

Megbocsátani a megbocsáthatatlant?

Jankélévitch, Derrida és a minden remény ellenére élő remény

„A könyörület a valódi igazságosság másik arca.”¹
Jean-Marie Lustiger

„Az áldozatnak szeretnie kell azt, aki szétroppantja életét. Rettenetes mondat ez. De mérhetetlen fényt sugároz.”²
George Steiner

1967-ben született, a freiburgi egyetem dogmatikai és liturgiatudományi tanszékén tanít. Jelen tanulmányát kéziratból közöljük. Legutóbbi írását 2003. 11. számunkban közzöltük.

¹Jean-Marie Lustiger: *Das christliche Leben: Wiederaufnahme des jüdischen Pascha*. In uő: *Wagt den Glauben*. Einsiedeln, 1986, 90–104, 98 (Theologia Romanica XIV). [Ha a szövegben a szerző eredetileg francia nyelven megjelent írásokat német kiadások szerint idéz, az egyszerűség kedvéért a magyar fordításban is a német kiadás adatait közöljük. – A ford.]

²George Steiner: *Errata. Bilanz eines Lebens*. München, 1999, 81.

³Jorge Semprun – Elie Wiesel: *Schweigen ist*

Vannak gaztettek, amelyek torkunkra forrasztanak minden szót. A gyűlölet rafinált technikái, a kíméletlenül nyers megalázás, a romlottság elképesztő mélységei, de éppúgy az áldozatok néma sikolya, a túlélők kétségbeesett gyásza — ki is merné állítani, hogy megtalálta a megfelelő nyelvet mindennek kifejezéséhez? Ugyanakkor nem is lehet egyszerűen hallgatni arról, ami történt. „Hallgatni megengedhetetlen, beszélni képtelenség.”³ Elie Wiesel szavai annak a kiúttalanságnak adnak hangot, amely ránehezedett Auschwitz túlélőire és nyomasztja utódaikat is:⁴ miként is beszélhetnének arról, ami kimondhatatlan? A hallgatás falain végül szinte valamennyi túlélő elsősorban azért ütött rést, hogy megmentse a holtakat az elfeledettségtől, e második haláltól, hogy megőrizze a hűséget irántuk. Ismeretes, hogy a legtöbben (gondoljunk csak olyan nevekre, mint Kertész Imre, Ruth Klüger, Primo Levi vagy Elie Wiesel) csak évek, sőt évtizedek múltán találtak rá a kimondhatatlanhoz szabható nyelvre. És az, amit elmondtak, azért is oly fontos, mert a *másik* hallgatást szintén meg kell törnünk, a gonosz-tetteiket konokul és makacsul szőnyeg alá sópró elkövetők némaságát, és szembe kell szállnunk cinkosaik szófukarságával, tettestársaik csöndjével, akik nem akartak látni, nem akartak hallani semmit, és semmiről sem akartak tudni. Meg kell hasadnia annak a bármikor előkapható, banális szavak szötte fátyolnak, amellyel befedték mesterkedéseiket, és *emlékezetbe* kell idéződnie az iszonytató rettenetnek.

A történelmi események visszafordíthatatlanok, ami megtörtént, már nem tehető meg nem történetté. Még ha akarnák is, a hóhérok már nem adhatják vissza áldozataik életét. Amit tettek, kitörölhetetlenül beleíródott a történelembe. Mindamelllett utólag reflektált viszonyt alakíthatnak ki azzal, amit elkövettek vagy elmulasztottak megtenni (olykor ugyanis a cselekvés elmulasztása

unmöglich. Frankfurt
a. M., 1997, 18.

A problémához vö. to-
vábbá könyvem: „Gelobt
seist du, Niemand.” Paul
Celans Dichtung –
eine theologische
Provokation.

Frankfurt a. M., 2000.

⁴Sarah Kofman a követ-
kező szavakkal írja le
Auschwitz szóba öntésé-
nek lehetetlenségét:

„Miként is hallgathatnék
róla? És mégis hogyan
beszéljek róla? Miként
lehet beszélni olyasmiről,
ami kioltja a beszéd
minden lehetőségét?”

Üő: *Erstickte Worte*.

Wien, 1988, 27

(Edition Passagen 19).

⁵Vladimir Jankélévitch:
*Das Verzeihen. Essays
zur Moral und
Kulturphilosophie*.

Mit einem Vorwort von
Jörg Altwegg. Frankfurt
a. M., 2003. A Ralf

Konersmann szerkeszté-
sében megjelent kötet-

ben Georg Simmel

életfilozófiájáról, a

hazugságról, a „szinte-
semmiről”, a dekadenci-
áról stb. szóló írások ta-
lálhatók. A

következőkben a

Pardonner? című esszé
(243–282) bemutatására

szorítkozom,

a szövegben szereplő
oldalszámok erre az
íráshoz vonatkoznak.

is lehet vétek). Mójukban áll a megbánás és a jóvátétel (már ha nem túl késő ehhez), de fejüket felszegve akár tagadhatják is vétküket, és a totalitárius rezsim „áldozatainak” állíthatják be magukat. A megkínzottak pedig (ha még élnek, s nem némultak el egyszer s mindenkorra) szintén más-más módon viszonyulhatnak a barbár gaztettekhez. A megalázottság traumájától sújtva és az igazságosság helyreállítására vágyva megtagadhatják az elkövetőkkel való kiengesztelődést. De vajon képesek-e arra is, hogy megtegyék a lehetetlent, és megbocsássák azt, ami megbocsáthatatlan? A rettenet megítélésének e két lehetőségét illetően figyelemreméltó megfontolásokkal találkozhatunk napjaink filozófiai vitáiban. Az az állítás például, hogy bizonyos gaztettek „az idők végezetéig” nem bocsáthatók meg, nem csupán az egyetemes kiengesztelődés reményét ássa alá, de a szentségi feloldozást is radikálisan megkérdőjelezi. Megbocsáthatja-e Isten a gaztettek elkövetőinek bűnét úgy, hogy az áldozatoknak közben semmi szerepük a megbocsátás aktusában?

