

Párhuzamosok találkozása

MÁRTONFFY
MARCELL

Az »Iskola a határon« teológiai értékeléséhez

Született 1955-ben Budapesten. Tanulmányait a Szent Gellért Hittudományi Főiskolán és az ELTE BTK magyar-német szakán végezte. 1994-ig a Pannonhalmi Bencés Gimnáziumban volt tanár és nevelő. Jelenleg a Műhely című folyóirat szerkesztője, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem bölcsészkarán irodalmat oktat.

A hagyomány kérdése

¹Ottlik Géza: *Próza*, 1980, Budapest, 184-196. „Nem a szó volt kezdetben, hanem a mondat, azt bontottuk fel mondatrészekre. Nem a mondat volt kezdetben, hanem a bekezdés, azt fejtettük ki mondatokban. Nem a bekezdés volt kezdetben, hanem a regény. A regényt már csak a hallgatás előzi meg” (185).

²Ottlik Géza: *Próza*, im. 195.

Példázat és regény

A *regényről* szóló emlékezetes bécsi előadásban (1965) Ottlik Géza nemcsak a hallgatást jelöli meg az írói világtapasztalat sűrűsödési pontjaként¹ — a még „felbontatlan” szövegvilág mintegy teremtés előtti állapotát érzékeltetve —, hanem szóba hozza a hallgatás lehetséges tartalmait is: „Hogy mégis megkockáztassunk valamit, egy adatot, Dickensnek erről az R₁ regényépítő (ismeretlen) modelljéről: alighanem szeretet járja át, méghozzá valódi szeretet. Átjárja, befelé, az R₁-et, a mesét, a konvencionális világrajzolatot. Átsugárzik, kifelé, az R₀-ból. Az R₂-ben pedig, az úrben, a valaki más által teremtett (részvétlen) világmindenségbe beleteremti a maga részvételét, független jelenlétét”.² A hallgató univerzum átbocsátása a hallgatás közegén, s megszólaltatása a nyelv egyszerre résztvevő (részvételi) és teremtő, kontingens és szabad működtetésével olyan alkotói program, amely egyfelől nyelven inneni és nyelven túli valóság viszonyának az irodalmi modernsége és előzményeire jellemző megfontoláshoz kapcsolódik, ugyanakkor, másfelől, a Kimondhatatlan megnevezésére irányuló erőfeszítés misztikus hagyományát is felidézi. Ám ha Ottlikkal együtt a modern regény „nyitott, létrejövő mivoltából”, többféle „realitásmodell” egybeépítő összetett struktúrájából, „alapvető indetermináltságából” indulunk ki, akkor beláthatjuk, hogy ez utóbbi hagyomány illetékességének megítélésében körültekintően kell eljárunk. A megnevezés dilemmájának újkori — a biblikus háttér elhalványulásával együtt járó — funkcióváltásai a bizonyosság kinyilvánítása helyett kérdést javasolnak: lehetséges-e egyáltalán teológiai szempontú értékelés e hagyomány megszakított folytonosságában részt vevő irodalmi alkotások esetében, s ha lehetséges, mivel járulhat hozzá a művek megértéséhez? Aligha vitatható, hogy az olvasatok a befogadó előfeltevéseitől, más szövegekhez való viszonyától, a szövegek párbeszédét megteremtő helyzettől függenek. De épp a szituáció, az érdekelttség és szövegek közötti vonatkozások változó együttállásai — „olvashatósága” — folytán csak akkor tételezhetjük fel, hogy a keresztény értelmező horizont eredményesen szembesíthető az irodalom öntörvényűségére is számot tartó szférájával, ha az ellenkező válasz jogát sem vonjuk kétségbe.

Az irodalom és a teológia határkérdéseinek latolgatásához fogódzót nyújthat az a modellértékű fordulat, amely századunk-

³Ricoeur, Paul: *Temps et récit III. Le temps raconté*, 1985, Párizs, 388.

⁴Hamisch, Wolfgang: *Die Gleichniserzählungen Jesu*, 1995³, Göttingen, 136.

