

TÓTH SÁRA

„Szász a bazilikában”: Marilynne Robinson és a reformátori hagyomány

*Katának és Tibornak,
akiktől sok mindent tanultam,
ami miatt élni érdemes,
és ami szóba kerül ebben az írásban.*

Az amerikai magaskultúra és az olvasók tömegei által egyaránt ünnevelt regény- és esszéíró, Marilynne Robinson hithű kálvinistának vallja magát. A Pulitzer-díjas, immár nyolcvanas éveiben járó Robinson (1943) regényeit több mint harminc nyelvre fordították le, őt pedig rendszeresen hívják előadónak a legpatinásabb egyetemekre. A Magvető Kiadónak köszönhetően mind az öt regénye (*Housekeeping*, 1980; *Gilead*, 2004; *Home*, 2008; *Lila*, 2014; *Jack*, 2020) olvasható magyar fordításban (*Háztartás*, 2021; *Gilead*, 2012; *Lila*, 2016; *Itthon*, 2019). Szintén megjelent magyarul esszéinek egy része, ezek Robinson kedvelt témáit – teológia, kálvinizmus, puritanizmus, spiritualitás, irodalom, reformáció, illetve Amerika történelme, modern amerikai kultúra és társadalom – járják körül.¹

A kétezres években született regénytetrológia, különösen a Pulitzer-díjas *Gilead* szinte tökéletesen egyesíti magában azokat a feltételeket, amelyek egy regényt egyetemessé és egyben széles körben sikeressé tesznek. A vallásos lélek kifinomult ábrázolásával, a hittapasztalat dramatizálásával, a hétköznapiak szakramentalitásának bravúros nyelvi megragadásával Robinson Dosztojevszkijre méretezett kihívásoknak tesz eleget a *Gilead*-regénysorozatban. Az pedig, hogy ez a lassú folyású, meditatív regénysorozat – amelynek első kötetében egy halálára készülődő öreg lelkipásztor ír búcsúlevelet későn született kisfiának – egyben bestsellerré is vált, arra utal, hogy Robinson regényei a 21. századi ember mély vágyait és spirituális szükségleteit szólítják meg.

A fokozott szakmai és olvasói érdeklődés különösen érdekfeszítő, ha figyelembe vesszük, hogy az észak-amerikai társadalom, főképp a Trump-korszak óta, kórosan megosztottá vált a kereszténység tekintetében. Különösen az elit értelmiség viseltetik mély gyanakvással bármely megnyilvánulása iránt. Ugyanakkor nyilván eleven az igény az eredendően kultúra- és lélekformáló történelmi kereszténység – elsősorban a protestantizmus – árnyaltabb, a posztsekuláris pluralizmus korában párbeszédképes megnyilvánulásai iránt.² Ezt az igényt a legmesszebbmenőig

¹ A Kálvin kiadó egy reprezentatív válogatást készített (*A gondolkodás szabadsága: kálvinista tünődések*, 2018), a Koinónia kiadónál pedig az *Absence of Mind* című esszékötet fordítása jelent meg (*Szellemtelenség*, 2019).

² Robinson sikerének okairól lásd Heather WALTON: „The children are always lost: Marilynne Robinson and the poetics of theology,” in Håkan MÖLLER – Ola SIGURDSON (szerk.): *Marilynne Robinson*

kielégíti Marilynne Robinson életműve. Szokták a *Gilead*-sagát „teológiai regényeknek” nevezni, mert a hit nagy titkain, az eleve elrendelésen és a szabad akaraton, az üdvösségen és a kárhozaton gondolkoztatja el hívő és nem hívő olvasóit, de a dogmák itt beszélgetés tárgyát képezik, nem lezárják, hanem a misztérium felé nyitják meg az Istennel kapcsolatos kérdéseket. Robinson végső soron egy olyan sajátos spirituális-teológiai-irodalmi nyelvet dolgoz ki, amely úgy fejezi ki és ápolja a keresztény-protestáns identitást, hogy közben átjárhatóvá teszi, mintegy feloldja a dogmatikus és intézményes egyházi határokat.