1. Sem felejtés — sem megbocsátás (Vladimir Jankélévitch)

A felejtés ellen intó felszólítás adott esetben pedagógiai okokból is felhangozhat: Auschwitznak nem szabad megisméltódnie (Th. W. Adorno). Ámde a megbocsátás elutasításának erkölcsi követelményéből is fakadhat. A francia filozófus, Vladimir Jankélévitch⁵ (1903–1985) azt állítja, hogy „a megbocsátás története végpontjához jutott Auschwitzban”. Tántoríthatatlanul a náci rémtettek megbocsáthatatlanságát hangsúlyozva azok ellen lép fel, akik idejekorán megnyugtatták lelkiismeretüket, és akik a rettenet szakadékát a kiengesztelődés retorikájával igyekeztek befedni. 1971-ben megjelent *Pardonner?* című esszéjében Jankélévitch (aki maga is részt vett az ellenállásban) két érvre hivatkozva mutatja ki a megbocsátás lehetetlenségét. Az első a bűnös cselekedetek elévülhetőségének jogi természetű problémáját érinti, a másik azzal a megdöbbentő ténnyel kapcsolatos, hogy az 1945 utáni évtizedekben senki sem kérte a soá túlélőitől, hogy bocsássonak meg azoknak, akik markukban tartották őket, azaz a megbékélés követelményét mintegy az érintettek feje fölött fogalmazták meg.

Az esszé első részének mondanivalója a következőképpen foglalható össze: a náci rémtettek nem évülhetnek el, mert az *emberiség ellen elkövetett bűntettekről* van szó. Az elévülés jogi kritériumai (a hatvanas években Franciaországban heves viták folytak ezekről) Auschwitzot illetően nem érvényesek, merthogy a szóban forgó bűntett először is nemzetközi méretű, másfelől pedig olyan rettenetes pusztítást jelent, amely semmiféle eddigi kategóriával nem közelíthető meg. Hogy az „emberiség elleni bűntett” elvont fogalmának konkrét színezetet adjon, Jankélévitch az elkövetett embertelenség *ontológiai* dimenzióját hangsúlyozza: „A

rasszista népirtók magát az emberi létet, az *ESSÉ*-t próbálták elpusztítani e milliányi vértanú szenvedő testében” (247). Az európai zsidók papíron megtervezett és ipari hatékonysággal végzett pusztítása az ember tiszta lényege ellen intézett támadást. E ponton világosan kell látnunk, hogy a zsidókat nem valamiféle — vétekként felróható — jogsértés okán, és nem is politikai vagy vallási meggyőződések alapján deportálták, internálták és végezték ki, hanem pusztán és merőben azért, mert zsidók voltak. A náci fajgyűlölet, amely nem kímélt sem csecsemőket, sem aggastyánokat, egyképpen ért férfiakat és nőket, elvitatta a zsidóktól azt az alapvető jogukat, hogy éljenek és lélegezzenek. „Bűnük” abban állt, hogy megszülettek, s miután szép sorjában megfosztották őket polgári jogaiktól, majd az emberlét ontológiai státusától is, állatokként terelték egybe őket a lágerekben, állatokként, akik megértek arra, hogy kivétel nélkül a „mészárszékre” hajtsák őket. A népirtás nemzetiszocialista politikája Jankélévitch szerint „a pöre gonoszság és az *ontológiai* gonoszság terméke, a legsátánibb és legönfejtőbb gonoszságé, amely valaha is felbukkant a történelemben” (249). E büntett elkövetőit „nem egyszerű megszállottaknak vagy pusztán valamely eszmében vakon hívő fanatikusoknak” tartja, hanem „szörnyetegeknek” és az „emberirtás metafizikusainak” tekinti őket, akik — hogy apróra kiokoskodott szadizmusuk egy példáját említsük — szappant és lámpaernyőt készítettek a deportáltak bőréből. E bestiális rémtettek megbocsátása (és az elévülés a megbocsátás egy formája) Jankélévitch szerint mélységesen erkölcstelen lenne, és „ha elfelednénk ezeket az emberiség ellen elkövetett rettentő gaztetteket, csak újabb bünt követnénk el az emberi nem ellen” (250).

Jogi alapon nem lehet kiszabni olyan büntetést, amely arányos lenne a büntettekkel. Jankélévitch azonkívül azt állítja, hogy jóvátételre sincs mód, hiszen azt, ami *jóvátehetetlen*, nem lehet jóvátenni (vö. 279). A rémtettekért nem lehet vezekelni (254), és képtelen abszurdítás lenne, ha anyagi eszközökkel próbálnánk elégtételt szolgáltatni hatmillió halottért. Noha Jankélévitch maga is a sátáni gonoszság retorikájával érzékelteti a náci gaztettek bestialitását, nem fogadja el azt az elgondolást, hogy a bűnösök valamiféle sátáni hatalom hatására vitték végbe irtóztató tetteiket. Azokban a teológiai értelmezési kísérletekben, amelyek Hitlert Antikrisztusnak bélyegzik vagy a Gonosz hatalmával magyarázzák a nemzetiszocialista ideológia erejét, a felelősség átruházásának kifinomult stratégiáját sejtji, amelyet elfogadhatatlannak tart, mert az elkövetőknek maguknak kell felelniük tetteikért, bűnük nem ruházható át elvont tényezőkre. Nem meglepő tehát, hogy azokat, akik a hatvanas években a náci bűnök elévüléséért emeltek szót, és enyhébb elbírálást jártak ki a bűnösöknek, Jankélévitch azzal vádolja, hogy érzéketlenek az áldozatokkal szemben. Személyesen elítéli azokat a vitákat, amelyek

⁶A soá vallási dimenzióját illetően e helyütt pusztán három megközelítésre hívjuk fel a figyelmet. Franz Mußner két alapvető bibliai tényre hivatkozva hangsúlyozta, hogy Auschwitz páratlan történésnek tekintendő: 1. a zsidó nép kiválasztása, elkülönítése a gójímtól; 2. Isten soha nem vonta vissza az Izraellel kötött szövetséget (vö. uő: *Überlegungen eines Biblikers zum „Historikerstreit“*. In uő: *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*. Freiburg – Basel – Wien, 1991, 115–120). George Steiner szerint a zsidógyűlölet oka elsősorban az a három „zsidó” követelmény, amellyel szemben az emberi ösztönök elemi erővel lázadnak fel: 1. a zsidó monoteizmus és a tízparancsolat etikája; 2. az ellenszerezetet jézusi parancsolata; 3. Marxnak a szociális egyenlőtlenség ellen hirdetett harca (uő: *Errata. Bilanz eines Lebens*. München, 1999, 79skk.). Végül Jean-Marie Lustiger: „Ha az embereknek volt merszük ahhoz, hogy Izrael és Krisztus viszonyával kapcsolatban istengyilkosságot emlegessenek, akkor a kereszténynek nevezett nyugati népekkel és a zsidók ellen