⁵Ricoeur: *Temps et récit III*, uo.

ban az evangéliumi példázatok kutatása terén következett be. E fordulatot egyrészt az a felismerés hozta meg, hogy a példázatok hatása — poétikai szemszögből — elsősorban metaforikus hatás, amelyet az elbeszélések nyugtalanító jelentéstöbblete vált ki; másrészt annak a jótékony feszültségnek a felismerése, amely a metafora „működése” és a példázatokból allegorikus fogalomalkotással nyert teológiai tartalmak rendszerezése közt áll fenn. A metaforikus szerep vizsgálata nem csökkenti az allegorikus magyarázatok (élő) hagyományának jelentőségét, de megerősíti azt a belátást, hogy a jézusi parabolák megértésének domináns alakzata nem feltétlenül a végérvényes mondanó elsajátítása, hanem a konstruktív egyetnem-értés (vagy inkább: többet-értés) elfogadása. A szétfutó, ám egyszersmind — az Isten Országja jelképben — egymáshoz is rendelt jelentéseket az „interpretációk konfliktusa” (P. Ricoeur) dinamikus időrendbe foglalja. Az időrend dinamizmusáról itt azért beszélhetünk, mert a példázatos „mikroelbeszélések” tétje nemcsak a jelentések elsajátítása és továbbadása (ilyen a talán legismertebb szövegben, *A tékozló fiú* példázatában a megtérés erkölcsi parancsa vagy az Atya szeretetének kegyelmi elsőbbsége), hanem az elbeszélés újraolvasása során kibontakozó értelemirány is, amely a befogadót továbbmozdítja az önmegértés új eshetőségei felé. Mert más az önvizsgálatra szólító allegória múltat jelennel szembeesítő figurális, más a feltétlen megbocsátás eksztatikus jelenideje, más a két fiú magatartásának előrevetülő sorsképlete, s más a vendégség/lakoma-motívum keltette eszkatologikus várakozás, amely ellene mond — *contra spem* — a végesség és a végzet perspektívájának. Hiszen „a fikció megsokszorozza az örökkévalóságról szerzett tapasztalatokat s eképp az elbeszélést számos módon saját határaiig vezeti el”.³ A bibliai példázat „merész metaforájára” „olyan játékeret nyit meg, amely a másik [a befogadó] szabad döntésére bízta, hogy kiteszi-e magát az új állítás ösztönzésének és elindul-e az ismeretlen világba, ahová a szöveg küldi”.⁴ Az evangéliumi kiselbeszélésekről is elmondható, hogy a történetek nemcsak saját idejükben bonyolódnak, hanem egyúttal magát az időt tematizálják: „az időről szóló mesék az időről és az időhöz-képestről szóló mesékké lesznek. S választásra készítetnek az élet egyéb — vallási, etikai, politikai — színterein: a képzeletbeli nem tűr cenzúrát”.⁵ Ebben az értelemben a befogadói szabadságnak nagyobb teret adó szépirodalmi elbeszélő szövegek olvasóját a megértésmód rokon szálai fűzik a bibliai példázatok hallgatójához/olvasójához. Ottlik *Iskolájára*, amelyre — a kiragadott példa szűkített optikáján keresztül — ezúttal a teológiai olvashatóság kérdése felől vetünk pillantást, a példázat biblikus tartalmait figyelembe véve az analógia s nem az antinómia jegyében tarthatjuk érvényesnek Szegedy-Maszák Mihály megjegyzését: „Ottlik regényében az időszerkezet és az elbeszélő helyzet összetettsége késlelteti, megtöbbszörözi ezt a folyamatot, a kimondott és az elhallgatott közötti viszony tisztá-

Példázat és regény

⁶Szegedy-Maszák Mihály:
Ottlik Géza, 1994,
Pozsony, 89.

⁷De csak első látásra.

A következőkből talán
kiderül, hogy a

középponti

szimbólumban
sűrűsödő jelentések

kifejtésére épülő

(vö.: Balassa Péter:

Ottlik és a hó, in: uő.:

Észjárások és formák,

1985, Budapest, 18-36) és

a „transzcendens garanciák
tudásának vagy

ismeretének ígérteit”

(Kulcsár Szabó Ernő:

(Fel)adott hagyomány?

A keresztény

művelődésszerkezet

örökségének néhány

kérdése 1944 utáni

irodalmunkban,

Protestáns Szemle, 1996,

286-298, itt: 291) kétségbe

vonó értelmezések nem

pusztán más-más

paradigmához tartozó

kísérletek, hanem a

transzcendencia

kimondásának igényét

mindenkor elkísérő

dilemma két oldalát

alkotják, s teológiai

hozadékok megtélésére is

e dilemmán belül

kerülhet sor.

⁸Balassa Péter: Ottlik

és a hó, im.

⁹Szegedy-Maszák

Mihály: Ottlik Géza,

im: 101.

