

**„...övé legyen minden hatalom, gazdagság, bölcsesség...”**

**Gerd Theißen:**  
***A Jézus-mozgalom***

„Úgy látszik, jobban szeretek földönfutó lenni, mint bármi egyéb. Lehet, hogy mindnyájunkat földönfutónak teremtett az Örökkévaló, ez a mi természetes állapotunk, csak elfelejtette a lelkünkbe vésni, hogy azok is akarjunk maradni” – mondja Uri, az 1. század Rómájában született, majd Palesztinát és Alexandriát bejárt zsidó férfi, Spiró György *Fogság* című regényében. Szavait akár azoknak a vándorkarizmatikusoknak a szájába is adhatnánk, akik Gerd Theißen heidelbergi biblikus professzor legújabb munkájának „főszereplői”. Mindkét könyv zsidó-keresztény kultúránk gyökereit kutatja. Utóbbi a Jézus halála és a jeruzsálemi Templom lerombolása között Palesztinában és Szíriában működő zsidó-kereszténységgel foglalkozik, amelynek vezetői azok közül a vándorló életmódot vállaló tanítók közül kerültek ki, akiket – ha csak az első pünkösd után szétseledező tizenkettőre, a hét diakónusra (ApCsel 6,5), az öt antiochiai prófétára (ApCsel 13,1), a Pál által említett apostolokra (1Kor 15,3–8), vagy a Didakhé prófétáira gondolunk – a kereszténység korai írásaiból mi is ismerünk.

A könyv nem előzmények nélküli. Theißen egy 1977-es tanulmányában a Jézus-mozgalom szociológiájára vonatkozó téziseit négy állításban foglalta össze. Eszerint (1) az őskereszténység története radikális

etikát képviselő, otthontalan vándorkarizmatikusok fellépésével kezdődött, akik (2) egy zsidóságon belüli megújulási mozgalomhoz tartoztak. Ennek a mozgalomnak a létrejötte szociológiai tényezőkkel magyarázható, hiszen (3) a zsidó-palesztinai társadalom kríziséből született, amelyre (4) a szeretet és megbékélés víziójával kínált választ Palesztina és a szórványban élő zsidóság számára. Theißen írása nagy visszhangot kapott, több nyelven is ismertté vált. 2004-ben *Die Jesusbewegung* című munkájában újragondolta eredeti elképzeléseit, és felvázolta Palesztina első századi társadalmának a rendelkezésünkre álló források alapján elének tároló képét. *A Jézus-mozgalom* Szabó Csaba kiváló fordításában 2006 óta, az olasz kiadást (2007) megelőzve magyarul is olvasható. A könyv megírásával a német biblikus nem kívánta felülírni korábbi elképzeléseit, sokkal inkább az eltelt évtizedek alatt felhalmozódó újabb eredmények integrálása ösztönözte, továbbá az a szándék, hogy egy rendszeresen kifejtett összességben válaszoljon az eredeti tanulmány kapcsán őt ért kritikákra. A négy 1977-es tézis harminc év után is érvényben maradt, csupán a harmadik, a materialista determinizmus gyanújába keveredett gondolatot finomított. Theißen ugyanis elutasítja azt a feltételezést, miszerint Palesztina társadalmi krízise egészen egyszerűen az elszegényedést jelentené. Inkább arról beszélhetünk, hogy a hellén-római kapcsolatok felgyorsították a társadalmi változás ütemét, megteremtették a lecsúszás és a fel-

emelkedés új mobilitási csatornáit, megbolygatták a zárt zsidó társadalom hagyományos normarendszerét. Ez frusztrációhoz és Durkheim fogalmával élve anómiához vezetett, ami termékeny talajnak bizonyult a vallási megújulási mozgalmak számára. A szociális helyzet tehát csak egy azok közül a dimenziók közül, amelyek érzékennyé tették az első század zsidóságát a különféle vallási-társadalmi mozgalmak iránt. A kezdetek zsidó-kereszténységéről az eredeti tézis helyett harminc év távlatában már csak a következőt olvassuk: „az a körülmény, hogy [...] kritikát gyakorolt a gazdagsággal és a vagyonnal szemben, arra vall, hogy a szociális gyökérvésztes esetekben a gazdasági motívumok sohasem hiányoznak teljesen. Az ilyen motívumokat a Jézus-mozgalom esetében sem zárhatjuk ki” (158).

Theißen könyve vállaltan történeti szociológiai kísérlet, a keresztény szöveghagyomány új megközelítés módjának tudatos alkalmazása. Szisztematikus elemzést tartunk a kezünkben, amelyet átlapozva előbb az első keresztények között jellemző társas szerepek struktúrájáról olvassunk mikroszintű elemzést; mezoszinten arra a kérdésre találunk választ, hogy mennyiben tekinthető a korai keresztény gyülekezet millenarisztikus mozgalomnak; makroszinten a Jézus-mozgalom saját társadalmi kontextusában szemlélve válik a szociális, ökológiai, politikai és kulturális szempontú analízis tárgyává; majd végül a „metaszintű” eszmeanalízis rámutat, hogy a mozgalom az értékek forradalmával reagált – bizonyos szempontból sikeresen – kora társadalmi kihívásaira. Már ez a felületes áttekintés is érzékelteti a könyv fegyelmezett és következetes felépítését, és a biblikus szöveghagyomány szociológiai megközelítésében rejülő újítást.

De mennyiben tekinthető Theißen munkája szociológiaiainak?

Ezt a kérdést már csak azért is fel kell tennünk, hiszen a biblikus professzor a klasszikus társadalomtudományos szerzők közül csupán Max Weberre és a vallási közösségek Ernst Troeltschre visszavezethető közismert tipológiájára hivatkozik. A kortársak közül pedig csupán Anthony Giddens egyetemi bevezetőként használt összefoglalójára, a 19–20. századi törzsi millenarisztikus mozgalmakkal foglalkozó vallásantropológiai írásokra, valamint az agresszió különféle pszichológiai elméleteire (pszichoanalízis, frusztrációs és tanuláselmélet) találunk utalást – holott *Az első keresztények vallása* című művének irodalomjegyzékében többek között Geertz, Malinowski, Parsons és Turner nevét is felfedezhetjük. *A Jézus-mozgalom* kontextusát azok a történeti és biblikus munkák adják, amelyek az 1. század zsidó és zsidó-keresztény társadalmát, illetve az általuk ránk hagyott írásos és egyéb jellegű emlékeket kifejezetten a társadalomtudományok szempontjai szerint közelítik meg.

Sokat elárul a szerző és a társadalomtudományok viszonyáról a 130. oldalon található ábra, amely a könyv legterjedelmesebb részét kitevő társadalomanalízis szövevényeiről kíván áttekinthető képet nyújtani az olvasónak. A vizsgált korszak palesztinai társadalomszerkezetének piramisstruktúrájú ábráját mind a négy irányban – az analízis négy szempontjának megfelelően – egy-egy társadalmi konfliktus megnevezése veszi körül. Békében megfér tehát egymás mellett a 20. század szociológiai elméleti vitáiban egymásnak feszülő funkcionalista-strukturalista, illetve konfliktuselméleti megközelítés. Theißen tudatában is van ennek az ellentmondásnak, ugyanakkor nem érzi szükségét, hogy válasszon közülük. Nézete szerint a társadalom jól elhatárolható rétegekből épül fel, amelyek között adott esetben olyan konfliktus

tusok keletkezhetnek, amelyek éppen ennek a rétegződésnek a legitimitását vitatják. Társadalomképe tehát inkább konzervatív, de – ahogy egy kritikusanak válaszolva megjegyzi – „nem tilos konzervatív módon gondolkodni” (13). Theißen nem fogékony a társadalomelméleti viták iránt, könyvében a szociológia mintha egy készen kapott szerszámosláda volna, amelyből a felmerülő probléma jellegétől függetlenül, tetszés szerint válogathatunk az eszközök között, ha kell – biztos, ami biztos – egymás után akár többet is kipróbálva. Nem csoda, ha az elemzés bizonyos pontjain abba a közhelybe botlunk bele, miszerint minden mindennel összefügg. Az például, „hogya a vallás az összes szociális kontextusba »be van ágyazódva«, az éppoly magától értetődő, mint az a felismerés, hogy minden gazdasági, területi és kulturális tényezőt meghatároznak a hatalmi viszonyok, és hogy a politikai faktor is »be van ágyazódva« minden szociális kontextusba” (133). Máskor a forráskritika területén találkozunk hasonló „nagyvonalúsággal”: mintha szerzőnk időnként abból indulna ki, amit bizonyítani kellene. „Kutatásunk ugyanis feltételezi a kontinuitást Jézus és a Jézus-mozgalom között, és ilyen módon lehetőséget nyújt rá, hogy a Jézus-mozgalommal kapcsolatos felismerésekből visszakövetkeztessünk magának Jézusnak az alakjára” (20). Ne gondoljuk tehát azt, hogy *A Jézus-mozgalom* társadalomelméleti munka! Nem arra törekszik, hogy a megfigyelt társadalmi jelenségeket áttekinthető szociológiai modellekre vezesse vissza, hanem éppen fordítva, a szociológiai modelleket használja arra, hogy azok segítségével megszólaltassa a forrásokat. Sokkal inkább interdiszciplináris vállalkozás, vagyis egy tudományterület (a társadalomtudományok) módszereinek és elméleti eredményeinek, mindenekelőtt pedig a nyelvezetének az alkalmazása

egy másik tudomány (a teológia) területén.

