

# Felemelkedés a sötétségbe

GÖRFÖL TIBOR

## *Keresztes Szent János és a harmadik éjszaka*

1976-ban született Pécsen. A Pécsi Tudományegyetem, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola oktatója, a Vigilia főszerkesztője. Legutóbbi írását 2021. 6. számunkban közzöltük.

<sup>1</sup>Karl Barth:

*Dogmatik im Grundriß.*

Theologischer Verlag

Zürich, Zürich, 2013<sup>11</sup>, 61.

Mi történik, ha Isten nem marad meg a keresztény életvilág biztonságát szavatoló jótékony és végső tényezőnek, ha szerepe nem korlátozódik arra, hogy ráüsse a pecsétet különböző „értékek” többé-kevésbé jól felépített összefüggésrendszerére, ha nem csupán emberi stratégiák hivatkozási alapjául szolgál, s nem állítják félre elnéző mosollyal, mint egy félkegyelmű arisztokratát, akire ugyan szükség van a birodalom egységének megőrzéséhez, de mindenki tudja, hogy lehetetlen komolyan venni? Mi történik, ha feltűnik a láthatáron a láthatatlan Isten tényleges valósága, s mérhetetlen, lenyűgöző, kikerülhetetlen felfoghatatlansága egyértelművé teszi, hogy nem az ő létezése szorul igazolásra és alátámasztásra, elsődlegesen nem istenbizonyítékokra van szükség, hanem az a „rejtély”,<sup>1</sup> hogy bármi más létezik rajta kívül? Mi történik, ha minden kifogástól és kerülőúttól mentesen valaki nem a magyarázatra szoruló és nehezen elhelyezhető teremtményeknek szentel figyelmet, hanem Istennek, akihez képest minden más nemcsak egyszerűen színtelennek és fakónak, hanem már-már nem létezőnek tűnik?

Ez a figyelem a keresztény szellemiség története során természetesen nem csupán egyetlen ponton tűnik fel, de valószínűleg sehol sem olyan gyökeres kizárólagossággal, mint a 16. században Keresztes Szent Jánosnál. A kármelita tanító egész szellemi világát az igény hatja át, hogy akadályok nélkül érvényre jusson Isten mindentől különböző, lehengerlő felfoghatatlansága, s az ember olyan egységbe kerüljön vele, amely révén egyúttal ahhoz is megfelelően tud viszonyulni, ami nem Isten. Nem érthetetlen, ha a fizikailag törékeny, belsőleg különlegesen szilárd spanyol szent életművét valaki a lelkeség és a misztika felülmúlhatatlan csúcspontjának tekinti, és alighanem mindig lesznek olyanok, akik úgy vélik, nem szorul kiegészítésre és nem folytatható. Ám a 20. században végső soron egyértelművé vált, hogy pontosan azon a ponton nyújt újat a keresztény lelkeség történeti útja, ahol János leginkább egyedi tanítását szokás elhelyezni: az éjszakával kapcsolatban. Ahhoz, hogy az új jelenség valóban újnak mutakozhasson, előbb érdemes körvonalazódnia annak, amit János az éjszakáról mond.

**Keresztes Szent János**  
éjszakái

A kármelita tanító olyan időszakban lépett színre, amelyben a korabeli egyháznak legalább két alapvető nehézségre kellett választ adnia: egyfelől a reformációra, másfelől a 15. század óta kibontakozóban lévő

<sup>2</sup>Ezen a megközelítésen alapul Bernard McGinn hatalmas misztika-történetének legutóbbi kötete: *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500–1650)*. Herder&Herder, New York, 2019 (The Presence of God 6/2).

### A tapasztalat szentjei

vallási mozgalmak fokozódó térnyerésére. Jól ismert vélekedés szerint Lutherre kétféle válasza volt a katolikus közösségnek, egy szemlélődő és egy cselekvő. Az előbbit a kármelita reformhoz, Avilai Terézhez és Keresztes Jánoshoz, az utóbbit Loyolai Ignáchoz és a megszülető jezsuita rendhez szokás kötni. Nem biztos azonban, hogy helytálló a századnak ez a sematikus tagolása, és pontosabbnak tűnik az a megállapítás, mely szerint a szemlélődés és a cselekvés újszerű kapcsolata és összefonódása alkotja az egész korszak sajátos vonását.<sup>2</sup> Ez alól János sem kivétel, aki életének jelentős részében igencsak tevékeny életet élt, főként 1580 után, amikor már hivatalos jóváhagyással rendelkezett a rend reformája, amelyet képviselt.