¹⁰Kulcsár Szabó Ernő:

(Fel)adott hagyomány?,

im. 291.

zását. Az író szemlátomást attól szeretné megóvni olvasóját, hogy túlzottan hamar jusson el az allegorikus megfejtésig, mert nagyon is elképzelhető, hogy a sietős magyarázó torzítva egyszerűsít”.⁶

Az *Iskola a határon* befogadástörténetének egyik visszatérő kérdése, hogy mi e jelképes értékű regény helye a keresztény létértelmezési tradíció összefüggésén belül, és mennyiben rendelhető hozzá a transzcendencia nyelvi megközelíthetőségének a műben felépülő problematikája a keresztény hithirdetés által közvetített vallási tapasztalathoz. Figyelemreméltó, hogy első látásra⁷ szélsőségesen eltérő értelmezések is hasonló felvetések nyomán formálódnak meg. Balassa Péter 1982-es mélyreható motívumelemzése⁸ az *Iskola* Második részének címében szereplő s a Pál apostol rómaiakhoz írt leveléből vett emblematiszta szövegben a harmadik — affirmatív — taghoz társítható hó-motívumot nevezi meg a szöveg (s részint a regény közvetlen előzményeként azonosított Kosztolányi-szimbolika) alapmozzanataként. „Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei” (Róm 9,16): „Sár és hó, mint e rész címe mondja, mintegy a Medve Gábor-kézirat Szent Pál-idezetének harmadik tagmondatát helyettesítve, elfedve: sed miserentis Dei — sár és hó. Ez a kiismerhetetlen rend” (28). A kegyelmi ökonómiát a szöveg képrendszerébe tagoló — s az allegorikus jelölőséma alkalmazhatóságát megnehezítő (a teológiai kijelentést „elfedő”) — motívum egyértelmű értékválasztást támaszt alá. Az első átfogó Ottlik-monográfia írójának meglátása szerint „ha a regény világképében a belső függetlenség a központi érték, az erkölcsi érzék az értékhordozó, ám a végső értékalkotó transzcendens, akkor az időszerkezet és az elbeszélő helyzet bonyolultsága azt igyekszik kifejezésre juttatni, hogy pusztán a kegyelem kivételes állapotában világosodhat meg a lét valódi értelme. Az emberi élet zűrzavarával természetfölötti rendet állít szembe a könyv, a keresztény példázatosság azonban inkább csak sejtetés formájában körvonalazódik”.⁹ Hozzátehetjük: a példázatosság lényegi vonásának megfelelően. Épp ezért feszítheti ki az értelmezés horizontját nemcsak regényepikárai, hanem úgyszólván kegyelemtani szemszögből is ellentétes irányban Kulcsár Szabó Ernő másfél évtizeddel későbbi, a ’44 utáni magyar irodalom és a keresztény kulturális tradíció kapcsolatát tárgyaló dolgozatának Ottlik-bekezdése,¹⁰ ahol a szerző úgy vélekedik, hogy az *Iskola a határon* „éppenséggel nem tartozik az egyezményes értékválasztású művek sorába”, hiszen a rómaiakhoz írt levél „rejtelmes mondatának az — egész művet besugárzó — nyitott jelentése”, a Karl Barth-i teológia szellemében, feszültséget teremt „az isteni világ rendje és az emberi világból kiolvasható törvényszerűségek között. Márpedig ha — s a regény századvégi olvasata ebben erősíti meg a recepciót — a kegyelem egyedül Isten döntésének függvénye, valójában a mégoly feddhetetlen tapasztalati értékválasztás sem befolyásolhatja az üdvözülés reményét. (...) Azaz: a regény