Hogy milyen szuggesztív hatása lehet a biblikum társadalomtudományos megközelítésének, azt talán jól szemlélteti, ha az 1. század zsidó-kereszténységét három szociológiai jellegű fogalom köré csoportosítva olyan zsidóságon belüli *megújulási mozgalomként* határozzuk meg, amely az értékek forradalmára törekedve megújította korának *karizmatikus szerepköreit*.

Jézus karizmatikus vezetőként a fennálló erkölcsi rend legitimitását a vele szemben támasztott szerepelvárások demonstratív felrúgásával megkérdőjelezte. A történeti Jézus kapcsán az egyik legbiztosabban állítható tény, hogy elhagyta családját és a falujában ácsként betöltött helyét. Nem tett csodát Názáretben, rokonai pedig azt tartották róla, hogy elvesztette az eszét (Mk 3,21). Az evangéliumok által idézett tanítása bizonyos esetekben az őt és tanítványait ért kritikákra adott válaszként olvasható: amikor magát falánknak és részegesnek mondja (Mt 11,12), mintha a Második Törvénykönyv engedetlen fiúról adott jellemzését (Mórv 21,20), az Isten Országáért vállalt eunuchság kapcsán (Mt 19,12) pedig saját kritikáit idézné. Bár ácsként nem részesült tanítói kiképzésben, mégis tanított, de „hatalommal”, és nem úgy, mint a többi írástudó. Volt, aki Illés prófétát, mások a Keresztelőt látták benne, ő viszont Jónásnál – így minden prófétánál – nagyobbak mondta magát, aki nemcsak próféciát mond, hanem ő maga teljesíti be a jövendöléseket: gyógyít, ördögöt űz és hirdeti az evangéliumot. Jézust követői minden bizonnyal már életében Messiásnak tekintették, hiszen nincs arra példa, hogy bárki is halála után kapta volna ezt a címet. Sőt, halálával tanítványainak azokkal a reményekkel is le kellett számolniuk, hogy Jézus az a Felkent, akit Izrael Istene a római

iga lerázására küld népének (Lk 24,21). A zsidóság nem szenvedő Messiást várt, ahogyan az emmauszi tanítványok sem. A formálódó keresztény közösség nagy feladata volt, hogy a húsvét utáni jelenések fényében szakítson a földi királyt a transzcendens üdvhozóval keverő messiási szerepelvárásokkal, és átértékelje Jézus-képét, aki következetesen Emberfiának nevezte magát.

Jézus vonzereje tehát nem egy konkrét szerepelvárás beteljesítésén alapult, ilyen szempontból eltért korának zsidó bölcseitől és tanítóitól (az Igazság Tanítójától, a római adófizetés ellen tiltakozó Galileai Júdástól [vö. Mt 22,15–22] és a farizeus Szádoktól), a prófétáktól (Keresztelő Jánostól) és a Heródes halálakor fellépő trónkövetelő messiás-jelöltektől (Athrongész, Simon). Karizmája a befolyásolás és elismerés konkrét interakcióiban nyilvánult meg. Tanítványai számára ő volt a Törvény beteljesítője, személyes életével is példakép. Az apostolok, próféták, diakónusok, Theißen szavával élve a vándorkarizmatikusok osztoztak Jézus karizmatikus tekintélyében. Ahogy a tanítványok útraküldésének jelentésében (Lk 10, 3–7) vagy a Didakhénak az igaz prófétákról szóló sorai-ban látjuk, életükben továbbélt az otthontalanság, a családtalanság, a vagyontalanság és a védtelenség radikális ethosza. „Csak aki szakított a világ szokásos kötelekeivel, aki elhagyta házat és családját, feleségét és gyermekeit, aki a halottakra hagyta, hogy temessék el a halottait, a mező virágait és a madarakat tekintette példaképének, lehetett képes ezt az ethoszt hitelesen gyakorolni és továbbadni. Ennek csak a társadalmon kívül élők mozgalmában lehetett esélye. Nem csoda, hogy a hagyományban újra meg újra társadalmon kívüli emberek tűnnek fel: betegek és fogyatékosok, prostituáltak és naplopók, vámszedők és

tékozló fiak. Életmódjukat tekintve a vándorkarizmatikusok kívül álltak a társadalmon, meggyőződésükkel azonban centrális értékeket képviseltek: azt az üzenetet, amely az egy és egyetlen Istenről szólt, aki hamarosan diadalt arat minden más hatalom fölött” (77). Másrészt viszont mint „koldusok” függésbe kerültek a helyben lakó, családos keresztény közösségektől. Ők biztosították a vándorkarizmatikusok ellátását. Antiochia példája azt mutatja, hogy „kiküldő gyülekezetként” legitimálták működésüket (ApCsel 13,1–3), és „preventív cenzúrát” gyakoroltak felettük: a radikális erkölcsi ethoszt számon kérték a prófétákon, így a szóbeli hagyomány semmit sem adott tovább, ami nem talált visszhangra a helyben lakók körében. A szöveghagyományból vándorok és helyben lakók együttélésére következtethetünk, ha a szigorú és a mérsékeltebb ethosz egymásmellettségére (ld. a gazdag ifjú esete), a helyi tisztségek kialakulására, vagy a befogadási (keresztelés) és kirekesztési (pl. Mt 18,15kk) eljárások ismertetésére gondolunk. Szintén erre utal, hogy a szinoptikus hagyományban jól elkülöníthető a falusi-családi élet képei azoktól a történetektől, amelyek főszereplői úton vannak, vagy éppen várnak valakit. Theißen számos Jézusmondást is a vándorkarizmatikusok életformájának tükröződéseként olvas.

Jézus, a vándorpróféták és a helyben lakó közösségek alkották azt a sűrű, sajátos karizmatikus szerepelvárásokat magában foglaló kapcsolatrendszert, vagyis a Templom pusztulásáig aktívan terjeszkedő zsidó-kereszténységet, amelyet Theißen könyve Jézus-mozgalomnak nevez. „A Jézus-mozgalom azoknak a megújulási mozgalmaknak a láncolatába illeszkedik, amelyek a makkabeusi időktől (Kr. e. 2. sz.) kezdve az előretörő hellenista kultúrával szemben igyekeztek vé-

deni a zsidóságot” (99). Az esszéusok, farizeusok és szaduceusok utódaiként a Galileai Júdás, Keresztelő János, a Mózes templomi felszereleménye a Gerizim-hegyébe vizionáló szamaritánus próféta, továbbá a Caligula-krízist (Kr.u. 39-40) követően „új honfoglalást” sürgető jelpróféták körül alakuló csoportosulások egyaránt összehasonlítható alapot szolgáltatnak a Jézus-mozgalom kutatója számára, hiszen saját korában éppen ezek a kezdeményezések képezték Jézus fellépésének kontextusát. A római uralom az összes karizmatikus vezetőt kivégezte. Megfontolandó tény, hogy alapítójának halálát egyedül a Jézus-mozgalom élte túl. Ezt a szerző azon túl, hogy Jézus strukturált tanítványi kört hagyott maga után, amely nem lázadt fel a római uralom ellen, hiszen Isten uralmának rejtett, erőszakmentes kibontakozását várta, a „rejtélyes húsvéti jelenésekkel” magyarázza.