A „spanyol aranykor” szentjeinek belső világához az is hozzátartozik, hogy tapasztalatokra hivatkoztak és tapasztalatra kívántak eljuttatni másokat. Tapasztalatok emlegetéséhez pedig nem kis bátorságra volt szükség ekkoriban. 1525-ben elítélték az úgynevezett *alumbradókat*, akik belső megvilágosodásra és élénk tapasztalatokra hivatkoztak (és egyik csoportjuk egyébként még 1622-ben Keresztes János alapján igyekezett igazolni nézeteit), majd 1546-ban sor került Magdalena de la Cruz ferences perjelnö perére, amelynek során Magdalena különleges belső tapasztalataira az ördögi befolyásoltság gyanúja vetült. Ilyen körülmények között minden tapasztalati hivatkozás gyanúsnak számított, s ahogyan Ignác folyamatosan ki volt téve az Inkvizíció zaklatásának, Teréz is az első nő a történelemben, aki úgy ír, hogy közben szüntelenül az Inkvizíció lehetséges reakcióit tartja szem előtt (ki is lehet mutatni, hogy hányféle stratégiát használt alázatosságának hangsúlyozására és a lehetséges gyanú előzetes elhárítására). Mindketten mégis a tapasztalat szentjeivé váltak: Ignác a közvetlen istentapasztalatra és az ebből fakadó döntésre akarja elvezetni az embert, Teréznel pedig egyszerűen tengernyi tapasztalat váltja egymást. Vannak, akik otthonosabban érzik magukat Keresztes János első pillantásra kopár és kietlen világában, ahol sokáig egyszerűen nem történik semmi látványos az emberrel, míg végül az Istenhez vezető egész színtelen sivatagot el nem söpri egyetlen hatalmas tapasztalat fényárja. János szinte egyáltalán nem használja a tapasztalat szót (jobban szereti az ízeletést, a birtoklást vagy az érintést), s paradox módon úgy vezet el a végső tapasztalathoz, hogy minden tapasztalattól megfoszt. Ezt a tapasztalatokat nélkülöző megfosztottságot jelöli életművében az éjszaka metaforája.

### A sötét éjszaka jelentése

A sötét éjszaka jelentése és lényege viszonylag könnyen meghatározható Jánosnál, hiszen már négy terjedelmes prózai műve közül az első legelejeén leszögezi, hogy három okból minősíthető éjszakának az Istennel való egyesülés felé tartó ember állapota. Azért éjszaka, mert teljes lemondást kíván, azaz csak akkor válik lehetségessé, ha az ember minden vágyát elhagyja, aminek következtében sötétség borul lényét a külső valósághoz kapcsolódó érzékeire. Fontos, hogy nem merő nélkülözésről és hiányról van szó, hanem átfogó vágytalanságról (János vágyteológiájában a hagyomány elemei vannak jelen, de

<sup>3</sup>Lásd erről Sam Hole:  
*John of the Cross.  
Desire, Transformation  
and Selfhood.* Oxford  
University Press,  
Oxford, 2020.

<sup>4</sup>Keresztes János  
műveinek idézése Szent  
Teréziáról nevezett Ernő  
atya fordításán alapul  
(I–II. kötet, Győri Kármelita  
Rendház, Győr, 1995).