hőseinek etikai dilemmái mindenekelőtt az önmaguk számára alkotott, saját habitusra szabott identitásérték kérdéseként jelennek meg. Ez az identitásérték ugyanis nem támaszkodhat a transzcendens garanciák tudásának vagy ismeretének ígéreterére". A kétféle értelmezői alapállás szembesítése végsősoron a kegyelem (és általánosabban a hit) paradoxonának episztemológiai küszöbét teszi láthatóvá. A transzcendencia közbelépéséről csak oly módon szerezhethünk tudomást és közvetíthetünk tudást, ha e tapasztalatot saját sorselbeszélésünk egyszerűségébe és értékítéleteink általánosságába foglaljuk. E metaforikus *elsajátítás* és e fogalmi általánosítás azonban egyúttal a tapasztalat forrásának *egyedi másságától* való távolságunkat is jelzi. A belső szabadság mint a szöveg transzcendentálisan megalapozott értéksúlypontja eképp, következetesen végiggondolva, joggal helyeződik át a befogadói-értelmezői szabadság esztétikai-etikai dimenziójába, ama párbeszéd folyamatba, melynek eshetőségeihez (egyszerre feltételezhető és váratlan eseményeihez) olyan interpretációk is hozzátartozhatnak, amelyek a teológiailag is releváns szöveg értékességét nem „a hit dolgában való állásfoglalástól”, hanem „az olvasás retorikájának” más alakzataitól teszik függővé.¹¹ A Kosztolányi-örökség Otlíknál, ezen belül az Esti Kornél-elbeszélések *Boldogság* című darabjának emlékezete a az *Iskola* Második részében Isten irgalmának, a pillanat ajándékának és a csodálkozni tudás merőben antropológiai képességének egyaránt helyet biztosít a *hó* jelképi tartalmak között. Pál kimondott-elhallgatott szava és a természeti látvány eufóriája úgy fedi egymást, hogy metaforikus összjátékuk egyszerre koncentrálna és szórja szét a kifejtetlen jelentésmozzanokat.

Mindazonáltal e szemantikai rétegzettség, miközben nem resztki ki a morális tanítás és tanulság megfogalmazásának erősebben pedagógiai indíttatású műveletét sem, saját maga is az „ismeretlen rend” *ismeretlensége* által szavatolt s az együtt-alkotást előmozdító szabadságprincípium letéteményesének bizonyulhat. Hogy az *Iskola* nevelődésregény-e vagy a nevelés „túlontúl embe-ri” gondolatformáinak narratív „felülírása”, annak megfontolása, adott kereteink között, nem hagyhatja figyelmen kívül az „elkülönbözés” vagy talán az eredendő különbség teremtményi sajátosságát — nemcsak az Egy, hanem a Sokféle teológiai jelentőségét.

¹²Uo. Az *Iskola* a határon sikeréhez, nem csupán a „közös és zárt érték-választó magatartás”¹² — mint ellenállás — politikailag is indokolható konjunktúrája járult hozzá, hanem maga az iskola-szimbólum is, amely a legszélesebb közönség tapasztalati bázisára épül. A regény „bennfoglalt kegyelemtana” ezért is olvasható — vagy betűzhető ki — provokációként, amely mindenfajta intézményesített és hierarchizált emberi kollektívum (iskola, katonai formáció, tágabban: társadalom, sőt talán felekezet) szabadságkorlátozó és képmás-torzító hatásával szemben hozza létre azt

¹¹Kulcsár Szabó Ernő:
(Fel)adott hagyomány?,
im. 296.

¹³Ottlik Géza: *Próza*, im: 193-194., „az R₁ jelszava az lehetne: „Valami keletkezik” (...) Éppen erre kellett nekünk az R₁, hogy beleszóljunk, beleszerkesszük, mintegy menet közben (...) azt, ami a többibe nem fért bele: például az én dimenzióit. S magát a regényt — természetesen készülő állapotában, amint esetleg éppen a sötétségből némi világosságra, a létezés zűrzavarából a rend felé törekszik”.

Non est volentis

¹⁴Az *Iskola a határon* szövegét a regény harmadik kiadásából idézzük (Magvető Zsebkönyvtár, 1975, Budapest, 256.)

¹⁵A magyar nyelvű Újszövetség-részleteket az alábbi fordításból idézzük: *Biblia. Istennek az Ószövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1978, Budapest.

a határsávot, ahol az akarat és a törekvés rendje (non est volentis, neque currentis) a maga megkerülhetetlenségében és másra utaltságában nyilvánul meg. Aminek következtében a mű egyszerre vonja ki magát a „keresztény irodalom” ugyancsak intézményes jóváhagyásra számot tartó kategóriája alól, s ajánl fel egy olyan, Ottlik „R_r”-képletében összegződő,¹³ komplex és csak műviségüket minduntalan leleplező eljárásokkal rendszerezhető valóságvizitót, melybe az isteni és az emberi együttműködésének arányai éppúgy illeszkednek, mint ahogy a teológiai gondolkodás történetébe is.