Már ebből is sejthető, hogy a történelmi protestantizmushoz való viszonya, akármilyen vehemensen igyekszik rehabilitálni esszéiben Kálvint és a puritánokat, meglehetősen ellentmondásokkal tarkított. Egy mindenképpen bizonyos: lenyűgöző életművének a reformátori hagyomány meghatározó forrása és ihletője. Sajátjának tartja, folyamatosan és elmélyülten olvassa Kálvint, a puritánokat, Jonathan Edwardst, a modernek közül Karl Barthot és Dietrich Bonhoeffert. Ő maga mind nyíltan vallott liberális teológiáját, mind pedig az amerikai transzcendentalizmus felől érkező hatásokat a kálvini hagyományra vezeti vissza. A modern észak-amerikai és nemzetközi kultúrában és vallási életben minden bizonnyal ő az, aki a legtöbbet tette Kálvin és a kálvinisták rehabilitálásáért. Megkérdőjelezve a gyakran hangoztatott negatív kliséket, mint amilyen a világmegvető kálvinista szigor, bűnközpontúság és determinizmus, Robinson briliáns, nagyléptékű teológusnak, a reneszánsz és a humanizmus gyermekének és a modern demokrácia atyjának rajzolja meg Kálvint, akit lenyűgöz az Isten dicsőségét visszatükröző világ szépsége és az Isten képére teremtett ember nagyszerűsége, és aki teljesen ártatlan a weberi „varázstalanításban.” Robinson nem csak az *Institutio* híres első könyvéből idéz, amikor Kálvin „lelkesült” humanizmusát emeli ki, hanem újra és újra Kálvinnak erre az arcára igyekszik felhívni a figyelmet: „[N]em az emberek gonoszságára kell tekinteni, hanem Isten képét kell bennük meglátni, amely bűneik elfedezése és eltörlése után szépségével és méltóságával arra indít, hogy szeressük és magunkhoz öleljük őket,” írja a reformátor, és idézi Robinson.³ Ugyanígy, a hangsúlyok erőteljes áthelyezésével igyekszik rehabilitálni a puritánokat, valamint a nagy amerikai teológus-filozófus Jonathan Edwardst.

Jonathan Edwards azon kevés protestáns teológusok közé tartozik, akik jelentős esztétikai teológiát dolgoztak ki, és mint látni fogjuk, Robinsonra tett hatása talán a Kálvinénál is jelentősebb. Mindenesetre Robinson regényeiben és esszéiben jóval nagyobb hangsúly esik a teremtés eredendő szépségére, jóságára, mint romlottságára, oly következetesen ünnepli a teremtett világ és az ember szépségét,

.....
and *Theology*, Stockholm, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, *Konferenser* 105, 2021, 29–48. A hasonlóan megosztott magyar kulturális életben mérsékelt érdeklődés kísérte a regényeket: a szakma elismeréséhez nem párosult közönségsiker.

³ KÁLVIN János: *Institutio: A keresztény vallás rendszere*, 1559, 2. köt., ford. Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin János kiadó, 2014, 527. (Idézi Marilynne ROBINSON: *The Death of Adam: Essays on Modern Thought*, New York, Picador, 2005, 131.)

méltóságát és szentségét, hogy a róla szóló irodalom egyöntetűen szakramentális, sőt, misztikus beállítottságát hangsúlyozza. Íme tehát egy meggyőződéses kálvinista, aki nem foglalkozik a keleti keresztény hagyománnyal (legalábbis néhány Aranyszájú Szent Jánosra való utalástól eltekintve nincs jele annak, hogy ismerné vagy olvasná), keveset hivatkozik a reformációt megelőző teológiai örökségre,⁴ életművét mégis erőteljesen meghatározza a szakramentális szemlélet. Úgy tűnik, a protestáns hagyományból még ma is támadhat szakramentális képzelet által meghatározott életmű. Ugyanakkor pontosan ennek a kérdésnek a komolyabb vizsgálata hoz felszínre érdekes ellentmondásokat Robinson protestantizmusához fűződő viszonyával kapcsolatosan.