### János radikális útja

egyedi módon ötvöződnek, s az emberi én, a keresztény átalakulás és a teremtett rend kifejezetten teológiai igényű újraértelmezését eredményezik).<sup>3</sup> Másodsorban azért is éjszaka, mert az egyesülés útja a hit útja, a hit pedig Jánosnál az értelem sötét állapotával egyenértékű. Harmadsorban maga Isten is sötét éjszakává teszi az emberi átalakulás folyamatát, mindenekelőtt felfoghatatlansága miatt (*A Kármel-hegy útja* I, 2, 1).<sup>4</sup> A sötétséget tehát az ember és Isten között húzódo végtelen minőségi különbség teszi elkerülhetetlenné, és János semmiképpen sem tartozik azok közé, akik ezt a hatalmas, bizonyos szempontból fenyegető különbséget ilyen-olyan eszközökkel megszelídíteni próbálnák. Ugyanakkor az éjszaka, amelyről beszél, csak akkor érthető igazán, ha a végpontja is világosan megmutatkozik: az a túlradó világosság és szabadság, amely az Istennel egyesülő embernek lesz sajátja. János a szabadság teológusa, aki nagyon is jól tudja, mennyi akadálya van az emberi szabadságnak, még akkor is, ha valaki hívőnek tartja magát. Az éjszakán át vezető út az akadályok lebomlásának folyamataként fogható fel, s ahhoz, hogy eljusson a mindehez (*todo*), a semmin (*nada*) kell áthaladnia.

Milyen egyszerűnek tűnik kimondani ezt! Milyen egyszerűnek tűnik a képlet, mely szerint az ember érzi és szellemi részének egyaránt éjszakai tisztuláson kell keresztülmennie, előbb cselekvően együttműködve Istennel, majd passzívan befogadva az isteni cselekvést (ennek értelmében Jánosnál alapvetően két éjszaka szerepel, de mivel mindkettőnek van cselekvő és passzív állomása, végső soron négy éjszaka követi egymást). Milyen egyszerű megállapítani, hogy Istenhez képest minden egyéb semmi, s ezért Istenért mindent el kell dobni, hogy valóban megközelíthetővé tehesse magát. De vajon ki tud igazán azonosulni ezzel a tanítással, ki az, aki ténylegesen követésre méltónak ítéli Keresztes Jánost, ki az, aki azt mondja: igaz van a spanyol kármelitának, és érdemes belevágni a semmin át vezető kietlen és sivár útba? Ki az, akit annyira lenyűgöz Isten, és annyira szabad akar lenni, hogy az a benyomása, másként nem boldogul? Keresztes János nem mindenki szentje, s bár olykor úgy tűnhet, hogy kizárólagosságra támaszt igényt, soha nem állítja, hogy az az egyetlen lehetséges megoldás, amelyet ő kínál. János azokhoz beszél, akik másként nem boldogulnának, akiknek az az egyetlen kapaszkodójuk, hogy minden kapaszkodóról lemondanak. Mások másutt bőségesen találhatnak másféle eligazításra, és nem vonható kétségbe, hogy végül ugyanoda jutnak el, mint azok, akik a „misztikus doktorra” hallgatnak. Avilai Teréz eleve színes, eseménydús és mozgalmas folyamatot, gazdagon díszített lépcsőházat kínál a legmagasabb pont felé — fiatalabb szövetségese, János a fakó, egyhangú, hátsó tűzlépcsőn kíséri fel az embert. Még a 16. századi kármeliták között is mindenki „választhat” ízlése szerint.

Nem is véletlen, hogy János hosszú időre háttérbe szorult a keresztény lelkiségben és teológiában, s csak a 19. század utolsó harmadától fedezték fel ismét. Lemondást, vagyis az éjszaka vállalását

ugyanis nemcsak az egyéni lelki úttal kapcsolatban követelt, hanem — a kor kedvelt kifejezésével élve — az egész misztikus teológia és a rendkívülinek tűnő jelenségekre vonatkozó tanítás területén is. A mai napig nem könnyű napirendre térni afölött, hogy nem csupán a természetes, teremtett valóságokat kívánja sötétségbe borítani, hanem ugyanilyen határozottan az Istentől származó, természetfeletti tényezőket is: János nem gondolja, hogy egy megjelenő angyal látványa több figyelmet érdemel, mint egy fűszál szemlélése. Bár az efféle rendhagyó jelenségeket „tényleg Isten hozhatja létre az érzékekben, sohasem szabad (...) őket elfogadni, sőt, ellenkezőleg, menekülni kell tőlük” (*A Kármelhegy útja* II, 11, 2). János nem kevesebb, mint huszonnégy fejezeten keresztül sorolja az Istentől származó adományokat, szinte példátlanul részletesen és behatóan tárgyalja a misztikus ajándékokat, ám mindvégig annak a meggyőződésnek a jegyében, hogy akit nem az ajándékok, hanem az ajándékozó foglalkoztat, annak nem szabad fontosnak tartania őket. Más szóval nem csupán az egyéntől kíván teljes kiüresedést és lemeztelenedést, hanem magát a lelkeségi hagyományt is kiüresíti mondanivalójának lényes tartalmaiból, s „a kétely árnyékát veti a látomásokat és Isten egyéb rendhagyó megnyilvánulásait hangsúlyozó korábbi misztikus hagyomány hatalmas vetületeire (beleértve Teréz életművét is)”.<sup>5</sup>