A regény cselekményszekvenciája nem csupán egyetlen paradigmátikus „tengely” mentén kapcsolható össze azzal a meghatározó eseménnyel, amelynek lényege Medve és társai „kilépése” az iskola rendjéből, és „belépése” a dolgok s a létezés „ismeretlen rendjébe”, ahol „valamilyen külön és rejtelmesebb megértés köti össze az egyik embert a másikkal, mint a szavak és a cselekedetek”.¹⁴ Úgy is mondhatnánk, a metonimikusan szervezett eseménysor többféleképpen értelmezheti a nagyfejezet-címelek alkotta metaforikus szerkezetet. Az újszövetségi jelmondat („*Non est volentis...*”) és e mondat egyes tagjainak a regényrészek feliratául szolgáló variációi, illetve helyettesítése (*Sár és hó*) sokértelmű kapcsolatrendszerrel létesítenek. Ezért egyszerre beszélhetünk összefogással megszerzett, szemlélődéssel felismert, véletlenszerűen megtapasztalt, érlelődés útján kialakult, kegyelmi ajándékként megkapott, esetleg kiválasztottság folytán *eleve létező* — predestinált — szabadságról. Másfelől az sem kétséges, hogy a „futás” metaforája az Isten kegyelme általi megigazuláshoz képest hiábavaló erőfeszítés mellett, az Apostol első korintusi levelének nevezetes atlétikai képsorában, a cselekvő élet értelmét is kifejezi. „Nem tudjátok-e, hogy akik versenypályán futnak, mindnyájan futnak ugyan, de csak egy nyeri el a versenydíjat? Úgy fussatok, hogy elnyerjétek. Aki pedig versenyben vesz részt, mindenben önmegtartóztató: azok azért, hogy hervadó koszorút nyerjenek, mi pedig azért, hogy hervadhatatlant. Én tehát úgy futok, mint aki előtt nem bizonytalan a cél, úgy öklözök, mint aki nem a levegőbe vág” (1Kor 9,24-27).¹⁵ Az emberi akarat nem képes kieszközölni az Istentől érkező megigazulást, de a megigazult ember nem mentheti fel magát a küzdelem és az erőfeszítés alól. A *cselekvés* és az (Ottlik által nyilvánvalóan preferált) *létezés* értékegyensúlyának keresése viszont olyan jelentésvariációknak ad helyet, amelyek a teológiai eszmélődést sem csupán egy ponton vonzzák magukhoz. Így például nem mulasztható el annak mérlegelése, hogy a „miserens Deus” személyes arca és a „tehetetlen összetartozás időtlen időkre szóló kötelékének” személytelen-személyközi valósága — ama bizonyos „valami” (174.) — közvetítőre lel, ugyancsak Pál római levelében. Mégpedig az üdvtörténet narratíváját egyetlen kijelentésbe foglaló mondatban: „ahol megnövekedett a bűn, ott

még jobban kiáradt a kegyelem" (Róm 5,20). Az *Iskola* cselekményében nem titkos tudás kíséri el a főszereplők katonaiskola-beli élményeit, hanem a tettektől részben független történések (idő-múlások, események, érzetek, „működések”) azonosítása mentén alakulnak azok az összefüggések, melyek a cselekvések fölé boltozódó s a regény szemantikai hálózatát megalkotó transzformációsorként olvashatók. Ekként a bűn *abundantiájának* és a kegyelem *superabundantiájának* „magmondata” mint a történések „narratív kódja” úgy állítható párhuzamba a határszéli kisváros régi házának feliratával, mint a kinyilatkoztatásból megismert üdvösségtörténet foglalata az ember immanens-történelmi tapasztalatának bölcsességi konklúziójával. Ha ez utóbbit a *fabula* (a folyamatos-időbeli történés) allegorikus jelöltjeként is felfoghatjuk, az előbbi egy lehetséges *szüzsé* (az értelmezett-rekonstruált indítkegyüttes) végletes tömörítése, amely életműködéssé dinamizálja és a regény cselekményszerkezetébe szövi a transzcendencia sejtelmét. Azt a tudatlan tudást és tudós nemtudást, amelynek körülírására egyébként Medve absztrakt meditációi is törekszenek. A Róm 9,16 jelölt idézete ezért utalhat a Róm 5,20 jelöletlen háttér-szövegére is. A „megigazulás” ellentétes teológiai szemléletformákat egyesítő páli fogalma a regényfikció szövetében mint cselekvéseket (Róm 9,16) metsző — érvénytelenítő és igazoló, önmagáról leválasztó és önmagába olvasztó — történés (Róm 5,20) nyerhet létezését megalapozó értelmet. Az emberi fáradozás esélyeire irányuló kérdés így a kegyelem „eseménytörténetének” a keretében mutatkozik maradandónak és éled újjá.