keretében Auschwitz történelmi „eset” szintjére süllyed, és párhuzamba állítható Sztálin „tisztogatásaival” és a tömeges emberpusztítás más borzalmaival. „Auschwitz nem konferenciátéma” (257), „nem az emberi barbarizmus egyik kiemelkedő esete” (258), hanem „a történelem legrettenetesebb rémtette” (262), amelynek „nincs párja” (uo.). Jankélévitch Auschwitz páratlanságának és analógiatlanságának kimutatásával támasztja alá azt a meggyőződését, hogy a náci rémtettek nem évülhetnek el. Utal az irtózat — az úgynevezett *Historikerstreit* során gyakran figyelmen kívül hagyott — vallási mélydimenziójára is, arra emlékeztetve, hogy a nemzetiszocialisták „elátkozott fajnak” tekintették a zsidókat, és „istengyilkossággal” vádolták őket.⁶ Esszéjének második részében Jankélévitch azzal támasztja alá a megbocsáthatatlanságról kialakított meggyőződését, hogy a bűnösök *nem* kérték, hogy bocsássanak meg nekik, nem vallották be vétküket és a megbánásnak sem mutatták jelét (e ponton azonban felmerülhet a kérdés, nem elhamarkodott-e ez az ítélet). Mindamellet e helyütt rejtve megjelenik a megbocsátás esetleges *feltétele*: az áldozatok nem bocsáthatnak meg, ha a bűnösök nem ismerik be vétküket, nem gyakorolnak megbánást és nem kérik áldozataik bocsánatát. (Jacques Derrida pontosan ezt a feltételrendszert, a megbocsátásnak ezt a szerkezetét fogja majd problematizálni.) Másfelől Jankélévitch méltán emlékeztet arra, hogy az „áldozatok előjoga” megbocsátani hóhéraiknak (275). Ezért pedig hamis alakoskodásnak bélyegzi azok magatartását, akik a „felebaráti szeretet kötelességére” hívják fel a túlélők figyelmét, s azt sürgetik, mondják már ki végre a megbocsátás felszabadító szavait. Azután azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a néhány túlélőnek nincs joga ahhoz, hogy megbocsásson a holtak nevében. „Nem, nem áll módunkban megbocsátani olyan gyerekek nevében, akiknek halálkínjait a bestiák elégült mosolya kísérte” (275sk.). Jankélévitch mintegy lázadásra hívja az emlékezést a tovfolyó idő mindent egyszínűre mosó árjával szemben: megpróbálja felszínen tartani a gáztettek rettenetes tényét, és nem hagyja, hogy erejét vesse a bűnösökkel szemben táplált „ressentiment”, akik egy idő után nyugodt lelkiismerettel adták át magukat újra ki-harcolt jómódjuknak. Érthető tehát, hogy tiltakozik az eluralkodó közömbösség, a morális amnézia és az általános felszínesség ellen: „Szünet nélkül emlékezetünkben őrizzük az eltemetetlen deportáltak haláltusáját és azokat a kisgyermeket, akik nem tértek vissza. Haláltusájuk ugyanis az *idők végezetéig* fog tartani” (282).⁷ És már egy korábbi helyen is így nyilatkozik: „Ezért azt állítjuk, és ezzel megfordítjuk annak az imádságnak a szavait, amellyel Szent Lukács evangéliuma szerint Jézus Istenhez fordult: Uram, ne bocsáss meg nekik, mert tudják, hogy mit cselekszenek” (265).

elkövetett tetteikkel kapcsolatosan istengyilkosságról kellene beszélnünk” (uo: *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*. Augsburg, 2003, 66).

⁷„Az idők végezetéig” — világos tehát, hogy az, ami történt, nem tehető meg nem történtté. Más-ként is viszonyulhatnánk azonban a történetekhez (és ezzel együtt a bűnösökhöz) — ez viszont Jankélévitch szemében iktatózó, mert nézete szerint ezzel feladnánk a szolidaritást az áldozatokkal. Azt nem vizsgálja, hogy egyáltalán megengedett-e, hogy ne bocsássunk meg az áldozatok nevében, noha éppen a megbocsátás megtagadása rögzít vég-

érvényesen olyan negatív viszonyulást a bűnösökhöz, amelyet — ha megengedett lenne a teológiai nyelvjáték használatát — megváltatlanságnak nevezhetnénk.

⁸Jorge Semprun – Elie Wiesel: *Schweigen ist unmöglich*. Frankfurt a. M., 1997, 35.

⁹Simon Wiesenthal: *Denn sie wußten, was sie tun. Zeichnungen und Aufzeichnungen aus dem KZ Mauthausen*.

Wien, 1995, 5.

¹⁰Jacques Derrida: *Das Jahrhundert der Vergebung*. Verzeihen ohne Macht unbedingt

A náci bűnök megbocsáthatatlansága mellett nem csupán Jankélévitch foglalt állást. A túlélők közül mások is a meghaltakkal kialakítandó szolidaritás pártjára álltak. Elie Wiesel például így fogalmaz: „remélem, hogy gyilkosaik soha nem nyernek bocsánatot. Nem akarom, hogy Isten megbocsássa nekik, amit a gyerekekkel tettek. Soha.”⁸ Simon Wiesenthal szintén átírja a haladók Jézus kiáltását (vö. Lk 23,24): „Uram, ne bocsáss meg nekik, mert tudták, hogy mit cselekszenek.”⁹

A megbocsátást megtagadó hangokat nem ereszthetjük el a fülünk mellett. Belehasítanak azok kórusába, akik a kiengesztelődés retorikáját használják, úgy, hogy közben nem mérik fel a múlt rettentő mélységeit. Azok, akik nem hajlandóak megbocsátani a bűnösöknek, a jogtalanság elfeledése ellen folytatandó harcra és „a megbocsátás idilli messianizmusa” (Emmanuel Lévinas) ébresztette kellemetlen közérzetre hivatkoznak. Ez az álláspont azt a kérdést veti föl, nem egyenesen megbocsáthatatlan-e, ha valaki megbocsátja a hóhérok az a „megbocsáthatatlant”, amit elkövetek. *Teológiai szempontból* a megbocsátás végérvényes megtagadásának következménye az egyetemes kiengesztelődés reményének feladása. Mintha Isten maga is elveszítene morális hitelét az áldozatok előtt, ha megbocsátaná azt, ami megbocsáthatatlan. A későbbiekben még visszatérünk erre.