A Jézus-mozgalom vallásantropológiai fogalommal élve millenariztikus mozgalomnak is tekinthető, hiszen bizonyos tekintetben két kultúra konfrontációjának „lecsapódása”, karizmatikus személy által dominált szerveződés, amely kétségbe vonja a fennálló hatalom- és vagyonelesztés elveit, és annak alternatívája előhírnökeként lép fel. Theißen szerint viszont a gyarmatokon megfigyelt modern bennszülött vallási mozgalmak esetében még nem volt arra példa, hogy azokhoz idővel a gyarmatosítók is csatlakoztak volna. A kereszténységet a „római gyarmatosítók meghódításában” elsősorban az segítette, hogy bár zsidó megújulási mozgalomként indult, a hellén világban idővel a Krisztus-kultusz kultikus csoportjává vált. A vándorkarizmatikusok dominanciáját felváltotta a helyben lakó közösségek előjáróinak hatalma. Ahogy arra a Jeruzsálemi Zsinat határozatából (ApCsel 15,23–29) következtethetünk, az egyház belső

rituális pluralizmusban élt. Sikeresen terjeszkedett a vagyonosak körében is. Belső dinamikáját pedig azáltal őrizte meg, hogy a világtól való elhatárolódás új forrásává az etikát tette, amelyet már nem a vándorkarizmatikusok, hanem az aszkéták és a mártírok jelentettek meg legplasztikusabban. A szigorú ethosz megtartására ekkor már nem az eszkatológikus várakozás, Isten Országának közeli eljövele serkentette a Krisztus-hívőket, hanem a keresztény eredettörténet krisztológiai elbeszélése: Isten preegzisztens Fiának földi működése, aki felmutatta a hatalomról, vagyonról és bölcsességről való lemondás, illetve az emberszeretet és alázat követésre hívó példáját.

Jézus és követői így kívántak választ adni arra a társadalmi krízisre, amely az első század Palesztináját jellemezte. Jézus korában a *szociális gyökértelesség* tömegessé válása különféle dezintegrációs jelenségek (emigráció, szociális bűnözés, csavargók) és megújulási mozgalmak kialakulásához vezetett. Ennek okait elsősorban az éhínségekben, a túlnépesedésben, a nyomasztóként megélt adóprésben és a földbirtokok koncentrációjában kereshetjük. A zsidóságot elégedetlenséggel töltötte el a hagyományos ország- és birtokteológia, illetve a valóságos helyzet (a föld újraosztásának elmaradása, a rómaiak földszerzései) közötti szembeszökő különbség, továbbá a felemelkedés és a lecsúszás valós lehetősége. *Ökológiai szempontból* Palesztina telített volt a hellenista városállamok, a heródiánus uralkodók újonnan épített, fényűző fővárosai, a zsidó nacionalizmusból és a templomi kultusból élő Jeruzsálem, illetve a vidéki falvak közötti feszültségekkel. Megfigyelhető, hogy az ellenállási mozgalmak szinte mindig vidéken indultak, és többnyire fővárosi zavargásokhoz vezettek. *Politikailag* a római uralom destabilizálta a provincia életét. A helyi

elitnek számító papi arisztokrácia fejét, a Szanhedrint vezető főpapot igen gyakran leváltották. Helyettük hol a zsidó gyökerek híján illegitim heródiánus dinasztiából származó bábfejedelmeket, hol pedig a közvetlen hatalomgyakorlást támogatták. Róma következetlensége feloldhatatlan hatalmi megosztottsághoz vezetett, ami csak növelte az Isten uralma iránti vágyakozást, és ezáltal a radikális-teokratikus mozgalmak támogatottságát. Végül a *kultúra szintjén* a hellenizmus térhódítása kikezdte a választott nép identitását. Mivel ez a Tórára épült, számos megújulási mozgalom a Tóra szigorítására törekedett. Jézus is szigorúan értelmezte a Tóra erkölcsi rendelkezéseit (vö. Mt 5,17–20), rituális előírásaihoz viszont liberálisan viszonyult, amire előtte csak a Heródesek adtak példát: Antipász például fővárosát, Tibériást temető fölé építette, és abban hellén hatásra állatszobrokat állíttatott fel. Mivel még fivére feleségét is magához vette, Jézus – aki őt a pénzérmeire veretett növényi ábrázolásra utalva széltől lengetett nádszálnak nevezte (Lk 7,24) – maga is a Keresztelő keménységével kritizálta (Lk 16,16–18). Theißen szerint a (xenofób) zsidóság és az (antiszemita) hellenizmus csatája két korlátait veszített etnocentrikus kultúra harca az univerzalizmusért, amiből a nemzetek feletti keresztény egyházközösség az etnocentrizmus transzformálásával, az etnikai identitás helyett a vallási hovatartozás hangsúlyozásával keresett kiutat (vö. Gal 3,28).

Jézus nem kívánt hatalmi forradalmat szítani, nem avatkozott be az életesélyek, vagyis a hatalom, a gazdagság, a tudás és a tekintély elosztásáért vívott történelmi küzdelembe. Tanítása inkább a javak elosztásának legitimitását kérdőjelezte meg, az értékek forradalmát indította el. Isten uralma Jézus és követői látomásában nem az Izrael ellenségei fölött aratott földi győze-

lemmel veszi kezdetét. Isten Atyaként uralkodik, országában a kicsinyek kapják a főhelyeket. Isten Országá Jézus földi életében elkezdődött. Tanítványait Jézus többször Salamon királyhoz hasonlítja. Ők az „Isten fiai” (nem a magukat istenítő uralkodók), ők a béketeremtők (nem pedig a Pax Romana légiói), akik megbocsátanak ellenségeknek is. A szegények két fillérje számít felbecsülhetetlen értékű adománynak, követői szegényként is nagyvonalúak. Jézus, az ács fia, írástudóként lép fel, példabeszédeiben pedig kockázatvállalásra és felelősségtudatra buzdítja hallgatóit. Így lesz tanítása által a hatalom, a gazdagság és a tudás, vagyis ami a felső rétegek szemében érték, a kisembereké, a kisemberek értékei pedig ezzel párhuzamosan felértékelődnek. Követői arisztokratikus nagyvonalúsággal gyakorolják a felebaráti szeretetet – még az ellenségekkel, az idegenekkel és a bűnösökkel szemben is. A státuszjelölők feladásával pedig az alázatosság érényét gyakorolják. A keresztény értékrend summázata az aranyzába, méghozzá annak univerzális és pozitív megfogalmazása: amit szeretnél, hogy veled tegyenek az emberek, te is ugyanazt cselekedj velük! (vö. Mt 7,12 és Lk 6,31). Ezeknek az értékeknek az elsajátításával törekszik a Jézus-mozgalom arra, hogy az evangélium hiteles tanújává, Izrael népének Jézus tanítása nyomán megújult magjává váljon.

Theißen elemzésének egyik legizgalmasabb része a Jézus-mozgalom politikához és agresszióhoz való viszonyával foglalkozik. Jézus hatalomgyakorlása elsősorban donatív jellegű: gyógyít és mennyei jutalomról profétál. A messiáskirályi várakozásuktól elhatárolódva békét hirdet. Messiási tevékenysége „antipolitika”, aminek mégis határozottan politikai éle van: hiszen a Templommal szemben elmondott jövődöléseivel provokálja a templomi

arisztokráciát, a politikai gyilkosság áldozatául esett Keresztelő örökösé-ként többször szól – igaz, burkoltan – Heródes Antipász ellen, a közeli vég, vagyis Isten küszöbön álló Országának hirdetése pedig a római és a heródiánus uralom megsemmisülésének vízióját kelti sokakban. A népét felszabadító messiás címét minden bizonnyal még életében ráaggatták. Jézus viszont nem azért jött, hogy hatalmat gyakoroljon; kész volt áldozattá válni, mintsem hogy ő alkalmazzon erőszakot. Jézus tette a modern pszichológia fogalmával élve önstigmatizáció: Jézus – hogy az emberben élő erőszakot legyőzze – vállalta a bűnbak szerepét. A mi bűneinkért kellett meghalnia, mi pedig, keresztények soha nem töröljük ki őt a tudatunkból. Jézus követőit nem passzivitásra, hanem megtérésre, az erőszakkal szemben pedig az agresszió feldolgozására hívja. Palesztina lakossága – és minden emberi társadalom – feszült konfliktusokkal teli kontextusában tanítása ellenimpulzusokkal (minél erősebb az agresszió, annál határozottabb a megbocsátás sürgetése, hiszen akár hetvenszer hétszer is ki kell engesztelődnünk egymással), agresszióhárítással (hiszen az ítélkezés Isten dolga) és az agresszió bensővé tételével (intenzív bűnbánattal) sürgeti tanítványait, hogy a béke követivé váljanak. „Az agresszióknak ez a fajta feldolgozása nyitott teret a szeretet és megbékélés új látomása előtt, amelynek középpontjában az ellenség szeretetének új parancsa állt. Magának a »vízióknak« a létrejötté rejtély marad. A dolog ugyanis fordítva is érvényes: az agresszió feldolgozása különböző módjainak feltétele a félelemmentes alaphangulat, a valóság közepette meglévő amaz új, alapvető bizalom volt, amely Jézus alakjából sugárzik – mindmáig” (286). (*Kálvin Kiadó, Budapest, 2006*)

