testi önrendelkezéshez való jogaként kezeli. Azonban a bíróság egyúttal helyt adott — és ezzel kaput nyitott — a korlátozások egy új kategóriájának, mivel kimondta, hogy az egyes tagállamoknak jogukban áll már a terhesség első időszakára vonatkozó megszorításokat is törvénybe iktatni, amennyiben azok nem rónak „indokolatlan terhet” a nőkre. A bíróság írásba foglalt határozatának súlyos hiányossága volt viszont, hogy nem definiálta az „indokolatlan terhet” fogalmát.

A Casey-ügyben a bíróság helyben hagyta a szóban forgó tagállam abortuszt korlátozó öt törvényéből az első négyet, miszerint a terhességmegszakítások előtt a nőknek 1) előzetes tájékoztatást kell kapniuk a beavatkozás részleteiről, és beleegyező nyilatkozatot csak ezután írathatnak velük alá, 2) ha a nő kiskorú, akkor meg kell szereznie legalább egyik szülője beleegyező nyilatkozatát, 3) az adott állam előírhat a beavatkozásra jelentkező nők számára 1–2 napos kötelező várakozási időt, 4) továbbá az abortuszt végző klinikáknak kötelező adatszolgáltatásnak is eleget kell tenniük. Az egyetlen megkötés, amelyet a taláros testület nem hagyott helyben, a férj kötelező értesítésére vonatkozott.

A 1992-es döntés nyomán az egyes tagállamok saját területükre vonatkozóan több száz különféle abortusz-korlátozást vezettek be. Így például 37 államban törvény kötelezi az abortuszklinikákat, hogy kiskorúak esetében legalább egy szülőtől beleegyező nyilatkozatot kapjanak a terhességmegszakítást megelőzően. A korlátozások eredményeképpen egyre kevesebb abortuszszolgáltató maradt talpon, minek folytán egyrészt csökkent a hagyományos művi abortuszok száma, egyidejűleg viszont megugrott a gyógyszeres, otthon elvégezhető abortuszok száma.

Másrészt azoknak, akik továbbra is műtéti terhességmegszakítást választanak, a többlettutázások miatt meglehetősen több idejébe és pénzébe kerül a beavatkozás.

A 2022-es Dobbs kontra Jackson-ügy kapcsán a Legfelsőbb Bíróság hatálytalanította a Roe- (1973) és Casey-ügyben (1992) magánélethez való alkotmányos alapjogként értelmezett abortuszhoz való jogot. A bírák 5:4 arányban semmisnek nyilvánították a precedensként bebetonozottnak tartott, immár 49 éves jogértelmezést. „Ügy véljük, hogy a Roe kontra Wade ügy által lefektetett gyakorlatot felül kell bírálni. Itt az ideje, hogy a döntés újra a nép és választott képviselői kezébe kerüljön” — írta állásfoglalásában Samuel Alito, a kilenctagú taláros testület öt konzervatív bírát tömörítő többsége nevében.

A Legfelsőbb Bíróság úgy döntött tehát, hogy az abortusz kérdését visszautalja az 50 tagállam hatáskörébe. 2022. június 24-től kezdve a tagállamok polgárai szavazhatnak arról, tehát demokratikus módon dönthetik el, hogy a saját államukban milyen magzati életkortól, milyen törvényes korlátokkal kívánják a magzat életét védeni, vagy milyen esetekben teszik továbbra is szabadon vagy megkötésekkel elérhetővé a nő számára a művi terhességmegszakítást. Vagyis lesznek olyan államok, ahol a magzatot a fogantatástól vagy a szívhang meglététől kezdve védik, és ezért jelentősen korlátozzák, vagy be is tiltják az abortuszt. Más államokban viszont mostantól akár korlátozás nélkül elvetethetik a nő a magzatukat. Immár minden tagállam a felnőtt állampolgárai többségének értékrendje és szavazata alapján alakítja életvédő vagy abortusz-törvényeit.

A Roe kontra Wade ügy leghatározottabb bírálói többek között abortuszpárti alkotmánytudósok közül kerültek ki. Történetesen ugyanis a Legfelsőbb Bíróság az ügyben egyértelműen túllépett a saját hatáskörén, mikor a texasi abortusztörvényt (és vele együtt a hasonló korlátozó törvényeket) nem úgy mondta ki semmisnek, hogy főbb érveit közvetlenül az amerikai alkotmányból vezette le, hanem saját maga törvényt alkotott. Tette ezt annak ellenére, hogy jól tudta, a törvényhozás kifejezetten a demokratikus megválasztott kongresszusi képviselőktől alkotmányos hatásköre, nem pedig a Legfelsőbb Bíróságtól. A Legfelsőbb Bíróságnak az alkotmány egyértelműen a törvények alkotmányossági felülvizsgálatára ad felhatalmazást. Minderre William Rehnquist főbíró ki is tért 1973-ban megfogalmazott ellenvéleményében; a Blackmun bíró által szövegezt és a hét bíró által megszavazott Roe-döntésről azt írta, „inkább emlékeztet jogalkotásra, mint a tizennegyedik alkotmánymódosítás megfogalmazói szándékának bírói meghatározására”.

Hosszan lehetne sorolni a legprogresszívabb bírók közé tartozó Ruth Bader Ginsburg (†2020) ellenvetéseit az 1973-as Roe-döntéssel szemben (!), vagy éppen a legkonzervatívabb kollégája, Antonin Scalia bíró (†2016) ellenvetéseit ugyanezen ügygel szemben. A politikai spektrum mindkét oldaláról bőven kritizálták és kritizálják ma is a Legfelsőbb Bíróság 1973-as alkotmányértelmezését. John Roberts jelenlegi főbíró úgy fogalmazott az 1973-as döntésről a 2021 decemberében tartott Dobbs kontra Jackson-meghallgatáson, hogy az Kína és Észak-Korea szintjére süllyeszti le az Egyesült Államokat az abortuszszabályozás kérdésében.

Az Amerikai Egyesült Államok alkotmánya (1788) határozza meg a tagállamok és a szövetségi kormány jól elkülöníthető hatásköreit. Az 1780-as években, amikor az első 13 állam szövetségre lépett, az volt a cél, hogy csak a legszükségesebb területekre terjedjen ki a közös kormányzati hatáskör. E megfontolás mögött az állt, hogy nagyon eltérő földrajzi adottságokkal, klímával és gazdasággal, meglehetősen különböző vallással, történelemmel és kultúrával rendelkeztek ezek az államok, és különbségeikhez a továbbiakban is ragaszkodni kívántak. Így minden állam megtartotta saját alkotmányát, saját fővárosát, törvényhozói, bírói és végrehajtói hatalmát, saját oktatási és adózási rendszerét, eltérő ünnepeit és hagyományait.

A tagállamok között a mai napig óriási különbségek vannak, többek között adózási szabályokban, a fegyverviselés szabályozásában vagy a jogosítványszerzés korhatárának meghatározásában. Így volt ez az abortusz szabályozásával is egészen 1973-ig. 29 államban illegális volt az abortusz, kivéve nemi erőszak, vérfertőzés és az anya életét fenyegető veszély esetében. 14 államban az abortusz csak nemi erőszak, vérfertőzés, a nő életének veszélyeztetése, illetve súlyosan sérült magzat esetében volt megengedett. 4 államban és a fővárosban az abortusz legális volt, és semmilyen feltételhez nem kötötték már 1973 előtt sem. 1970-ben Hawaii elsőként legalizálta az abortuszt. Hawaiiit követte New York állam, Alaszka és Washington állam, illetve a főváros, Washington DC. Mississippi és Connecticut államban csak akkor volt megengedett az abortusz, ha a terhes nő élete kockán forgott. Louisianában csak erőszak esetén volt megengedett az abortusz.

Felmerül természetesen a kérdés, hogy felül lehet-e bírálni és hatályon kívül lehet-e helyezni évtizedek óta mérföldkőként kezelt és a jogban precedensként számon tartott döntést. Ha nem lehetne, akkor az 5. alkotmánykiegészítés alapján a Legfelsőbb Bíróság 1857-es jogértelmezése következtében még mindig fontosabb lenne a ma-

gántulajdon szentsége, mint az Amerikában született, színes bőrű rabszolgák emberi szabadsághoz való joga, tehát még mindig létezhetne rabszolgaság Amerikában! A Dred Scott kontra Sandford ügyben ugyanis 1857-ben a Legfelsőbb Bíróság kimondta, hogy az Egyesült Államokban élő, afrikai származású emberek bár Amerikában születtek, nem amerikai állampolgárok. Ezt a jogértelmezést bírálta felül a 13. alkotmánykiegészítés 1865-ben, amely betiltotta a rabszolgaságot, valamint a 14. alkotmánykiegészítés, amely kimondta, hogy mindenki az Amerikai Egyesült Államok állampolgára, aki az ország területén született.

A precedensek tiszteletben tartása nem zárja ki, hogy a Legfelsőbb Bíróság felülbírálja valamely korábbi döntését, írja Alito bíró 2022-es állásfoglalásában, amelyben hosszán sorolja a Legfelsőbb Bíróság azon döntéseit, amelyek felülbíráltak egy-egy korábbi döntést. A sort az amerikai történelem legnagyobb tiszteletben álló polgárjogi döntésével kezdi, az 1954-es Brown kontra Topeka Iskolaszék ügygel, az iskolai faji szegregációt eltörölő döntéssel, amely a rossz hírű 1896-os Plessy kontra Ferguson ügyben hozott döntést hatálytalanította.

Az abortuszhoz való — a Roe kontra Wade (1973) és a Planned Parenthood kontra Casey (1992) ügyben lefektetett — jogot immár felváltotta az egyes tagállamokban régen meglévő (de a Roe- és a Casey-ügy kapcsán eddig hatályon kívüli) vagy újonnan törvénybe iktatott szabályozás. Ezek igencsak eltérő képet mutatnak. Jelen állás szerint 22 államban vannak már olyan törvények vagy tagállami alkotmánymódosítások, amelyek alapján azonnal vagy heteken belül betilthatják az abortuszt. Több állam életpárti képviselői is jelezték, hogy a texasi hathetes abortusztilalom mintájára törvényt fognak bevezetni. Hét államban újra érvénybe lép a Roe (1973) előtti abortusztilalom, tizenhárom államban pedig a Roe utáni törvények tiltják az összes vagy csaknem az összes abortuszt. Négy állam alkotmánymódosítást fogadott el, amely kifejezetten kijelenti, hogy alkotmányuk nem védi az abortuszhoz való jogot, illetve nem engedélyezi a közpénzek abortuszra való felhasználását.

### *Texas, az életpártiak bástyája*

A texasi törvényhozás „szívdobbanás-törvénye” (SB 8) 2021 szeptemberében lépett életbe, s megtiltja az abortuszt a magzati szív működés észlelése után (körülbelül a terhesség 5–6. hetét követően). A törvényt szinte lehetetlen bírósági úton megtámadni, mivel egyedülálló végrehajtási mechanizmusa nem az állami tisztviselőket bizza meg a törvény végrehajtásával, hanem magánszemélyeket hatalmaz fel arra, hogy beperel-

jenek bárkit, aki szívveréssel rendelkező magzaton abortuszt hajt végre vagy ebben részt vállal. A törvény lehetővé teszi továbbá, hogy olyan magánszemély indítson pert az orvosi/klinikai személyzet ellen, akit semmilyen rokoni szál nem fűz az abortuszhoz átesett nőhöz; aki akár Texason kívül él; minimum 10.000 dollárt kapjon a felperes magánszemély, amennyiben a perben a javára ítélnék; ha azonban nem a felperes magánszemélynek ítélnék, az abortusz klinikák akkor sem igényelhetik vissza a perköltséget.

Josh Blackman alkotmányprofesszor szerint a texasi törvény „nagyon egyedi, és egyben rendkívül leleményes törvény. A Planned Parenthood (abortuszklinikákat működtető non-profit szervezet) már nem fordulhat majd a bírósághoz és nem perelheti a főügyészt, mint általában szokták ilyen esetekben, mert a főügyésznek már nem lesz szerepe az ilyen törvények végrehajtásában. Cserébe (a Planned Parenthoodnal) arra számíthatnak majd, hogy őket perlik be.”

Ugyanakkor el kell ismerni, hogy a texasi törvény azóta legalább két szempontból kapott kínos médiafigyelmet. Egyrészt szívdobbanásnak nevezték el a törvényalkotók a törvényt, holott a terhesség 6. hetében (az embrió 3–4. hetes korában) még nem beszélhetünk szívről, maximum embrionális szívcsőről. A másik kritika Greg Abbott texasi kormányzót érte, aki némi tudatlanságnak adta jelét, mikor azt találta mondani a szóban forgó törvényről, hogy azért szerepel 6 hét a törvény nevében, mert az „legalább 6 hetet biztosít arra, hogy valakin abortusz mellett döntsön Texasban”. Kínos mindez, hiszen ez azt jelenti, hogy a kormányzó nincs tisztában például azzal az alapvetőnek mondható ténnyel, hogy a terhesség mindig a nő utolsó menstruációjának 1. napjától kerül számításra. A texasi törvény tehát egy vagy maximum két hetet biztosít egy nő számára a terhességmegszakításra onnan, hogy elmarad a havi vérzése, és nem hatot. Nem jött jól az abortuszvita egyre hevesebb időszakában, hogy egy konzervatív republikánus, gyakorló keresztény, rendezett családi háttérrel rendelkező, fehér bőrű vezető politikus ennyire nem ismeri az általa oly fontosnak tartott abortusztörvény legalapvetőbb fogalmait.

Érdekes ezzel kapcsolatban megemlíteni, hogy az embrionális szív működéséről szóló, 2022 júniusában publikált tudománytörténeti tanulmányában Jörg Manner részletesen kifejti, melyik korban mit tartott a tudomány arról, mikor kezd el verni (pontosabban először csak pulzálni) az embrionális szív (illetve ilyenkor még inkább csak szívcső). Megdöbbenő, hogy már 1877-ből van orvosi dokumentációnk (Eduard Pfüger-től) egy spontán vetélésből származó, 18–20 napos magzat több mint egy órány át tartó szívcsőpulzálásáról

(„szívhangjáról”). Az orvosi szaklapban közzétett második cikk 1908-ban jelent meg Amerikában, amit aztán Angliában és Németországban is publikáltak a nőgyógyászati szaklapok. Ebben egy Dr. Armann nevű orvos írja le megfigyeléseit egy négyhetes magzatról, akit a spontán vetélést követően a teljesen ép embrionális zsákjában figyelhetett meg: a 2,5 milliméteres embrió testében a szívcső pulzálása 90/perc volt mintegy 15 percen keresztül azt követően, hogy az orvos felnyitotta az embrionális zsákot. A nemzetközi szaklapok által számon tartott harmadik dokumentált szívcsőpulzálásról 66 évvel ezután számoltak be; a tanulmányt egy magyar orvoscsoport tette közzé 1974-ben, azaz egy évvel az elhíresült Roe kontra Wade döntés kihirdetése után.

A 3–4 hetes magzati szívműködés valós idejű, méhen belüli ultrahangos kimutatására azonban csak 1984-ben került sor először, és a *Journal of Ultrasound Medicine* című folyóirat publikálta az orvosdiagnosztikai áttörés részleteit — majdnem 12 évvel a Roe kontra Wade döntés után. „A magzati szívfrekvencia 96 és 120 ütés/perc között mozgott, és apró villogó, szabályos ritmusú visszhangként detektálták.” Sokan állítják, hogy amennyiben ezek a videofelvételek már 1973-ban a Legfelsőbb bírók rendelkezésére álltak volna, úgy vélhetően abortuszellenes többségi döntés született volna Roe ügyében.

### *Hányan és milyen társadalmi rétegből végeztetnek abortuszt Amerikában?*

A legfrissebb adatok 2020-ból valók, amikor mintegy 930.000 abortuszt hajtottak végre Amerikában. Azonban ez az adat csak azokra az abortuszokra vonatkozik, amelyeket kórházakban, klinikán vagy orvosi rendelésben hajtottak végre, valamint azokra, amelyek esetében az abortusztablettákat engedélyezett létesítményekben (például klinikákon vagy orvosi rendelőkben) adták ki.

A Guttmacher Intézet kutatócsoportjának 2014-es adatai szerint az Egyesült Államokban az abortuszt igénybe vevők 75 százaléka szegénységben él. A Kaiser Family Foundation arra hívja fel a figyelmet, hogy országos szinten a művi terhességmegszakítást választó nők között az afro-amerikai nők aránya lényegesen magasabb, mintegy 38 százalék, mint a népességátlányuk (13 százalék). A kiugróan magas adat mögött három déli állam (Mississippi, Georgia és Alabama) és egy keleti parti metropolisz, New York City külön is megemlítendő. Itt ugyanis a fekete bőrű magzatok közül többen esnek áldozatul abortusznak, mint akik esélyt kapnak az életre. Mississippiben az összes abortusz 74 százalékát afro-amerikai magzaton hajtották végre. A Mississippiből származó adatok azt mutatják, hogy négyeszer gyakrabban esik át egy afro-amerikai

terhes nő abortuszon, mint egy fehér bőrű terhes nő. Az abortuszt választó nők 91 százaléka egyedülálló volt, 39 százaléknak már két vagy több gyereke volt, mikor a következő terhességük kapcsán az abortuszt választották. Legtöbben közülük a terhesség 8. hetében vagy már korábban jelentkeztek abortuszra.

A legális abortuszok száma az 1980-as évek vége és az 1990-es évek eleje között érte el a legmagasabb szintet, ami évi 1,6 millió művi terhességmegszakítást jelentett. Azóta lassú, de folyamatos ütemű csökkenés figyelhető meg a legális abortuszok számában, annak ellenére, hogy a lakosság száma ugyanezen időszak alatt jelentősen nőtt: 210 millióról 330 millióra.

Fontos leszögezni ugyanakkor, hogy a fenti adatokban nem szerepelnek a klinikai intézményeken kívülről beszerzett abortusztabletták által indukált terhességmegszakítások, ami pedig jelentősen ferdtí (kisebnek állítja be) az összképet, hiszen ezeknek a tablettáknak a népszerűsége és elterjedése igen gyors növekedést mutat országszerte. Az úgynevezett „abortusztabletta”, amelyet egy francia gyógyszer cég szabadalmaztatott és Amerikában az FDA (Élelmiszer- és Gyógyszerügyi Hivatal) 2000-ben hagyott jóvá, de már több mint 40 országban forgalmazzák, két hatóanyagot tartalmaz. Az első, a mifepriston (korábbi nevén RU-486), ami blokkolja a terhességet elősegítő progeszteront, a második a misoprostol, ami erős méhösszehúzódosókkal és sokszor napokig vagy hetekig tartó erős vérzéssel jár. A Guttmacher jelentése szerint 2014 és 2017 között 25 százalékkal nőtt a klinikákon belüli olyan abortuszok aránya, amiket műtéti beavatkozás helyett gyógyszeres kezeléssel hajtottak végre. Ezek tették ki 2017-ben az abortuszok 39 százalékát. Míg az abortusztabletta ára Amerikában hozzávetőleg 90 és 200 dollár között mozog, addig egy műtéti abortusz legalább 500 dollárba, de akár ennek többszörösébe is kerülhet. „Ezeket a »láthatatlan« abortuszokat nehéz mérni, így nem világos, hogy a valódi abortuszok száma mennyivel magasabb. A kutatók szerint azonban a nők saját maguk által végzett abortuszainak száma nőtt, miután az abortusz bizonyos államokban korlátozottabbá vált, és mivel egyre többen tudják meg, hogy az abortusztablettákat a feketepiacról is be lehet szerezni, akár az internetről rendelve, vagy a határon túlról vásárolva” (*New York Times*, 2019).