A szó eseménye

Azt a „képzetet” (*Vorstellung*), amelyre Pál megigazulástana épül, egy „nyelvi esemény” (*Sprachereignis*) hozza mozgásba:¹⁶ „a túláradó bőség logikája [Pálnál] a [Jézusi] parabolák meglepő és kizökkenő mozzanatainak fogalmi megfelelője”.¹⁷ Persze azok az *Iskola*-értelmezések, amelyek regényszerkezet és transzcendencia-tapasztalat viszonyíthatóságának kérdésirányát követik, okkal hangsúlyozzák az elhallgatás szerepét. Az irodalmi-poétikai elemzés mind módszertani, mind alapos hermeneutikai megfontolásból a regény immanens „nyelvi eseményére” irányul s ritkábban veszi tekintetbe a mű szerzői szövegkörnyezetében felbukkanó vallomást.¹⁸ Ráadásul Ottliknak az a megnyilatkozása, amely regényírói „logikája”, a páli megigazulás-teológia és evangéliumi kontextusa között „virtuális analógia” létesítésére indíthatna, maga is a hallgatást jelöli meg a legfontosabb léttartalmak hordozójaként. „Létezésünk alapjai — írja a Vigilia körkérdésére válaszolva Ottlik — a hallgatás mélyén — sértetlenül őriznek ép, teljes tartalmakat. A nyelv fel tudja bontani roppant összetettségüket részjelentésekre, érzelmi, indulati, esztétikai, gondolati, akaratí jelentésekre. Ezek az értelmezések mind csonkák, hamisak. Az író (...) versében, regényében a világ eredeti épségét, teljességét igyekszik visszaállítani. És ha ez egyáltalán sikerül neki, csak

¹⁶Vö.: Ricoeur: *Bibliai hermeneutika*, im. 137.

¹⁷Uo.: 139.

¹⁸A Vigilia-nyilatkozat magyarázó funkciójáról ld. Szegedy-Maszák fejtegetését, im. 129-130.

a szövegébe beáramló hallgatásokkal sikerülhet. Ha pedig nincs benne a művemben mindez, anyám, az égbolt, Jézus, akkor semmi sincs benne.”¹⁹ Mivel a művek értékességének kritériuma, hogy ne záruljanak be „az olyan megközelítések előtt sem, amelyek nem hisznek az »üdv dimenziójának« felnyithatóságában”²⁰, a kérdés, hogy miről hallgat a regény (s nem az író), a művet *megszóltató* befogadásban csak akkor nyerhet értelmet, ha valamely olvasói közösség számára a hallgatás egyezményes részét alkotja a beszédes kommunikációnak. Pontosabban, ha a befogadók olyan arányok szerint gondolják el az emberi kommunikációt, amely arányok az emlékezet azonosságát az odahallgatás és a teremtő *újrabelbeszélés* együttes ritmusában hozzák létre. Ottlik Géza radikális megfogalmazása — „ha nincs benne a művemben mindez, (...) akkor semmi sincs benne” — mindenesetre sokatmondó szövegtényként szolgálhatja az interpretációt attól kezdve, hogy számot vetünk a Jézusra utaló beszédhagyomány reprezentációs csapdájával. Azzal a kudarcra ítélt igyekezettel, amely az egyrétű allegorézis, esetleg a sarkított értékábrázolás olvasati követelményét támasztaná a keresztény világértelmezéshez társuló vagy társítható művekkel szemben (Ottlik *Iskolájában* eszerint „jók és gonoszak” harcával vagy „személyesség és intézményesség” opozíciójával volna dolgunk). Köztudott, hogy egységes Jézus-kép az Újszövetség keletkezésének idején sem létezett. „Azt a sajátos tapasztalati valóságot, melyet a keresztény hit alkot, (...) bensőleg színezi át és befolyásolja az emberi szellem felkészültsége itt és most: az, amit szakszóval »kulturális szituációkontextusnak« neveznek. Ez egyúttal azt jelenti, hogy a hit valósága benne áll a történelemben, maga is részt vesz az emberi történelemben, maga is *történelem és kultúra*.”²¹ Következésképp e kultúra „alapító elbeszéléseinek” jelentéstartamaival mindenkor együttértendő — mint a megértés feltétele s tárgya — a kommunikációnak az a módja, amelyben az elbeszélések szóhoz jutnak. A nyelvi történés itt egy azzal, ami benne átadatik, s ami miatt a teológia nyelve Krisztust kezdettől fogva Igének nevezi. Úgy is mondhatnánk: az Ige a kommunikáció hasonlíthatatlan formáját közli, egyszerre létrehozva és megelőlegezve a kimondás és a hallgatás, a feltárás és az (a tapasztalati valóság tényeivel való) elfedés, az összetartozás és a távolság, az azonosíthatatlan kép és az összetéveszthetetlen képmás együttállását. Nem kétséges, hogy Krisztus személyének értelmezése éppoly középponti jelentőségű a történelemtől való gondolkodásban, mint a teremtettség elfogadása vagy elutasítása, Krisztus megjelenítése viszont elsődlegesen a keresztény hagyomány meghatározta olvasatok „alakzataival” lehetséges, ha pedig tematikusan is, akkor az esztétikum ellenőrizhetetlen, s nem a tanítás normatív egyetemessége útján. Amiként — a bibliai Isten-ember kommunikáció ismérveinek megfelelően — „az elmentmondás a párbeszédhez bensőleg hozzátartozó negativitás-