2. A megbocsáthatatlan megbocsátása — lehetetlen lehetőség (Jacques Derrida)

Egy 2000 tavaszán adott interjújában Jacques Derrida¹⁰ szintén foglalkozott a megbocsáthatatlan megbocsátásának kérdésével, s egyebek mellett kritikusan nyilatkozott Jankélévitch álláspontjáról is. A Derrida és Jankélévitch közötti különbség pontos megítéléséhez előbb azonban figyelembe kell vennünk, hogy a két szöveg megjelenése között eltelt harminc év során óriási társadalmi erőfeszítések történtek Auschwitz háttérbe szorításának megakadályozására. Történelmi dolgozatok egész sora, emlékművek, irodalmi beszámolók, dokumentumfilmek, iskoláknak szánt oktatóprogramok, nyilvános viták, a berlini „Holocaust”-emlékmű körül kirobbant feszültség vagy Martin Walser beszéde nyomán a téma a figyelem középpontjába került. A Jankélévitch által kárhoztatott elzárkózás mára társadalmi tabu lett. Ezt a módosult helyzetet ott kell látnunk a — *megbocsátás évszázadának* szentelt — Derrida-interjú háttérében.

Bevezetésképpen Derrida megpróbálja fogalmilag körülhatárolni a megbocsátás témáját, és — a kifejezésbeli zavart elkerülendő — kimutatja, hogy a megbocsátás fogalma nem rokonítható az olyan jogi kategóriákkal, mint az amnesztia vagy az elévülés. A megbocsátás aktusa nem szorítható a jog tartományára. Derrida arra is felhívja a figyelmet, hogy a megbocsátás

und jenseits der
Souveränität (Michel
Wieviorka beszélgetése).
Lettre internationale (2000
tavasz), 10–18. A teológiai
Derrida-recepció
sokkal alapvetőbb kérdé-
sére e helyütt nem tér-
hetek ki. Vö. ehhez
Joachim Valentin:
*Atheismus in der Spur
Gottes. Theologie nach
Jacques Derrida*. Mainz,
1997; Johannes
Hoff: *Spiritualität und
Sprachverlust. Theologie
nach Foucault und
Derrida*. Paderborn,
1999.

fogalmát olyan vallási örökség hatja át, amelynek eredete Ábrahámig nyúlik vissza, és elevenen formált minden olyan vallást, amely rá hivatkozik (a zsidóságot, a kereszténységet és az iszlámot). Napjainkban ez a vallási örökség — kivált a kereszténység elterjedésének köszönhetően — a megbocsátás egyetemessé válását, sőt globalizálódását készíti elő. A megbánás és a megbocsátás aktusai soha nem látott számban sorjáznak a szemünk előtt. Nyilvános szertartások alakulnak ki, amelyek keretében uralkodók vagy államfők kérnek bocsánatot más nemzetektől a múltban elkövetett háborús bűnökért. Ilyenkor szinte mindig érdekek mozgatják a szálakat — a nemzeti béke ügye, a gazdasági kapcsolatok és így tovább. Ebből kifolyólag pedig Derrida bizalmatlanul tekint a megbocsátási szertartások geopolitikai túltengésére. Úgy véli, hogy a meghatározott célok érdekében kívánatos megbocsátás megrontja a *tiszta* megbocsátás eszméjének hitelességét. „Ha a megbocsátás valamiféle cél szolgálatában áll, legyen bár mégoly tisztességes és tisztán szellemi (kiváltás vagy megváltás; kiengesztelődés vagy üdvösség), ha a normális (társadalmi, nemzeti, politikai, pszichológiai) állapot helyreállítását célozza, és pedig a gyász, az emlékezet terápiája vagy ökológiája révén, akkor a »megbocsátás« nem lehet tiszta — és a fogalma sem az” (10). Ezután Derrida kifejti lényegi tételét, amely közvetlenül a megbocsáthatatlan megbocsátásának kérdésében foglal állást: „Abból kell kiindulnunk, hogy létezik olyasmi, tagadhatatlanul, amire nincs bocsánat. És valójában nem ez az egyetlen olyan dolog, amit meg kell bocsátani? Az egyetlen, ami megbocsátásért *kiált*? Ha csak azt lennének hajlandók megbocsátani, ami megbocsáthatónak tűnik, amit az egyház »bocsánatos bűnnek« nevez, akkor kiüresedne a megbocsátás eszméje. Ha valami bocsánatot kíván, akkor az az, amit a vallás nyelve »halálós bűnnek« nevez, az, aminél rosszabb nincs, a megbocsáthatatlan bűn vagy jogtalanság. Ebből fakad az az apória, amelyet száraz és kérlelhetetlen, könyörtelen formalitással a következőképpen fogalmazhatnánk meg: a megbocsátás csak a megbocsáthatatlant bocsátja meg. Csak akkor lehetséges vagy követelmény a megbocsátás, csak lehet szó megbocsátásról, ha az a tárgya, ami megbocsáthatatlan. Ez pedig annyit jelent, hogy a megbocsátás egyenesen lehetetlennek mutatkozik. Csak akkor lehetséges, ha valami olyat visz végbe, ami lehetetlen” (11). Derrida szerint azért nyert oly nagy teret a megbocsátás témája, mert a 20. században nemcsak egyszerűen irtóztató gatzettek követték egymást, de ezek általánosan ismertté is váltak, feldolgozták, archiválták és emlékezetben tartották őket. A büntetteknek ez a médiák ténykedése nyomán előállt egyetemes jelenléte egyenesen megköveteli a megbocsátás témájának feldolgozását.