FODOR JÚLIA

<sup>1</sup>A terhesség 23. hetében született magzatok 55 százaléka éli túl a koraszülést, míg a 24. héten született magzatok esetében ez az arány 60–70 százalékra emelkedik.

## NAGYSZERŰEN EGYSZERŰ: AZ ISTEN-HIPOTÉZIS MINT KAPUDROG

Richard Swinburne brit filozófus széles körben ismert érvelése szerint ha Isten létét tudományos hipotézisekhez hasonlóan úgy kezeljük, mint ami magyarázatot nyújt a világ és a világ minden részének fennállására, akkor az összes alternatívánál valószínűbb feltételezéssel élünk. Isten léte tehát valószínűbb, mint az ateista világmagyarázatok. A *Vigilia* 2022. februári számában Bernáth László azonban amellett foglalt állást,<sup>1</sup> hogy Swinburne módszere teológiailag (istenképét tekintve) kifogásolható, plauzibilitását tekintve pedig túlságosan gyenge. Az alábbiakban Bernáth cikkére reagálunk, először is azt bemutatva, hogy Swinburne Istene távolról sem olyan problémás, mint Bernáth láttatja. Majd pedig azt igyekszünk megmutatni, hogy Swinburne hipotézisekre épülő módszerének alkalmazása korántsem olyan kitaláltalan, mint vitapartnerünk sugallja.

### 1. „Teológiai” apológia

Bernáth szerint túl nagy ára van annak, hogy valaki Swinburne érvelésével egyetértsen — ugyanis aki így tesz, az „teológiailag szükségképpen egy mélyen problematikus istenképhez fog eljutni” (152.). Tudniillik annak a „tudományos egyszerűségnek, aminek mentén Swinburne bizonyítja a teizmus felsőbbrendűségét a rivális hipotézisekkel szemben, ára van” (154.): ennek következtében lesz Swinburne Istene Bernáth szerint egy „összezsugorodott” Isten (153.), aki „végtelenül kisebb, mint Ábrahám, Izsák és Jákob Istene” (uo.). Mi jellemzi ezt az istenséget? Bernáth szerint a Swinburne-féle Isten az időben, és nem azon kívül létezik, nem alapoz meg a logikával és a morállal kapcsolatos szükségszerű igazságokat, a világnak nem alapja és forrása — „csak tulajdonosa és építőmestere: egy nagyhatalmú demiurgosz” (uo.),<sup>2</sup> kvázi egy „házmester” (154.). Ezzel szemben a cikk szerzője hosszabb és szaturált leírását adja annak az istenképnek, ami szerinte „a régebbi hagyományoknak megfelelő”: Isten „a létezés egészének éltető forrása, aki önmagát és a létezés egészét saját szeretetaktusában aktívan fenntartja, és aki minden vágyunkon és törekvésünkön keresztül valamiképpen vonz magához bennünket”, továbbá „még a lehetetlennek látszót is megvalósította” azzal, hogy emberré lett (154.).

Bernáthnak ez a szembeállítás azonban egyrészt jogosulatlan, másrészt irreleváns. Nem jogos, mert Swinburne istenképét eltorzítja, és

nem releváns, mivel sem ez a fajta istenkép, sem Swinburne tényleges istenképe nem egyszerűen az egyszerűsége való hivatkozásból vagy Isten hipotézisként való kezeléséből következik.

Kezdjük azzal, hogy a leírás egyes pontjai, amelyek megegyeznek Swinburne tényleges felfogásával, valójában teológiailag problémátlanok. Ilyen rögtön az, hogy Swinburne szerint Isten egyszerű. Hogy ez mennyire egybevág a „régebbi teológiai hagyományokkal”, azt jól mutatja a Bernáth cikkét tartalmazó *Vigilia*-szám is, amely több tanulmányt is tartalmaz az isteni egyszerűségről. Illetve bár nem hagyományos tétel, de mégis hasonlóan problémamentesnek tűnik az a nézet, hogy Isten nem az időn kívül létezik, hanem az időben végtelenül.<sup>3</sup>

Ezen kívül Bernáth méltánytalanul kisebbíti annak jelentőségét, hogy Isten Swinburne-nél is teremtő, és valamiért elhallgatja, hogy Jézus nemcsak a „hagyományoknak megfelelő” kép szerint, de Swinburne szerint is Isten megtestesülése volt — egy olyan Istené, aki szereti az embert. Előbbi aspektust, vagyis a teremtői mivoltot egyszer említi Bernáth, elismerve, hogy Swinburne Istene „úgy döntött, megteremti a világot” (154.). Legtöbbször mégis úgy emlegeti Bernáth ezt az Istent, mint aki „a világnak nem alapja és forrása” (uo.), amit a házmester metafora is jelöl. Ez bizonyára arra utal, hogy bizonyos szükségyszerű fogalmi összefüggések nem Istenei múlnak (amire még visszatérünk), nála Isten „csupán” az univerzum teljességének létrehozója — viszont Swinburne is úgy utal erre, hogy Isten „a mindenség tökéletesen jó forrása”.<sup>4</sup> Hétköznapi házmesterekről azonban hasonlóképpen aligha mondhatók el. Arról pedig Bernáth mintha megfeleledkezne, hogy Swinburne könyveiben hosszasan érvel amellett, hogy Isten megtestesült, megmutatva, hogy miért kellett ennek így lennie. Elengedhetetlen arra is figyelni, hogy a szeretet aspektusa szinte teljesen hiányzik akkor, amikor Bernáth Swinburne vallásfilozófiájáról beszél, az isteni „szeretetaktust” csak a „hagyományos” teológiánál szerepelteti. Elég azonban Swinburne *Isten volt Jézus?* című könyvének tartalomjegyzékére pillantanunk ennek az egyoldalúságnak a kiigazításához, ahol is ilyen fejezeteket találunk: „Isten szeretet”, „Isten szeret minket”, „Isten kinyilvánítja, hogy szeret minket”.<sup>5</sup> A gondnokmetafora emiatt még kevésbé állja meg a helyét — hacsak nincs valakinek különösen bensőséges szeretetkapcsolata a házmesterével.

Mint láttuk, Bernáth csak annyit ismer el, hogy Swinburne Istene „úgy döntött, megteremti a világot, és létrehoz engem” (154.). Ber-

náth azonban nem érti, miért is kellene imádnia egy ilyen Istent, sőt hogy egyáltalán „miért kellene különösebben törődnie vele” (153.) azon felül, hogy hálás neki. Szerinte erre a kérdésre csak az a teológiai kép kínál választ, amit ő vall. Válaszként kezdjük azzal, hogy Swinburne szerint Istennek kifejezetten szabad döntése volt, hogy megteremt minket. Emiatt gondolja, hogy imádnunk is kell, ami szerinte így összegezhető: „Létünk szent forrásának mély tisztelet és hála jár”.<sup>6</sup> Továbbá az a „kötelesség, miszerint tisztelnünk kell és meg kell örvendeztetnünk jötevőinket, maga után vonja, hogy Istent is tisztelnünk kell és kedvében kell járnunk”,<sup>7</sup> ami már megalapozza imádatát, de továbbmenve, mivel „ha a jötevők kedvére akarunk tenni, ennek magától értetődő módja, ha engedelmességek utasításainak”<sup>8</sup> — ezért ha Isten elvárja tőlünk az istentiszteletet, úgy imádnunk is kell őt. Ehhez képest Bernáthnál az imádat oka önös, „belső érdek” (154.). Ez azonban *egyrészt* aligha magasztosabb szempont, mint a hála, illetve a jötevők kedvében járás, *másrészt* mivel Isten Swinburne szerint is kilátásba helyezi számunkra az örök kárhózatot és az örök üdvösséget, amit az őhozzá való viszonyunk dönt el, így az „érdek” szempontja nála is ugyanazt eredményezi, mint Bernáth koncepciójában.<sup>9</sup>

Térjünk vissza arra a kérdésre, hogy Swinburne szerint bizonyos szükségszerű igazságok nem Istenen múlnak — amivel kapcsolatban különösen fontos a morális igazságok Istentől való függetlensége. Ezt illetően Bernáth helyesen jellemzi Swinburne elgondolását. Állítása azonban irreleváns — hiszen önmagában Swinburne módszeréből, istenképének egyszerűségéből nem következik, hogy Isten ne lenne a morális törvények forrása. Számos klasszikus teológus gondolkodott ez utóbbi kérdéstről vele ellentétes módon, miközben hozzá hasonlóan elfogadták azt a teológiai tézist, hogy Isten lényegével azonosak ezek az előírások — és mint ahogy például mindenhatósága, mindentudása és megtestesülése nem mond szerintük ellen egyszerűségének, úgy az sem, hogy az erkölcsi normák alapja.

A Bernáth preferálta „hagyományos teológia” tehát több pontján azonos Swinburne teológiájával, azokon a pontokon pedig, ahol nem, ott ez egyrészt nem jelent különösebb problémát (például Isten időben létezése),<sup>10</sup> másrészt semmiféle logikai akadályja nincs annak, hogy valaki elvesse Swinburne Istenre vonatkozó kérdéses állításait (például hogy nem tőle függ a morál), de egyúttal fenntartsa a Swinburne-féle hipotézis-alapú megközelítést és Isten egyszerűségének téziséit. (Erről a 2. szakaszban bővebben is szólnunk.)

Fontos továbbá annak belátása, hogy a swinburne-i egyszerűsége hivatkozó valószínűségi érvek korántsem kell önmagában állnia. Ha csak önmagában vennénk, úgy a hagyományos istenképnek valóban csupán néhány elemét támasztaná alá. Ám Swinburne nem állítja, hogy ne lehetne más érvekhez is folyamodni emellett. És az ilyen további érvek már kiadhatják azt a teljesebb képet, amely minden döntő ponton megegyezik a klasszikus keresztény felfogással.<sup>11</sup> Ha arra számítanánk, hogy egy-egy magányosan álló istenérvből kell eredeztetnünk istenképünk egészét, úgy gyakorlatilag minden istenérvet problémásnak láttathatnánk teológiai szempontból, épp ezért egyiket sem szabad kizárólagosnak tekintenünk.

*Egyrészt* igyekezhet valaki kipótolni ezt az érvelési módszert más istenérvekkel, mint amilyen az „ontológiai”, az élet értelméből, a morálból, az igazságból, a teleológiából, a vallási tapasztalatokból vett vagy a kálám kozmológiai istenérv. Swinburne ezek egy részét elfogadja, míg másik részüket valóban elveti — ám nem (vagy nem csupán) azért, mert Isten létét egy egyszerű hipotézisnek gondolja, hanem más, kiegészítő érvek okán. Ettől még lehet azzal próbálkozni, hogy ezeket is összeegyeztessük a Bernáth által kritizált swinburne-i módszerrel — ahogy ezt William Lane Craig is igyekszik tenni.<sup>12</sup>

*Másrészt* Swinburne sem csupán ezt a szóban forgó érvelést használja fel istenképének kialakításához. A fentiekben is támaszkodtunk már olyan érvekre, amelyek ezt kiegészítik. Jó példa továbbá a Szentháromság-tan melletti érvelése, valamint a történeti bizonyítékokra való hivatkozása. A Szentháromság melletti érve például így kezdődik: az „isteni személy tökéletesen jó, ami magában foglalja azt is, hogy egy szerető személyről van szó”.<sup>13</sup> A szeretet pedig olyan természetű, hogy „szétárad: kiterjeszti saját magát”<sup>14</sup> — ezért is hozza létre az Atyaisten a második és a harmadik isteni személyt. Tehát Swinburne Isten egyszerűségének állítása mellett is fenn kívánja tartani a Szentháromságot — és nem az egyszerűsége hivatkozva, hanem a szeretet természetére vonatkozó belátásai alapján. A történeti bizonyítékok segítségével pedig azt támasztja alá Swinburne, hogy a Biblia Isten szava, valamint hogy a (Fiú)Isten megtestesülése nem más volt, mint Jézus — ebből pedig következik, hogy a Biblia és Jézus állításai Istenről is igazak. Vagyis az Isten egyszerűségét alapul vevő tézisek kiegészíthetők ezekkel az állításokkal. Láthatjuk tehát, hogy Swinburne istenképe korántsem csak Isten egyszerű hipotézisiként való kezeléséből következik, hanem egy ennél sokkal gazdagabb felfogás, amelyet változatos szempontok összesége ad ki.

## 2. „Filozófiai” apológia

Bernáth filozófiai ellenvetéseit a következőképpen foglalhatjuk össze: az istenhipotézis és a multiverzum-hipotézis egyformán jól magyarázzák világunk legáltalánosabb tulajdonságait. Ha Swinburne-t követjük, akkor az egyforma magyarázóerővel bíró hipotézisek közül az egyszerűbbet kell elfogadnunk. A két hipotézis ilyen szempontú összehasonlításakor azonban nehézségbe ütközünk, ugyanis az egyszerűség két tengelyén ellentétesen teljesítenek: míg az istenhipotézis kevesebb számú entitást tartalmaz, viszont a véges, anyagi létezők mellé bevezet egy végtelen típusú istent, addig a multiverzum-hipotézis csak véges típusú dolgokat tartalmaz, azokból azonban (közel) végtelen számút. Bernáth szerint a kettő közül nem tudunk határozottan választani, ugyanis „nincs racionálisan kényszerítő erejű mérceje az egyszerűségnek” — így viszont Swinburne módszere a teizmus helyett inkább a „hipotézisek igazsága felőli ítélet felüggesztés[éhez]” vezet (155.).

Swinburne maga is elismeri annak lehetőségét, hogy két hipotézis egyike az egyszerűség egyik tengelyén teljesít jobban, a másik pedig a másikon. Állítása szerint bár nincs általános képlet a győztes megállapítására, a tudományos közösség mégis konszenzusra szokott jutni ezzel kapcsolatban. Ha a vita fennmarad, akkor azt javasolja: keressünk további adatokat, amelyekre az egyik hipotézis jobb magyarázatot nyújt, ezzel kibillentve a mérleget.<sup>15</sup>

Ez el is vezet Bernáth kritikájának egyik fő gyengeségéhez. Swinburne ugyanis részletesen érvel valami ellen, amit Bernáth szinte készpénznek vesz: hogy Isten és a multiverzum egyformán jól magyarázzák a világunkat. Bernáth szerint mindkettőnek vannak gyengéi, amelyek nagyjából kiegyensúlyozzák egymást: a multiverzum gyengén magyarázza a világegyetem kiterjedt rendezettségét és a tudatot, az istenhipotézis viszont a rosszat és a szenvedést (154–155.). Ám Swinburne rámutat, hogy a helyes szembeállítás a teizmus és az ateista multiverzum-elmélet között van, hiszen elképzelhető, hogy Isten multiverzumot teremtett. (Ezt futólag Bernáth is elismeri a 155. oldalon.) Ennek a két hipotézisnek a mérlege pedig Swinburne szerint nem kiegyenlített: a világegyetem kiterjedt rendezettsége és az emberi élet jósága (szemben olyan lehetséges életformákkal, amelyek sokkal többet szenvednek, gonoszabbak, vagy nélkülözik az erkölcsi érzéket), illetve a multiverzum kezdeti állapotának és törvényeinek finomhangoltsága valószínűbbé teszik a teizmust az ateista multiverzumnál.<sup>16</sup>

A teizmus magyarázóereje még nagyobbnak bizonyul, ha kiterjesztjük a magyarázható jelen-

ségek körét bizonyos szükségszerű, például logikai vagy morális igazságokra és entitásokra. Ehhez ki kell térnünk Bernáth egy másik kritikájára: tudniillik, hogy Swinburne Istent tudományos hipotézisként kezeli, és ebből fakadóan nem tartja szükségszerűnek (153.). Ezzel szemben — saját állításai szerint — Swinburne Isten logikai és metafizikai szükségszerűségét az eddig tárgyalattól javarészt független filozófiai érvek alapján utasítja el,<sup>17</sup> tekintve, hogy szerinte ez a pozíció roppant problémás következményekkel jár. Bernáth vádjához képest tehát Swinburne fordítva gondolkozik a modalitás és a módszer-tan viszonyáról: mivel Isten nem szükségszerű, ezért egy sikeres természetes teológia csak esetleges jelenségek oksági magyarázataival dolgozhat. (Fontos ugyanakkor megjegyezni: Isten Swinburne szerint is szükségszerű ontológiailag — vagyis abban az értelemben, hogy önmagán kívül semmi mástól nem függ.<sup>18</sup> A továbbiakban az egyszerűség kedvéért szükségszerűsége ennél erősebb, logikai vagy metafizikai szükségszerűséget értünk.)

Ha viszont Swinburne-nel szemben Istent szükségszerűnek tartjuk, akkor nem csak az univerzum esetleges tulajdonságaira adhat magyarázatot, hanem pl. a logikára és az erkölcsre is. Ez utóbbi lehetőségekkel ugyan Swinburne keveset foglalkozik, de a filozófiában jól ismert lehetőség a metafizikai, nem-oksági magyarázat, ami történhet például redukcióval vagy valamilyen megalapozás-függség viszonyal.<sup>19</sup> Ehhez a lépéshez nem kell feladnunk Swinburne érvrendszerét, pusztán kibővíteni azt, egyszerre növelve a teizmus magyarázóerejét és közeledve a klasszikus istenképhez.

A jelen szakaszban eddig azt igyekeztünk megmutatni, hogy Bernáth unfair módon kerekezi a vitát, amikor azt Isten és a multiverzum közötti, pusztán az egyszerűségekre hagyatkozó választásként írja le. Ez azért unfair, mert Isten a multiverzumnál átfogóbb hipotézis, több jelenséget magyaráz: a teljes anyagi valóságot, sőt, amennyiben Swinburne aggályai megválaszolhatók, akkor akár olyan szükségszerű dolgokat is, mint a logika vagy az erkölcs. Azonban Bernáth szerint az egyszerűségekre való hivatkozás még egy ponton felüti a fejét, és még egy ponton elgáncsolja Swinburne projektjét: az isteni tulajdonságok kapcsán.

Swinburne ugyanis amellet érvel, hogy ha egy olyan tulajdonságot rendelünk egy lényhez, amelynek fokozatai vannak (például hatalom vagy tudás), és nem ismerjük a tulajdonság felső korlátját (mint például Newton idejében a gravitáció terjedési sebességénél), akkor egyszerűbb azt végtelennek állítani, mint végesnek. Swinburne

így érvel amellelt, hogy egy olyan Isten, akinek elegendő hatalma van a világ megteremtéséhez, valószínűleg végtelen hatalmú.<sup>20</sup> Bernáth azonban kétségbe vonja, hogy az efféle fogalmi egyszerűség vagy esztétikai elegancia „valószínűsítik az igazságot” (155.) — ezt állítani ugyanis szerinte önkényes.

Léteznek azonban nem fogalmi vagy esztétikai alapú érvek is amellelt, hogy a végtelen fokú tulajdonságok egyszerűbbek és *a priori* valószínűbbek, mint a magas fokú, de véges tulajdonságok. A következőkben röviden bemutatunk három ilyen, a közelmúltban megfogalmazott érvet: két magyarázati jellegűt és egy szükségszerűségre alapulót.