<sup>5</sup>Bernard McGinn:

*Mysticism in the Golden Age of Spain (1500–1650)*, i. m. 276.

#### János és a keresztény hagyomány

Gyakran és joggal hangsúlyozzák, hogy János nem független a keresztény hagyománytól, sőt egyenesen elképzelhetetlen a szintén isteni sötétségről beszélő patrisztikus szerzők (Nüsszai Gergely és Dionüsziosz Areopagitész), az emberi lelket értelemre, akaratra és emlékezetre tagoló Szent Ágoston és a 13–15. századi skolasztikus gondolkodás bizonyos áramlatai (főként Tamás) nélkül. Voltak ugyan, akik némileg erőszakosan próbálták összhangba hozni egymással az érett skolasztikát és a jánosi gondolkodást,<sup>6</sup> de tény, hogy János a hagyománynak és korának is gyermeke. A legérdekesebb ilyen kapcsolódások közé tartozik az úgynevezett északi, német misztikusokhoz fűződő esetleges viszonya, a 14. századi Eckhart mester vagy a 15. századi Hendrik Herp ismerőinek ugyanis gyakran lehet az a benyomásuk, hogy János közvetlenül ismeri elgondolásait. Elegendő csak arra gondolnunk, mennyire közvetlenül visszhangozzák a német Eckhart hatalmas önsanyargatásokat nem javasló és a *mortificatio* rafinált módszereinél a teljes lemondást sokkal hatékonyabbnak minősítő intéseit János ebben az értelemben aszkéziskritikus fejtegetései, de még inkább eszünkbe juthat Eckhart, amikor azt halljuk a spanyol kármelítától, hogy Istenhez nem vezet mód és módszer, és az ember „úgy jut célhoz, ha nem a maga módja szerint halad, mert akivel egyesülni akar, annak nincsen módja: az Isten” (*A Kármelhegy útja* II, 4, 5). Hasonlóképpen hangzanak a német domonkos Isten módnélküliségéről kifejtett meggyőződései: a végcélnak tekintett Istennek „nincs meghatározott módja, mert túlnő a módozatokon”, s ezért az istenszeretnek sincs módszere, csak a „módszernélküliség”.<sup>7</sup> De Johannes Taulernél is

<sup>6</sup>Lásd főként Réginald

Garrigou-Lagrange nagyszabású és számos fejezetét tekintve máig fontos szintézisét: *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d’Aquin et S. Jean de la Croix*. Éditions de la Vie Spirituelle, Saint-Maximine (Var), 1929.

<sup>7</sup>Eckhart híres 9.

beszédét (*Quasi stella matutina*) lásd *Válogatott prédikációk*. (Ford. Schneller István.) Typotex, Budapest, 2017, 141–152.

<sup>8</sup>Alois M. Haas: „Die Arbeit der Nacht”. *Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler*. In: uő: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Suhrkapm, Frankfurt am Main, 1997<sup>2</sup>, 336–410., 344.

<sup>9</sup>Irénée Hausherr: *Les Orientaux connaissent-ils les „nuits” de Saint Jean de la Croix?* *Orientalia Christiana Periodica*, 12 (1946), 5–46.

<sup>10</sup>Jean Daniélou: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Aubier, Paris, 1944, 134.

<sup>11</sup>Andrew Louth: *A patrisztikus misztika és Keresztes Szent János*. In: uő: *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei*. (Ford. Göröl Tibor.) Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2019 (9. fejezet).

<sup>12</sup>Iain Matthew: *Az életbe vágó Isten*. (Ford. Sarutlan Kármelita Nővérek.) Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2016, 115.