A modern vallástudomány jelentős felismerése, hogy az ember alapvetően kétféle módon viszonyul a szenthez, amiből két markánsan különböző vallási orientáció következik: a szakramentális-misztikus, illetve a prófétai-etikai beállítottság. Az elsőben az Isten immanenciájának, közelségének tapasztalata, a másodikban transzcendenciája, távolsága dominál. Az első a teremtés jóságára, a második a bűnösségre helyezi a hangsúlyt. A szakramentális szemléletben Isten megmutatkozik a teremtettségben, a prófétikus szemléletben pedig megítéli és átformálja azt. Ez a dialektika ideális esetben feszültségteljes egyensúlyban van az adott vallásban, ugyanakkor az is igaz, hogy a vallási hagyományok markáns identitását mégis az egyik vagy a másik túlsúlya jellemzi. A bibliai, kivált az ószövetségi hagyományban mindig is domináns volt a prófétai-etikai szemlélet, és a reformáció is egyértelműen a „prófétai energia” nagy kirobbanása volt. A szakramentalitásra fektetett hangsúly ellenére Robinson életművében mindkét orientáció jelen van, úgyhogy mielőtt rátérek a szakramentalitás kérdésére, először a prófétai-etikai dimenziót tekintem röviden át.

A prófétai szemléletről a fent említett vallási dialektika egyik fontos kidolgozója, David Tracy többek között azt írja, hogy alapvetően két ága van: vagy a személyes, vagy a társadalmi bűnre kerül a hangsúly.⁵ Ebből következik, hogy utóbbi a társadalmi igazságosságért való munkálkodást tartja a misszió fő céljának. A prófétai-etikai beállítottság Robinson esetén is elsősorban a társadalmi igazságosság hangsúlyozásában mutatkozik meg, és ezt egyértelműen a bibliai hagyományból, az Ószövetségből és a kálvini örökségből meríti. Amikor a reformáció, a puritanizmus, majd az amerikai protestáns ébredési mozgalmak történetének társadalmi jelentőségét vizsgálja, célja az újraolvasás, a bevett narratívák vakfoltjainak leleplezése.

Először is a héber Biblia barbarizmusára vonatkozó előítéleteket igyekszik lebontani, amikor Mózes törvényeinek az adott kor viszonyai között kivételesnek

⁴ A leggyakrabban a régebbi szerzők közül Ágostonra hivatkozik, egyszer-egyszer Aranyszájú Szent Jánosra, mindkettőre jellemzően leginkább Kálvinnal összefüggésben. Egy a kevés kivételek közül a Nicolaus Cusanusra való részletes hivatkozás, sőt hosszú idézet, nem meglepő módon krisztológiai kontextusban, amelynek során külön kiemeli az isteni immanencia teológiai gondolatát. (Marilynne ROBINSON: *The Givenness of Things*, London, Virago Press, 2015, 204–205.)

⁵ David TRACY: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London, SCM Press, 1981, 390–398.

számító társadalmi érzékenysége és emberségessége mellett érvel. Ellentétben más ókori törvényekkel, sőt, a korai modern európai vagy brit törvénykezéssel is, a mózesi törvények, állítja Robinson, relativizálják a magántulajdont, nem tesznek különbséget a különböző társadalmi osztályok között, konkrét intézkedésekkel védik a szegényeket, és az ókori világban páratlanul elnézőek a tolvajokkal és az adósokkal szemben. A kálvini szigor bevett kliséivel szembemenve hangsúlyozza, hogy az irgalmasságnak ez az éthosza jellemzi Kálvin társadalmi gondolkodását is. A társadalmi igazságosság öszövétségi modellje vetette meg a „szélesre nyitott kéz, a radikális nagyvonalúság kálvini etikáját,” ami aztán puritán közvetítéssel az amerikai társadalmi gondolkodásban is fontos szerepet vitt, ezért is olyan lesújtó Robinson szerint a nyers szociáldarwinizmus újjáéledése korunkban. Különösen szerencsés, hogy e témában néhány fontos esszéje magyarul is megjelent, hiszen a magyar protestáns egyházakban a puritán gondolkodásra valóban jellemző társadalmi érzékenység kevésbé tudott meghonosodni.⁶

Egy egyetemi előadássorozatból összeállított igen hosszú történelmi esszében (*Our public conversation*) az amerikai civilizáció és kultúra létrejöttének előtörténetét és hátterét felvázolva követi végig a folytonosságot Kálvin, az angol reformáció, a puritán alapító atyák, végül pedig a 18–19. századi amerikai ébredési mozgalmak között. Ismételten felhívja a figyelmet e vallásos mozgalmakból kisugárzó reformista és forradalmi energiákra, különösen a második nagy ébredésnek (*Second Great Awakening*) fontos társadalmi reformmozgalmakban játszott szerepére.