Az első magyarázati érve hasonlít Swinburne-éhez, és John Foster-nél találjuk meg.<sup>21</sup> Foster szerint ha Isten hatalma korlátozott lenne — tehát például bizonyos típusú univerzumokat képes lenne megteremteni, míg másfajtaikat nem —, annak kéne legyen valamilyen magyarázata. Az emberi korlátokat legtöbbször az ember testének vagy körülményeinek fizikai (esetleg pszichológiai) tulajdonságaival magyarázzuk. Isten azonban — ahogy Swinburne is mondaná — független („*a se*”) létező, így képességeit nem határozhatják meg rajta kívül álló tényezők; nincsen a fizika törvényeinek alávetve; további, természetéből vagy „belsejéből” fakadó korlátokról pedig nem tudunk. Isten hatalmát ezért egyszerűbb végtelennek vagy korlátlanul tartanunk, hiszen máskülönbön alaptalanul kéne feltételeznünk ismeretlen korlátozó tényezőket.

A második, Calum Miller által kidolgozott magyarázati érve a tudományos hipotézisek összehasonlításából indul ki.<sup>22</sup> Vegyük a következő állításokat:

$h_0$  = minden proton töltése +1.

$h_1$  = egy kivétellel minden proton töltése +1.

$h_2$  = kettő kivétellel minden proton töltése +1.

A bizonyítékainkat az eddigi tudományos megfigyelések alkotják, amelyek szerint minden eddig megfigyelt proton töltése +1. Ezt az adatot a fenti hipotézisek közel egyenlő valószínűséggel jósolják meg. Mégis úgy tűnik, hogy az összes tudásunk fényében  $h_0$  valószínűbb nemcsak egyik vagy másik kivételt tartalmazó alternatívánál, hanem az összes ilyen alternatívánál együttvéve. Ez arra az elvre látszik rámutatni, hogy az esetleges kivételek drasztikusan csökkentik egy hipotézis előzetes valószínűségét — ami Miller szerint végső soron azonos a hipotézis egyszerűségével. Ezt az elvet alkalmazhatjuk Isten tulajdonságaira is: esetleges kivételeket feltenni Isten hatalmát vagy tudását korlátozandó bonyolultabb és valószínűtlenebb teszik a korlátlan Isten egyszerű hipotézisét. A tanulság

ismét az: Isten hatalmát egyszerűbb végtelenként elgondolni.

A szükségszerűségből vett érve, bár továbbra is *a priori*, eltávolodik az egyszerűség fogalmától és egy ponton Swinburne istenképétől is. A következőképpen foglalható össze. Tegyük fel, hogy Isten nem végtelen, hanem  $n$  fokú véges hatalommal rendelkezik. Ekkor lehetségesnek tűnik, hogy Isten hatalma valamivel kisebb vagy nagyobb legyen, mint  $n$  — mondjuk aktuális hatalma  $n+1$  fokú is lehetett volna.<sup>23</sup> De ha Isten hatalmának mértéke úgy  $n$ , hogy lehetne  $n+1$  is, akkor Isten hatalmának mértéke nem szükségszerű, hanem esetleges. Azonban ha Isten — Bernáthtal és a klasszikus teistákkal egyetértésben, Swinburne-nel ellentétben — metafizikailag szükségszerűnek tekintjük, akkor itt ellentmondásba ütközünk, hiszen egy szükségszerű Isten lényegi tulajdonságainak is szükségszerűeknek kell lenniük. Ismét oda jutunk hát, hogy Isten tulajdonságait, így hatalmát is végtelen fokúnak kellene gondolnunk.

Összefoglalva filozófiai apológiánkat, Swinburne védelmében a következőket mondhatjuk. Először is, Bernáthtal szemben Swinburne amellett érvel, hogy Isten *jobb* magyarázata a világ-egyetemünk tulajdonságainak, mint egy Isten nélküli multiverzum — nem csupán azért, mert egyszerűbb hipotézis, hanem mert pontosabban megjósolja az adatokat. Másodsor, jó érveket találunk amellelt is, hogy egyszerűbb Isten hatalmát végtelennek, korlátlanul elgondolni, mintsem végesnek — Bernáth vádjával ellentétben. Eközben megfontoltuk azt a lehetőséget, hogy Swinburne-nél szemben Istent metafizikailag is szükségszerűnek tartsuk. Ezt feltételezve Swinburne érvrendszere és megközelítése korántsem omlana össze, hanem épp ellenkezőleg, sokat erősödne: lehetővé válhat így a logika és az erkölcs isteni magyarázata, és út nyílik egy további érve számára Isten képességeinek végtelensége mellett. Lehetséges tehát, hogy Swinburne istenképe a szükségszerűség kérdését illetően módosításra szorul — ám ezt illető álláspontja nem feltétlenül a Bernáth kritizálta módszertanából következik, sőt e módszer csak tovább erősödne, ha ezen a ponton Swinburne változtatna felfogásán.

### 3. Konklúzió

Bár Bernáth érvelését alapvetően elhibáztottnak látjuk, ugyanakkor úgy véljük, hogy Swinburne-nél szembeni elterjedt ellenérzéseknek ad hangot — emiatt fontosnak gondoltuk a válaszadást kikérni. Eközben persze Swinburne filozófiáját nem gondoljuk hibátlannak, ám kérdéses részleteinek kellő vizsgálatához aligha alkalmas egy karikatúrisztikus értelmezésből kiindulni. Bernáth

Swinburne-elemzésére és -kritikájára tehát a következőket felelhetjük összefoglalóan.

*Egyrészt* — mint az 1. szakaszban rávilágítottunk — Swinburne istenképe és módszere nem áll döntően ellentétben a klasszikus hagyomány istenképének azokkal a pontjaival, amelyeket Bernáth kiemel. Tehát nem jár olyanfajta, már-már eretnekségre hajazó kompromisszumokkal, mint amelyekkel ő vádolja. Ha pedig ez így van, és nincs különösebb teológiai ára annak, hogy Swinburne módszerével érveljünk a teizmus mellett, akkor miért ne próbálkozhatnánk meg ezzel?

*Másrészt* — mint az a 2. szakaszból kiderülhetett — Swinburne érve több szempontból is jóval ígéretesebb, mint amilyenként Bernáth értékeli. Talán nem lesz minden racionális lény számára kényszerítő ez az érvelés, ám könnyen lehet, hogy lesznek, akiket bizonyos mértékig meggyőző arról, hogy létezik egyfajta teremtő Isten.<sup>24</sup> Számukra pedig racionális lesz feltenni a kérdést, hogy a Föld vallási irányzatai közül valamelyik megfelelően megragadja-e Isten természetét,<sup>25</sup> és ha igen, akkor melyik... Mint az első szakaszban utaltunk rá: Swinburne őket igyekszik is továbbvinni más érveivel abba az irányba, hogy a Krisztus-hívőké az igaz vallás. Így szolgálhat a kereszténység javára Swinburne módszere mint kapudrog.

PAÁR TAMÁS — BÉKEFI BÁLINT

Paár Tamás kutatását a University of Oxford „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe” című, John Templeton Foundation által szponzorált projektje támogatta.

<sup>1</sup>Bernáth László: *Az egyszerűség: túl egyszerű és túl bonyolult. Swinburne vallásfilozófiájának tanulságai az egyszerűségről mint vallásfilozófiai vezérfonálról. Vigilia, 87 (2022/2), 152–156.* (A fenti zárójeles oldalszámok mindig erre a cikkre vonatkoznak.)

<sup>2</sup>Megjegyezhető, hogy amennyiben a „demiurgosz” kifejezés itt elsősorban Platón *Timaios*-ára utal, úgy az analógia sántít, hiszen a *Timaios* demiurgosza biztosan nem teremtője a térnek, de a legkézenfekvőbb értelmezés szerint az anyagnak sem — ellentétben Swinburne Istenével (lásd ehhez a következő lábjegyzetben szereplő idézetet).

<sup>3</sup>Legjobb tudomásunk szerint ezt Bernáth is elfogadja. Ráadásul Isten egyszerűségét valószínűleg csak növelné, ha az időn kívül létezne. Továbbá érdemes hozzátenni, hogy Swinburne elfogadni látszik, hogy Isten hozza létre az egész időt. Egy ponton ugyanis megállapítja: „Isten mindenható és mindentudó, ezért minden más, ami rajta kívül létezik, csak azért létezhét, mert ő tudatosan előidézi, vagy mert lehetővé teszi valaki másnak, hogy előidézzé. (...) Nem tudjuk, volt-e valaha kezdete a világnak. Ám ha volt kezdete, akkor Isten hozta lét-

re, és ha mindig is létezett, akkor Isten tartotta mindig is fenn.” Mindez — különösen az idézet eleje — többé-kevésbé egyértelműen vonatkozik magára az időre és annak „előidézésére” is. Lásd Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?* (Ford. Paár Tamás.) Helikon, Budapest, 2012, 23.

<sup>4</sup>Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?*, i. m. 115. vö. 35.

<sup>5</sup>Utóbbihoz az is hozzátartozik Swinburne szerint, hogy Isten fia emberré lett és feláldozta magát.

<sup>6</sup>Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?*, i. m. 66.

<sup>7</sup>Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?*, i. m. 80.

<sup>8</sup>Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?*, i. m. 22.

<sup>9</sup>Bernáth egy elnagyolt érvet is kifejtett amellett, hogy Swinburne Istenének nem szabadna hagynia, hogy mi rosszat tegyünk (153.), vagyis Swinburne apológiája sem működhet szerinte. Távolról sem világos azonban, hogy Bernáth koncepciójából milyen válasz következik erre a saját maga felvetette érvelésre, és az sem, hogy Swinburne ezt a választ miért ne használhatná fel ugyanúgy. Ráadásul Bernáth ezen a ponton megspórolja Swinburne válaszána ismertetését az emberi rossz cselekedetekkel kapcsolatban. Dióhéjban: Swinburne válasza a klasszikus hagyományban is bevett szabad akaratra (és morális felelősségre) való hivatkozás, hiszen szerinte Isten „szeretné, hogy (...) saját elhatározásunkból váljunk jó emberekké. Isten nagy felelősséget kíván számunkra adni mind magunk, mind mások iránt.” Lásd Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?*, i. m. 31.

<sup>10</sup>Arról például nem tudunk, hogy Swinburne leírja-e, hogy Isten „minden vágyunkon és törekvésünkön keresztül valamiképpen vonz magához bennünket”, ám ez teljes mértékben kompatibilis az állításaival.

<sup>11</sup>Bernáth maga is hasonlóan érvel Kodaj Dániellel írt két cikkében, lásd Bernáth László – Kodaj Dániel: *A rossz problémájának megoldása teodícea nélkül.* In: Hidas Zoltán – Jani Anna (szerk.): *Hit és gondolkodás. Tanulmányok Mezei Balázs köszöntésére.* L'Harmattan, Budapest, 2021, 168–184. Valamint Bernáth László – Kodaj Dániel: *Evil and the god of indifference.* International Journal for Philosophy of Religion, 88 (2020), 259–272.

<sup>12</sup>Például William Lane Craig: *Értelmes hit.* (Ford. Szalai Miklós.) PTF, Budapest, 2021.

<sup>13</sup>Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?*, i. m. 39.

<sup>14</sup>Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?*, i. m. 40.

<sup>15</sup>Richard Swinburne: *Epistemic Justification.* Oxford University Press, Oxford, 2001, 92–93.

<sup>16</sup>Richard Swinburne: *Bayes, God, and the Multiverse.* In: Jake Chandler – Victoria S. Harrison (szerk.): *Probability in the Philosophy of Religion.* Oxford University Press, Oxford, 2012, 103–123.

<sup>17</sup>Legalábbis eredetileg — a *The Coherence of Theism* első kiadásában (Oxford University Press, Oxford, 1993, 14. feje.) kizárólag független érveket

sorakoztatott fel. A második kiadásban (2016) viszont már felveti, hogy ha a szükségszerű igazságok „Isten elméjében” volnának, az komplexszé tenné Istent, nem lévén magyarázat arra, hogy miért ezek az igazságok szükségszerűek, szemben velük ellentmondó alternatívákkal (270–271.). Erre a kritikára a klasszikus teistának rendelkeznie kell válasszal, hiszen ő is tagadja, hogy Isten komplex volna. Ha viszont van válasza, akkor továbbra is nyitva áll a lehetősége annak, hogy Isten magyarázzon szükségszerű igazságokat.

<sup>18</sup>Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?*, i. m. 25.

<sup>19</sup>Andrew Brenner, Anna-Sofia Maurin, Alexander Skiles, Robert Stenwall és Naomi Thompson: *Metaphysical Explanation*. In: Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021 téli kiadás. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/metaphysical-explanation/>, 2. szekció.

<sup>20</sup>Richard Swinburne: *The Existence of God* (2. kiadás). Oxford University Press, Oxford, 2004, 54–55, 97–98.

<sup>21</sup>John Foster: *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God*. Oxford University Press, Oxford, 138–141.

<sup>22</sup>Calum Miller: *Is Theism a Simple Hypothesis?* *The Simplicity of Omni-Properties*. *Religious Studies*, 52 (2016/1), 56–59.

<sup>23</sup>Joshua Rasmussen: *From a Necessary Being to God*. *International Journal for Philosophy of Religion*, 66 (2009/1), 1–13, 5. Pruss és Rasmussen ezt a *modális egyöntetűség* elvének nevezik: ha két opció pusztán valamilyen számtérképben vagy mennyiségben különbözik egymástól, és az egyik lehetséges, akkor — bizonyos feltételek mellett — a másikat is indokolt (egyszerűbb?) lehetségesnek tartanunk. Alexander R. Pruss – Joshua L. Rasmussen: *Necessary Existence*. Oxford University Press, Oxford, 2018, 110–119.

<sup>24</sup>Bernáth azt sulykolja, hogy Swinburne arra „igényt tart, hogy érvei alapján minden racionális és a releváns tényekkel tisztában lévő személynek el kellene fogadnia” konklúzióit (152.), mi nem vagyunk ebben ennyire biztosak. Egy ponton legalábbis így ír Swinburne: „azzal nem számolok, hogy bármely, feltételezések koherenciájára vagy inkohereciájára vonatkozó jó érv szükségszerűen meggyőzne minden racionális embert. Ugyanakkor reménykedem benne, hogy saját érveim meggyőzik a legtöbb racionális embert.” Richard Swinburne: *The Coherence of Theism*. Oxford University Press, Oxford, 1993, 5.

<sup>25</sup>Ez persze nem jelenti azt, hogy már ebben az életben is tökéletesen megismerhetnénk Isten természetét.

## LEEGYSZERŰSÍTVE

### Válasz Paár Tamás és Békefi Bálint kritikáira

Paár Tamás és Békefi Bálint izgalmas válaszcikket írt *Az egyszerűség: túl egyszerű és túl bonyolult. Swinburne vallásfilozófiájának tanulságai az egyszerűségről mint vallásfilozófiai vezérfonáltról* című tanulmányomra. Mindenekelőtt szeretném megköszönni nekik, mert válaszcikkük nekem — és remélem, másoknak is — jó alkalmat biztosított arra, hogy ismét átgondoljam az egyszerűség szerepét Swinburne és követői által alkotott kortárs természeti teológiákban, valamint azt, hogy a természettudományos hipotézisek logikájának átültetése a természeti teológia területére milyen következményekkel járhat. Paár és Békefi — velem ellentétben — úgy vélik, hogy „Swinburne Istene távolról sem olyan problémás” (683.),<sup>1</sup> mint azt én az eredeti tanulmányomban állítottam, illetve, hogy „Swinburne hipotézisekre épülő módszerének alkalmazása korántsem olyan kilátástalan” (uo.), mint én azt sugalltam. Jóllehet kisebb részletkérdésekben szíves-örömmel igazat adok Paárnak és Békefinek, ezekben a fő kérdésekben egyáltalán nem győztek meg arról, hogy túl borúlátó voltam. E tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy a legfontosabb állításaimat védelmembe vegyem, illetve egyfajta magyarázatot adjak arra, hogy miért tér el az én és a szerzőpáros véleménye annak ellenére, hogy igen sok ponton egyetértünk egymással.

#### *Egyszerű ügyek — miben értünk egyet?*

Paár és Békefi kritikája nagyon sokrétű és sok részletet érint, sajnos nem vállalkozhatok arra, hogy minden egyes észrevételükre érdemben reagáljak. Azokat a pontokat azonban mindenképpen szeretném felsorolni, amelyekben egyetérték velük.

Egyetérték velük abban, hogy Swinburne szerint Isten egyszerű és az időben létezik végtelenül (683.), s kis megkötéssel azzal is, hogy ezek önmagukban problémátlan tételek — a megkötésem annyi, hogy nem mindegy, hogy ezeket a metafizikai állításokat pontosan hogyan dolgozzuk ki. Természetesen egyetérték azzal is — még ha nem is beszéltem róla<sup>2</sup> —, hogy Swinburne szerint Jézus a szentháromságos Isten megtestesülése, valamint, hogy Swinburne számára fontos tény az, hogy Isten szeretet és így minden egyes teremtményéhez szeretettel fordul (683.). Azt sem vitatom, hogy a Swinburne Isten-hipotézise által tételezett Isten nem teljesen analóg a házmester vagy a demiurgosz figurájával (uo.).

Nemcsak teológiai, de „tiszta” filozófiai ügyekben is több ponton egyet kell hogy értsek

a szerzőpárossal. Swinburne nemcsak egyszerűbbnek véli a teizmust az (ateista) multiverzum elméletnél, hanem úgy gondolja, hogy bizonyos adatok jobban alátámasztják a teizmust, mint az (ateista) multiverzum elméletet (a világ-egyetem kiterjedt rendezettség, az emberi élet jósága, valamint — ha létezik — a multiverzum kezdeti állapotának és törvényeinek finomhangoltsága Swinburne szerint valószínűbbé teszi a teizmust az ateista multiverzumnál, lásd Paár–Békefi 685.). Azt sem tagadhatom, hogy bárki megteheti, hogy elvesse Swinburne egyik vagy másik nézetét (például azt, hogy a morális igazságok logikailag szükségszerűek lennének), majd e Swinburne-től idegen állításokat kombinálja olyan tételekkel, amelyek Swinburne filozófiájának szerves részei (684.).

Paár és Békefi felhívja a figyelmet egy hibámra: több helyen azt sugallom, hogy Swinburne azért jut el egy olyan Istenhez, amely metafizikailag sem nem szükségszerű, sem nem alapoz meg semmit metafizikailag szükségszerűen (legyen az a logika, a moralitás, vagy a világ egyes jellemzői), mert mindenképpen a tudományos módszertant követve hipotézisként akarja igazolni Isten létezését. Miközben — mutat rá Paár és Békefi — Swinburne a tudományos módszertantól független érvekre alapozva próbálja megmutatni, hogy mennyire implauzibilis Isten metafizikai szükségszerűsége. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy korábban már olvastam Swinburne idevonatkozó érveit, és olyan nyira nem találtam őket meggyőzőnek, hogy azt kellett gondoljam, Swinburne bizonyára keresi az érveit ahhoz, hogy saját preferált megközelítést mintegy igazolja — hiba volt azonban azt sugallnom, hogy ez a feltételezésem tényekre alapozható lenne, hiszen ez nem több, mint pszichológiai spekuláció. Azt viszont tartom, hogy ha valaki Swinburne módszerét részesíti előnyben, és következetesen tudományos vagy kvázi-tudományos hipotézisként kezeli az „Isten létezik” állítást, akkor — ha az illető következetes —, olyan metafizikailag kalóriaszegény Istenhez fog eljutni, mint Swinburne.