¹⁹Ottlik Géza: *Próza*, im. 214.

²⁰Kulcsár Szabó Ernő: *(Fel)adott hagyomány?*, im: 295. Id. még a tanulmány mottóját, Heidegger Humanizmus-levelének részletét: „*Talán az tünteti ki ezt a világkorszakot, hogy el van zárva az üdv dimenziója. Talán ez az egyedüli átok.*”

²¹Schillebeeckx, Edward: *Jesus. Die Geschichte von einen Lebenden*, 1992², Freiburg-Basel-Wien, 41.

²²Lafont, Ghislain: *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, 1969, Párizs, 240.

Kommúnió és kommunikáció

²³Balassa Péter: *Ottlik és a hó*, im. 34-36.

²⁴Szegedy Maszák Mihály: *Ottlik Géza*, im. 91.

²⁵A szó barthes-i értelmében, vö.: Barthes, Roland: *S/Z*, 1970, Párizs, 27.

mozzanat; (...) a törésre szükség van ahhoz, hogy az ember új kapcsolatra léphessen Istennel, egyúttal új kapcsolatra világával is”,²² melyben a *más* méltóságát az adja, hogy az *azonos* csak rajta keresztül érvényesítheti igényét.

Ezt a felismerést fogalmazza meg az Újszövetség számos helyén Isten, a szeretet és az Ige egymáshozrendelése, s hasonló viszonyításra nyílik alkalom Ottlik regényét olvasva. Balassa Péter idézett esszéje a kommunikáció e kommúnió-aspektusát vetíti — az *Iskola* hatása alatt talán eszményítő formában — az olvasók láthatatlan közösségére,²³ amelyet a regény, történeti létmódjánál fogva, legfeljebb ideigvalóan hívhat egybe, de amelynek reménybeli létezését aligha soroljuk alaptalanul a szöveg keltette várakozás kiváltságos összetevői közé. S ha a szereplőkre tekintve a történések és a létérzékelés dominanciája mellett mégis beszélhetünk cselekedeti értékekről, akkor elsők közt említhetjük a kudarcai ellenére sem szünetelő, „tejsav és gyanta” módjára „kitermelődő” (vö. 392.) közösségteremtő *beszéd* rangját. A szentírási és egyházi/gyülekezeti allúziók „játékának” szerkezeti és jelentésképző szerepét elemezve juthat Szegedy-Maszák Mihály arra a következtetésre, hogy „az *Iskola a határon* világában mindenkinek egyéni sors adatott, ám éppen az egyén teljes magára utaltságának tudatos fölismerésében keresendő az összetartozás előfeltétele”.²⁴ A verbális és gesztusnyelvi kommunikáció az ünnepélyessé emelkedő zárószakaszban a kenyér szimbólumának rituálisan ismétlődő elővezetésével, a *Miatyánk* töredékeivel, a lényegsűrítő emlékezet és a vallomás beszédmódjának felerősödésével, a „sár és hó”, a „gyalázat” és „csoda” mint „valami kenyérízű” (392.) anamnézisével és a közös Memphis végigszívásának szakralizált gesztusával együtt válik, az ábrázolás elutasítása dacára, egy olyan katarsztikus tapasztalat színrevitelévé, amelynek szerkezetét az úrvacsora profán elemekkel átszőtt (s ezért is az evangéliumok inspirációjának közelségét jelző) „kulturális kódja”²⁵ teszi láthatóvá. A vezérmotívumként vissza-visszatérő jelkép a *Miatyánk*-parafrázisban, a Deuteronomium könyvére és Jézus megkísértésére tett célzásban („Pedig nem erről volt szó eredetileg. Nem csak kenyérről”, 392.) és az „alapíz” szinesztéziájában (392.) egyidejűleg kerül hierarchikus magaslatra — a világ materialitásának összes többi eleméhez viszonyítva — és vegyül más, a létfenntartáshoz szükséges „érzéki” komponensek közé: „De a kenyeret mindig nagyon szerette. Egész életében mindent, nemcsak a húst, hanem a levest is, túrós csuszát, csokoládét, szilvát, mindent kenyérral evett. Máskülönben nem érzi igazán az ízüket, magyarázta egyszerűen” (394.). A motívum lebegtetett helyiértéke — funkcióját egyszerűen a „mindennapi” kenyér szükségessége, másszor kitéve jelentőségének visszavonása szabja meg — nem csupán az adomány elrejlő és megmutatkozó, végső fokon inkarnatorikus létmódját metaforizálja, hanem az istentisztelet analógiájára felépülő