A vallási megújulási mozgalmak – főképpen a Charles Finney által vezetett második nagy ébredés a 19. század második felében – döntően hozzájárultak a rabszolgaszabadságért és a nőemancipációért folytatott küzdelmekhez, valamint az észak-amerikai egyetemi oktatás demokratizálásához is. Az ébredésben fontos szerepet játszó lelkészek, teológusok több politikailag és teológiailag progresszív főiskolát alapítottak. A *Gilead* című regény sok ponton érintkezik ezzel a vallási mozgalommal, az abolicionista nagyapa életének számos mozzanata valódi történelmi eseményekre alapszik. A fent említett *college*-ok közül nem egy szóba kerül. Gilead történelmi megfelelője a Tabor nevű település, amelyet elszánt rabszolgaszabadságkongregacionalisták alapítottak, itt vezetett át a híres földalatti vasút, és egy főiskolát is létrehozottak. Egyik vezéralakjuk John Todd volt, Ames nagyapa történelmi megfelelője. Szóba kerül még a regényben a Lane és az Oberlin főiskola, utóbbit Charles Finney egyik tanítványa alapította 1833-ban, majd 1835-től maga Finney lett az elnöke.

A svéd Arne Rasmusson túloz, amikor azt írja, hogy az ébredések politikai, társadalmi hozadékáról szinte hallgat a szakirodalom, hiszen például feminista történészek intenzíven kutatják a nők példátlan aktivizálódását ezekben az időszakokban. Robinson maga is hajlamos úgy beállítani történelmi rekonstrukcióit, mint megannyi tudományos vakfolt elleni küzdelmet, az azonban bizonyos, hogy az

⁶ Marilynne ROBINSON: *A gondolkodás szabadsága: kálvinista tűnődések*, ford. Pásztor Péter, Kálvin kiadó, Budapest, 2018, 106–116, 130–144.

átlag Robinson-olvasó számára meglepő arról értesülni, hogy az elszánt, mélyen hívő ébredési lelkészek által alapított Oberlin volt az első felsőoktatási intézmény a világon, amely tartósan megnyitotta a kapuit a nők előtt (1837), és szintén az elsők között (vagy elsőként) vett fel afro-amerikai diákokat. A kibontakozó nőmozgalom és az abolícionizmus nem egy kulcsfigurája végzett itt, hogy csak néhány példát említsünk: maga John Todd, továbbá Theodore Dwight Weld, az egyik a legzseniálisabb és legnagyobb hatású amerikai abolícionista (rőla kapta nevét Ames barátjának, Robert Boughton Teddy nevű fia), vagy Lucy Stone, meghatározó szüfrazsett és abolícionista. Charles Finney a rabszolgaságot csakúgy, mint az őslakosokkal való kegyetlen bánásmódot, a nemzet és az egyház egyik legnagyobb bűnének tartotta. A különböző fundamentalizmusok ijesztő elharapózásának korában különösen örömteli, hogy Robinson, aki egy átlagos tudományos kutatóhoz képest igen széles közönséget tud elérni, a reformáció prófétai hagyományának azt az ágát eleveníti fel és igyekszik visszahozni saját kultúrája és egyháza kollektív tudatába, amely a prófétai fellépés célját nem a kizárásban és a megbélyegzésben látja, hanem éppen ellenkezőleg, a marginalizált, megvetett emberek befogadásában, emberi méltóságuk védelmében.