Gérecz Imre

## A Tóra és a Hegyi beszéd

### *Jakob Neusner: Ein Rabbi spricht mit Jesus (Jüdisch-christlicher Dialog)*

Jakob Neusner könyve a szakteológusok előtt régóta ismert. (Eredetileg 1993-ban New York-ban jelent meg *A Rabbi talks with Jesus* címen a Doubleday Kiadónál.) Szélesebb körben ugyanakkor XVI. Benedek pápa *A názáreti Jézus* című könyvének köszönhetően vált ismertté, amelynek harmadik és negyedik fejezetében a pápa párbeszédet folytat a zsidó származású vallástudóssal. XVI. Benedek előrebocsátja, hogy Neusner könyvének olvasása nyitotta fel szemét Jézus igéjének jelentősége, valamint annak a döntésnek a fontossága iránt, amely elé az evangélium állítja az embert. XVI. Benedek szerint Neusner munkája a zsidó–keresztény dialógus szempontjából az elmúlt években megjelent könyvek között kiemelkedő jelentőségű.

A szerző már több korábbi munkájában is foglalkozott a zsidóság és kereszténység témakörével. Jelen könyve az ötödik e sorban. Különlegessége ugyanakkor, hogy a *Hegyi beszéd* mátéi változatának kritikus vizsgálatára vállalkozik – egy rabbi szemszögéből. Az előszóban a szerző a keresztényeket lelkesítő szavakkal fogalmazza meg szándékát: „Mi a célom? Nagy sikernek tekintém, ha a keresztények megújítanák Jézusba vetett hitüket, de egyúttal azt is, ha a zsidóságot is respektálnák.”

Neusner könyve a mózesi Törvényről és Jézus *Hegyi beszédéről* szól, s a mózesi tízparancsolat „meghaladásának” antiteziseit vizsgálja kritikus szemmel. Azért, hogy „hamisítatlanul” hallhassa meg Jézus igehirdetését, rabbiként vegyül el hallgatói között, hogy aztán Jézus parancsait meghallgatva párbeszédbe elegyedhessen vele. A párbeszéd

egyres témaköreit a könyv hatodik fejezete foglalja össze. Neusner a következő jézusi mondatokat vizsgálja:

1. „Nem azért jöttem, hogy megszüntessem a Törvényt, hanem hogy beteljesítsem”, illetve „Hallottátok, hogy ezt mondták a régieknek [...] én viszont azt mondom nektek [...]”

2. „Tiszteld atyádat és anyádat.” – „Ne gondoljátok, hogy békét hozni jöttem a földre.”

3. „Emlékezz meg a szombatáról: szent az.” – „Lám, Uram, tanítványaid azt teszik, amit szombaton nem szabad tenni.”

4. „Szentek legyetek, mert én, az Úr szent vagyok.” – „Ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el, amid van, és kövess engem.”

5. Szentek legyetek – a szentnél is szentebbek.

6. „Add oda minden évben egész termésed tizedét.” – „Tizedet adtok mentából, kaporból és kőményből, de elhanyagoljátok a törvény legkomolyabb parancsait.”

A következőkben néhány kiragadott példa segítségével világítjuk meg Neusner kritikáját.

A szerző a második fejezetben („Nem azért jöttem, hogy megszüntessem a Törvényt, hanem hogy beteljesítsem.”) Jézus antitéziseit vizsgálja. Bevezetőként Jézus boldogságmondásainak utolsó darabjára nyúl vissza: „Boldogok vagytok, amikor miattam gyaláznak és üldöznek titeket az emberek.” E mondatban a szavak szintjén is megjelenik Neusner kritikájának lényegi pontja: „miattam”. Izrael tanítóinak és törvénytárgyozóinak ugyanúgy üldözést és megvetést kellett elszenvedniük, ám sosem saját maguk, hanem a Tóra miatt. Ezzel szemben Jézus azonosítja tanítását és önmagát. Miféle hatalommal, illetve tekintéllyel teheti ezt meg? Ez a kérdés merül fel az „azt hallottátok [...] én viszont azt mondom nektek”

kezdetű öt ellentétpár kritikájában is. Neusner megjegyzi: már Izrael törvénytárgyozói számára is világos volt, hogy nemcsak a véghezvitt gyilkosság tekintendő az ötödik parancsolat elleni vétéknek, hanem már a tett végrehajtásának gondolata és szándéka is. A parancs értelmezési határainak e kibővítését és rögzítését nevezték a hagyományban „kerítésnek”. Ám e kibővített tartományt is a Tóra tanításaként értelmezték, és sosem az „én-re” („én azt mondom nektek”), hanem mindig a „mi-re” vezették vissza.

A harmadik fejezetben („Tiszteld atyádat és anyádat. – „Ne gondoljátok, hogy békét hozni jöttem a földre.”) a szerző az izraeli család társadalmi rendjét vizsgálja. Jézus kijelentése, miszerint azért jött, hogy éppen ezen a területen szítson ellenségeskedést és feszültséget az egyes családtagok között, ellenkezik azzal, amit a Tóra mond. Jóllehet esetenként a család fogalmát is kibővítik az ötödik parancsolatnál látottakhoz hasonlóan, ám sosem annyira, hogy a családdal (s egyszerűsítve Izrael végérvényesen megalapozott családi rendjével) szembeni ellenállás gondolatát vezessék le belőle. Megint csak Jézus tekintélye az, amellyel új családfogalmat alakít ki, s amellyel önmagát teszi meg a szeretet mértékének: „Aki jobban szereti nálam apját és anyját, az nem méltó hozzám.” Így ismételtelen szembekerül a Törvénynek.

E néhány kiemelt példából kitűnik, hogy Neusner Hegyi beszédkritikájának alapja az a megfigyelés, miszerint Jézus személyében a Tóra megsértésére buzdító tanító áll előtűnk.

Jézusnak a korlátlan hatalomra támasztott igénye jelenti Neusner számára a kritika döntő mozzanatát. Míg Mózes Isten megbízásából hirdette ki a Sínai-hegyen a törvényt, s nem az „én” személyes névmással vezette be a Tízparancsolatot, addig



Jézus rendre az „én”-formát használja: „Én azt mondom nektek.” Neusner elismeri, hogy a Sínai-hegyi törvény értelmezésekor maguk a próféták és az írástudók is kialakítottak egy ún. „kerítést” (a törvény tartalmának meghatározott értelmezési tartományát), ám sosem olyan teljhatalommal, mint amelyet Jézus vindikált magának. Végző soron maga Neusner is arra a kérdésre jut el, amelyet az írástudók és a farizeusok tettek fel Jézusnak: „Milyen hatalommal mondd ezt?”, továbbá annak megerősítésére, hogy: „Úgy tanított, mint akinek hatalma van, s nem úgy, mint az írástudók”, s a hatalommal nyilatkozó isteni „én”-t kéri számon Jézuson. A második dolog, amelyet kritikával illet, az a tény, hogy Jézus az Isten örök Izraelének kollektív „mi”-jét a hallgatóság „ti”-jével kibővíti, s ezáltal olyan új közösségről, új tanítványi létről és új családról beszél, amely nem csupán Ábrahám származás szerinti fiait öleli fel, hanem az Atyaisten akaratát megcselekvő emberekből épül fel. Neusner Jézus Tóraértelmezésével szembeni ellentései a mózesi törvény értelmezési határainak bővítésén és a saját követésére felszólító meghívás megfogalmazásán alapulnak. Ez utóbbi a negyedik fejezetben lesz világos. Neusner Jézussal szemben elutasító álláspontra helyezkedik. Ugyanígy szavaival szemben is, amelyeket a gazdag ifjúhoz intézett, aki az örök élet felől kérdezte: „Mit kell tennem, hogy elnyerjem az örök életet? Ha tőkés akarsz lenni, menj, add el, amid van, aztán gyere és kövess engem.” A zsidók számára a tulajdon Istentől kapott nagy és szent örökség, így eladása szentségtöréssel egyenértékű. Jézus „én”-je képezi a lényegi ellentétet a mózesi Tóra és a Hegyi beszéd Tórájának tekintélye között.