### *Miben nem értünk egyet? — Dialektika és mérce*

Ha ennyi mindenben egyetértünk a szerzőpárossal, miért alakult ki e vita közöttünk? Nos, úgy látom, ennek két fő oka van (egyéb, kisebb jelentőségű okok mellett). Az első, hogy én Swinburne filozófiájának azt az aspektusát emelem ki és elemzem, amely mind hatástörténeti, mind filozófiai szempontból a legjelentősebb. Ez nem más, minthogy Swinburne bayesiusan alapon (azaz a természettudományos hipotézisek igazolásának mintájára) vizsgálja — az egyszer-

rűség kérdésének kiemelt helyet tulajdonítva — az istenhipotézis valószínűségét és tarthatóságát. Ezzel szemben Paár és Békefi Swinburne teljes életművének, sőt, ezen életmű elvileg lehetséges módosításainak és kiegészítéseinek is ugyanolyan súlyt adnak.

A szerzőpárosnak e legutóbbi lépését — azaz, hogy gyakran azt vetik fel velem szemben, hogy Swinburne filozófiájáról azért nem szabadna annyira kritikusan beszélnem, mert ha így vagy úgy módosítjuk vagy kiegészítjük Swinburne gondolkodását, akkor még védhetőbb filozófiai rendszert kapnánk eredményül — dialektikai szempontból nem tartom túl szerencsésnek. Ezeryni érvelt ki lehet találni, és minden bizonnyal ki is találtak amellet, például, hogy miért egyszerűbb a végtelen hatalom tulajdonsága, mint a véges hatalommal rendelkező tulajdonsága, de nem lehet célunk, hogy ehelyütt olyanokat is komolyan megvitassunk, amelyek nyilvánvalóan idegenek Swinburne eredeti filozófiai projektjétől (ilyen például a szükségszerűség fogalmára támaszkodó érv a végtelen tulajdonságok egyszerűsége mellett, de idetartoznak mindazok a fejtegetések, amelyek abból indulnak ki, hogy hogyan védhetnénk meg Swinburne-nek ezt vagy azt az állítását, ha elvetnénk Isten metafizikai kontingenciáját).

Valamivel jogosabb olyan megközelítéseket felhozni egy ilyen vitában, amelyek kompatibilisnek tűnnek Swinburne gondolkodásával. Amikor a Paár–Békefi szerzőpáros úgy próbálja védeni a végtelen tulajdonságok feltételezésének nagyobb egyszerűségét a véges tulajdonságok feltételezéséhez képest, hogy John Foster és Calum Miller magyarázat-központú érveit feleleveníti, akkor ezt a stratégiát alkalmazták. Ez érthető, de szerintem nem túl célszerű. Az érvek ilyen tömör odavetése aligha lehet arra elég, hogy meggyőzően kezelje a felvetett, a végtelen és az egyszerűség közti igen komoly problémát, de arra nyilván nincs hely, hogy ezeket az érveket komolyabban kifejthessék. Annak érdekében, hogy megmutassam, az említett érvek rövid összefoglalása mennyire nem lehet kielégítő, illusztrációképpen egy-egy egyszerű ellenvetést megfogalmazok velük szemben.

Foster érvevel szemben — amely arra támaszkodik, hogy magyarázat után kiált, ha valami csak korlátos erővel rendelkezik, hiszen el kell mondani, mi magyarázza, hogy éppen annyira korlátozott az ereje, amennyire — könnyen fel lehet vetni, hogy magyarázat után kiált az is, hogy hogyan lehetséges, hogy valami képes olyan erővel rendelkezni, amit semmi sem korlátozhat (még elvben sem). És hát hogyan mérjük össze, hogy melyik magyarázat a komp-

likáltabb: amely a végesség, vagy a végtelenség aktualitását magyarázza?

Miller érve pedig úgy, ahogyan ezt Paár és Békefi összefoglalja, *önmagában* biztosan nem állja meg a helyét: bizonyos esetekben jogos indukció segítségével univerzális állításokat tenni (azaz jogos az un. projekció), más esetekben pedig nem. A proton töltése esetében — amely Miller példája —, úgy tűnik igen, de ezt veszélyes lenne pusztán azzal magyarázni, hogy a „minden proton töltése +1” egyszerűbb, mint az, amely szerint „n számú kivétellel minden proton töltése +1”. Nyilván itt nagyon sok minden szerepet játszik, például az is, hogy mind a protont, mind a töltést természeti fajtáknak tartjuk, és úgy véljük, az ilyen természeti fajtákat egyöntetűség jellemzi. Vegyük ezt az esetet: megmérném 100 porszem súlyát, és mindegyik 0,1 gramm súlyú lenne. Jogosan következtethetnék-e arra, hogy „minden porszem súlya 0,1g” ahelyett, hogy „valamennyi porszem kivételével minden porszem súlya 0,1g”? Szerintem legtöbbször egyetértenék abban, hogy nem, egész egyszerűen azért, mert háttérismereteink alapján azt gyanítjuk, hogy valószínűtlen, hogy egyöntetűség legyen a porszemek között. Ez egy kis illusztráció azzal kapcsolatban — ahogy erre az előző cikkemben is utaltam —, hogy a tudományos hipotézisek egyszerűségének megítélésénél sajnós túlságosan nagy szerepe van a háttérismereteknek, és *mutatis mutandis*, a metafizikában előkerülő tulajdonságok vagy entitások „egyszerűségének” megbecsülésénél is. Miller érve csak akkor lehetne igazán erős, ha megmutatná, példáiban pusztán *apriori* elemek magyarázzák az egyszerűséggel és valószínűséggel kapcsolatos intuíciónkat, de ezt reménytelenül nehéz feladatnak tartom olyan példákkal, amelyek természettudományosak és természetükből fakadóan „szennyezettek” empirikus adalékokkal.

Talán kicsit sok karaktert pazaroltam magam is erre a kérdésre, tekintve, hogy aligha tudjuk kihelyezni erre a problémakörre a vitát. Mégis így tettem, mert mindez azt is illusztrálja, hogy mennyire gyenge lábakon áll az a vélemény, amely szerint jól megállapítható, hogy ennek vagy annak a metafizikai elemnek nagyobb vagy kisebb az *a priori* valószínűsége, és ez alkalmat ad arra, hogy újfogalmazzam a tanulmányomnak egy következtetését, amit úgy érzem, Paár–Békefi válasza nem igazán vett figyelembe. Ez pedig az, hogy maga Swinburne nem ad valóban jó érvet arra, hogy az olyasfajta elméleteknek, mint az (ateista) multiverzum vagy a teizmus rendelkezzenek *aposteriori ismereteinktől független* és egyben jól megállapítható

*a priori* valószínűségei, így ezek erősségének összehasonlítása szubjektív, nagyban függ a szóban forgó gondolkodó (sokszor tudattalan) előfeltevéseitől. Ha pedig ez így van, nem sokat osztt vagy szoroz, hogy például „a világegyetem kiterjedt rendezettsége és az emberi élet jósága (...), illetve a multiverzum kezdeti állapotának és törvényeinek finomhangoltsága valószínűbbé teszik a teizmust az ateista multiverzumnál” (685.), vagy sem. Ugyanis, még ha valamelyest valószínűbbé teszik is, amennyiben valaki eleve nagyon valószínűtlennek tartja a teista hipotézist bizonyos alapvető előfeltevések fényében, abban az esetben ez nem sokat fog segíteni rajta (egyébként az egész probléma ugyanígy jelentkezik, *mutatis mutandis*, azzal kapcsolatban is, hogy ezek a megfigyelések mégis *mennyire*, ha egyáltalán, növelik a teizmus valószínűségét). Ezért mondom azt, ha valaki következetesen bayesiánus szemmel közelít a vitához, azaz úgy gondolja, hogy e kérdést az egyes hipotézisek valószínűségének megbecsülése alapján kellene megoldani, figyelembe véve az *a priori* és empirikus adatokat, a legjobb, ha felfüggeszti az ítéletét, mert észre kellene vennie, hogy nem világosak a játékszabályok, hogy mit-hogyan kellene súlyozni (szemben a fizikában meghonosodott gyakorlattal, ahol úgy vélem jóval világosabb, hogy hogyan kell súlyozni az egyes fizikai elméleteket a tekintetben, melyik a jobb fizikai elmélet — és nincs is azon mit csodálkozni, hogy a teizmus nem nagyon rüg labdába a fizikai elméletek terepén, mert konkrét fizikai események megjósolását tekintve nagyon gyenge elméletről van szó, jöllehet a fizikában ez egy kiemelten fontos szempont).<sup>3</sup>

Az én szememben Paár és Békefi legerősebb érvei azok, amelyek Swinburne *életművére támaszkodva* azt próbálják megmutatni, hogy egyáltalán nem szükségszerű, hogy olyan nehézségekbe ütközzünk, ha elfogadjuk Swinburne filozófiai megközelítését, mint amit én borúlátóan elkerülhetetlennek tekintek. Ezek az érvek szerkezetüket tekintve úgy néznek ki, hogy megmutatják, Swinburne maga elkerülte azokat a problémákat, melyeket elkerülhetetlennek tekintek, szóval nem lehet elkerülhetetlen. Beszédes, hogy Paár és Békefi a filozófiai kritikákat érintő válaszokban — már ahol úgy látom, valóban főbb problémáim megoldását célozzák meg — maguk is túlmenni Swinburne filozófiáján, és inkább az istenképet érintő teológiai kérdésekben érvelnek ilyen módon.

A legfontosabb érv az, hogy bár úgy állítom be Swinburne filozófiáját, mint ami szükségképpen jut el oda, hogy az emberhez képest metafizikailag és egzisztenciálisan túl távoli demiurgosz/

házmester istenképet alakít ki, szövegszerűen kimutatható az, hogy Swinburne maga filozófiájában mennyire fontosnak gondolta Isten szeretetét, és azt a tényt, hogy e szeretetből fakadóan az imádás az egyetlen adekvát egzisztenciális reakció.

Nincs hely arra, hogy erre az érvre részletesen válaszoljak, de tulajdonképpen nincs is szükség rá. Hogy világos legyen, mi az alapvető problémám ezzel az érveléssel, elég csak feleleveníteni azt, hogy az *Isten volt Jézus?* című könyvben hogyan érvel Swinburne amellett, hogy pusztán *a priori* érvek alapján joggal feltételezhetjük, a Szentháromság igazságát azután, hogy elfogadtuk egy mindentudó, mindenható, morálisan tökéletes és tökéletesen szabad Isten létezését. Azaz Swinburne azt próbálja megmutatni, hogy a Szentháromságos Isten *a priori* valójában semmivel sem valószínűtlenebb, mint az egyetlen isteni személyt feltételező teizmus, mivel a morálisan tökéletes Isten fogalmából valójában következik a Szentháromság tana.

Az érv abból a tételtől indul ki, hogy a „tökéletes szeretet egy egyenlő, [másik] személy szeretetét jelenti”, és ezért „egy tökéletesen jó és magányos személy azért arra törekedne, hogy egy másik [magával egyenrangú] személyt hozzon létre”.<sup>4</sup> Hogy ezek *a priori*, tehát Swinburne szerint egyúttal fogalmi igazságok volnának, az igen-igen kétséges. Eleve kérdéses, hogy a tökéletes morális jószág fogalma tényleg implikálja-e a szeretet fogalmát. Am ami még inkább gyanús, hogy a morális tökéletesség *a priori* implikálná azt, hogy egy másik személy teremtésére képes személy csak akkor lehet morálisan tökéletes, ha még akkor is szeret valaki mást is *önmagán kívül*, ha rajta kívül senki más nem létezik. A görög filozófusok, ha eljutottak valamilyen istenség fogalmáig, gyakran azt feltételezték, hogy ezek az istenek legfeljebb *saját* életükben, létezésükben gyönyörködnek (lásd Arisztotelész vagy Epikurosz idevágó gondolatait), és távol volt tőlük az az elképzelés, hogy tökéletességük bárhogyan is implikálná, hogy saját tökéletes hasonmásukat létrehozzák. Könnyű azt is észrevenni, miért gondolhatták ezt így: azért, mert a szeretet értékét vagy minőségét számukra nem annyira az hordozta, hogy vajon önmagára vagy valaki másra irányul-e a szeretet, hanem csupán az, hogy milyen a minősége annak a valaminek, amire a szeretet irányul. Ha az istenség szeretete saját tökéletes belső életére és így önmagára irányul, akkor — számukra — e szeretetben nincs semmi fokozható, hiszen a tárgya ekkor e szeretetnek tökéletes. És az is érthető számukra, ha ezek az istenségek nem is foglalkoznak mással, mint azzal, amit magukban találnak,

mivel minden más, ami ezen kívül létezik, alacsonyabb rendű, így pedig alacsonyabb rendű szeretet tárgya lehetne csak. Úgy vélem, hogy csak azért tűnhet bárki számára *a priori*, fogalmi igazságnak Swinburne okfejtése — legyen az illető hívő vagy sem —, mert hosszú évszázadok keresztény befolyása annyira plauzibilissé tette azt a gondolatot, hogy a másik személy szeretetének van egyfajta önértéke (függetlenül a másik személy kvalitásaitól), hogy már észre sem vesszük, mennyire másképpen is gondolkodhatnánk a moralitás, a tökéletesség és a szeretet viszonyáról.

Jól tudom, hogy Swinburne egy másik, történeti úton is eljut könyvében a szeretet Istenének igazolásához, de ugyanazt gondolom az ottani kulcslépésekről is: nem annyira a fogalmi elemzés vagy saját bayesiánus megközelítésének belső logikája működteti a gondolatmenetet, hanem az, hogy Swinburne már eleve olyan előfeltevésekkel értékeli a bizonyítékokat, melyek csöppet sem ártatlanok, és amelyek vélhetően a keresztény hagyományból származnak. Swinburne-t ezen a ponton is szeretném kontrastba állítani a régi teológiai hagyománnyal. A régi teológiai hagyomány a Szentháromságot döntően olyan misztériumnak látta, amihez nem juthatunk el pusztán az emberi ész erejére támaszkodva, fogalmi elemzéssel vagy valószínűségi/történeti latolgatásokkal, s ugyanígy, Jézus feltámadásáról sem igyekezett azt megmutatni, hogy pusztán a rendelkezésre álló történeti bizonyítékokra építve éppen olyan történeti tényként kezelhetnénk, mint mondjuk Karthágó létezését.

Tehát Paár-Békefi legerősebb érvére, amely szerint Swinburne életműve bizonyítja azt, hogy Swinburne hipotézisek valószínűségi mérlegelésére és fogalmi elemzésekre épülő módszerével el lehet jutni a szeretet Istenéhez, aki az imádnak megfelelő tárgya, az a válaszom, hogy ide Swinburne — szerintem jól kitapintathatóan — valójában nem módszerével jut el, hanem a keresztény hagyomány sok-sok, valószínűleg magából a keresztény hitből származó előfeltevések mozgósításával. Ezért továbbra is fenntartom, hogy Swinburne tudományos hipotézisek értékelését másoló módszerével csak egy metafizikailag szerényebb jelentőségű és problematikus istenképhez lehet eljutni.

A második fő ok, ami miatt szerintem vitába keveredtem a Paár-Békefi szerzőpárossal az az, hogy más mércét alkalmazunk a filozófiai/teológiai siker, illetve kudarc megítélésekor. Szerintem egy filozófiai/teológiai rendszer akkor sikeres, ha kiinduló állításainak és módszereinek következetes érvényesítésével megfelelő eredményre jut.

Szerintem Swinburne vagy nem következetesen alkalmazza módszereit, vagy filozófiai/teológiai szinten nem megfelelő eredményre jut (azaz olyan eredményre, mellyel szemben erős ellenvetések fogalmazhatóak meg). Paár–Békefi ezzel szemben úgy vélik — és ez elég jól leszűrhető az általuk használt, plasztikus „kapudrog” metaforából is —, hogy egy filozófiai/teológiai megközelítés akkor sikeres, ha kellően sok helyes és egyben releváns meglátást tartalmaz, ráadásul ezek haszonnal beilleszthetők a megcélzott olvasók gondolkodásába. A Paár–Békefi párosnak ebben is igaza van: Swinburne számos ilyen érvet, megfontolást tett közzé. Ezért — habár megeshet, hogy az előző írásom nem ezt sugallta — én is örülök neki, hogy (többek között Paár fordítói munkájának köszönhetően) Magyarországon is viszonylag sokak számára elérhető Swinburne filozófiájának jelentős része. Ugyanakkor továbbra is úgy látom — Paár és Békefi kritikájának ellenére —, hogy Swinburne értékes meglátásait jobban tesszük, ha nem abba a keretbe helyezzük bele, ami Swinburne filozófiájának lényegét adja.

BERNÁTH LÁSZLÓ

A tanulmány az Információs és Technológiai Minisztérium, valamint a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal által támogatott „A morális felelősség metafizikai forrása” című Posztdoktori Kiválósági Program keretében készült (a pályázat kódja: PD131998). Emellett a kutatás alatt a K132911 jelű OTKA pályázat támogatását élveztem.

<sup>1</sup>Paár Tamás – Békefi Bálint: *Nagyszerűen egyszerű: az Isten-hipotézis mint kapudrog*. Vigilia, 87 (2022/8), 683–688. A zárójeles oldalszámok mindig erre a tanulmányra vonatkoznak.

<sup>2</sup>Paár és Békefi nem túl szerencsésen azt írja, hogy e tény elhallgattam (683.), ami a szó hétköznapi hasz-

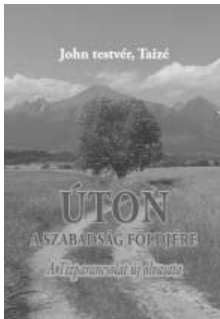
nálatában azt implikálja, hogy szándékosan, valamilyen célt szem előtt tartva nem említettem, hogy Swinburne szerint is Isten megtestesült. Ez persze nem igaz. Feltételeztem (talán helytelenül), hogy Swinburne-ről ezt úgyis mindenki tudja, a hagyományos teológiai modell leírásánál pedig azért említettem a megtestesülést, mert hangsúlyozni akartam, hogy ebben a hagyományos modellben mennyire összetartozik a megtestesülés eseménye, valamint embernek az Istenre való metafizikai ráutaltsága.

<sup>3</sup>Nem állhatom meg, hogy ne jegyezzem meg — habár nincs nagy jelentősége —, hogy Paár és Békefi egy helyen kétségbe vonja azt az állítást, amely szerint Swinburne arra igényt tart, hogy érvei alapján minden racionális és a releváns tényekkel tisztában lévő személynek el kellene fogadnia konklúzióit. Ellenérvként azt hozzák fel, hogy Swinburne egy helyen így ír: „azzal nem számolok, hogy bármely, feltételezések koherenciájára vagy inkoherenciájára vonatkozó jó érv szükségszerűen meggyőzne minden racionális embert. Ugyanakkor reménykedem benne, hogy saját érveim meggyőzik a legtöbb racionális embert.” Richard Swinburne: *The Coherence of Theism*. Oxford University Press, Oxford, 1993, 5.