Így találkozik össze a reformáció örökségének robinsoni értelmezésében a prófétai-etikai és a sakramentális (keresztény humanista) vonulat. A kálvini örökség sakramentális humanizmusának hangsúlyozása azonban jóval inkább eltér az elfogadott diskurzusoktól, mint a puritánok és az ébredési mozgalom társadalmi igazságosság iránti elkötelezettségének előtérbe állítása. Az alábbiakban röviden áttekintem, hogy helyezi át olvasataiban Robinson a Kálvinnal és a puritánokkal kapcsolatos hagyományos hangsúlyokat. Kezdjük azzal, ami a leginkább megvilágíthatja számunkra a tárgyalt kérdést, ez pedig Robinson megingathatatlan ellen-szenve a deszakralizáció (varázstalanítás) és a protestantizmus kapcsolatáról alkotott befolyásos elmélet megalkotójával, Max Weberrel szemben.

Az íróőő esszéiben nem szűnik ostarozni Weber felületességét és a protestantizmussal kapcsolatos híres elméletének elfogadhatatlanságát, ugyanakkor valójában sohasem áll elő meggyőző érvekkel. Az esszéiben és interjúiban elejtett számos kritikus megjegyzés mellett csupán a *Death of Adam* című művében találunk egy rövid kifejtést, ahol azt állítja, hogy a kapitalizmus szelleme aligha vezethető vissza Kálvin teológiájára vagy a puritánokra. Megállapításai egyoldalúak és tájékoztatlak,⁷ egyáltalán nem látszik rajtuk, hogy – mint írja – többször „végigrágtá” magát *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemén* (ezen természetesen nem azt értem, hogy nem tette meg). Bár Weber tétele a protestantizmus és a kapitalizmus kapcsolatáról

⁷ Így vélekedik a neves Kálvin-kutató David LITTLE: „Christianity and Human Rights: A Personal Testament,” in Frances S. ADENEY – Arvind SHARMA (szerk.): *Christianity and Human Rights: Influences and Issues*, Albany NY, State University of New York Press, 2007, 94. Robinson Weberről: *The Death of Adam*: 23–24, lásd továbbá 180–181, *A gondolkodás szabadsága*, 284, valamint „The Sum of Our Wisdom: Recovering Calvin’s Truth for a Lonely Age,” in *The Hedgehog Review*, 2025 (első néhány bekezdés), hedgehogreview.com/issues/after-neoliberalism/articles/the-sum-of-our-wisdom. Letöltés ideje: 2025. április 30.

máig vitatott, a modernitásról kifejtett gondolatai kikerülhetetlenek a szociológiai, történelmi, filozófiai kutatásban – elég itt Peter Berger és Charles Taylor nevét említeni –, és még kritikusai is az általa lefektetett keretrendszerben gondolkodnak.

Robinson nyilván tisztában van a kortárs protestantizmus egy jó részét jellemző hiányosságokkal (a misztika hiányával, a dogmatizmussal és a fundamentalizmus kísértésével), vagyis Weber iránti heves ellenszenve értelmezésében valójában ebből a ki nem mondott, talán önmagának sem bevallott hiányérzetből fakad. Ebből azonban profitált a világ, hiszen részben ez a kimondatlan tiltakozás szülte meg a *Gilead*-tetralógiát, azon belül a hétköznapi élet misztikájára és a szépségre érzékeny, a merev dogmatizmust elutasító Ames tiszteletet. A protestáns spiritualitás weberi értelmezése ellen egy irodalmi alternatívával, egy képzeletbeli protestáns lelkész megalkotásával, valamint a reformátori teológia, kivált Kálvin és a puritánok újraolvasásával tiltakozott.

Láttuk, hogy Robinson egyik központi törekvése az ember végtelen értékének, szentségének felmutatása. Számos alkalommal idézi az *Institutio* első könyvének szép és lelkesült szövegrészeit a teremtett világ és az ember nagyszerűségéről, ezzel igyekeztve ellensúlyozni az ember romlottságára helyezett hagyományos protestáns hangsúlyt. 2025-ben megjelent legújabb esszéjében Kálvin bűnfogalmát állítja a maga sajátos és elgondolkodtató perspektívájába. Felhívja a figyelmet arra, hogy az *Institutio* nyitó gondolatmenete az emberi bűn felismerését Istenhez vezető útnak, ezáltal pedig a kegyelem lehetőségének tünteti fel. Ehhez kapcsolódik az az észrevétel a hírhedt „teljes romlottság” tanáról, hogy a genfi franciában „a *dépraver* még nagyon közel áll a latin *depravo*, ’eltorzít’ vagy ’elront’ eredetihez. Nincs az a vérfagyasztó mellékszöveg, amelyet mi kihallunk belőle.”⁸ Jellemzően azt emeli ki, hogy e felismerés lényege, hogy *a bűn az, ami Istentől való teljes különbségünket okozza*. De ez csupán eltérés, torzulás, és azáltal, hogy ezt felismerjük, valójában Isten vezet, mintegy kézen fogva (*quasi manu ducitur*), hogy megtaláljuk őt.⁹