Minderről szólva Derrida kitér arra a vitára is, amely 1964-ben Franciaországban az emberiség ellen elkövetett bűnök

elévülhetetlenségét kimondó törvény megszüntetése nyomán robbant ki. Észre kell vennünk azonban, hogy Derrida — Jankélévitchtől eltérően — megkülönbözteti egymástól az *elévülhetőség* jogi fogalmát és a *megbocsáthatóság* fogalmát, amely fölötte áll a jog területének. Attól, hogy valaki jogi szempontból egy bűntett elévülhetetlenségét hangsúlyozza, még megbocsáthat a bűn elkövetőjének. Az elévülhetetlenség kategóriája bizonyosfajta örökkévalóságot, transzcendenciát, sőt „az idők végezetének apokaliptikus horizontját” (11) hozza magával. Emlékszünk arra, hogy Jankélévitch is érinti ezt a gondolatot, azt állítva (Pascal egyik mondatára utalva),¹¹ hogy a deportáltak agóniája egészen az „idők végezetéig” tart. Aligha lehet véletlen, hogy Derrida pontosan e vonatkozásban fogalmaz meg kritikát Jankélévitchsel szemben, főként azzal az érveléssel, hogy a soá rémtetteiért felelősöknek már csak azért sem lehet megbocsátani, mert soha nem is kérték ezt. Derrida szerint ez az érv feltételül szabja a megbocsátásnak, hogy a vétkes megbánást tanúsítva kifejezetten kérje ezt, azaz a megbocsátást meg kell előznie a bűnös megváltozásának, sőt tudata teljes átalakulásának. Ezt a fajta megbocsátást Derrida „gazdasági tranzakciónak” (11) nevezi, amely egyszerre van összhangban és ellentétes Ábrahám hagyományával. Az ábrahámita vallások hagyományában ugyanis egyfelől ott él a *feltétel nélküli*, végtelen, kegyelemből fakadó, ellenértéket nem kívánó megbocsátás eszméje, amely akkor is eléri a bűnöst, ha az a legkevésbé sem esdekelt bocsánatért (és e ponton utalhatalunk arra, hogy a váratlan, mert teljességgel *gratis* adott megbocsátás *adott esetben* a bűnösben tudatának átalakulását idézheti elő). Másfelől viszont azzal az elgondolással is találkozunk, hogy a megbocsátás *feltételekhez* kötött, hogy megköveteli a bűnöstől vétkenek előzetes elismerését, sőt az átalakulás első lépései nélkül sem lehetséges. Ekkor azonban már nem a bűnös *mint bűnös* nyer megbocsátást, hanem egy olyan szubjektum, amely már a morális tisztulás jeleit mutatja. Amikor tehát Jankélévitch arra hivatkozva támasztja alá a megbocsátás lehetetlenségét, hogy a vétkesek nem tanúsítottak megbánást, akkor egyértelműen a második elgondolás mellett kötelezi el magát, s ezzel elárulja az abszolút megbocsátás eszméjét, jóllehet korábban — a zsidó-keresztény hagyományra támaszkodva — maga is kiállt mellette.¹² Derrida viszont éppen a feltétel nélküli, minden ellenértéktől mentes megbocsátás fogalmát kívánja tisztán tartani. *Tiszta* megbocsátásról beszél, amelynek semmi köze a *számítgatáson alapuló* — és a politika területén rendre szerephez jutó — megbocsátáshoz. (Derrida egyebek mellett kitér a *nemzeti megbékélésre*, amelynek nevében Franciaországban amnesztiát hirdettek a kollaboránsoknak; szót ejt arról a dél-afrikai intézetről, amelynek a társadalmi és a politikai béke helyreállítása a feladata stb.) A gyakorlati szempontok szerint kimért megbékélési folyamatok

¹¹Vö. Blaise Pascal: *Gondolatok*, 553. töredék: „Jézus kínszenvedése a világ végezetéig fog tartani: ez idő alatt nem szabad aludnunk” (Pödör László fordítása).

¹²Derrida itt Jankélévitch *Le Pardon* című könyvére (Paris, 1993) utal (ez nem azonos az 5. jegyzetben említett kötettel).

¹³Jean-Marie Lustiger: *Die Gabe des Erbarmens*. In uő: *Wagt den Glauben*. Einsiedeln, 1986, 412–417, 414sk. (Theologia Romanica XIV).

¹⁴A szójátékot egy Barbara Gerl-Falkovitzcal folytatott beszélgetésnek köszönhetem.

¹⁵Katharina von Kellenbach a jelek szerint a megbocsátás megtagadása mellett emel szót: „Az irtalmas Isten, akit a Názáreti Jézus hirdetett, nem bocsát meg mindent és mindenkinek. A Krisztust követő keresztény közösségnek sem szabad pusztán felebaráti szeretettel és a szolidaritás gesztusával felelnie a bűnösök gazságára. Egyes bűnösökre a Máté-evangélium szavai érvényesek:

távozzatok tőlem, ti átkozottak, az örök tűzre, amely a sátánnak és angyalainak készített”.

Uő: *Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz*. In: Norbert Reck (szerk.): *Von Gott reden im Land der Täter*. Darmstadt, 2001,

59. Másként foglal állást Manfred Deselaers: „*Und Sie hatten nie Wissensbisse?*” *Die Biografie von Rudolph Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen*. Leipzig, 1997.

¹⁶Jürgen Werbick: *art. Versöhnung*. In LThK 10, 2001³, 723–726, 725.

hosszú sora ellenére azt kell szem előtt tartanunk, hogy a tiszta megbocsátást csak saját áldozata gyakorolhatja, *személyesen és közvetlenül*, a bűnösrel szemben, és harmadik személy soha, s végképp nem állami vagy egyéb intézmények. A megsértett jogok ügyében bírósági fórumon nyújtható be tiltakozás, és itt születik döntés minden vitás kérdésben. Megbocsátás viszont csak két személy között valósulhat meg, és az, aki megbocsát a másiknak, az „én megbocsátok neked” performatív beszédaktusának pillanatában olyan szuverén hatalommal lép fel, amely mintha morális felsőbbrendűséggel ruházná föl — ez a probléma pedig önálló vizsgálódást érdemelne. A meghaltak nevében azonban (és e ponton Derrida véleménye megegyezik Jankélévitchével) senki sem gyakorolhat megbocsátást.

Búcsúzzunk el itt Derridától, és jegyezzük meg a feltétel nélküli megbocsátás hiperbolikus etikája és a pragmatikus, többnyire kézzelfogható érdekek mozgatta megbocsátás közötti sajátos különbséget. Milyen kérdések adódnak e ponton a teológia számára?