Nos, az idézet inkább alátámasztja Swinburne titáni ambícióit, mintsem kétségessé teszi azt. Hiszen egy, szinte kizárólag csak érvekkel operáló filozófus praktikusán csak akkor reménykedhet abban, hogy meggyőzi a legtöbb racionális embert, ha azt is gondolja, érveit a racionális embereknek — pusztán azok erejét figyelembe véve — el kellene fogadniuk (még ha ezzel együtt az aligha valószínű, hogy mindenki elfogadja őket, hiszen a racionális emberek is lehetnek figyelmetlenek, alultájékozottak és olykor akár irracionálisak is).

<sup>4</sup>Richard Swinburne: *Isten volt Jézus?* (Ford. Paár Tamás.). Helikon, Budapest, 2012, 39–40.

## A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



JOHN TESTVÉR, TAIZÉ  
**Úton a szabadság földjére**  
*A Tízparancsolat új olvasata*

John testvér könyve a jól ismert bibliai szöveg új olvasatát javasolja, hogy megmutassa, a Tízparancsolat milyen egyszerű határokat jelent, amelyek megvédik személyes szabadságunkat, és segítenek, hogy a minket szerető Isten gyermekeként cselekedhessünk és növekedhessünk.

A Taizéban, nemzetközi ifjúsági találkozók on elhangzott bibliai bevezetőket tartalmazó könyv segítséget kíván nyújtani ahhoz, hogy felfedezzük az ősiség peccsétjével ellátott szöveg meghökkenítő aktualitását.

Ára: 2.600 Ft

## VASZILIJ AKIMOVICS NYIKIFOROV-VOLGIN ÉS AZ IKONOK

A korai szovjet korszak ikonrombolásaival kortársként csak kevés szépíró foglalkozott. A kommunista rendszer hisztériás egyház- és vallásellenes tevékenysége következtében a Szovjetunióban templomok ezreit rombolták le, és számos papot, tudóst gyilkoltak meg vagy vittek kegyetlen átnevelőtáborokba.<sup>1</sup>

Az ikon szó használatát nemcsak a kommunizmus korai korszakában, hanem még az azt követő néhány évtizedben is gyakran kerülni kellett. Tudományos művekben a címadásban nem nevezhették meg pontosan a tárgyat amennyiben az egyházi vonatkozású volt. Például Marina Mihajlovna Posztnyikova-Loszeva a címben tömjénfüstöt nem írhatott, hanem *Az orosz ezüstművesség egy 15. századi emléke* címen jelenthette csak meg tanulmányát. Ugyanígy a kelyhet (подтип) egyszerűen ivóedénynek (чаша) kellett neveznie.<sup>2</sup> Ezt figyelhetjük meg az ikonfestészet kitűnő ukrán kutatóinál is.<sup>3</sup> Viktor Nyikityics Lazarev, a bizánci művészet egyik legnagyobb kutatója is körülményes megnevezéssel illette az ikont egy 1946-ban megjelent munkájában.<sup>4</sup>

✱

A kommunizmus korai éveiben oly erős volt az ikonellenes propaganda, hogy a kevésbé művelt rétegek egy része is hatása alá került, és gyakran önként megsemmisítették és megbecsteleltették a korábban oly nagyon tisztelt ikonokat. Ezzel kapcsolatban most csak egy kevésbé ismert kitűnő író munkájára hívom fel a figyelmet. Ő kortársként, szemtanúként számol be e tragikus eseményekről.

Vaszilij Akimovics Nyikiforov-Volgin (Василий Акимович Никифоров-Волгин) 1900. december 24-én (1901. január 6-án) született Markus faluban, a Tveri Kormányozóság Kaljazinszki Járásában, és 1941. december 14-én hunyt el Kirovban. E jelentős írónak — úgy tudom — egyetlen műve sem jelent meg magyarul. Oroszországban is jelentőségéhez képest kevésbé kutatott munkássága.<sup>5</sup>

Nem sokkal Vaszilij Akimovics Nyikiforov-Volgin születése után a szerény körülmények között élő család — édesapja csizmadia volt — Narvába költözött. 1920-ban a fiatal író az „Orosz Ifjúsági Szövetség” egyik szervezője lett, melynek keretében számos irodalmi estet rendeztek. 1923-tól Észtország orosz nyelvű

újságjaiban rendszeresen publikált, és a narvai Úrunk Színeváltozása pravoszláv templom zsoltárolvasója lett. Tanítványai közé tartozott a talini születésű II. Alekszj, Moszkva és az egész Rusz patriarchája (születési nevén Alekszej Mihajlovics Ridiger [von Rüdiger], 1929–2008).

1926-ban és 1927-ben az *Új Narvai Levél* (Новый нарвский листок) folyóirat társszerkesztőjeként dolgozott. Az 1930-as években pedig a *Mezei virágok* (Полевые цветы) című észtországi orosz nyelvű folyóiratnak társszerkesztője, és ez évtized közepe táján már a külföldi orosz nyelvű irodalom egyik híres személyisége lett. 1935-ben a *Képes Oroszország* (Иллюстрированная Россия) című orosz nyelvű párizsi folyóirat kitüntetésben részesítette. 1938-ban jelent meg *Vándorbot* (Дорожный посох) című munkája. Amikor 1940 nyarán a szovjet csapatok elfoglalták Észtországot, az itteni orosz emigráció szabad kulturális élete egy csapásra megszűnt. Nyikiforov-Volgin 1941 májusában letartóztatták, és még ez év december 14-én kivégezték. Az ítélet indoklásában az állt, hogy „rágalmazó, szovjetellenes könyveket, brosúrákat és kisebb irodalmi műveket” adott ki.<sup>6</sup>

✱

Nyikiforov-Volgin *Vándorbot* című munkájában kegyetlenkedésekről, papok kivégzéséről és az ikonok megbecstelenítéséről ír. E dokumentum jellegű szépirodalmi munka jól bizonyítja azt, hogy — miként említettük — az egyház- és vallásellenes kommunista propaganda oly erős volt, hogy hatására nemcsak a hivatalos állami szervek pusztították és becstelenítették meg az ikonokat, hanem több tanulatlan ember is. Nyikiforov-Volginnél arról olvashatunk, hogy amikor egy rejtett kolostort akart fölkeresni, találkozott három elkeseredett öregemberrel, akik elmondták sérelmeiket: „Nyugodtan, tisztán beszéltek, ahogy a parasztok beszélnek, és csak a szemükben volt valami féle bizonytalanság és zavarodottság. Az Istent is szaporán kezdték káromolni! — mondta a hajlott hátú öreg, aki jámbor vándorként mindkét kezével a botjára támaszkodott. — Sajnáljuk Őt, az Urat... Ezt nem lehet túrni. És hová jutottunk? — szakította félbe a másik, a kancsal, eltorzult és beesett arcú öreg. — Mikolaha Zsergy a mi telepünkről a csirkék szállítására ládát csinált... a dédszülők ikonjaiból! Mikolaha azt mondja, na és, ikonok, éppen megfelelnek erre a célra, mert ezek szélesek, hüvelykvastagságúak — és ami a fő, száraz a fa!... Az én unokám, Páska pedig az ikonokból

az arnyékszékébe ülőkefedőt csinált... — fuladozva dűnnyögte az egész testében meggörnyedt fogatlan, csendes öreg.<sup>77</sup>

RUZSA GYÖRGY

<sup>1</sup>E kérdéssel számos frott forrás és oral history alapján külön könyvben foglalkoztam részletelesen. Gy. Ruzsa: *Icon Researchers and Icon Research in the Soviet Union in the First Half of the 20th Century*. Pálos Fogadóközpont, Budapest, 2018.

<sup>2</sup>Vö. И. А. Стерлигова: *О Марине Михайловне Постниковой-Лосевой*. In: *Искусство Христианского Мира*. Сборник статей. Выпуск 5. М., 2001. *Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института*, 338–347. 347.

<sup>3</sup>В. Свенціцька – В. Откович: *Українське народне малярство XIII–XX століть*. Київ, 1991. [Az ukrán népi festészet a XIII–XX. században]. Végül is ide sorolható Mihajlo Dragan műve is (M. Драран: *Українська декоративна різьба XVI–XVIII ст.* Київ, 1970. [16–18. századi ukrán díszítő faragás].

<sup>4</sup>В. Н. Лазарев: *Два новых памятника русской станковой живописи XII–XIII веков. (К истории иконостаза)*. In: *Краткие сообщения Института истории материальной культуры Академии наук СССР*. вып. XIII. 1946, 67–76., V. N. Lasarev: *La scuola di Vladimir-Susdal: Due nuovi esemplari della pittura da cavalletto russa dal XII al XIII secolo (per la storia dell' iconostasi)*. Arte veneta, X. 1956. 9–18., В. Н. Лазарев: *Русская средневековая живопись. (Статьи и исследования)*. М., 1970. *Издательство «Наука»*, 128–149. Itt kell megemlítenem, hogy nemcsak a szovjet rendszer korai korszakában, hanem később is pusztították az ikonokat, s gyakran még szentségtörően gúnyolódtak is. A hatvanas évek második felében moszkvai egyetemi tanulmányaim alatt a kollégiumi faliújságon láttam olyan fotót, amelyen egy nyilvános illemhelyé átalakított kápolna állt. Igaz, odaírták, hogy ezt mégsem kellene. Ismeretes, hogy moszkvai professzorom, Viktor Nyikityics Lazarev dolgozósobájában a falon látható volt egy illemhelyé átalakított kápolna fotója toalett felirattal. Amikor az egyetem pártvezetése hivatalosan is felszólította a professzor urat (aki egyébként nem volt párttag), hogy távolítsa el ezt a képet, hiszen dolgozósobájában sokan megfordulnak, ő bátran azt mondta, hogy ha megszüntetik a vécét, akkor én is eltávolítom e fotót.

<sup>5</sup>Vö. А. С. Конюхова: *Творчество В. А. Никифорова-Волгина в современных критических и научных исследованиях*. In: *Вестник ВГУ [Воронежский государственный университет]*. Серия: Филология. Журналистика. 2017. No 4. 43–48.

<sup>6</sup>Vaszilij Akimovics Nyikiforov-Volgin nyughelye: Kirov, Kirovi terület, Oroszország. Letartóz-

tatásának ideje: 1941. május 24. A Kirovi Területi Bíróság ítélete: 1941. augusztus 30. (ст.ст. 58–4 и 58–13 УК РСФСР). Rehabilitáció: 1991. Forrás: Észti Nemzeti Archívum (ERAF. 130 SM. 1. 15096).

<sup>7</sup>В. А. Никифоров-Волгин: *Дорожный посох*. М., 1991, 116. (R. Gy. fordítása).

## BORBEREKI KOVÁCS ZOLTÁN EGYHÁZMŰVÉSZETI ALKOTÁSAI

Borbereki Kovács Zoltán — ekkor még csak Kovács Zoltán — 1907-ben született a Máramaros vármegyei Rónaszéken. Elemi iskoláit az erdélyi Marosújváron és az Alvinc melletti Borberekén végezte. Szülei az első világháborút követő román megszállás elől Budapestre menekültek a fiatal Zoltánnal. Az ügyesen és nagy kedvvel rajzoló fiatalember beiratkozott Podolini-Volkman Artúr Váci úti magán-rajziskolájába. Tudatosan készült a művészi pályára: beállításokat, aktokat rajzolt, vázlatokat, tanulmányokat készített. 1928-ban második kísérletére felvették a Magyar Királyi Képzőművészeti Főiskolára, ahol 1928-tól 1933-ig folytatta tanulmányait. Tanárai Vaszary János és Csók István (utóbbinak tanársegédje a főiskolán).<sup>1</sup> Művészként már Borbereki Kovács Zoltán néven alkotott. 1931-ben elnyerte a Szinyei Társaság kitüntető elismerését, 1932-ben *Vontatók* című alkotásával pedig a székesfőváros festészeti díját. Ugyanebben az évben részt vett a Velencei Biennálén. 1933 decemberétől olasz, majd 1934–35-ben magyar állami ösztöndíjjal Rómában képezhette magát. Az Accademia di Belle Arti Ferruccio Ferrazzinál freskófestést tanult.<sup>2</sup>

Hazatérve a szolnoki művésztelepen dolgozott, ahol Aba-Novák Vilmos biztatására kezdett mintázni.<sup>3</sup> Az 1930-as évek közepétől kezdve alapvetően már csak plasztikával foglalkozott. „Szinte egyik napról alakult át jól felkészült, kitűnően képzett festőből, szobrászati előtanulmányok nélkül is kész, érett szobrászá” — írta róla Nagy Zoltán.<sup>4</sup> Kompozíciói zártak, tömörszerűek, művészetére a tiszta formák, ugyanakkor a népi stílusok jellemzők.

Tudatosan törekedett az ősmagyar, paraszti típus ábrázolására. Az ugyancsak római iskolás Antal Károlyhoz hasonlóan, saját stílust alakított ki, amelyet az őserő jellemzett.<sup>5</sup> Erre alapozva készül a *Kubikos* szobra,<sup>6</sup> amelyet 1935-ben a tekintélyes anyagi elismeréssel járó Ferenc József-díjjal tüntettek ki,<sup>7</sup> az 1937-es párizsi Világkiállításán Grand Prix-vel jutalmazták.<sup>8</sup>

1934-ben állították fel Szolnokon *Verseghy Ferenc* pálos szerzetes, költő, nyelvész, műfordító mellszobrát.<sup>9</sup> A karakteres portré egyszerű, hátul csuklyás szerzetesi ruhában örökítette meg Ver-

seghyt. A két világháború közötti korszak historizáló és neobarokk fősodorvonalával szemben letisztult, modern fel fogásban készült alkotás Szolnokon a Tisza Szálló melletti parkban áll.

Borbereki Kovács 1938-ban a Debreceni Református Kollégium (ma Református Hittudományi Egyetem) épülete számára három arckép-domborművet mintázott *Apafi Mihály* erdélyi fejedelemről, *Baksay Sándor*, illetve *Török Pál* református püspökökről. Karakteres, erőteljes megfogalmazású portrék.

Az evangélikus egyház gyűjtést indított Luther Márton budapesti köztéri szobrára, és 1938-ban kiírták a pályázatot is az alkotásra. Ötvennyolc szobrász hetvennégy pályaműve érkezett be. A zsűri azonban nem adott ki díjat, hanem 1939 februárjában új, szűk körű pályázatot írt ki. A meghívott három művész — Lux Elek, Borberek Kovács Zoltán, Horvay János — mellett Keviczky Hugó és Pankotai Farkas Béla közös művel indulhatott. Borberek Kovács magas talapzatra állított, életnagyságúnál nagyobb Luther szobra két kezével a feje fölé emelt Bibliával ábrázolta a reformátort. Ez a dinamikus, ugyanakkor szinte expresszív megjelenítés nem nyerte el a zsűri tetszését: 1939. júniusban Lux Elek nyugodt méltóságot sugárzó tervét fogadták el a benyújtott pályaművek közül.<sup>10</sup>

Az 1927-ben alapított Szent Benedek Leányai Társasága részére Körmeny Nándor tervei alapján Tiszaújfaluban épült a zárda és a templom. Az 1940-ben felszentelt Jézus Szíve zárda-templom oltárkép-freskójára Borberek Kovács Zoltán és Ázbej Imre is pályázott, de a megbízást Hajnal János nyerte. A zárda folyosójára Borberek Kovács *Szent Benedek*, Ázbej Imre *Szent Skolasztika* alakját, Hajnal János pedig az oltárkép *Krisztus fejét* festette meg.<sup>11</sup> A templom és a rendház 1944 októberében harcok közepébe került, aminek következtében súlyos károk keletkeztek.<sup>12</sup> 1945 után megindult az újjáépítés, de a szerzetesrendek 1950-ben történt feloszlata után fel kellett adni a rendházat és a templomot. A Szent Benedek Leányai Társasága 1990-ben kezdhetette meg újra működését Pannonhalmán, 1992-től a nővérek ismét jelen vannak Tiszaújfalun, ahol 2009-re teljesen felújították a templomot.<sup>13</sup>

Borberek Kovács *Magyar Golgota* című monumentális művének gipsz példánya szerepelt az 1941-ben tartott hazai egyházművészeti kiállításon.<sup>14</sup> Az alkotást Nagyváradon tervezték felállítani,<sup>15</sup> erre azonban a háborús viszonyok miatt már nem került sor. Napjainkban Hamza Tibor síremlékéként a rákoskeresztúri Új Köztemető 7. parcellájában áll.<sup>16</sup> A 260 centiméter magas alkotáson Krisztus keresztje alatt Mária fejkendő parasztasszonyként, János pedig kucsmás falusi

legényként látható. Az alkotás egyszerre egyetemes érvényű és magyar.

A Pannonhalmi Főapátság területén 1940–42-ben olasz–magyar két tannyelvű gimnázium és kollégium létesült Hidasi Lajos és dr. Kiss Tibor tervei alapján.<sup>17</sup> A bencés apátság és templom együtteséhez szervesen kapcsolódó, stílusában letisztult formavilágú F alaprajzú épület kollégiumot és ebédlőt magába foglaló szárnyának ablaktalan falára 1943-ban Erdey Dezső a *Szent István király Gelléltre bízta fia, Imre neveltetését* című monumentális domborművet mintázta. A főapáti szárny főhomlokzatával szemben lévő falfelületen lévő, mészkőből faragott ótalakos alkotás azt a jelenetet ábrázolja, amikor első királyunk Gelléltre, Bakonybél egykori apátjára bízta fia nevelését.<sup>18</sup> A mészkőből faragott, erőteljes plasztikával megfogalmazott nagyméretű kompozíció a római iskola stílusában fogant. Az előtérben Gellért és István alakja. Gellért előtt padban ülő kisdíák, a jobbkezeben nagyméretű keresztet tartó István király előtt fia, Imre herceg látható. A háttérben álló Gizella kezében templomot tart, utalva arra, hogy több templomot alapított, köztük a Veszprémi székesegyházat. (Akad legenda, miszerint a második világháború alatt a művész úgy adott hangot németellenességének, hogy a bajor származású Gizellát némileg háttérbe állítva ábrázolta.<sup>19</sup> Nem tudni, van-e ennek valós alapja. Bár a kompozícióban a királyné valóban hátrébb áll, mint férje vagy Gellért püspök, de nem tűnik háttérbe szorított mellékszereplőnek.)

1943. május 9-én avatták fel a *Kecskeméti Piarista Gimnázium hősi emlékművét*, amelynek elkészítésére ugyancsak Borberek Kovács Zoltán kapott megbízást.<sup>20</sup> A három debreceni domborműhöz hasonlóan itt is mélyített mezőbe mintázta a művész a reliefet. Az alkotáson földre rogyott, elesett rohamsisakos katona kezéből fiatal férfi veszi át a puskát. Mögöttük Kalazanci Szent József glóriás alakja látható. Baloldalt az 1914–1918-ban elesettek névsora, jobboldalt az 1919-es kommun három áldozatának a neve olvasható. Lent a HŐSEINEK / A KECSKEMÉTI PIARISTA DIÁKEGYESÜLET felirat utal az emléket állító szervezetre.