Ez egybecseng azzal az elképzeléssel, mely szerint az ember szent voltát tudata, megismerő képessége, tapasztalati kapacitása adja. Az emberi lélek, mondja Ames, „egyedülálló fény a létezés általános, nagy világosságán belül.” Vagy: „Szemvillanás – nincs ennél szebb szó. Néha azt gondolom, hogy ez volt a legjobb dolog az életben, ez az izzás, amit észreveszel az embereken, amikor valami elbűvöli vagy megnevelteti őket.”¹⁰ Mint látni fogjuk, ez az „izzás” azért teszi szentté az embert, mert a teremtés felett érzett isteni öröm mutatkozik meg benne.

Robinson nagyon fontos feltáró munkát végez, amikor nagyrészt ismeretlen angol és amerikai puritán szerzők szövegeiben az elterjedt kliséknek ellentmondó részletekre hívja fel a figyelmet. John Flavel, 17. századi angol puritán számos alkalommal idézi. Flavel, Kálvinnal egybehangzóan, a lélek szépsége és nagyszerűsége kapcsán szintén a „fogékonyságot” emeli ki:

⁸ *A gondolkodás szabadsága*, 62. ROBINSON: „The Sum of Our Wisdom.”

⁹ ROBINSON: „The Sum of Our Wisdom,” n. p. Lásd KÁLVIN: *Institutio*, I. köt. 33. (I.I.I.)

¹⁰ Marilynne ROBINSON: *Gilead*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2004, 99, 79.

A léleknek önmagában való értéke és kiválósága van, mely méltó isteni eredetéhez: nézzed nemes képességeit és rendíthetetlen erejét és íme, látni fogod, mily gazdagon kiárasztotta Isten bölcsességét és hatalmát e teremtményére. Lásd, mily fogékony elméje mind a természetes, mind az isteni fényre, mely a belső emberben mint gyertyaláng világít, és úgy rátalál az igazságra, mint a mágneshez siető vasdarab. [...] A lélek az isteni teremtmény munkája lenyűgöző és csodálatos alkotása: nem túlzás Isten leheletének, az ember legszebb kincsének nevezni, angyalok bámulják és ördögök irigylük. Egyetlen lélek többet ér e világban felkelhető valamennyi testnél.¹¹

Meggyőződésem, ha az ilyen gondolatok és érzületek meghonosításával és előtérbe állításával újrastrukturálható lenne a mai protestáns spirituális képzelet, óriási gyógyító energiák szabadulnának fel. Nem hiszem, hogy az emberi történelem szomorú tanúságát mellőzve bármely gondolkodó ember tagadná a rossz jelenlétét és az emberi gonoszság tragikusan csöknyös működését a történelmi folyamatokban és az egyéni életekben. Ugyanakkor a modern pszichológia mutatott rá arra a paradoxonra, hogy a személyiségfejlődést és az érettséget nem segíti, hanem inkább elfojtja és akadályozza az ember bűnösségének és értéktelenségének hangsúlyozása és az egyénre való ráterhelése. Figyelemre méltó példája ennek a trilógia Jack nevű szereplője, az egyik lelkeszcsalád fekete báránya, aki bár nagyon vágyik rá, képtelen hinni, és folyamatosan a predestináció tanával, a kárhozat rémes árnyával küszködik. „Egy semmi vagyok, testtel,”¹² mondja egyszer, már-már Luthert visszhangozva. Egyértelmű, hogy Jack esetében nem bűnösségének fejére olvasása, hanem az elfogadás és az áldás mutatkozik gyógyító erejűnek. A kereszta, Ames tiszteles áldó gesztusa pedig Jack lényének és lelke szépségének örvendező ünnepléséből fakad.