3. Jézus Krisztus, a feltétlen megbocsátás megtestesülése

A történelem terhét vállaló teológia nem bagatellizálhatja a Jankélévitch és Derrida által megfogalmazott kérdéseket. A lehetséges álláspontok sokféleségében egy-egy szélsőséges megoldást képviselnek. Jankélévitch az áldozatok érdekében azt hangsúlyozza, hogy a megbocsátás az „idők végezetéig” lehetetlen. Ez az álláspont azt a kérdést veti föl, hogy a „megbocsáthatatlan” megbocsátásának szándéka nem tekinthető-e maga is megbocsáthatatlannak. Ezzel szemben a tiszta, feltétel nélküli megbocsátás derrida-i eszméje azt a kérdést állítja elénk, nem követ-e el megbocsáthatatlan vétket, aki kérlelhetetlenül elutasítja magától a megbocsátás szellemét.

A teológiai hagyomány egyöntetűen azt állítja, hogy kizárólag Istennek áll módjában a bűnök megbocsátása. A megváltás is csak a Teremtő számára lehetséges, az ember viszont megbocsáthat, ha — mindennek ellenére és minden után — elfogadja a bűnöst, és így az újrakezdés lehetőségét adományozza számára. Az ember szótérológiai tehetetlensége azonban tény, hiszen a bűnösörről nem veheti le vétkének nyomasztó terhét. A nemzetiszocialisták büntetteivel kapcsolatban Jean-Marie Lustiger azt állította, hogy „még ha halála előtt az áldozat meg is bocsátott volna minden szenvedéséért hóhéranak, az még nem szabadítja meg a megterhelt lelkiismeretet az elkövetett gazságtól. Az ember egymagában nem bocsáthatja meg a másik bűnét. Itt rejlik a rossz roppant mélysége, és ezért jövátéhetetlen. (...) *Csak Istennek áll módjában a megbocsátás*”.¹³

¹⁷Vö. Hubert Frankmölle:
art. *Feindesliebe*.
In LThK 3, 1995³,
1212–1213 (a szerző
a korai zsidóság
szövegeire is utal).

¹⁸Az Újszövetség ugyan-
akkor azt is hangsúlyozza,
hogy az isteni megbocsátásnak
társadalmi téren is hatást kell
kifejtene. Ha az ember Isten
jóváltából és az isteni könyörület
fényében felismeri, hogy rászorul
a megbocsátásra, egyben az is
kötelessége, hogy megbocsásson
másoknak — gondoljunk csak
a Miatyánk kérésére (Mt 6,12) vagy
a gonosz szolgáról szóló példabeszédre

(Mt 18,23–25), amely szerint a
megbocsátás adományának „a
megbocsátás cselekvő elfogadása”
a feltétele. Vö. Hans Urs von
Balthasar: *Jesus und das Verzeihen*.
IkaZ 13 (1984), 406–417, 412.

¹⁹Jean-Marie Lustiger: *Die Gabe des Erbarmens* i. m. 416.
²⁰A bűnbánat szentségének és az utolsó ítéletnek az összefüggéséről vö. Jürgen Werbick
problémaérzékeny fejtegetései: *Schulderfahrung und Bußsakrament*.
Mainz, 1985, 139–152.

²¹Vö. ehhez Kurt Anglet: *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur*

Ám ha csak Isten bocsáthat meg, lehet-e még szavuk a megbocsátásban az áldozatoknak? Lehetséges-e feloldozás, *absolutio* az Abszolútum nevében,¹⁴ úgy, hogy abban már semmi szerepe a bűnösök és az áldozatok közötti tragikus viszonyoknak? Élesebben fogalmazva: kiengesztelődhet-e a bűnös úgy Istennel, hogy az a legkevésbé sem érinti azt, aki ellen bűnt követett el? Világos, hogy Jankélévitch álláspontja, a megbocsátás teljes elutasítása lényegileg összeegyeztethetetlen a nemzetiszocialista bűnösök szentségi feloldozásával. Ám az a tétel, hogy kizárólag az áldozatok bocsáthatnak meg hóhéraiknak, szintén komoly ellenvetések forrása. Még ha egyes nemzetiszocialista bűnösök 1945 után vissza is tértek volna a hit kötelékébe, tetteiket fájdalmas folyamat során meg is bánták volna (*contritio*), s megvallják bűneiket egy pap, Jézus Krisztus teljhatalmú képviselője előtt (*confessio*), akkor is elénk mered a kérdés, nem kellett volna-e megtagadni tőlük a feltoldozást mindaddig, amíg áldozataik is meg nem bocsátanak nekik. De mi van akkor, ha az áldozatok már meghaltak, és nem gyakorolhatnak megbocsátást, azaz nem lehetséges már jóvátétel (*satisfactio*).¹⁵

E helyütt emlékeztünkbe kell idéznünk, hogy noha Isten kiváltsága a bűnök megbocsátása, a bűnbocsánat még nem simítja el automatikusan a bűn társadalmi hatásait („időbeli büntetések”). Éppen ellenkezőleg: a bűnösnek fájdalommal teljes folyamat során szembe kell néznie bűnének következményeivel, és vezekelnie kell értük. Ha a történelem horizontján ez már nem lehetséges, akkor a halálon is túlnyúl az a folyamat, amelynek során az ember a többiekkel szembenézve rendezni tudja tulajdon büntörténetét. Látnunk kell, hogy ez a történelmen túlnyúló dimenzió a kiengesztelődést akaró Isten kezdeményezésén alapszik, „amely nem szakad meg annál, ami a történelem síkján jóvátehető, hiszen a világ konfliktustörténetei során a mindenkori áldozatokat sújtó emberi rossz nem maradhat megoldatlan töredék. A kiengesztelődést célzó isteni cselekvés nem hagyja figyelmen kívül az áldozatokat.”¹⁶ Az egyház pedig valóban szentségi feloldozásban részesített néhány nemzetiszocialista bűnöst, mivel teljhatalmat nyert arra, hogy közölje a bűnösökkel az isteni megbocsátást. Azok szemszögéből, akik a megbocsáthatatlanság mellett törtek lándzsát (de mégis kinek lenne hatalma arra, hogy végérvényesen meghatározza, mi tekintendő megbocsáthatatlannak egészen „az idők végezetéig”), ez botrányos és felháborító. De nem szabad elfelejtenünk, hogy az egyház nem saját magának tulajdonítja a megbocsátás hatékonyságát (hogyan is tehetné?), hanem a feltámadt Megfeszített nevében hirdet bűnbocsánatot, annak nevében, aki a Golgotán — üdvösséget szerezve — minden emberrel azonosult. Ez az üdvösségszerző azonosulás szorosán összefügg azzal, amit Derrida a *tiszta, feltétel nélküli megbocsátásról* mond, amely lényegében már a zsidó hagyomány-

Erik Petersons.
Paderborn, 2001.