<sup>13</sup>Egészen behatóan vizsgálta a költemények keletkezési idejét Eulogio Pacho: *Exposición poética de*

felsejlik a teljes passzivitás és az emberi semmi nélkülözhetlensége: az embernek fájdalmas kínok közepette kell behullania, pontosan az „éjszaka munkája” közepette, saját semmisségébe, mert „ahol Isten a neki megfelelő módon akar cselekedni, ott semmi másra nincs szüksége, csak a semmire; a semmi minden másnál alkalmasabb arra, hogy szenvedőlegesen befogadja Isten cselekvését”.<sup>8</sup> Mivel a karthauzi Laurentius Surius latin fordításai révén Spanyolországban is közkézen forogtak az északi misztikusok írásai, nem elképzelhetetlen, hogy egyiket-másikat János közvetlenül is ismerte.

Az éjszaka motívumával kapcsolatban pontosan a hagyományhoz fűződő viszony jelenti az egyik legnagyobb problémát János tudós ismerői számára. A sötétség, a homály és az éjszaka fogalmi és képei szervesen hozzátartoznak a keleti egyházatyák írásainak kozmoszához, s képtelenség lenne kivonni őket a már említett Nüsszai Gergely vagy Dionüsziosz Areopagitész életművéből. Kérdés azonban, hogy a görögül író szerzők sötétsége ugyanaz-e, mint a kármelita sötétség: egyáltalán nem könnyű választ adni arra a klasszikus kérdésre, hogy a keleti szerzők ismerik-e Keresztes János éjszakáit.<sup>9</sup> Egyesek (például Jean Daniélou) már-már naiv magától értetődőséggel tesznek egyenlőségjelet a több mint ezeréves távolságban elhelyezkedő két sötét pólus közé;<sup>10</sup> mások inkább arra figyelmeztetnek, hogy míg a patrisztikus gondolkodás szerint az emberi tisztulás feltétele az Isten egészen más; felfoghatatlan, és ezért sötétnek mutatkozó valóságába való behatolásnak, a kármelita szerzetes szerint a sötétség és az éjszaka inkább a tisztulás közege, amelyben kínzó élességgel kiderül, micsoda távolság választja el az emberi és az isteni létezt.<sup>11</sup> Ami pedig végképp megnehezíti a kapcsolatkeresést az egyházatyák és János között: az előbbieknél szinte egyáltalán nincs nyoma a sötétségről szóló tanítás élettörténeti és tapasztalati beágyazottságának.

Nagyon is van ellenben a kármelitanál. „Jánost különleges módon elbűvölte az éjszaka, ami valószínűleg családi vonás volt. Testvérét, Franciscót többször találták meg késő éjszaka kint a mezőn; a csillagos kasztíliai égbolt alatt feküdt, karjait kereszt alakban kitarva. Hasonlóképpen szerzetestársai gyakran találtak Jánosra, amint az éjszaka kellős közepén kint a fák alatt vagy az ablakán kihajolva imádkozott, és tekintetével a sötétségbe mélyedt.”<sup>12</sup> E természetes vonzódásnál is nagyobb jelentősége volt annak, hogy 1577. december 2-án a szerzetesi reformot ellenző rendtársai fogságba vetették, s kilenc hónapot javarészt homályban, nélkülözések közepette és pszichés kínzásoknak kitéve volt kénytelen eltölteni Toledóban. Ebben a külső és belső éjszakában született meg a költő és író János, aki augusztusi (éjjeli) szökéséig több költeményt is írt (romantikus igényeink cáfolataként a *Sötét éjszakát* azonban valamivel később).<sup>13</sup> Első fennmaradt, Catalina de Jesúsnak írt levelében, 1581-ben is arról beszél, milyen a cethal gyomrában tartózkodni, amelynek sötétségéből azonban világhosszra

Toledo. In: uő: *San Juan de la Cruz y sus Escritos*. Ed. Cristianidad, Madrid, 1969, 99–150.

### A harmadik éjszaka

<sup>14</sup>John Sullivan: *Night and Light. The Poet John of the Cross and the „Exsultet” of the Easter Liturgy*. *Ephemerides Carmeliticae*, 30 (1979), 52–68. (a tanulmány utolsó oldalain párhuzamos oszlopokban van elrendezve az örömeinek és az értekezés szerkezete).