Legyen e tematikus összefoglalás ösztönzés Neusner munkájának tanulmányozására – nem csupán a

szakteológusok, hanem mindenki számára, aki csak felelős az evangélium tanújaként Jézus Krisztus evangéliumának hirdetéséért. Ajánlatos XVI. Benedek pápa Jézus-könyvének harmadik és negyedik fejezetét Neusner könyvével párhuzamosan olvasni, a két munka együttesen hozzásegíti az olvasót a másik pontosabb megértéséhez. A két könyv együttes ismerete elengedhetetlenül szükséges a keresztény-zsidó párbeszéd folytatásához. (*Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2007*)

Othmar Amtmann  
(*Dejcsics Konrád fordítása*)

### **A Nagy Projekt (Istenbizonyítás hat rekonstrukción át)**

#### **Kamarás István: Jézus-projektum (kutatási jelentés)**

Sokféleképpen különös könyvről készülök írni. Műfajára a különböző szakemberek részéről, akik mind sajátjuknak érezték, azaz magukra, az ő területükre vonatkoztatták a művet, a bemutatón többféle meghatározás is született: hittankönyv, dokumentumregény, ál-dokumentumregény, szociológiai kutatási jelentés. Megjelenésekor egy katalógusban ugyancsak a szociológia rovatában bukkantam rá – nem véletlenül. A szerző olvasás- és vallásszociológus is, aki saját, jól ismert kutatásainak kontextusában helyezi el, tárgyalja jelenlegi könyve témáját. Kiadója, valamint a bemutatásra felkért méltatók közül többen elismerték: valósnak tekintették a benne leírt kutatást és eseményeket.

Ami nagyon is adja magát. S ami erőteljes posztmodern gesztus. Bár a korábbi évszázadokból sem hiányoztak a valós és a képzelt státuszát, viszonyát, egymástól jól el-

határolható terrénümát megbolygató, felforgató alkotások. Szűk szakterületemről a nálunk nem túlzottan ismert Valerij Brjusov éppen száz évvel ezelőtt írt regényét, a *Tüzes angyalt* említem, amelynek talált, középkori, német kézirat-voltát még a német olvasók, kritikusok is elhítték. Ott a forráskritikai, fordításkritikai keret is azt hivatott elhíttetni: a szöveg eredeti, régi, az író csak közli azt, ami mástól származik. Ha a rekonstrukcióra mint szüzséformáló komponensre gondolunk, Kertész Imre *Felszámolás*-ában a dráma és a drámaíró keresése vagy Herman Hesse *Napkeleti utazása* rémlik fel, a befejezetlen, következményeiben a jelenbe átnyúló eseménnyel, az expedícióval, amit lezárni csak megírva – megélve – lehet. Más szinten Hesse *Üveggyöngyjátékára* is asszociálhatunk: a regény hosszú tudománytörténeti bevezetője a külső tudásunk szerint nem létező, s immanens leírásaiból sem összerakható furcsa tárgyat, a cím referenciáját úgy konstruálja meg, hogy már-már józan eszünk ellenében annak valós létezéséről győz meg bennünket. A nem létezőről való tudósítás az ismert, konszenzuális tényeknek, hivatkozásoknak, valóságalelemeknek, valós személyeknek és adatoknak mint közvetlen környezetnek, viszonyrendszernek köszönhetően valóságosságot kölcsönöz annak, ami virtuális.

Kamarás István is valós, publikált, sokak által jól ismert szociológusi munkásságába ágyazza a mostani „kutatást”. Többek között ezzel a játékkal szövege irodalmon belüli tényné teszi önmagát. Az önéletrajzi térbe történő bevonás túl jól sikerül; bár tanúja voltam Kamarás István nyilvános szóbeli és privát elhatárolódásának a könyv tárgyától mint megtörtént eseménytől, a valószínűsítés hatása elementáris.

Ha nem is zajlottak le ezek az események, a fikciónak azért van

valóságos modellje: a mottóban jelelt (ráadásul) két személy, nagy hatású mester, munkatárs, akik előtt tiszteleg is ez a személyes írás. A gesztus ismerős: a szépirodalomból az imént már más apropóból említett *Üveggyöngyjáték* az arctalan krónikás személytelen hódolatára példa egy nagy előd előtt. A saját magát mint a híressé lett barát élettörténetének feltáróját, elbeszélőjét is megíró attitűd örök esete pedig például Thomas Mann *Doktor Faustusa*. Naplóival állít emléket tanárának a jóindulatú, precíz, értékmentő Fodor András: *Ezer este Fülep Lajossal*. A kivételes hatású, ám keveset publikáló tudósok, mesterek szavai a jó, gondos, rendes tanítványok által így is megörökítettnek. Kétélű gesztus ez. Az arctalan, diplomatikusan, államérdekből kanonizáló narráció (*Üveggyöngyjáték*) kivételével a többi példában személyes hódolatukat fejezik ki a szerzők arcukkal, egész lényük erejével. Összetett érzések, indulatok, motivációk, szándékok és célok munkálnak ezekben az esetekben. Sértettség, kisebbség-érzés az önmaguk jelentőségének fokozása, a megírás általi előtérbe helyezése mellett; saját maguknak szolgáltatnak igazságot, így kompenzálva másodrendűség-érzetüket, -tapasztalatukat. Kamarás új könyvében más hangsúlyok is kitétetnek: alteregója lábjegyzetek tömegében utal a szellemi irányító Cumulus ötletére és az általa, vele megkezdett, ám kényszerűen nélküle befejezett közös kutatásokra. Kétélűnek azért tartom e konstrukciós gesztust, minthogy a szerzői én felértékelése, panaszkodása, önsajnálata, magát sajnálatása, dicsekvése is benne foglaltatik amellet, hogy emlék(mű) és fejhajtás az invenciózus, de szinte névtelenségben maradt Másik, az ötletgazda és karizmatikus munkatárs előtt. A szerző öniróniája menti a helyzetet: „Az eszköz sem szentesíti a célt” – mondja Cumulus Kamarás száraz,

tudományos aggályaira, amelyekkel folyvást korrekt, tudományosan publikálható formába akarja önteni kutatási eredményeiket. Magát a szerző-szereplő Kamarás istenélmentény nélküli, korrekt, alkalmazkodó, kevésbé lázadó „olvasás-statisztikus”-nak nevezi:

*Tóparti: Lázadás és kétely nélkül nincs hit, nincs identitás, nincs egészséges személyiség. Én úgy tapasztaltam, hogy az olyan emberekben, akik sosem lázadtak a szülők, az igazságtalanság, a törvények, a vallás, a házastárs, sőt akár a barátaik ellen, azokban rendszerint nincs elegendő és szabad tisztelet ezek iránt.*

*Kamarás: Ez vagyok én, többé-kevésbé.*

...

*Tóparti: Azt gondolom, hogy aki igazán hisz, az igazán kételkedik is.*

Műfaji hibriditása, a regényformát is próbára tévő összetétele, szerkezete, anyaga, komponensei meglehetősen zavarba ejtőek és az olvashatóság határán tartják a szöveget. Szociológusként nézve bizonyára könnyebben adnák magukat a táblázatok, a statisztikák, ámde fiktív maga a kutatás, amiről a beszámoló készül... Vallási berkekben a forma és téma egyaránt bizarr, provokatív lehet. Azt hiszem, e mű leginkább a szépirodalomba fogadható be. (Nem bánom persze, ha a társterületek radikálisai is hasonló konklúzióra jutnak.) Szépirodalomként valóban befogadható – hála többek között Virginia Woolf a regényt mindenevőként definiáló bonmot-jának...

Azon belül pedig olyan pszeudo életrajzírás-ként működik, amely egy virtuális szociológiai kutatás jelentését, jegyzőkönyvét és annak elkészültét tartalmazza, ez utóbbi bennfoglalással pedig az alkotás egyben metaregény. Azaz: regény a regényben, mű a műben, regény a naplóban, a mű íródásáról és megírásának képtelenségéről vagy ne-

hézségeiről típusú szövegek sorába is feliratkozik.