1945 után megpróbálkozott alkalmazkodni az új rendszerhez. Hamarosan azonban nyilvánvalóvá vált számára, hogy a kommunista hatalomátvétel után művészeti pályáját hazájában nem bontakoztathatja ki. Jól érzekelte, hogy annak a modern alkotói programnak, amelyet meg akart valósítani, nincsenek és évekig nem is lesznek meg a feltételei itthon.<sup>21</sup> 1948-ban családjával együtt elhagyta Magyarországot. Kétéves olaszországi tartózkodás után 1950-ben Dél-Afrikában telepedett le. Először Cape Townban (Fokváros), később Johannesburgban élt és alko-

tott, elismert művészként. Az 1950-es évektől már csak Borberek névvel szignálta munkáit.

1956-ban a johannesburgi Marist Brothers College háborús emlékkápolnája részére megmintázta az 1817-ben Franciaországban alapított Marista Iskolatestvérek szerzetesrendje 18–19. században élt létrehozójának, az 1855-ben boldoggá avatott *Marcellin Champagnat* atyának a szobrát. A művész egy nagyméretű mozaikot is készített a templom számára.<sup>22</sup>

A johannesburgi Welkom templomban 1961-ben nagyméretű kőbe faragott *feszületet* állították fel.<sup>23</sup> 1962-ben *Crucifixion* című alkotásával első díjat nyert a johannesburgi Gallery 101 szervezésében rendezett *Művészet és vallás* kiállításán. Az üvegyapottból készült korpusza expresszív erejű alkotás. A katalógus borítóján szerepelt.<sup>24</sup> A *Magyar Golgota* továbbgondolt, de a formákat redukáló változata a *Keresztfeszítés* plasztikai, amelyeknek egy-egy példányát Pretoria, Johannesburg és Durban templomaiban állították fel.<sup>25</sup>

Kisplasztikából szakrális alkotás a teakfából faragott *Imádkozó*, amely álló alakot ábrázol teste előtt összetett kézzel, feje fölött glóriával. A tükörfényesre polírozott felületű alkotás egyszerre nyújt gótizáló és modern hatást. A kis mérete ellenére is monumentálisnak ható mű a tekintélyes dél-afrikai Sanlam Art Collection tulajdona.<sup>26</sup>

Alkotói életműve utolsó évtizedeit a különleges, nemes anyagok és a nonfiguratív ábrázolásmód határozta meg.<sup>27</sup> Ebben az időszakban szakrális műveket már nem készített. A művész 1992-ben bekövetkezett halálát követően hamvait hazahozták és ugyanebben az évben — végakarátának megfelelően — Szolnokon temették el.<sup>28</sup> Sírjára Pogány Gábor Benő mintázott a Borberek *Magyar Golgotáját* ábrázoló bronz domborművet.

A hazai egyházi szakirodalom Borberek Kovács Zoltán esetében szakrális alkotásként csak a pannonhalmi domborművét tartja számon.<sup>29</sup> Pedig ezen kívül még további, meghatározó erejű alkotásokkal gazdagította a magyar egyházművészetet.

#### PROHÁSZKA LÁSZLÓ

<sup>1</sup>L. Menyhért László: *Borberek Kovács Zoltán. Képzőművészeti*, Budapest, 1986, 6–7.

<sup>2</sup>Korda István: *Találkozás Borberek Kovács Zoltánnal. Művészet*, 1984/4. 48.

<sup>3</sup>Egri Mária: *A Szolnoki Művésztelep. Képzőművészeti Alap*, Budapest, 1977, 56–57., 61.

<sup>4</sup>Nagy Zoltán: *Borberek Kovács Zoltán. Szépművészet*, 1942/4. 85.

<sup>5</sup>P. Szűcs Julianna: *A római iskola*. Corvina, Budapest, 1987, 99–100., 116.

<sup>6</sup>Farkas Zoltán: *Hat év magyar szobrászata*. Budapesti Szemle, 759. szám (1941); P. Szűcs Julianna: i. m. 105.

<sup>7</sup>Erdei Gyöngyi: *Műpártoló Budapest*. Városháza, Budapest, 2003, 204.

<sup>8</sup>Kontha Sándor (szerk.): *Magyar művészet 1919–1945*. Akadémiai, Budapest, 1985, 1. kötet, 599.

<sup>9</sup>*Verseghy Ferenc szolnoki szobrának leleplezése*. Városok Lapja, 1934. október 15., 551.

<sup>10</sup>*A budapesti Luther-szobrot Lux Elek mintázta meg*. Pesti Napló, 1939. június 29.

<sup>11</sup>Forrai Márta: *A tiszaiújfalu zárdatemplom története*. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok, 1999/1. 176.

<sup>12</sup>Forrai Márta: i. m. 176–177.

<sup>13</sup>Ágota nővér: *Megújult a zárdatemplom*. Tiszalipári Hírmondó, 2009/8. 9.

<sup>14</sup>*Magyar Egyházművészeti Kiállítás*. Nemzeti Szalon, Budapest, 1941, 15. (16. sz.) és IV. képpoldal.

<sup>15</sup>*Felállítják Nagyórádon a „Magyar Golgota” szobrát*. Ellenzék, 1943. október 14., 4.

<sup>16</sup><https://www.kozterkep.hu/37633> (megtekintés: 2021. december 6.).

<sup>17</sup>K-r.: *Pannonhalmi Bencés-gimnázium. Tér és Forma*, 1947/9. 192–197.

<sup>18</sup>Mihályi Ernő: *Művészeti élet Pannonhalmán*. Pannonhalmi Szemle, 1943/4. 278.

<sup>19</sup>L. G. [Lőcsei Gabriella]: *Pannonhalma. A torony*. Magyar Nemzet, 1984. március 25., 10.

<sup>20</sup>Székelyné Körösi Ilona: *A piarista iskola Kecskeméten*. Könyv és Nevelés, 2016/1. 111.

<sup>21</sup>Korda István: *Találkozás Borberek Kovács Zoltánnal. Művészet*, 1984/4. 50.

<sup>22</sup>Galambos Ferenc: *Borberek Kovács Zoltán. Művészet*, 1970/12. 17.

<sup>23</sup>L. Menyhért László: *Borberek Kovács Zoltán*, i. m. 43.

<sup>24</sup>*Art and Religion*. The Gallery 101, Johannesburg, 1962.

<sup>25</sup>L. Menyhért László: *Borberek Kovács Zoltán*, i. m. 31.

<sup>26</sup>SAC gyarapodási szám.: 2000/63.

<sup>27</sup>L. Menyhért László: *A Göncölszékértől a Dél-Keresztjéig. Borberek Kovács Zoltán 1907–1992. Új Művészet*, 1993/1. 30.

<sup>28</sup>*Borberek Kovács Zoltánnak Szolnok ad végső nyughelyet*. Magyar Nemzet, 1992. szeptember 5., 12.

<sup>29</sup>Erdőssy Béla: *Korunk magyar egyházművészete*. Katolikus Emléktár, Budapest, 1983, 26.; Diós István (főszerk.): *Magyar katolikus lexikon*. XVI. kötet (Pót-kötet). Szent István Társulat, Budapest, 2013, 227.

## „...A MAGÁNMITOLÓGIÁK RÉSZE LETT”

**Grecsó Krisztián: *Valami népi***

Grecsó Krisztián új kötete, a *Valami népi*, a jelzői szerepben álló határozatlan névmással azon az álnépies, az organikus a nosztalgikussal összekeverő giccsen ironizál, amelyet egyébként éppen a felmutatni vágyott népi kultúra hiánya jellemez. A *népi* ugyanakkor az első mondatban foglaltakkal ellentétes módon azt az elfelejtett, valódi értékkel bíró szerves kapcsolatot is hordozza, amelyet a *népi* eredetileg jelentett. A könyv egyik kérdése éppen az lesz tehát, hogy sikerül — ez neki?

Grecsót nem véletlenül tartja számon a szakirodalom a harmincas évek népi irodalmának folytatójaként. Azért folytathatta ezt a hagyományt, mert a hozzá való viszonyt nem a pusztán utánzás, hanem a jelenhez történő adaptáció, a tradíció permanens átértelmezés tette élővé. Ahogyan Gadamer mondta, „[a] tradíciónak, melynek lényegéhez tartozik a hagyomány magától értetődő továbbadása, kérdésessé kell válnia, hogy kialakulhasson a hermeneutikai feladat, a hagyományelsajátítás világos tudata”.<sup>1</sup>

Grecsó Krisztián több pályatársával, főleg Háy Jánossal együtt annak a társadalmi mobilizációnak teremtette meg az elbeszélését, amelyik Háy esetében a szocializmus végén, Grecsó esetében a rendszerváltással és az azt követő évekkel ment végbe. Számos más íróhoz hasonlóan, mint Tóth Krisztina vagy Kiss Ottó, a jelenkori társadalmi rétegek közötti mozgás leírására találtak nyelvet, hogy az értelmiségivé válás 20–30 éve még kollektívnek mondható élményét tematizálják. S ahogyan az egész irodalmi nemzedéke esetében, úgy Grecsó hőseinek életében is egybeesik a kamaszkor és a felnőttkor átmenete, illetve a társadalmi előrelépés és a történelmi változás kora. S éppen ezt tartja Bahtyin a *Bildungsroman* lényegének: „(az ember) a világgal együtt változik, és reflektál a világ historikus változásaira. Nem egy korszakban él, hanem kettő határán, az egyikből a másikba átforduló ponton. Ez a fordulat benne és általa történik. Arra van kényszerítve, hogy új, előzmények nélküli emberi lény legyen.”<sup>2</sup>

Grecsó olvasói pedig tapasztalataik alapján akkor is érezték és érzik az új és előzmények nélküli élet szabadságát és súlyát, ha többségük természetesen soha nem olvasott Bahtyint: életük jelenét és esetleg a családjuk múltját látták a szerző könyveiben.

A *Valami népi* mintha ezt a Grecsótól megszott múltat és jelent szeretné elhelyezni a novellákban, ám a novelláskötet írásainak az egymás-

hoz való viszonya meglehetősen eltérő. A könyv a tartalomjegyzék szerint négy ciklusra oszlik (*Fehérben fehér*, *Örökrangadó*, *Istennek nehéz*, *Lombikok*), miközben a múlt, a tegnap és a jelen egymástól jól elkülöníthető hármására is tagolható. Ugyanakkor egyik szerkezet sem elég erős ahhoz, hogy az egy csoportba tartozó novellák szerves összetartozásáról meggyőzzön — az *Istennek nehéz* a kivétel, de erről a ciklusról később hosszabban is beszélünk. Mintha a kötet szerkezetének az lenne az alapja, hogy a feltételezett olvasót segítse abban, hogy a korábbi Grecsó-szövegek alapján az újakra is ráismerjen.

Grecsó most sem az elvont igazságok, hanem a túlélési stratégiák gyakorlata felől ábrázolja hőseit, sőt, mintha a nemesi irodalomból eredeztethető heroikus elvárások ignorálása lenne sikere egyik oka. Nem ítéli meg, hanem megérti azokat a hőseit — legyen szó a boldogtalan házasságról, a titokban tartott szerelmi kapcsolatokról, az együtt élő férfiakról —, akik a mindennapok szabályainak tudomásul vétele mellett kötik meg különbéküket a világgal. A *Valami népi* viszont ezen túlmenően azt veti fel, hogy megvan-e a különbéke lehetősége akkor, ha az egyes szám első személyű elbeszélő több okból is azonosítható a szerzővel. Ha az *Istennek nehéz* ciklus G. K. monogramú elbeszélőjénél indokolható az azonosság Grecsó Krisztiánnal, akkor a negyven és ötven közötti, vidékről származó budapesti férfi történeteiben, a betegség és a kemoterápia esetében mennyire identifikálható egymással a szerző és a narrátor? A konkrét szövegekben túl pedig az a *Valami népi* kérdése, mennyire engedi meg a szerző és a narrátor azonossága, hogy az előbbi személyességének a hitele összefonódjon a narráció általános érvényességével?

Ezt a kettősséget a Grecsó által tudatosan épített magánmitosz oldja fel, amelyhez talán a kötet első, *Fehérben fehér* ciklusa kapcsolható leginkább. A múlt század negyvenes éveiben játszódó *Kubikosok* ugyanúgy a Viharsarok és lakói azonosíthatóságára épül, ahogyan a nyolcvanas évek végére helyezett *Szegénység fonala*. A ciklus címadó novellájában pedig a pesti lakossá válni akaró Domos nagyapa alakja is megjelenik, hogy nyilvánvaló legyen, csupán egymás variációiként ismétlődnek az egymást követő nemzedékek életreceptjei. A *Paralel történetek* alcím a *Fehérben fehér* kapcsán a legindokoltabb: a két párhuzamos időszak azt mutatja meg, ahogyan a faluból városba kerülőknek, társadalmi helyzetüktől és ambícióiktól függetlenül, hétköznapi szokásaikon túl életük azonosításai pontjait is meg kell változtatniuk. Helyzetük paradox volta abban áll, hogy a

hátrahagyott falu már nem érti őket, a városban pedig alkalmazkodni vágyásuk pedig az idegenséget emeli ki.

A második rész, az *Örökrangadó* a személyes múlt története. A ciklus több novellájában nem csupán a felnőtté válás miatt fontos az apa alakjával való szembenézés. Az azonosság és a különbség az elbeszélő számára azért is centrális kérdés, mert az apa nem csupán magánemberként, de művészként, a világ megfogalmazójaként is előképpnek tekinthető: „(...) ugyanabból az anyagból vagyok, mint ő. Nem bírom elviselni, ha nem az én szavaimmal vannak megnevezve a dolgok (...)” (*Futás*, 103.). A meg nem értett művész sztereotípiája az elbeszélő számára nem csupán elutasítani vágyott rossz minta, de egyben az elrontott élet és a be nem teljesített tehetség fenyegetése is. Az apa *Ványa bácsiba* illő önbecsapó mondata — „egykori színpadi ember, adhatnék egy-két jó tanácsot” (*Örökrangadó*, 112.) — azt a csapdát mutatják, amikor az embert saját manírjai nem engedik kitörni az általa is kárhozott kisserű környezetből.

Az *Istenek nehéz* ciklus tűnt számomra a kötet legerősebb részének. A hat novella központi alakja az egymást átszövő történetekben tipikus sorsokat, jellemeket, alakokat vagy helyszíneket megjelenítő G. K., a mindentudó elbeszélő. A Grecsó Krisztián monogramjával hitelesített narrátor azt tudatosítja mesélés közben, hogy a szövegekben nem a valóság lenyomatait olvasuk, hanem a szövegekben jön létre a valóság.

A *Valami népiről* is elmondható, hogy a posztmodern áttételes, elsősorban a nyelvben megnyilvánuló referencialitás-felfogását egy új, realitárból, de kulturális és irodalmi utalásokkal továbbra is telített valóságábrázolás váltotta fel. Ez a Tóth Krisztina, Háy János, Egressy Zoltán műveivel is jellemezhető váltás kiindulópontnak tekintti a posztmodern bizonyos alapvetéseit, főleg a nyelv és a nagy elbeszélések iránti kételyt — ideértve az irodalmi struktúrákat is —, ám azokat az irodalmi modernség bizonyos szerepeinek felvállalásával, a szövegirodalomból való kilépéssel, a történetmesélés újraindításával vagy az etikai alapú megszólalással egészíti ki.

A szövegek feszültségét a valóságábrázolás és a tudatosított irodalmiság együttese adja. Míg a művek a tematika, az ábrázolt közeg hétköznapi-sága, a szociolingvisztikai eszközök miatt a szövegen kívüli valósághoz közelednek, a nyelv szerkesztettsége, a szerkezet tudatossága, az elő- és vendégszövegek kitüntetett volta a valóságon való felülemelkedést szolgálják; s így olyan „kettős referencialitás” jön létre, amelyben a szövegben megképződő és a szövegen kívüli valóság nem kizárja, hanem feltételezi, sőt felerősíti egymást.

A novellafüzér műfaja a szerkezet szintjén ugyanezt a kettősséget képviseli. A novella és a regény közötti, a kilencvenes évektől fénykorát élő átmeneti forma messze túlmutat a próza-poétikán: a fejezetek összekapcsolhatóságának esztétikai dilemmája mögött a világ összeolvaszthatóságának, a jelenségek összekapcsolhatóságának episztemológiai problémája húzódik meg. A *Jelmezbal*, a *Megyek utána*d mellett Grecsó számos könyve példázza a szövegépítkezés e módját, s Tar Sándortól Egressy Zoltánig, Háy Jánostól Tóth Krisztinán át Szöllösi Mátyásig számos szerzővel párhuzamba lehetne állítani.

A *Valami népi*ben az *Istenek nehéz* ciklus a narrátor autoritásának kiemelésével továbbépíti a novellafüzér és a regény átjárhatóságára alapozott stílust, ugyanakkor ez a hat novellából álló egység egy nagyobb, összefogottabb kötetet is megalapozhatott volna.

A *Lombikokban* már gyengébb a tér-időbeli azonosságot megteremtő kohézió. Ám a szerkezeti probléma igazán fontos kérdése az, vajon lehet-e egységben látni és egységben megírni a saját rák történetét? A ciklus a különálló részek összekapcsolhatatlanságát mutatja, rizóma-szerkezete az elveszíttség, a bolyongás érzését kelti. És ezzel a bizonytalansággal azt a középpont nélküli — vagy középpontját elveszített — világot alkotja meg, amelyben a beteg halandósága tudatára ébredve vagy a kezelésnek kiszolgáltatva elveszíti élete stabilnak hitt pontjait. És a *Lombikok* kapcsán lesz a legfontosabb az a korábban felvetett kérdés, hogyan képes egy szerző úgy megjeleníteni és általánossá tenni élete megpróbáltatásait, hogy az átélt események személyes hitele és az emberi sors általános érvénye az elbeszélés folyamatában is összekapcsolódjon. Hogyan lehet azonos, sőt hogyan hitelesítheti a szerző a narrátort?

2015-ben az *Élet és irodalomban* éppen Grecsó Krisztián írta meg, hogy Esterházy Péternek hasnyálmirigy-rákja van. A *Valami népi* egyes szám első személyben elbeszél, kemoterápiáról szóló írásaiban 2022-ben Grecsó nem titkolt betegsége, mondjuk ki, a rákja irodalmi szövegeinek is témája lett. Amikor a szerző saját betegsége történetét mondja el a novellákban, akkor a valós élet ugyanúgy irodalmi eseménnyé vált, mint a kortárs magyar irodalom halál-szövegeiben, Nádas Péter *Saját halálában*, Esterházy Péter *Hasnyálmirigy-naplójában* vagy Kertész Imre *Mentés más-kéntjében*. Ezeknek a műveknek a valóságképe és etikai-esztétikai hitele a szerző és a narrátor adott szövegben létrejött, de a szövegen kívüli is igazolható azonosságára épül.

És a betegség elmesélhetősége miatt fontos az átmeneti műfaj: a novellából eredően Grecsónál a betegségtől sem eltávolodni, sem azzal azonosulni nem lehet. A rák elbeszélése nem lesz olyan

hosszú, hogy koherens regényuniverzummá álljon össze, ám a novelláknak sem a témája sem a variációi nem hagyják nyugodni az olvasót: úgy járják újra meg újra körbe a rákot, hogy az ismétlődések variációi a koherens lét hiányát, az élet szétaprózottságát villantják fel. Az *Ablakszínházak* hőse halála tudatában szemlélődő pozícióba kerül, és saját lakásából úgy nézi a környező házak ablakaiban játszódó hétköznapi életet, amelyektől búcsúzni kényszerül, ahogyan a *Hajnali részegség* versbeszélője döbben rá a földi vendégség elveszithetőségére és nagyszerűségére. S a novellában egységben láttatott „ablakszínházi” előadások között paradox módon a halandóság tudata teremthet csak átmenetileg egységet.