²²A kérdést taglaló újabb teológiai írások elemzésébe e helyütt nem bocsátkozhatom. Vö. azonban Magnus Striet: *Versuch über Auflehnung*. In: Harald Wagner (szerk.): *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*. Freiburg – Basel – Wien, 1998, 48–89 (QD 169); Jan-Heiner Tück: *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch*. Theologie und Glaube 89 (1999), 364–381; Dirk Ansoerge: *Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung*. Salzburger Theologische Zeitschrift 6 (2002), 36–58.

²³Vö. ehhez Ottmar Fuchs gondolatgazdag írása: *Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage*. Jahrbuch Bibilische Theologie (2001), 347–379.

²⁴Vö. ehhez Karl Rahner: *Politische Dimensionen des Christentums*. *Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit*. (Szerk. és vál. Herbert Vorgrimler.) München, 1986, 97: „Auschwitz után [...] a keresztényeknek voltaképpen

ban körvonalazódik (Kiv 23,4sk.; Péld 25,21sk.; Zsolt 35,13sk.; Zsolt 109,4sk.).¹⁷ A keresztény hagyományon belül az a jézusi követelmény felel meg neki, amely szerint nemcsak hétszer, de hetvenhétszer kell megbocsátanunk, még akkor is, ha a bűnös *nem* kérte bocsátanunkat (Mt 18,21sk.). De ugyanilyen irányultságú az a parancsolat is, hogy szeressünk ellenségeinket és imádkozzunk azokért, akik üldöznek minket (Mt 5,43–48). Ezek az etikai felszólítások (amelyek végképp nem merőben elvont szólamok) *testté* lettek. Halála előtt a Megfeszített imádkozott hóhéraiért (Mt 26,28).¹⁸ Derrida nyitva hagyja a feltétel nélküli megbocsátás „lehetetlen lehetőségét”, hogy dekonstruálja a „megbocsátható” — „megbocsáthatatlan” kettős kódját; a keresztény hit szempontjából viszont azt kell állítanunk, hogy Jézus Krisztus a *feltétlen megbocsátás valósága*, sőt *megtestesülése*. Lelkének erejében a korai egyház első vértanúja, a zsidókeresztény István így kiáltott fel gyilkosainak közápóra alatt: „Uram, ne számítsd be nekik bűnül” (ApCsel 7,59).

A haldokló Jézus imádsága nem foszlott semmivé. Feltámadása azt „bizonyítja”, hogy kiáltása meghallgatásra talált. Ugyanakkor a feltámadás nem törölte el nyomtalanul a passiót. A Feltámadott maga a Megfeszített, a sebek hozzátartoznak Krisztus megdicsőült testi állapotához is, olyan jegyek, amelyek nélkül nem lenne az, aki. A stigmák azonban nem terhelő bizonyítékok, nem az árulók leleplezését és a hóhérok elítélését szolgálják. Ellenkezőleg: az üdvösség és a megbocsátás jelei. Amikor az egyház annak ellenére is megbocsát a bűnösöknek, hogy azok nem kérték az áldozatok bocsátatát, akkor azzal a tudattal bocsát meg (és másként nem is tehet), hogy Jézus Krisztusnak, az Újszövetség közvetítőjének sajátja az Atya bűnbocsátó hatalma. Az nem dönthető el, hogy ezt a krisztusi könyörületet az áldozatok is magukévé tehetik, de az bizonyos, hogy szenvedésük rejtve összekapcsolódik a Messiás szenvedésével. Jean-Marie Lustiger a következőképpen fejezte ki ezt a nehezen megérthető, de középonti jelentőségű gondolatot: „az áldozatok szenvedése és halála részét képezi a Messiás szenvedésének. Az áldozatok benne rejlenek Isten kelyhében, éppúgy, mint gyermekeik könnyei. Azt állíthatjuk, Isten titkának tudatában, hogy a Megfeszített adományozta megbocsátást elfogadva a számtalan áldozat, akihez a Megfeszített szenvedéseiben hasonlóvá vált, szintén hasonlóvá válik hozzá az általa nyújtott megbocsátás révén.”¹⁹ A történelmi áldozatok (*victima*) és a halálát minden emberért bemutatott áldozatként (*sacrificium*) szabadon vállaló Messiás közötti rejtett kommunikáció gondolata újfent a már jelzett eszkatológiai horizont felé mozdítja el a bűnbánat és a gyónás aktusát.²⁰

Ezt a horizontot nem világhíthatjuk meg kimerítően; jobb, ha nem lendülünk tovább, hanem arra hívjuk fel a figyelmet, hogy a teológiai gondolkodás és beszéd sosem lehet végérvényes. A

szinte »eszélsőnek« nevezhető optimizmusra van szükségük ahhoz, hogy azt remélhessék, az isteni szeretet nagyobb hatalma felfoghatatlan módon legvégül mindent jó végre segít.”

²⁵„Egyetlen helyzetben tekinthetünk csak az áldozatokra: Krisztussal együtt a kereszten függve. Nem léteznek más látószög, máshonnan nem közelíthetjük meg őket.

Ha a hóhérokra nem Krisztus szemével tekinthetünk, magunk is hóhérrá leszünk.” Jean-Marie

Lustiger: *Die Verheißung* i. m. 67. Vö. ehhez

Jan-Heiner Tück:

Inkarnierte Tora und

Gabe der Vergebung.

Jean-Marie Lustiger über den Messias Israels.

Neue Zürcher Zeitung,

2004. február 18.

²⁶A félreértések elkerülése érdekében: e kérdés nem sugallja azt, hogy Jankélévitch álláspontja végső soron „a Szentlélek elleni bűn” lenne.