Aki idáig eljutott ismertetésemben, s „klerikusként” (a *Jézus-projektum* szóhasználata) érdeklődik a mű iránt, tekintettel már csak a címére is, csodálkozhat, hogy ennyi más szempont is felmerült, s a „lényegről” még alig ejtettem szót. A kutatás, a projekt témája pedig hát Jézus, az ő jelenléte, hatása, eljövetele, tanainak mai esélyei. A Megvendégelés (kenyér- és halszaporitás) jelenet átütő erejű olvasatát hipotézisként kezelve ugyanis e kutatócsoport rekonstrukciókat hajt végre. Kipróbálják a személyes példaadás hatását. A történetkritikai iskola nyomán a csoda valóságalapjait kutatja a zseniális Cumulus vezetésével szociológus munkás apáca, volt pszichológus üzletasszony, menedzser, pap, szociológus; teológus, gnosztikus és agnosztikus; mindannyian érintve valamelyest a másik hivatása és attitűdje által. Azt kísérletezik ki nagyszabású happeningjeiken, hogy az érintett, megérintett tömeg tagjai adnak-e saját elemőzsiájukból a többieknek. A kutatócsoport az újszövetségi jelenet példázatos erejét ugyanis a jelenlévők ételének önkéntes szétosztásában véli megtalálni, amit az evangéliumok Jézusa „Ti adjatok nekik enni!” és „Ott van egy fiú!” mondatainak tulajdonítanak. Rockkoncerten, sámantalálkozó-színházi előadáson, ökumenikus istentiszteleten, David Copperfield mutatványa keretében prezentálják, hat-e ma az ige. Megindítja-e az embereket, megoldja-e elemőzsiás kosarukat, zsebüket, pénztárcájukat, szívéüket. (Jó néhány ötletet el is vetettek: politikusokkal, hajléktalanokkal, zarándoklatba beépülve rekonstruálni az újszövetségi eseményt.)

A Kamarás nevű autobiografikus szereplő folyton kételkedik, hogy elég reprezentatív-e a minta, elismeri, hogy kevés résztvevőt si-

került a szakma szabályai szerinti interjúnak alávetni, s azt is regisztrálja, amikor fejük tetejére állnak a keretek, s kísérletük az okozatból okot gyárt. Hangyafejnyi ábrái a kisalakú könyv táblázatainak rubrikáiban a jó szemű olvasó számára is alig kivehetőek. Érzékeltető vizuális, hogy idegen világba léptünk. Hogy jó szándékú tudományos kísérlet tárgya a hit. Hogy az istenélményt ma, szkeptikus, racionális, de élményre szomjazó modern világunkban például így lehet adekvánsan megközelíteni: a vallás, a szociológia és az irodalom (fikció) hármasságában.

Ezen a hármasságon üt át az istenélményt. Darabosan, mert a matéria ellenáll. Ez a dolga. A csoda felforgató ereje azonban megrendítő. A táblázatokból is kiugrik, hogy a belsőleg vallású résztvevők, a nők, a keleti tanok hívei és a sámánisták fogékonyabbak a vallásos cselekmény újszerű megközelítésére, feldolgozására, és ők azok, akik jobban át tudják, merik adni magukat a bátor, innovatív, a szellemet, a szót átörökítő, megélesztő helyzetben, de nem az ókorból eredő, hanem gyökeresen mai formavilágban.

A Kamarás nevű szereplő teli van kétellyel; neki kell ezt a nagyszabású ügyet is majd formába önteni; formalizálni, racionalizálni, a szakma elé vinni, de hát annyi ponton laza, kétes, megfoghatatlan, igazolhatatlan módszertanilag a kutatási anyag! Hátha a művészi érzéken a hatás... Az elvárás-horizontot viszont valóban sikerül figyelembe venni: akkor mérhető pontosabb eredmények, amikor a résztvevőkben tudatosul, mire is hívják őket, mert annak megfelelően alakítják, igazítják, mozgósítják, készítik elő befogadás-struktúráikat, ekkor képesek elhelyezni magukat a különleges térben, élményben. Ha nincs fogódzó, ha radikálisan új az él-

mény, jobbára létre sem jön, mint-hogy megközelíthetetlen – állapítja meg bölcsen a sokat látott, próbált, tapasztalt szociológus. Meg azt is, hogy az aktuális hiány formáiba (k)öltözik bele az új, s jelenik meg Jézus – vagy az adakozó kisember –, hol így, hol úgy, például Örkény Wolfné-jaként akár Eperjes alakjában.

Mint a Rochard-tesztben. Vagy Cumulus (egy japán tudós által később ugyancsak felismert, s Nobel-díjjal jutalmazott) felhőiben. Vagy Jungnál...

Asszociációink, kapcsolódásaink száma nem csekély, a bevonódó tudományterületek a szövegben expliciten a kvantumfizikáig, mátrix-geometriáig, relativitás-elméletig, valóságszámításig, modern fizikáig, mélypszichológiáig terjednek – az istenbizonyítás közös halmazáig, a hit és a tudomány találkozásáig. Spirituális élményről ma valószínűleg éppen így lehet írni. Nem kihagyva, nem megkerülve azokat a tudományos, emberi dimenziókat sem, amelyek evidens részei életünknek. Beavató – embert próbáló – könyv a Jézus-projektum. Irodalmi apokrif. Élővé teszi a hagyományt, rákérdez erejére, mibenlétére, az egyház mai, közvetítőnek vélt formáinak hatékonyságára. Az ortodoxia ellenében szól az ortopraxisról.

Az Ember elhívását cselekményesíti, Kornis *Napkönyvéhez* hasonlóan, ahol a kutya megmentésén át az ember és az isten újra megtalált kapcsolata, az ember megmentői, segítői szerepében önmagához és az élet értelméhez való nemes eltalálása a tét. Vagy ahogy a Kamarás által is olyannyira szeretett és többszörösen faggatott bulgakovi *A Mester és Margarita* emberi transzcendenciája megnyilvánul: az emberként nagybetűs Jesuával, az érző, empatikus, bátor, konvenciókon átlépő Emberrel.

Mai, finom társadalomtudományos módszerekkel kísérli meg tehát a könyv vizsgálni, reprodukálni, megélhetővé tenni, reflektálni a bib-

liai csodás eseményt. Meglepő, megindító, kataritikus eredmény-nyel. Csodálkozunk, bosszankodunk, hitetlenkedünk, értetlenkedünk. Meglehetősen modorosak, kacifántosak, túlbonyolítottak a nevek (Pálinkó-Chatel, Conduct-Survey Company), itt-ott hiba van a szöveg tördelésében. Sok az önis-méltés, az egyazon részlet, példa többszöri beemelése a szövegbe. Írtam már a szociológiai jelentés-narratíva kizökkentő hatásáról. Tudomány-, kultúra-, vallástörténet-, filozófia-tanulmányainkra, tudásunkra is folyamatosan reflektálnunk kell, ami erősen ajzó szellemi élmény, újraolvasásra, átértelmezésre (engem pl. Teilhard de Chardint), sőt az ismeretlen megismerésére (Király Jenő) indít. Olyan erővel szólít fel erre az érzéken szellemi, szakrális kalandra, hogy nem hagy el bennünket olvasása közben a borzongás.

Mert Kamarás István szerencsés író, tudós és ember. Hedonista, írtam, mondtam már róla nemegyszer. Mert azt műveli hallatlan szenvedéllyel, ami érdekl, s ötvözi az izgalmasabbnál izgalmasabb területeket, térképezvén fel általuk az (istenközeli) embert. (S mindehhez kiadót s közönséget is talál.) Most – sok más megjelölés mellett ez is elmondható a *Jézus-projektum* ról – beszélgetőkönnyvet írt. Személyiségek találkozásáról, közeledéséről, interakciójáról, bizalmatlanságuk szűnéséről, nézeteik, világuk, tudásuk konvertálódásáról. Hitvitáról. A fohász esetleges materializálódásáról. („...nekem is szavakba kell öntenem a te szavaidat, vagyis saját nyelvemen értelmezem... az ateizmus a rosszul működő teizmus következménye.”)