A kötetzáró *Negyvennégyes* című novellája utolsó mondataiban egy rákos kisfiú meg a kemoterápiás kezelésre, és útközben mindenkire egyenként rámosolyog. Grecsó a *Valami népit* záró mosollyal egyértelművé teszi, hogy a kollektív és a személyes múlt felidézésétől a tegnapon és a jelenen keresztül olyan ívet húzott a kötetben, aminek szívárványa a létbe vetett irracionális hitet is mutatja. A novellák írója és olvasója között teremtett kapcsolat pedig párhuzamos lesz a betegség elszenvédője és elbeszélője közötti viszonyal: soha nem lesznek azonosak egymással, de az azo-

nosság hiányát felülírja a létezés tragikumuma és az elbeszélésben létrejövő közösség.

A novellákat és az azokból felépített szerkezetet is lehetett volna olykor finomítani. A *Valami népi* azonban kétszeresen is beleillik a Grecsó-univerzum terébe és világképébe. Egyrészt a megélt betegség ívet húz a személyes és a szerzői megszólalás között, másrészt a betegség megírását az a személyesség hitelesíti, amely a megszólalás eredményeként egyszerre a *szövegben* és *szövegként* születik meg. És ez a szemlélet valóban létrehozza egy korábbi értelmezői közösség illúzióját: attól *valami népi*, mert nem állítja és nem tagadja, de felkínálja az elbeszélő és elbeszélő én azonosságát; s így a személyes élményeket legalább az olvasás idejére a kollektív tapasztalat részévé teszi. (*Magvető*, Budapest, 2022)

HORVÁTH CSABA

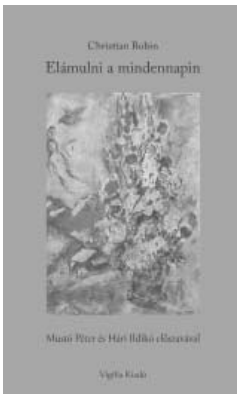
<sup>1</sup>Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. (Ford. Bonyhai Gábor.) Gondolat, Budapest, 1984, 14.

<sup>2</sup>M. M. Bakhtin: *The Bildungsroman and Its Significance in the History of Realism (Towards a Historical Typology of the Novel)*. In uő: *Speech Genres and Other Late Essays*. (Translated by Vern W. McGee.) University of Texas Press, Austin, 1986, 24.

## A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA

CHRISTIAN BOBIN

### Elámulni a mindennapin



Christian Bobin (1951) francia író, költő, mintegy hatvan könyv szerzője, amelyek közül több jelentős közönségsikert aratott. Írásai az egyszerűséget, a létezés csodáját ünneplik, amely egyaránt magába foglalja a lét biztonságát és törekenységét, minden gyengédségét és borzalmát. Az *Elámulni a mindennapin* című, naplószerű kötete nem külső események rögzítése, hanem — ahogy Kiss Gabriella, a könyv fordítója írja — „egy évnyi belső út »dokumentációja«, húsvétól húsvétig. Olyan belső út, amely bármelyikünké lehet, akik élünk, szeretünk, elveszítünk valakit, aki nagyon fontos számunkra... és nem érjük be a felszíni történésekkel, hanem igyekszünk mögéjük vagy a mélyükre látni.”

Ára: 3.000 Ft

*Megvásárolható vagy megrendelhető:*

1052 Budapest, Piarista köz 1. Honlap: [www.vigilia.hu](http://www.vigilia.hu)

Telefon: 36-1-486-4443 E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu)

## PETER SEEWALD: XVI. BENEDEK Egy élet, I–II.

Erre a könyvre valóban ráillik a monumentális jelző. Már bő ezer oldalas terjedelmével is elút a megszokottól: két vaskos kötetet tart kezében az olvasó. Műfaja néhezen meghatározható: elsősorban mégis életrajz, beleágyazva egy családnak és egy — ugyancsak viharos — korszaknak egyház- és kortörténetébe. A „főhős”, az 1927-ben született, ma 96 éves Joseph Ratzinger már koránál fogva is alkalmas arra, hogy életének tükrében tekinthessük át az elmúlt száz évet. Több réteg rakódik egymásra: 1. A „Ratzingerek” részletes családi krónikája. 2. Az utóbbi száz év egyház- és kortörténete Hitler uralomra jutásától a II. világháború végéig. 3. A II. Vatikáni zsinat. 4. Ratzinger személyes életének alakulása: teológus, münchen-freisingi érsek, a Hittani Kongregáció prefektusa, pápa — a lemondásáig.

Peter Seewaldnak először 1996-ban nyílt alkalm, hogy interjúkötetet készítsen Joseph Ratzingerrel, (magyarul csak 2005-ben jelent meg *A föld sója* címmel), s ugyancsak neki adatott meg, hogy 2016-ban — tehát már a pápa lemondásának bejelentése után — *Utolsó beszélgetések* címen újra megszólaltassa XVI. Benedek emeritus pápát.

Seewald az elbeszélés különböző fajtáit ötvözi. Kitűnő mesélő, aki élvezettel részletezi Ratzinger életének egy-egy látványosabb eseményét, amilyen például a pap-, majd püspökszentelése volt. Egymásra tükröztet egymástól távoli, de azonos időben történt eseményeket (például 1963-ban: Kennedy meggyilkolása és édesanyja halála). Olykor pontos képet rajzol a korról (kerék egész például a „Fehér Rózsa” ellenálló csoport története), máskor viszont csak utal a kor egy-egy eseményére. Ilyenkor a történelemben kevésbé jártas olvasó a szűkszavú utalásokból nem mindig tudja rekonstruálni az eseményeket. Miben állt például a háború után Nyugat-Berlin szovjet blokádjá, később a kubai bloká. Többször viszont sikerül egyetlen tablóban megjelenítenie a nagypolitika eseményeit, összekapcsolva az egyház történetével (ahogyan például bemutatja a peresztrojkát és Gorbacsovot).

Az elmúlt század egyháztörténetének legfontosabb eseménye a II. Vatikáni zsinat volt — ez Ratzinger életében is különleges helyet foglalt el. Érthető, hogy Seewald több mint száz oldal szán a zsinat bemutatására. Ismeretterjesztő módon szól a korábbi zsinatokról, részletesen leírja ennek a zsinatnak konfliktusoktól sem mentes történetét — a bizonytalan kezdetektől az ígé-

retes kibontakozásig. És persze hangsúlyosan elemzi Ratzinger szerepét a zsinat munkájában. Egyháztörténeti keret és egyéni sors harmonikusan egészíti ki egymást ezeken az oldalakon. (Utólag, *A föld sója* című kötetben Ratzinger már részletes áttekintést ad a zsinat nyomán kialakult zavaros nézetekről is.)

A Seewald által feldolgozott anyag szinte áttekinthetetlenül gazdag. Legfőbb forrása természetesen magának Ratzingernek páratlanul gazdag életműve. Számba veszi minden publikációját — a teológusét, a püspökét, a Hittani Kongregáció prefektusáét, majd a pápáét. De kitér azokra a konfliktusokra is, amelyeket Ratzinger tudatosan vállalt, illetve azokra is, amelyekbe talán önhibáján kívül belekerült. Publikációs listája hatalmas: doktori disszertációjától kezdve a *Názáreti Jézus*ig és a pápai enciklikáékig folyamatosan jelentek meg írásai.

Seewald több részletben sorolja fel azokat a teológusokat, akik írásaikon keresztül hatottak Ratzingerre, de azokat is, akik személyes kapcsolatban álltak vele, s így formálták a gondolatvilágát. Mindezeket túl hatalmas gyűjtőmunka áll a könyv hátterében. Seewald feldolgozott a Ratzingerrel kapcsolatos minden föllelhető írást, nemcsak mértékadó teológusok megnyilvánulásait, hanem még a korabeli sajtót is, a napilapoktól kezdve a *Spiegel* cikkeiig. Emellett pedig sokakkal készített alkalmi interjút egy-egy részletkérdés tisztázására.

A szerző már-már zavaróan elfogult „hősel”: szinte mitikus magasságokba emeli alakját. Folyamatos szuperlatívuszokban ír róla. Néhány példa: „Ratzinger a zsinatot a/ meghatározta, b/ a jövő felé fordította, c/ eredményeiben szolgálatával nagy mértékben részt vett.” „Ratzinger javaslatai voltak azok, amelyek a II. Vatikáni zsinatból nyitott, jövőbe mutató zsinatot formáltak.” „A pápák közül a legnagyobb teológus.” „A világ leggyakrabban meginterjúvolt püspöke.” „Ratzinger életében minden tökéletességre készített.” „Minden idők leghatalmasabb pápája.” Beszélgetéseikben Ratzinger tiltakozik is e bálványozás ellen: „Ön túlértékel engem”.

Mindent egybevetve azonban valóban monumentális művet tart kezében az olvasó. Nemcsak a témában jártas szakemberek számára nélkülözhetetlen kézikönyv, de érdeklődéssel olvashatják azok is, akik kíváncsiak egy páratlan személyiség és egy egyedülállóan izgalmas kor történetére. (Ford. Diós István; *Szent István Társulat*, Budapest, 2021)

LUKÁCS LÁSZLÓ

## VASVÁRI ZOLTÁN: „CSILLAGOM, EMLÉK: TÉGY TÖKÉLETESSÉ...” Rónay György-tanulmányok

A szerző első esszéje 2001-ben jelent meg Rónay Györgyről, majd a következő években több írásban tárgyalta az életmű egy-egy részletét. Majd két, bővülő tartalmú önálló tanulmánykötetet adott ki 2010-ben és 2013-ban, három évvel később pedig megszerkesztette a már lezárult munkásság és fogadtatásának bibliográfiáját. Ez a feltárás annyiban is különleges a hasonló, regisztráló kézikönyvek között, amennyiben az egyes tételek és az illusztrációt jelentő fényképek mellett Vasvári Zoltán korábbi írásait is tartalmazza. Ezek között, ahogy a tételleírásokból kiderül, központi helyet foglalnak el a Balaton-versek, a Balaton-tematika, de a pályakezdés körülményeivel, a *Lázadó angyal* folklór elemeivel, az *Esti gyors* filmadaptációjával is foglalkozott.

Új kötete a fentiekre támaszkodik, részben egyes írások újraközlésével, részben más szempontú tárgyalásával. A közölt esszéket, tanulmányokat mintegy keretbe fogja két Rónay Györgynek ajánlott vers: az elején Csorba Győzőé, a végén, befejezésül Juhász Ferenc prózaversének kézírathasonmása. Köztük négy nagyobb szerkezeti egység rendjében olvashatók a változatos tartalmú írások.

Az első írások életrajzi jellegűek. Van közöttük általános pályaeértékelés, amely időrendben veszi számba Rónay György költői, fordítói, prózaírói, irodalomtörténeti és kritikusai, nem utolsósorban pedig a *Vigiliát* szerkesztő életművét, kiemelve a legjelentősebb alkotásokat. Egy másik közelebről vizsgálja a pályakezdés legfontosabb állomásait, a fiatal költő talákozását a Nyugattal és Babits Mihállyal. A tanulmány bemutatja a Babits által kiadott verseket, ami egyben a *Nyugat* 1930 utáni irodalomszemléletére is jellemző. A következő írás pedig a recepciót és az utóéletet tekintti át, időrendben és műfajok szerint. Összefoglalja a pályakezdés körülményeit, említi az 1947 utáni szilencium éveit, amit két évtizedes, sokszínű irodalmi teljesítmény követett. Felsorolja az évfordulókat, 1963, 1993 és 2013 alkalmait, amelyek lehetővé tették még munkássága közben, majd halála után szerepének, jelentőségének, műveinek felmérését.

Balatonszárszó jelentős helyett foglalt el Rónay György életében és műveiben is. Nem véletlen hát, hogy az egyik szerkezeti egység Rónay Balaton-élményével foglalkozik. Az első tanulmány Szárszó megjelenése a prózai művekben és a versekben — néha persze nem eredeti néven, de világosan ráismerhetően. A második tanulmány kimondottan a versekben felbukkanó Balaton-tematikát keresi. Pontosabban a Szárszó-verseket, amelyek-

nél bővebb összes, a Balatont felidéző verse. A szerző sorra veszi megjelenésük szerint Rónay György köteteit, illetve a bennük olvasható Szárszó-élményt tartalmazó sorokat. Eközben felfedi egyes versek vándorlását kötetről kötetre, az olvasót pedig bevezeti világukba. Utóbbi nagyon fontos, hiszen az érdeklődő verskedvelők számára nyújtanak szempontokat a megértéshez, a tovább olvasáshoz. Az egységet két, a prózai művekben tükröződő Balaton-élményt tárgyaló írás teszi teljessé, illetve felsorolásként Rónay György Balaton-verseinek bibliográfiája, belefoglalva a kötetekben, a folyóiratokban megjelenteket és egy, hagyatékban található.

A Balaton-tematikát elemző-értékelő írások követik, versekről, egy regényről és egy regényadaptációról. Az első a *Tükör és tűz* című gyűjtemény három Szárszó-versét értelmezi. A kötetről és ezekről a versekről már volt szó az előző tanulmányokban, de itt a szerző részletesebben, több szempont figyelembevételével tárgyalja őket. Datalási kérdések után segítségül hívja a keletkezés-történethez Rónay György naplóját, majd mellé helyezi mint inspiráló okot a kutatásra, saját érintettségét, Balaton-élményét. Kiemeli a versekben a csönd szerepét — kimondva, vagy csak a sorok között létezőként —, s a maga Balaton-látványát összeveti a versek szövegében megmutatkozó Balaton-képpel. Ugyancsak érdekes következő tanulmánya, amely egy bibliai történet, Jairus lányának feltámasztása köré szövődik. A halott kislány visszahozása a halálból — Lázár történetének párjaként — gazdag és sokszínű irodalmi, művészeti feldolgozásokat ihletett, a szerző által említettek mellé kiragadva Áprily Lajos *Annának hívótak* című, több részből álló versét lehet említeni. Rónay György *Jairus lánya* című verse azonban megírása után néhány hónappal lett igazán fájdalmas aktualitású szerzője számára, akkor, amikor második kisfia életképtelenül született meg. Vasvári Zoltán ismét a naplókhoz és a halott gyermek kiváltotta, későbbi versekbe átszűrődő érzésekhez fordul, hogy körbejárja a *Jairus lánya* előérzetét és megírása után nem sokkal módosuló értelmét. Hasonló érzékenységgel vizsgálja a *Lázadó angyal* című regény egyik motívumát, illetve mérlegeli az *Esti gyors* Fábri Zoltán forgatott filmváltozatát.

A kötet utolsó írásai Rónay György kedves helyeit idézik fel: a Rózsadombot, Szárszót, Bagolyirtást, Gödöllőt. Verseinek, regényeinek olvasói számára ezek ismerős vidékek, egy élet földrajzi keretei, az életmű keletkezése szempontjából is központi világok.

Vasvári Zoltán írásainak újraközlésével azok az olvasók is találkozhatnak Rónay György életművével, akikhez nem jutott el az első megjelenések szövege, és a bibliográfia sem volt ke-

zükben. A kötet esszéi és tanulmányai élményt adnak és érdeklődést válthatnak ki. De talán éppen ezért helye lett volna egy mutatónak, amely az első megjelenéseket közli, hogy e kötet tartalmát össze lehessen vetni a korábbiakkal.

A szerző említést tesz arról, hogy Rónay György mintha kikopott volna az utókor tudatából. Valóban, napjainkban inkább műfordításai — Marie-Claude Monchaux *A sehány éves kislány*, Virginia Woolf *Flush*, Antoine de Saint-Exupéry *A kis herceg* — jelennek meg, mint saját művei, vagy az azokat feldolgozó értekezések, tanulmányok, de ez inkább egy generációváltás következménye. Lassan elhagyják ugyanis a személyes megszólalás lehetőségét azok a kortársai, kései olvasói, akik még személyesen vagy életében, művei által közvetítve ismerhették, forgatták könyveit, s még nem jelent meg az a generáció, amely életművét vagy annak egyes részeit, a költőt, a közvetítőt, a kritikust magának, folytathatónak érezné. Az irodalmi emlékezetet időről időre fel kell frissíteni. Ezt a célt szolgálja Vasvári Zoltán kötete. (*Kairosz*, Budapest, 2021)

BUDA ATTILA

## ZÁVADA PÁL: APFELBAUM Nagyvárad, Berlin

Závada Pál a székesfehérvári Vörösmarty Színház felkérésére készítette el *Az ember tragédiájának* 20. századi folytatását avagy újraértelmezését, majd a színpadi műből verses regény formájában könyv is született. A cím — *Apfelbaum* — egyszerre jelöli a főhős vezetéknevét, illetve a bibliai bűnbeesés toposzát, az alcím pedig — *Nagyvárad, Berlin* — rögtön tudomásunkra hozza a cselekmény főbb helyszíneit. A hét fejezetre osztott, tizennégy soros szakaszokba rendezett szöveg a jelenkori kiszólásoktól eltekintve lineáris időrendben mutatja be Apfelbaum Ádám útkereséseit a '30-as évektől a berlini fal leomlásáig. A narrátori pozíció gyakran váltakozik és olykor csak a kontextusból derül ki, ki is az elbeszélő éppen. A madáchi dráma legfontosabb szereplői itt jellegzetesen posztmodern, ironikus színezetet kapnak: az angyalok (Charlie, Lenke és Orsi) lojális, de kissé esetlen hivatalnokfélék, akik „elkapcsolnak”, ha úgy vélik, az Úrnak nem tetszene a földi világról közvetített „músor”; Éva alakja kettőzött, az úgymond hagyományos női séma kiegészül a démoni szeretővel, Lilittel, aki a régi zsidó bibliamagyarázatokban Ádám első felesége volt. Lucifer figurájában — aki hol Leni Riefenstahl operatőre, hol kommunista tartóiszta — ott bujkál Goethe Mefisztója is, de Dosztojevskij-utalások is árnyalják szerepét.

Závada Ádámja leginkább abban különbözik *Tragédia*-beli elődjétől, hogy míg utóbbi megrög-

zött idealista, akit — még ha sorra ki is ábrándul ezekben — valóban bűvkörébe von újra és újra valamilyen nemes eszme, addig az előbbi egy gumigerincű karrierista, akinek tulajdonképpen mindegy, hogy érvényesülése érdekében éppen a nemzetiszocializmus vagy a kommunizmus zászlaja alatt menetel. Ennélfogva Apfelbaum Ádám személyisége alig változik a történet folyamán, legfeljebb az ő útját (sodródását) végigkövető olvasó válik egyre szkeptikusabbá. Könnyen lehet azonban, hogy ő sem, hiszen a 20. század történelmének (és irodalmának) ismeretében valójában túl nagy meglepetések nem érhetik... Láttunk már elég törtetőt, árulót, besúgót, elvtelen oportunistát, akik tulajdonképpen nem különösebben gonoszak vagy elvetemültek, inkább csak nagyravágyók, önzők, gyengék és megalkuvók. Minthogy azonban ezek a tulajdonságok egyáltalán nem ritkák, sőt — legalább a hajlam — mindannyiunkban fellelhető, kijelenthető, hogy az *Apfelbaum* hőse épp úgy archetípus, mint Madách drámájának Ádámja. Egy olyan kornak a modern archetípusa, melybe annyira beleivódott a cinikus kételkedés és flegma amoralitás, hogy Lucifernek már csak jelzésértékű szerep jut, szinte nincs is rá szükség. Persze jelen van ő és megkísért, intrikál, rábeszél, de egyértelműen nem ő a felelős Ádám döntéseiért, inkább csak kísér, mint irányít.