- zárlat mint a tüzetesebb olvasatban létesülő „hermeneutikai kód”²⁶ feszültségét is megteremti. A kereszténységgel elkezdődő hittanúsítás ugyanis a szent tér és idő elkülönítésének Mircea Eliade történeti vallásfenomenológiájában²⁷ kirajzolódó képlete ellenében a két tartomány artikulációs lehetőségeinek ki-munkálásában érdekelt. Épp szakrális és profán kettősségének a fikció lehetőségeihez mérten bevégzett, az eseménysor folytonos-ságába ágyazott, de véghangsúly gyanánt ki is emelt feloldása tartogat válaszlehetőséget arra a kérdésre, hogy kísérletezhet-e a mindenkinek íródó irodalom kevesebbek számára áttetsző értékek „továbbírásával”. Ha elfogadjuk Eberhard Jüngel axiómáját, amely szerint „Jézus akkor lesz igazán önmagává, amikor Krisztusként válik beszédé”,²⁸ akkor beláthatjuk, hogy a kereszténység számára Jézus Krisztus a *történelem*, a Krisztus-hit beszéde viszont a *történetiség*, azaz a létértelmező nyelv s az azt hordozó kommunikatív közeg újjáteremtője. A bibliai háttér ezért nem annyira az irodalmi szövegek érték- és jelentésszerkezetének lehet értelmező mátrixa, mint inkább — a művekkel folytatott párbeszédben — a világnak, ahol a könyvek és a Könyv „tekintete” egyként a létezésének okát és célját kereső emberre irányul. Aki-nek históriája az újkori szubjektum dialektikáját, szabadság és határo-ltság (hatalom és tehetetlenség) egymásnak feszülő tapasztalatát meghaladva, megválaszolatlan kérdésként mutatkozik meg; aki a „rangját biztosító szenvedés”²⁹ mélyén a remény jeleit is felfedezheti; és akit képzelete egyre-másra a történelemből *nem* le-vezethető új kezdet küszöbére állít.³⁰ Jelen esetben sem arról van szó, hogy az úrvacsora „képletét” beleolvasnánk az *Iskola* befejező szakaszába, hanem arról, hogy egy közösségi forma keresésének körvonaláival (a regényben) együttoolvasható a krisztusi úrvacsora-nak (eucharishtiának) nem is annyira a történelmi gyakorlata, mint inkább a benne megjelenő kommúnió-eszmény. Az Ottliknál oly markánsan képviselt elhallgató szándék tiszteletben tartása, megítélésünk szerint, azon a ponton kapcsolódhatik össze a krisztológiai értelmezés — mint az „önmagában nyitva maradó antropológia tartalmi determinációja”³¹ — óvatos kísérletével, ahol az irodalmi alkotás a kommunikáció minőségét tematizálva a kommúnió (a „részese-dő részeltetés”) távlata felé is kilátást nyújt. A befogadás művelete ekkor, miközben az önmegértés jövőbeli konfigurációi felé bővíti ki a megállapodott jelentések világát, előké-születté válhat a szabaddá tevő szó eljövételére.
- ²⁶Barthes: im. 26.
- ²⁷Ld. Eliade, Mircea: *A szent és a profán*, 1987, Budapest.
- ²⁸Jüngel, Eberhard: *Paulus und Jesus*, 1972, Tübingen, 4.
- ²⁹Vö.: Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke*, Bd. 2., 1973⁷, Darmstadt, 744.
- ³⁰Vö.: Kasper, Walter: *Jesus der Christus*, 1976⁵, Mainz, 62-71.
- ³¹Kasper: im. 61.