<sup>15</sup>Thomas Keating: *Reflexions on the Unknowable*. Lantern Book, New York, 2014, 147.

jut az ember. Már csak ezért is érdemes patrisztikus és skolasztikus forrásain kívül liturgikus gyökereit is számba venni, főként a húsvéti liturgiát, amelynek örömeke, a sötétségből nyert szabadulást megénekítő *Exsultet* egészen meglepő motivikus és strukturális párhuzamot mutat *A lélek sötét éjszakájával*, János második értekezésével.<sup>14</sup>

„Minél egyszerűbb és tisztább az isteni fény, amely a lélekre süt, annál inkább elsötétíti” (*A lélek sötét éjszakája* II, 8, 2). E félelmetes és ijesztő éjszakában az ember Istentől elhagyatottnak érzi magát, s „roppant pusztulást” él át (*A lélek sötét éjszakája* II, 6, 5). Mivel a folyamat nem más, mint tisztító tűz, az embernek a legnagyobb szenvedést közben az okozza, hogy úgy érzi, soha nem fog eljutni az Istennek megfelelő tisztaságra, s menthetetlenül alacsony-sága és nyomorúsága foglya marad. Ám az egész folyamatnak (noha nem mindig látszik világosan) krisztológiai formája van, Krisztus keresztiének valóságában gyökerezik (ezért is beszélhetett Edith Stein hallatlanul pontosan a kereszt tudományáról Jánossal kapcsolatban), s ezért végpontja, a tisztaság, a világosság és az egyesülés is eleve biztosítva van. Irodalmi szempontból is érdekes, hogy míg *A Kármelhegy újta* és *A lélek sötét éjszakája* meglehetősen vontatott, ismétlésekben bővelkedő és hirtelen ér véget, addig *A szellemi páros ének* és főként *Az élő szeretetláng* stilárisan is kiforrottabb, felszabadultabb és egységesebb. Nem is csoda, hiszen a korábbi művek minden sora eleve a végpont távlatában íródott.

Éppen ezért a legkevésbé sem magától értetődő, hogy a belső élet keresztény történetében a jelek szerint korántsem a második éjszaka lezárulását jelentő világosság jelenti a végpontot. Az elmúlt két-három évtizedben a harmadik éjszaka fogalmáról is egyre gyakrabban lehetett hallani. A kifejezést Thomas Keating vezette be, és azok állapotát kívánta jelölni vele, akik nem azért találják magukat sötétségben és éjszakában, mert még tisztulásra szorulnak, hanem azért, mert élettörténetük olyan szakaszba lépett, ahol már nem az Istennel nyert egység elsajátítása a fontos, hiszen már különleges egységbe kerültek Istennel — ám ebből az egységből is kiüresednek, mégpedig mások javára. Ennek értelmében új korszak kezdődik a harmadik éjszaka szentjeivel és spirituális óriásaival, minde-nekelőtt Lisieux-i Terézzel, aki a tökéletes erőtlenség és a teljes belső üresség állapotában is tudta, hogy „az egész emberiségért szenved, s lényének minden színtjén Krisztus életének és halálának folyamatában vesz részt”.<sup>15</sup>

Könnyen félreérthető elgondolással állunk szemben, s lehet, hogy ma éppoly komoly nehézségeket okoz a jelenség valódi méltánylása és értékelése, ahogyan egykor Keresztes János szemében túlságosan gyakorinak tűnt a lélek sötét éjszakájában elmerülő állapotának félreismerése. Olyan tapasztalatokkal kerülünk szembe, amelyek teológiai alapjait először talán a sötétséget, a magányt és az elszigeteltséget személyes élettörténetében is tragikus erővel átélő Erich

<sup>16</sup>Martha Zechmeister:  
*Gottes-Nacht.*  
Erich Przywaras Weg  
*negativer Theologie.*  
LIT, Münster, 1997.