A legtalányosabb szereplő mindazonáltal az Úr, akinek létehez, mibenlétéhez kapcsolódik a verses regény fókuszába helyezett kérdés: létezik-e, illetve amennyiben igen, mindenható-e Isten, ha „megengedte” mindazt a szörnyűséget, ami a 20. század háborúiban és diktatórikus rendszereiben megtörtént. A problémafelvetés maga ugyan erősen leegyszerűsítő, szinte demagóg, de a dráma soraiából kiolvasható válasz szerencsére jóval összetettebb, érdekesebb. Már az Úr legelső megjelenése igen árulkodó — túl azon, hogy egy Esterházy-allúzióval van dolgunk —, hiszen az, hogy Jákob lajtorjáján hátán fúvóshangszertokkal lekecmereg a Teremtő a földre, arról tanúskodik, hogy nem részvétlenül, a távolból figyeli csak teremtményei világát. Azonban amint előveszi szaxofonját, megzavarja Lucifer, aki jussát követeli, az Úr pedig meg lehetős könnyelműséggel odaveti neki a 20. század hátralévő évtizedeit, mondván: „tiéd volt / már eddig is. Nos, mire jutsz vele...?”. S erre fogalmazza meg válaszképpen a sátán a regény fő kérdését: „Veled mi lesz, ha majd kínjában / hozád fohászkodna az ember, hogy / hol vagy, Isten, hogy ezt hagyod? Hogy akkor / leszel-e még egyáltalán?” Erre azonban csak az angyalok sivalkodása a válasz, a megszólított hallgat, ahogy később is, hiába kiált az ég felé Ádám a második fejezet elején: „hallgat, / könyveiben lapozgat”.

Mikor pedig a váradi zsidók deportálása során Apfelbaum szeme láttára elhurcolják családját is, s a férfi számonkérné az Urat, „[m]ennydörgésbe fullad / szava. Az Úr nézi, nem szólal meg.” Máskor viszont „mintha mégiscsak megszólalna, de hanghíbia miatt nem érteni”.

A közönyös, vagy legalábbis tehetetlen Isten képétől pedig már csak egy lépésre van a gondolat, hogy Isten halott: „Nem él az Úr, hogy gondja lenne ránk...” — mondja Madách szavaival Apfelbaum Juliska, Ádám kerekesszékes húga, akit a haláltábor felszabadítása után megegettek, majd meggyaláztak és megverték a szovjet katonák. Az egyik angyal, Lenke jelenti „főnökének”, hogy Auschwitzot követően az embereknek kétségeik támadtak Isten jóságát, mindenhatóságát, mi több, létét illetően, mire az Úr enigmatikus felelete: „A gondviselő szeretet védő kart / nyújthat, de nem magamutogató (...). A poklok kapuján túl / is létezhet, úgy is, hogy nem látszik. / Rejtőzködöm, tehát vagyok. De mások / kinyilatkoztatok, és úgy vagyok.” Egy fejezettel később viszont új szempontként felmerül az ember felelőssége is: „Mert mindenről / nem gondoskodhatom, így másokétól / is függ törődésem (...). Most rajtatok a sor: / Azzal kell törődnöd, hogy ne történjen / meg az — vagy ne gyakran, ne miattad —, / hogy reményvesztetten meg kelljen bánnom, / hogy hagytam, jöjjön létre a világ.” A kötet utolsó oldalain pedig megint csak Esterházy nyomán már a magányos, s ezért veszélyes Istenről esik szó, aki „[el]gyedül van, ha nem imádkozom”, majd a provokatív Schelling-idézet következik: „Hogy ne legyen rossz, / Istennek sem szabadna létezni.” Végül Éva szájából hangzik el, amolyan fásult sóhaj-szerűen: „Te vagy ez a baj, a szomorú Isten. / Ki vagy te, Uram és ki vagyok én?”

Závada Pál *Tragédia*-parafrazisának talán legnagyobb érdeme, hogy nem megválaszolni akarja ezeket a kérdéseket, csak körbejárni. Helyenként modoros stílusa és némileg felszínes jellemrajzai mögött az *Apfelbaum* kimondottan izgalmas problematikát feszeget. (*Magvető*, Budapest, 2022)

PALÓJTAY KINGA

## ITT MINDEN TELE VAN ZENÉVEL 35 kortárs cseh költő

Megismerhető-e egy párszáz oldalas kötetből, hogy milyen a cseh költészet? Kiderül-e belőle, hogy mi a cseh költészet? Egyáltalán, életszerű-e ma, hogy valaki azért vesz a kezébe egy gyűjteményt, mert egy adott ország, egy adott nyelv vagy kultúra alkotóit szeretné átfogó módon megismerni? Olyannak kell lennie egy ilyen kiadványnak, mint egy útikönyvnek? A kilencvenes évektől haladj egyenesen, majd az ezredfor-

duló fiatal lírikusainál fordulj el Ostrava felé, ahol egy fesztiválon természeti témákból kiinduló negyvenes költőket találasz... Így pár nap vagy hét alatt bejárható, netán megismerhető a cseh költészet? Nyilván akadnak olyanok, akik számára *praktikus* egy ilyen antológia, mondjuk néhány vizsgára készülő bölcsészhallgatónak, de biztos vagyok benne, hogy akadnak szép számmal ma olyan magyar olvasók, akik pusztán érdeklődésből vagy a közös múlt és a közelség miatt nyitottak a cseh irodalom közelmúltbéli alakulására.

Mit jelent cseh költőnek és mit jelent kortársnak lenni? Azt hiszem, az első ma már nem olyan összetett kérdés, mint a 19. században vagy a 20. század első felében volt. A kötet összeállítója, Vörös István utószavában meg is adja a választ: cseh költők azok, akik csehül írnak, függetlenül attól, hogy hol tartózkodnak, élnek vagy születnek. (Hasonlóképp a versek kiváló fordítónál sem foglalkozunk azzal, hogy Budapesten, Prágában vagy épp Jeruzsálemben élnek — csak ültessék át jól a szövegeket magyarra. Mindemellett kijárt volna nekik is egy-egy életrajzi jegyzet, hiszen ők vezetik a magyar olvasók elé mintegy kézen fogva a cseh költőket.) A Kijevben született Marie Iļašenko például ezért kapott helyet a cseh költők között — húsz éve Csehországban él, csehül ír. A morvák, akik cseh anyanyelvűek, szintén ide tartoznak, habár, bizonyos szempontból külön is érdemes lehet egy morva vagy sziléziai antológia is.

Reprezentatív-e ez a válogatás? Egyáltalán, kell-e, hogy reprezentatív legyen? Nem elégedhetünk meg azzal, ha egy nagy tudású (magát szinte nyíltan csehnek valló) költő-irodalmár-bohemista ajánlja a szerzőket? Elvégre nem cseh érettségire kell a kiadványból felkészülnünk, senki nem kéri számon a válogatás hiánytalan-ságát, így az éppen elegendő, ha ismerkedni, tekinteni szeretnénk vagy egyszerűen csak örülni a verseknek.

Azt képzelem, a kötetben szereplők úgy tartoznak össze, hogy egy csütörtök este közösen vehetnek részt egy izgalmas prágai felolvasáson, irodalmi eseményen vagy egy díjátadón (feltűnően sok köztük a neves Magnesia Litera díjjal kitüntetett!). Épp elegen vannak, 35 költő, egy nagyobb gimnáziumi osztály egy irodalmi kávézóban. (Ahogy itthon is, Csehországban is kérdéses, hogy egy-egy ilyen eseményen vesznek-e részt mások is, olyanok, akik csak fogyasztók, azaz olvasók. A cseh kötetet is megkapja időnként a belterjesség vádját.) A kép azonban nem hibátlan, mert sokan vannak olyanok, akik morvák vagy morvaországiak, ők jobb esetben is inkább Brno/Brünn felé mozognak, vagy épp ott élnek, így talán fel sem utaznak Prágába egy

ilyen képzeletbeli eseményre. A csapathoz tartoznak a még „vidékiek”, a sziléziaiak, mondjuk az ostravai Petr Hruška, az öt éve elhunyt bítvói várgondnok Jiří Kuběna, vagy a Český Těšínben született, ma már inkább gyermekirodalommal és borászattal foglalkozó Bogdan Trojak is. Az asztaltársaság résztvevői közül többen már meghaltak, igaz, ez a résztvevőket (és a kötet elvasóit) nem nagyon zavarja — a neodekadens, évtizedek óta következetesen szorongó, expresszionista, de egyúttal ironikus sírköltészetet művelő J. H. Krchovský pedig kifejezetten élvezi a helyzetet.

Összeszokott, de legalábbis összeillő csapat ez, habár tagjai nagyon sokfélék. Az hozzá őket össze, hogy mindannyian alkottak 1989 után figyelemre méltó verseket, habár többük pályacsúcsa inkább korábbra vagy más műnemre esett. A határ kézenfekvő, elfogadható; ahogy Vörös írja, a bársonyos forradalom mint „fordulópont jobban megváltoztatta a cseh irodalom helyzetét, mint a párhuzamosan zajló magyar irodalomét”.

Az asztal körül ülnek tehát az itthon is ismert nagy öregek, mint az underground költő-filozófus Egon Bondy, akinek fénykora inkább a samizdat és a Charta 77 éveire esett, de mint arról a kötetbe beválogatott *Élet Prágában* is tanúskodik, a kiábrándulás, a politikával való szembefordulás a rendszerváltozás után is a sajátja: „Szar kormány szar demokrácia és szar szabadság szar nemzetgazdasági csoda szar béke és szar munka”. Itt ül, és üdítően ismerős verseket hozott magával a 2011-ben meghalt Václav Havel, aki ugyan drámaíróként és elnökként nagyobb alkotott, költeményei mégis eredeti hangjáról, experimentális költészetéből adnak ízelítőt. Kissé ugyan zavarba ejtő, hogy ezek az 1964-ben megjelent *Antikódok* című kötetből származnak. Gitárral a kezében érkezett a cseh Cseh Tamása (ugyan több szempontból vitatható a párhuzam, de az alliteráció és a szóismétlés miatt kihagyhatatlan), Karel Kryl, aki ugyan inkább disszidens dalszerző, jelentősége szintén inkább 1989 előtt volt nagyobb, de hatása a kortárs cseh művészekre vitathatatlan, némelyik sora pedig most, 2022 elején, Kelet-Európában is szívszorítóan aktuális: „Testvérem, ne sírjál / ezek nem vámpírok, / hiszen te nagy vagy már, / ezek csak megszállók, / úgy jöttek szögletes, / páncélos szekereken.” Vele egyidős, kihagyhatatlan fazon, a cseh költészet fenegyereke, bostrányhóse, Magor, az Órült, azaz Ivan Martin Jirous, aki keményen vág az arcunkba egyébként gyönyörű lelki képeket, meditációkat. Nálá csak két évvel idősebb az 1942-ben született Ivan Wernisch, egyike a legnagyobbaknak, akit mágius-mitikus kezdetei után ma leginkább a sokszínűsége jellemzi.

A középmezőnyt a 80–90-es években debütált költők adják, a kávézó asztalánál ők a legaktívabak, és olyannyira sokfélék, hogy csak komoly erőfeszítések árán tudnánk őket csoportokba rendezni (már ha akarnánk). Náluk értem meg, miért is írja Vörös, hogy a mai cseh költészet „Kibújik a jellemzés alól”, az ő esetükben látszik a leginkább, amit több cseh irodalmár is állít: a közelmúlt költészetének legfontosabb jellemzője a sokszínűség. De közben ők hozzák is azt, amit elvárunk a cseh irodalomtól: a 68-as eszméket, a švejski lelket, a sörözők világát, a cseh-morva vadregényes-romantikus tájat és a szűk nagyvárosi utcákat, a modernizmus hagyományát és az avantgárd tapasztalatát, a posztmodern, a groteszket és a szatirikus látásmódot, az undergroundot és a közép-európaiságot. Nem is könnyű közülük bárkit kiemelni egy recenzióban, hiszen épp elég az, hogy kiválasztották őket a sokaságból e kötet lapjaira. Ha mégis méltatnom kellene, az underground gyermekét, Vít Kremličkát említeném, aztán a posztmodern vonalról a gyakran játékos vagy metafizikai tartalmú, mitikus költészetet művelő Božena Správcovát; Petr Pavelt, aki mintha a cseh katolikus-modernista-szimbolista nagyok követője lenne. Méltán kapott helyet Petr Borkovec, aki a háború előtti, a hétköznapi polgári élet alapjain álló nagy költők hagyományainak folytatója — itt közölt versei egyszerűek, tiszták, erősek és színgazdagok.

Ha sorban olvassuk a kötet verseit, a mához közelítünk, kissé szorongva szembesülünk újból a kérdéssel: kik is a mi kortársaink, napjaink alkotói, és találkozunk-e velük a válogatásban. A kötet egyik legfiatalabb szerzője, az 1987-ben született Jan Těsnohlídek már az öregecs gondolataival foglalkozik és a legifjabb poéta, Alžbeta Michalová is elmúlt már harminc. Bizonyos, hogy — akár csak Magyarországon — ugyanígy Csehországban is van egy olyan nemzedék, amelynek tagjai az ezredfordulón, urambocsá! az után születettek, de már aktív költők. Márpedig közülük senki sem kapott meghívást a képzeletbeli asztaltársaságba, ami nagy kár, még akkor is, ha nem részei a kortárs kánonnak, többen közülük a különböző művészeti ágak mezsgyéin kalandoznak, aktuális társadalmi politikai vagy ökológiai témákat érintenek. Persze, ahogy Akhilleusz sem érheti utol a teknőcöt, úgy a szerkesztő sem foghatja meg a folyton mozgásban lévő, sokszínű cseh költészetet sem. És lesz majd még kötet, biztosan, amelyik ezekre az ifjakra fordítja majd a figyelmet, remélhetőleg hamarabb is, mint amennyi idő az *Akhilleusz és a teknőc. Huszonöt cseh és morva költő, 1945–1995* (JAK – Jelenkor, Budapest – Pécs, 1996) és az *Itt minden tele van zenével* között eltelt. (*Petőffi Kulturális Ügynökség*, Budapest, 2021)

BEKE MÁRTON

## SOMMAIRE

GYÖRGY KUSTÁR:	La piège de la foi ou pourquoi est-il impossible de suivre Bonhoeffer?
NICK RIPATRAZONE:	La vision spirituelle de Marshall McLuhan sur une époque virtuelle
MÁRTON HARAG:	L'examen critique de la théodicée de John Hick
MAGNUS STRIET:	Le droit naturel et la relation entre les sexes
CSABA TÖRÖK:	Remarques à propos de l'article de Magnus Striet
H.-B. GERL-FALKOVITZ:	Corps – amour – désir
JÚLIA FODOR:	La question de l'avortement aux États-Unis
■	Entretien avec Ábel Halmos OSB et Andrea Viszló sur le processus synodal de l'Abbaye territoriale de Pannonhalma

## INHALT

GYÖRGY KUSTÁR:	Die Falle des Glaubens, oder warum man Bonhoeffer nicht nachfolgen kann
NICK RIPATRAZONE:	Die spirituelle Vision Marshall McLuhans für ein digitales Zeitalter
MÁRTON HARAG:	Eine kritische Betrachtung von John Hicks Theodizee
MAGNUS STRIET:	Naturrecht und Geschlechterverhältnisse
CSABA TÖRÖK:	Bemerkungen zu den Ausführungen von Magnus Striet
H.-B. GERL-FALKOVITZ:	Leib – Liebe – Lust
JÚLIA FODOR:	Die Abtreibungsfrage in den USA
■	Gespräch mit Ábel Halmos OSB und Andrea Viszló über den Synodalen Prozess der Territorialabtei Pannonhalma

## CONTENTS

GYÖRGY KUSTÁR:	The Trap of Faith: Why Is It Impossible to Follow Bonhoeffer?
NICK RIPATRAZONE:	Marshall McLuhan's Spiritual Vision for a Virtual Age
MÁRTON HARAG:	A Critical Assessment of John Hick's Theodicy
MAGNUS STRIET:	Natural Law and the Relation of the Sexes
CSABA TÖRÖK:	Remarks on the Reflexions of Magnus Striet
H.-B. GERL-FALKOVITZ:	Body – Love – Pleasure
JÚLIA FODOR:	The Problem of Abortion in the USA
■	Interview with Ábel Halmos OSB and Andrea Viszló on the Synodal Process of the Territorial Abbey Pannonhalma

Főszerkesztő: GÖRFÖL TIBOR

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Felelős kiadó: GÁJER LÁSZLÓ Főmunkatárs: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztők: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PATSCH FERENC, VARGA SZABOLCS, VÖRÖS ISTVÁN

Szerkesztőbizottság: BÁBEL BALÁZS, HEIDL GYÖRGY, HIDAS ZOLTÁN, HORKAY HÖRCHER FERENC, MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS, MOLNÁR ANTAL, THOMKA BEÁTA

Kiadóhivatali titkár: FAZAKAS ANNAMÁRIA Honlap: SOMFAI BOGLÁRKA

Tördelés: NÉMETH ILONA Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Készült a Séd Nyomdában, Szekszárdon

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: 1052 Budapest, Piarista köz. 1. Telefon: 317-7246; 486-4443. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu). Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala.

Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők.

A Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest. Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik postáján, a hírlapot kézbesítőknél, [www.posta.hu](http://www.posta.hu) WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a [hirlapelofizetes@posta.hu](mailto:hirlapelofizetes@posta.hu) címen, telefonon 06-1-767-8262 számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia csekk számla száma: OTP V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 8.400,- Ft, fél évre 4.200,- Ft, negyed évre 2.100,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 8.400,- Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 112,- USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA

KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA

Ára: 800 Ft

# VIGILIA

## SZEMLE

PETER SEEWALD  
VASVÁRI ZOLTÁN

ZÁVADA PÁL



XVI. Benedek. Egy élet, I-II.  
„Csillagom, emlék: tégy tökéletessé...”  
Rónay György-tanulmányok  
Apfelbaum. Nagyvárad, Berlin  
Itt minden tele van zenével.  
35 kortárs cseh költő

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Beke Márton, Buda Attila,  
Lukács László és Palójtay Kinga

## KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Fény és világosság
- A béke lehetőségei
- Bagyinszki Ágoston, Kovács Péter,  
Patsch Ferenc, Szatmári Györgyi,  
Varga Ferenc és Visky András tanulmánya
- Acsai Roland, Győri László, Juhász Anikó,  
Mohai V. Lajos, Rainer Maria Rilke,  
Tatár Sándor és Vörös Viktória írása



MINISZTERELNÖKSÉG

**nka**  
Nemzeti Kulturális Alap

Petőfi  
Kulturális  
Ügynökség