Ami úgy zárul, ahogy csak a legnagyobbaknál. A nagy ötlet megrendítő dimenzióváltásával. A mélységesen pesszimista, ateista, egyház- és vallásellenes és csodálatos portugál kortárs író, Jose

Saramago csodátlanító *Jézus Krisztus evangéliuma* az ember, a humánium mellett áll purista, radikálisan, következetesen, konokul, önpusztítóan tisztességes szándékú, de mélységesen egyoldalú antievangéliumával, dekonstruáló, fájdalmas, megrázó emberi vallomással a magára hagyott, becsapott emberiség nevében. Kamarás István könyve a csoda racionális, pszichológiai, emberi magyarázatától jut el a közönségtalálásig, a másik megértésig; az emberség többszintű csodájától a mégiscsak természetfelettiig, a pogácsák önmagukat szaporító tényéig. (*Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Budapest, 2007*)

V. Gilbert Edit

## Halak a hálóban

### *Szellemi útkeresések Maár Gyula Töredék című filmjében*

Vannak helyek, ahonnan lehetetlen menekülni, vagy csak komoly áldozatok árán. A viszonylagos béke, nyugalom, rendezettség és mindegyik felett a biztonság illúziója felülírja a korparancsot és a lélek mélyére bújó kategorikus imperatívuszt. Egyre kényelmetlenebb, egyre valóságosabb eltemetkezni az önként vállalt számkivettségben, de talán éppen itt lehet elérni a pszichés teljességet, amelynek előkészítésére a külvilág alkalmatlan. Lehet ez a hely egy rendház, lehet kiképzőtábor, de lehet szanatórium: mindegyikük az önfelismerés közege, az egyén korlátait és szabadságát próbára tevő, külső-belső szabályrendszereket koncentrálló légtér, ahol más fizikai és pszichikai törvények uralkodnak, mint a környezetében. Egyfajta mágikus centrum, amelyben a népmesék deheroizált hősei is megpihenhetnek,

erőt gyűjthetnek a világ meghódításához, mielőtt igazi hőökké válnának.

Maár Gyula parabolikus gócpontjai azonban nem úgy működnek, mint a népmesék: nem lesznek csodás, emberfeletti képességek eredői (akik elérnék a súlytalanság, a „bármit megtehetsz” állapotát, azokat kíméletlenül lelövik a *Prés* című, 1971-ben készült filmben), de a külvilág átformálására irányuló messianizmusnak sem engednek teret (a 2006-os *Töredék* kereszténykommunistája ugyanígy jár, ám őt kívülről gátolják meg szándékában). A két, egymásba kapcsolódó film, amelynek forgatókönyveit szinte egy lélegzettel írta meg a Balázs Béla Stúdióban debütáló Maár az 1970-es évek elején, működési mechanizmusában jobban emlékeztet a *Varázshegyre*, mint a mesék mitikus világára. Ugyanis a *Varázshegy* is negatív lenyomat: a lineárisan, oksági elven, szabott idő szerint haladó világ fordítottja. Ilyen kifordított világ a *Prés* kiképzőtáborra, ahol a fiatalok testi-lelki megtörése, majd újraépítése a cél, és aki nem képes megfelelni az elvárásoknak, aki apátiába zuhan vagy „bonyolulttá”, azaz eszköz gyanánt használhatatlanná válik, annak pusztulnia kell. A *Prés* azonban maga pusztítja el érdemtelen lakóit, míg a *Töredék* rendháza úgyszólván a környezet szorításában bomlik szét: a rendfeloszlatás és erőszakos szovjetizálás könyörtelen közeljövőjét lassan, de biztosan előlegezik meg a bentlakók kicsapongó, kikívánczó vagy ellenkezőleg, túlzottan is bezárkózó viselkedésformái.

Ha korlátozott értelemben is, de főleg ez utóbbi filmre analógia a *Varázshegy* – annál is inkább, mivel a rendező maga sem tagadja (persze némi, a mesterhez illő iróniával...), amikor a '60-as évek jancsói módszereinek hatásával jogosan szembesítik, hogy eszmeileg Thomas Mann sem tudja megtagadni. A ki-

teljesedő, majd oszlásnak induló polgárvilág válságjelenségei tetten érhetők az első világháborúval véget érő regényben, a *Töredék* az újabb világégés lezárultával többek között ezt fogalmazza újra: bár nem az ide-oda csapódó, Hans Castorp naivitásával szemlélődő novícius lelkéért folyik a harc, a jezsuita Naphta és a humanista-szabadkőműves Settembrini vitája újjáéled, és más megvilágításba kerül a Zsótér Sándor által alakított „remete”, valamint a Trill Zsolt megszemélyesítette forradalmár beszélgetéseiben.

Természetesen sántít a hasonlat: az idő a kolostorban nagyon is kiszámíthatóan telik – a forradalmárnak elmondása szerint egy óra múlva a szovjet katonai parancsnokságra kell mennie tárgyalni, és röpké egy óra filmidő elteltével valóban elindul. Nem azzal az „ázsiai szertelenséggel” találkozunk tehát, amivel a *Varázshegy*ben. A jezsuita és a szabadkőműves atavisztikus taszítása is nehezen vehető össze a szent és a forradalmár homoerotikus vonzódásával. Amikor pedig Castorp eltűnik a véres csatamezőn, inkább a *Déryné, hol van?* (1975) című Maár-film címszereplőjének vagy a *Töredék* grófnőjének (mindkettőt Töröcsik Mari alakítja) lassan az emlékek és álmok, a fák és ködfelhők közé vegyülő alakjára emlékeztet, mintsem a novíciuséra vagy akár a rendház udvarában agyonlőtt forradalmár szerzetesére.

Másfelől szinte kísérteties az analógia, ha a szanatórium és a rendház minden dekadenciájával együtt is óvó-védő funkciójára tekintünk (Joachim hadnagy, Castorp unokabátyja végső soron ugyanúgy belehal a távozásba, miként a forradalmár fiú), és akkor is, ha a mozgalmat „megkeresztelni” óhajtó ifjú lázadó szavait, motívumait vetjük össze a jezsuita tanítómester gondolataival. „A proletariátus diktatúrája – olvashatjuk Thomas Mann regé-

nyében –, korunk eme politikai és gazdasági üdvkövetelménye, nem az önmagáért való uralom és örökévalóság igényével lép fel, értelme a szellem és hatalom ellentétének ideiglenes megszüntetése a keresztjegyében, a világ megtagadása a viláгурalom útján, átmenet, transzcendencia.” Továbbá: a proletariátus hivatása nem más, mint „terror a világ üdvösségére, hogy az emberiség elérje a megváltás célját, az állam és ország nélküli Isten-gyermek állapotot”. Az aszkézis és uralom egyesítésének igénye visszaköszön a filmben is – a katolikus bázison nyugvó kollektivisták jövő mellett érvel a forradalmár (mezítlábasan lépkedünk a menet élén, teszi hozzá), a „remete” ellenben nem a humanista racionalizmus ideológiáját, hanem Simone Weil szóról szóra megidézett misztikus keresztény életfilozófiáját szegezi szembe ezzel, Pilinszky János tolmácsolásában, alakjának sejtelmes közbeiktatásával.

Nem véletlen, hogy Maár kettejük emlékének szentelte a *Töredék*-et. Egyfelől Pilinszky Jánosnak, akiről portréfilmet is rendezett (*Hűség a labirintushoz*), aki annak idején Simone Weil-fordításait Maár színésznő-felesége, Töröcsik Mari kezébe adta, aki *Requiem* címmel maga is megpróbálkozott a filmnovella műfajával, aki Bódy Gábor *Psychéjében* Kazinczyt alakította, és aki 1971-1972-ben megírta a *Szálkák* ciklusát, amellyel – talán nem túlzás feltételezni – közvetlenül megihlette Maár Gyula (értő elemzője szerint az életműben is egyedülálló) parabolikus filmikreit, elsősorban a *Töredék*-et. Másfelől pedig Simone Weilnek dedikálta ezt a mélyen az 1950-60-as évek világlátásában és filmes eszköztárában gyökerező, mégis a következő évtized elején megírt, majd Tarr Béla filmműhelyében jóval az ezredforduló után elkészített, egyszóval korszerűtlenségét az egyetemességgel, fekete-fe-

hér kontúrjait a transzcendencia színeivel átkasírozó mozgóképsort.