<sup>17</sup>Erich Przywara:  
*Was ist Gott? Summula.*  
Glock und Lutz, Nürnberg  
– Bamberg – Passau,  
1947; Przywara egész  
éjszaka-teológiájáról lásd  
még Stephan Lüttich:  
*Nacht-Erfahrung.*  
*Theologische Dimen-*  
*sionen einer Metapher.*  
Echter, Würzburg,  
2004, 242–298.

### Lisieux-i Teréz

<sup>18</sup>Az idézett szakaszok az  
A kéziratból származnak:  
Lisieux-i Szent Teréz:  
*Önéletrajz.* (Ford.  
Kis Monika.) Sarutlan  
Kármelita Nővérek,  
Magyarszék, 2020<sup>5</sup>,  
56–253.

<sup>19</sup>A C kézirat megtalálható  
az *Önéletrajz* 277–348.  
oldalán.

Przywara<sup>16</sup> dolgozta ki, amikor a keresztény istenfogalomban főként a kifürkészhetetlenséget és az átláthatatlan mélységet domborította ki, azt állítva, hogy a történelem folyamán a kereszt éjszakájában nyilvánul ki Isten átláthatatlan, s ezért „sötét” mélysége.<sup>17</sup> Ahogyan a jánosi éjszakák — minden pszichés egyensúlyvesztéstől különböző — hitelessége abból ismerhető fel, hogy bár az érintettek úgy érzik, teljesen összeomlott addigi életük és világuk, belső inségük ellenére is fenn tudják tartani életük korábbi folyását és rendjét, úgy a harmadik éjszakának is van hitelességi pecsétje: a krisztológiai kötődés és az emberiséggel vállalt szolidaritás. A kettő együttesen az emberiség megváltásának szolgálatába állítja az ilyen éjszaka lelkeit, és úgy tűnik, ezáltal egészen eleven választ ad a 20. század keresztény szituációjára és történelmi tragédiáira.

A jelenség eleve jól megfigyelhető Lisieux-i Teréznél, akinek a sötétségről szerzett tapasztalatai már viszonylag korán megkezdődtek. „Szomorú sivatagban voltam”, „tudom, hogy Jézus ott volt, (...) de az éjszaka olyan fekete volt, hogy lehetetlenség volt őt látnom, semmi sem világított nekem, (...) éjszaka volt”, írja a szerzetesi életének megkezdése előtti időszakról. A fogadalma előtti lelkigyakorlat „távolról sem hozott vigasztalást számomra, a legteljesebb szárazság lett osztályrészem, egészen az elhagyatottságig”, Jézus alszik, „és nem fog felébredni az én nagy, örökkévaló lelkigyakorlatom előtt”. A fogadalomtétel napján (1890. szeptember 8-án) „a sötétség, amely körülfogott, oly nagy volt, hogy csak egyetlen dolgot láttam és értettem: nincs hivatásom”.<sup>18</sup> Egy héttel korábban Agnès de Jézus-nek írt levelében már feltűnik a „földalatti járat” képe, amelyet idővel (a C kéziratban) a fal képe vált fel: 1986 húsvétjától mintha hatalmas fal húzódná előtte, „mely az égig ér és eltakarja a csillagos égboltot”. A „húsvéti napokban Jézus megérezte velem, hogy valóban vannak olyan lelkek, akiknek nincs hitük (...). Megengedte, hogy lelkemet a legsűrűbb sötétség árássa el és hogy a számomra oly édes mennyország gondolata most már csak küzdelem és kínszenvedés tárgy legyen... Kellett, hogy ez a megpróbáltatás ne csak néhány napig, néhány hétig tartson, kellett, hogy csak a Jó Isten kijelölje órában érjen véget és... nem jött még el ez az óra... Szeretném, ha ki tudnám fejteni azt, amit érzek, de jaj! azt hiszem, lehetetlenség. Csak az tudja megérteni ennek a komor alagútnak a sötétségét, aki átutazott rajta.” Utolsó önéletrajzi írásának tükrében már másként látja a ráboruló kettős (hitét és reményét egyaránt sötétségbe taszító) éjszakát: a másokkal vállalt közösség zálogának tekinti. Teréz „bocsánatot kér a testvérei számára, elfogadja, hogy addig eszi a fájdalom kenyerét, ameddig csak akarod, és nem akar felkelni attól a keserűséggel megakart asztaltól, ahol a bűnösök esznek, míg csak el nem jön az a nap, amelyet te jelöltél meg”.<sup>19</sup> Ez a szolidaritás és közösségvállalás a nyitánya a harmadik éjszakának, amely Teréz 1897-ben bekövetkezett halála után többször is megfigyelhető volt a kereszténység történetében, többféle színezettel és változatban.