Először is le kell szögeznünk, hogy nagyon különbözik egymástól a halottak nevében kifejezett megbocsátást elutasító túlélők és a személyes kínzóival szemben a kiengesztelődést elutasító áldozat magatartása. Másfelől újfent emlékezetbe kell idéznünk,

történelemben és a történelem feltételei között nem rögzíthetők végérvényes megállapítások a történelem beteljesüléséről — az *eszkatológiai fenntartástól* sosem tekinthetünk el.²¹ Megközelítő reflexióink azonban lehetnek: éspedig a remény logikáját követve, amely beleszövődik az Isten megmentő és megbocsátó hatalmába vetett hitbe. Ha a történelem keretében a bűnösök és az áldozatok már nem engesztelődhetnek ki egymással, felmerül a halál utáni megbékélés lehetőségének kérdése.²² Nincs-e hatása az igazságosság helyreállítását szomjazó csillapíthatatlan vágy-nak? Végérvényesen elfojtaná talán a halál az áldozatok elnémult panaszát?²³ Mert nemcsak a bűnösök megváltatlanok mindaddig, míg nem részesülnek a felszabadító megbocsátásban, az áldozatok sem szabadulnak a létüket a bűnösökkel összefűző negatív kapcsolatból, ha makacsul megtagadják bűneik megbocsátását. A hittől mindez azt az „eszélső”²⁴ reményt követeli, hogy a kereszt erőtlenségében megnyilvánuló szeretet végtelen ereje végül kiengeszteli egymással a bűnösöket és az áldozatokat, és majd győzelemre jut a megtestesült ellenségszeretet, amely az újra eljövő Krisztus sebeiben mindenki számára látható lesz. A terror és a hatalom áldozatai (noha nem saját erejükből, de a feltámadott Megfeszített megbocsátásának szabad elfogadása révén) megvalósíthatják a feltétel nélküli megbocsátást, és Krisztust követve bocsánatra szoruló felebarátként és a potenciális testvérként tekinthetnek arra, aki vétkezett ellenük.²⁵ Azt remélhetjük, hogy osztozhatnak az elveszett gyermekeit visszatérni látó Isten, az Atya örömeiben.

De mi történik, ha akár csak egy áldozat is elzárkózik a kiengesztelődés szellemétől, és határozottan elutasítja a kiengesztelődés lehetőségét? Kudarcot vallana mindaz, amit Isten a teremtéssel tervezett? És mi történe, ha kinyilvánulna, hogy a Lélek ellen elkövetett megbocsáthatatlan bűn nem más, mint a *megbocsátás lelkülete elleni bűn*?²⁶ Ennek értelmében valójában az lenne megbocsáthatatlan, ha az áldozatok végérvényesen megtagadnák a megbocsátást, vagy ha a bűnösök végérvényesen megtagadnák a megbocsátás elfogadását, mivel ezzel semmibe vennék és visszautasítanák a feltámadott Megfeszített szeretetét, amely minden embert meg akar menteni. Am még ha a — meg nem történtté sosem tehető — múlt ellenére mindenki szabadon elfogadná is a megbocsátás lelkületét, a bűnösök és az áldozatok közötti különbségek akkor sem mosódnának el. A konkrétan megélt szabadságtörténet nem foszlana semmivé, hanem mintegy Káin-bélyegként metsződné bele a megdicsőült test állapotába — és nem felejthetjük el, hogy Káin bélyege az isteni védelem jele, nem megalázó stigma volt (vö. Ter 4,15). Az emlékezet ekkor már nem a kiengesztelést elutasító személy éber meredtsége „az idők végezetéig”, hanem — a megbocsátás fényében — megbékélt emlékezéssé (azaz nem felejtéssé) lényegülhet.

hogy megfontolásaink a – csak a hit révén megközelíthető – eszkatológiai horizonton mozognak. Azt a „lehetetlen” reményt igyekeznek kifejezni, hogy a feltámadott Megfeszítettel, a feltétlen megbocsátás megtestesülésével találkozó áldozatban megtörhet a kiengesztelődést megtagadó konokság.

²⁷Vö. Hans Urs von Balthasar: *Was dürfen wir hoffen?* Einsiedeln, 1986.

²⁸Gianni Vattimo:

Glauben – Philosophieren. (Ford. Christiane Schulz.) Stuttgart, 1997, 102.

²⁹Ám „az igazság, amely megítéli az embert, [azért] táruul föl, hogy megmentse őt”. Joseph Ratzinger: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben.* Regensburg, 1968, 169.

³⁰Vattimo: *Glauben – Philosophieren* i. m. 103.

De nem követelnek-e a tettek igazságos ítéletet és arányos (örök?) büntetést? Nem fenyegeti-e könnyörtelen harag a gonosztevőket, és nem kell-e radikális komolyan vennünk azt a bibliai fenyegetést, hogy az elvetemült bűnösök neve kitöröltetik az élők könyvéből? Az igazságosságot nélkülöző ítélet valóban abszurd lenne, de hogyan festene az igazságosság szeretet nélkül? Az Újszövetség egyképpen helyez kilátásba szörnyű büntetéseket és ígér üdvösséget mindenkinek, s bár ez a feszültség nem simítható el néhány egyszerű mozdulattal, mégis jó okunk arra, hogy — Hans Urs von Balthasarral egyetértve²⁷ — súlyosabbnak ítéljük a kereszt üdvösséget és kiengesztelődést szerző hatalma alapján az üdvösség egyetemességét hangsúlyozó állításokat. Változatlanul előttünk azonban a kérdés: „Lehetséges-e valaha is, hogy Isten *nem* nevezi igazságtalannak azt, ami igazságtalan, lemondhat-e valaha is bírói szerepéről?” (Gianni Vattimo).²⁸ Kétségkívül nem. Másfelől viszont nem elhibázott az a gondolat, hogy az igazság fájdalma, amely az ítélet alkalmával mindenkit átjár majd, nem más, mint az igazságosság helyreállítása. A bűnösöknek mindenképpen szembe kell nézniük áldozataikkal, és — átvitt értelemben — éppen ezt a fájdalmas szembesülést tekinthetnénk annak a büntetésnek, amelyet el kell szenvedniük, hiszen senki nem mérheti föl, micsoda mélységekbe kell alámerülniük ekkor. Az emberi bűn mélységei csak Isten megbocsátó szeretetének terében mutatkoznak meg, és az ember — a remény ezt mondja — csak Isten megbocsátó szeretetének terében tudja az igazságnak²⁹ megfelelően látni és elfogadni önmagát és a másikat. Ezért pedig „mindenestől lehetséges, hogy Isten megítélje az embert, és egyben meg is bocsásson neki, és itt rejlik az a misztérium, amelyet meg kell értenünk, bár talán sokkal érthetlenebbnek mutatkozik, ha készek vagyunk elismerni, hogy szükségünk van a megbocsátásra”.³⁰

Görföl Tibor fordítása