Ahogy a Jancsó Miklós-féle hosszú beállítás, térmozgatás, a hatalom működési mechanizmusát (illetve elemzője szerint Maárnál az abban érintettek lélekmozgásait) vizsgáló tekintet és számos egyéb tartalmi-formai elem Tarr iránymutatása és filmes csapata segítségével új alakot nyert a *Töredék*-ben, ugyanígy a szellemi keresztség stációit is visszafejthetjük. A *Prés* követő kamaradramákban, majd irodalmi tévéjátékokban a dekadens polgárlét Jókai Mór, Mikszáth Kálmán, Déry Tibor vagy éppen Thomas Mann tollára illő motívumaira, történeteire is lelhettünk, amelyeket a *Prés* vagy a *Töredék* karkai zártsága, elemi szorongásélménye ellensúlyoz. És ha a *Töredék* mindenre rábólintó, nosztalgikus hangokba burkolózó apátjának arcán nyomokban Proust regényfolyamának tudataradatát, annak kezdőlökéseit figyelhetjük meg (a szelíd csilingelés itt a *Prés* teltebb, erőszakosabb kolompjára is emlékezett), a lázadó szerzetes pedig a terror irodalmi apostolának ifjabb, vonzóbb, sérülékenyebb kiadása, a „remete” már jóval egyértelműbben idézi fel a mindig szikár, szomorúság, izzó lelkületű, a világ szenvedését és az emberiség eredendő bűnét mélyen átérző Pilinszky lényét, akinek szájából éppolyan autentikusan szólnak Simone Weil interiorizált gondolatai, mint a saját sorai.

Ha jobban belegondolunk, az ellentmondásos töredék-forma is Pilinszkytól indul. A *Töredék* – amely Radnóti Miklós azonos című verséhez képest az elaljasulás másik időszakát idézi – annak ellenére zárt, kerek egész, hogy beszélgetés- és mozdulat-töredékekre (a rendház lakóinak életstratégiáira és azok értelmezésére, valamint ugyanazon a síkon metafizikai fragmentumokra is) épül. Töredék, hiszen pillanatnyi láttelepet nyújt az adott tér-idő szeg-

mensről, radikálisan mellőzve a *Prést* követő trilógia (*Végül; Déryné, hol van?; Teketória* – 1973–76) kitekintéseit, sőt a filmlezárások ironikus elidegenítéseit is. De önmagába visszazáruló egész, hiszen nemcsak az életműre utal vissza apró részletekben (Törőcsik Mari alakja, a *Prés* működési mechanizmusa, Julius Fučík *Téli vihar* című zeneműve stb.), de az artikulálatlan gramofonhanggal közvetlenül összecsatolja a kezdetet a véggel.

Ilyen értelemben hasonlít Pilinszky *Szálkára*, amelyek az előző kötet, a *Nagyvárosi ikonok* utolsó verseiben megkezdett töredékes-hermetikus formavilágot ötvözik az emberi magárahagyatottság egyetemes fájdalmával. A szálkák ugyanabból a keresztből estek ki, amely Simone Weilnél ember és istenség találkozásának, egymásrautaltságának konkrét terepnuma: „Latroként – Simone Weil gyönyörű szavával / – tér és idő keresztjére / vagyunk mi verve emberek” (*Jutának – Naplórészlet*; a lator egyébként a Törőcsik Marinak ajánlott *Szent lator* című versben is feltűnik). A filmben a szálkák szintén a kereszt megsebző és felmagasztosító töredékei. Akkor például, amikor a szellemi-homoerotikus vonzalmat végképp leleplező gyónás-, majd búcsújelenetben az intim testi közelség összekapcsolódik a fiatal forradalmárnak az *Azt hiszemből* kölcsönzött vallomásával („Azt hiszem, hogy szeretlek; / lehúnyt szemmel sírok azon, hogy élsz ...”), erre válaszként pedig az evilági szent a *Mielőtt* sorait mondja fel (a vers szerint a végítélet órájában „Az Atya, mint egy szálkát / visszaveszi a keresztet ...”, és „Akkor azt mondjuk: szeretlek. Azt mondjuk: / nagyon szeretlek ...”). A szavaival, aszkétikus alakjával és hasonló vonzalmával évekig küszködő-szenvedő költő a *Szálkák* két további versében is közös értelmezési keretbe foglalja az embert és istent fájdalmában fel-

mutató kereszt darabjait a töredékletmóddal (*Metronóm, Rongyaidban és kitakarva*), s főként az utóbbi versben előlegezi meg a *Töredék*-film egyedi látás módját, amelynek világát úgy is nézhetjük, „akár egy gyönyörű egészet, / mint egy siralmas töredéket...”

Pilinszky fajsúlyos jelenléte a vásznon nem újdonság: a Déryné naplót megszólaltató költői forgatókönyvből készített Maár-film egyik kulcsjelenetében – amely többek között elindítja-előkészíti Déryné „visszaszökését” a polgári háztartásból a szintúgy életválsággal kecsegtető színházi világba – a tűhegyre szúrt lepkéket a vitrinben szemlélő színésznő a *Sztavrogin visszatér* egyik mondatát szavalja, s a költői képre férje is rácsodálkozik. De az eredetileg 1971 legvégén megjelent *Címerem* gondolatai, szavai is egybevágóan azzal a prés-kényszerrel, amely ezzel egy időben (egy film és még egy forgatókönyv rá a tanúbizonyosság) Maárt is élénken foglalkoztatta.

A háború és főképp a koncentrációs táborok borzalmainak látványától megsebzett „költő és katolikus”, akinek verseiben, drámáiban és prózájában az emberi nem kozmikus elveszettsége csak az utolsó ítélet percében szembesülhet az isteni kegyelemmel, valamint az ő ihletett átültetésében megismert, a szegénysorúak és háború által sújtottak testi-lelki szenvedéseit önként magára vállaló és ebbe közvetve belepusztuló filozófusnő kettős megidézése teszi egységessé a *Töredék* szellemiségét. Maga Simone Weil is egyfajta metafizikai fragmentumokban, aforizmákban fejtette ki nézeteit Isten és ember kapcsolatáról, a világ spirituális állapotáról, a marxizmusról és a legkülönbözőbb, a szeretet misztikus programjában összekapcsolódó jelenségekről. Az emberbe az ürességen, az én eltörlésén, a szenvedésen (és akár az ateizmuson) aláereszkedő



isteni kegyelem magánteológiája átszívárog a *Présbe* (önmagunk megölésének Weil szerint két módja van: az öngyilkosság és az elszakadás – így ítéli magát tudatosan halálra a szabotórképző ifjú harcosa is), és súlyosan, csaknem emészthetetlenül rátelepszik a *Töredékre*. Hosszú perceként keresztül kíséri figyelemmel pislogás nélkül a kamera a meghatározhatatlan okból szenvedő, mégis élénken magyarázó szerzetes Weil-idézeteit, amelyek dinamikájukkal ellenpontoszák a statikus háttérrel, és szépségükkel, nem pedig értelmükkel, reflexivitásukkal teszik lakályossá a filmet. A dichotómiákból kibontakozó életfilozófia ugyanakkor a konkrét történelmi-társadalmi közegben, dialógusokká formálva is működőképes, holott valójában egyoldalú és egyetemes érvényű monológ. A forradalmár szerzetes testvérrel polemizálva a Zsótér átütő személyiségével hitelesített, Pilinszky alakjával és Weil gondolataival felfegyverkezett prófétai alak a vallás helyett a forradalom ópium-voltáról vall, a kollektívumban való hitet a bálványimádással rokonítja, a jól szerkesztett társadalmat az állam negatív nyomásával képzelettel, és számos olyan utalást ejt el, amelyek leleplezik a materialista messianizmus képtelenségét.

Körbefonják Maár Gyula filmjét az irodalmi és kulturális viszonyítási rétegek, a személytelenné fokozott személyesség azonban lehántja őket a *Töredékről*, nélkülük viszont kortörténeti kuriózumnak tűnik. Elhalványul az őskeresztényi hevülettel lázadó, tragikus véget érő ifjú alakjában Naphta, vagy annak egyik legfőbb modellje, Lukács György személye – ahogy elenyészik a halálos ágyán megkeresztelkedő Simone Weil figurája is a kamera túlzottan bizalmas félközeli beállításában. Pedig épp ők ketten azok, akik Kertész Imre szerint a személytelenség szélsőségeit szublimálták filozófiájukból és számukra kínos származásukból: egyik a forradalmi objektivitás, másik a misztikus Isten-kép jegyében (*Gályanapló*).

A *Töredék* olyan, sűrű lepellel burkolt, többszörös portréfilmhez hasonlít, amely a történelmi parabola és a keresztény misztika nyelvén küld üzenetet, bár a címzett mindvégig ismeretlen marad. A megfejtés pedig óhatatlanul beleragad a többértelműség szövetébe – fogságba esik, akárcsak Pilinszky versében a hatalmas halász asztalára szánt, semmiségbe tatógó halak.

Győrffy Iván