Edith Stein már 1933 áprilisában XI. Piusz pápának írt levelében azt a világos felismerését juttatta kifejezésre, hogy újfajta és fenyegető sötétség jelent meg a történelem horizontján, s újfajta és eltökélt választ kíván a kortól. Mindössze kilenc év telt el a levél megírása után, és Edith, akinek 1921 egyik nyári éjszakája óta hűséges társa és vezetője lett a kármelita szellem (ekkor olvasta végig Avilai Teréz önéletrajzát, aki mellett később főként Keresztes János nyűgözte le), egészen közvetlenül élte át a terjeszkedő sötétséget, ám úgy, hogy másokért vetette alá magát annak, amit elszenvedni volt kénytelen („a népünkért megyünk”, mondta testvérének, amikor elhurcolták a kolostorból). A „gonosz éjszaka” következményeképpen az Edith Steinről fennmaradt utolsó emlékek szerint végül olyan volt a haláltáborban életét vesztő kármelita vértanú, mint egy „Krisztus nélküli pietá”, aki a porban ülve mintegy az egész világot tartotta ölében.<sup>20</sup>

<sup>20</sup>François Marxer: *Au péril de la nuit. Femmes mystiques du XX<sup>e</sup> siècle.* Cerf, Paris, 2017, 265.

### **A másokért átél éjszaka női tanúi**

A másokért átél éjszaka más női tanúi is helyet követeltek maguknak a világháború sötétségében. 1941 húsvétjától kezdődtek Adrienne von Speyr nagyszombati széttöretései, éjszakai alámerülései és a végső sötétséget átélő tapasztalatai, amelyek során nemcsak mintegy önmagát és saját léte körvonalait veszítette el gyötrelmek közepette, de azok belső világát is közvetlenül megismerte, akik a sötétséget választották maguknak. Egy évvel a világháború után nyerte el új hivatását Kalkuttai Teréz, aki a következő évtizedekben a sötétség alighanem legismertebb szentjévé vált, s levelei és életműve tükrében egyértelműen nem önmaga miatt, hanem másokért szenvedett el mérhetetlen ürességet és éjszakát.

Talán nem is kell csodálkozni azon, hogy a másokért átél első-tétülés alakjai között különösen nagy számban képviselik magukat nők. Elvégre az éjszaka tapasztalata egykor azzal a nővel kezdődött, aki éjjelente fekvőhelyén hiába kereste azt, akit „szeret a lelkem” (Én 3,1), s a haldokló Keresztes János is azt kérte, a hivatalos imádságok recitálása helyett az Énekek énekéből olvassanak fel neki ágya mellett. Amilyen váratlanul ékelődik be az Énekek éneke eseménysorába a kízó és magányos éjszaka, éppolyan váratlanul bukkant fel az előző századfordulón a harmadik éjszaka újdonsága. A bibliai szövegben semmi nem készítette elő a külső és belső sötétség beálltát, de a könyv nagy kommentátorai között volt, aki felismerte az okát, s ezzel azoknak is segítséget nyújthat, akik azon töprengenek, a 21. században vajon elsötétült-e Isten jelenléte a világban, a modern ember homályos tudata vált-e alkalmatlanná az észlelésére, vagy inkább fokozottan lényegessé vált, hogy hiányát mások helyett átéljék az újfajta éjszakába merülők: „Ha az Úr látogatásai között, amikor még bódult vagyok a néhány napja átél odaadástól és szenvedek az Úr késlekedése miatt, valaki megkérdezi tőlem, hova tűnt és hová fordult, csak egyetlen válasszal tudok szolgálni: a sötétséget tette rejtekhelyévé.”<sup>21</sup>

<sup>21</sup>Iohannes de Forda: *Super extremam partem super Cantici Cantorum sermones CXX, sermo XLIII.* Brepols, Turnhout, 1970, 158. (Corpus Christianorum Continuatio Medievals 17).