E lelkesült humanista igenlés gyógyító ereje azonban egyértelműen a teológiai horizont felől érthető meg, ugyanis Robinsonnak, valamint történelmi és fiktív hőseinek (Kálvin, Flavel, Ames) öröme nem más, mint az ember és a *teremtett* világ felett érzett isteni öröm szakramentális megmutatkozása. Isten gyönyörködik bennünk, akár egy szülő, aki nem szűnik meg gyönyörködni gyermekében, még akkor is, amikor az épp fájdalmat okoz neki. Ismét hangsúlyoznom kell, a hitélet gyökereiben átalakulna, ha minden reggel ezzel a gondolattal ébrednénk fel. Ezt kiemelendő, Robinson Kálvin színházmetaforáját olvassa újra saját teológiai esztétikájával összhangban. Ames tiszteletes így mereng erről:

Kálvin írja valahol, hogy valahányan színpadon játszó színészek vagyunk, és a közönségünk nem más, mint maga az Isten. Régóta lenyűgöz engem ez a hasonlat, mert a magatartásunk művészeivé tesz minket, és így gondolhatjuk azt is, hogy

¹¹ John FLAVEL: *Pneumatologia: A Treatise of the Soul of Man*, Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, é. n., 17, ccel.org/ccel/f/flavel/pneum/cache/pneum.pdf. Letöltés ideje: 2025. január 30. Idézi Marilynne Robinson, *What Are We Doing Here? Essays*, London, Virago, 2019, 208, 213.

¹² Marilynne ROBINSON: *Itthon*, ford. Mesterházy Mónika, Budapest, Magvető, 2019, 403–404.

Isten a játékunkra nem annyira a megszokott erkölcsi ítélkezéssel, hanem inkább esztétikailag válaszol. ... Kedvelem Kálvin hasonlatát, mert az is benne van, hogy Istennek akár még tetszhet is a játékunk. Ebbe szerintem nem gondolunk bele kellőképpen. A segítségével megérthetnénk a leglényegesebb dolgokat, hiszen a világ feltehetőleg Isten gyönyörűségére létezik, persze nem holmi egyszerű értelemben, hanem ahogy gyönyörködsz egy gyermek lényében, még ha tört is dőf a szívedbe.¹³

Amit itt látunk, azt Paul Ricoeur „keresztezett metaforának,”¹⁴ isteni és emberi – ez esetben isteni és emberi észlelés – kölcsönös áthatásának nevezi. Robinson hangsúlyozza, hogy Kálvin, a puritánok és Jonathan Edwards igen magasra értékelték az emberi észlelés finomhangoltságát, „a végső (*ultimate*) igazság és szépség” befogadására való képességet. Szemben a psziché vagy az agy redukcionista modern felfogásával, ezek a nagyszerű régi szerzők, írja, „egy szent és törekény misztériumot helyeznek az ember belső világának középpontjába.”¹⁵ Jonathan Edwardsról, ahogy Robinson megjegyzi, általában annyit szoktunk tudni, hogy van egy prédikációja, amelyben pókokat és poklot emleget, pedig Edwards az isteni szépség teológusa volt, aki úgy gondolta, hogy a teremtés célja Isten szépségének megisméltése a térben és az időben.¹⁶ A „szív érzékének,” „isteni ízlésnek” nevezi azt, ahogyan a lélek ráhangolódik az isteni valóságra, és amit ebből a valóságból elsőrenden észlelünk, az a szépség. Ez a „szent ízlés” vagy „szent élvezet” (idézi Edwardst Robinson) a valódi jóságot és szentséget *szépné* érzékeli. Ennek az ízlésnek a segítségével különbözteti meg a jót a rossztól, a szentet a nem szenttől. Az erkölcsi és a vallási érzék valójában esztétikai érzék, foglalja össze az író, és éppen olyan közvetlen tudáshoz juttat, mint az ízlés, ízelelés. Az „isteni közvetlen érzékelésének képessége, ez a dicsőséges és legsajátabb emberi kiváltság esztétikai tapasztalat,” írja.¹⁷

Edwards és Robinson kapcsolatára még visszatérek, de vajon mekkora hangsúlyt kap Kálvinnál az emberben gyönyörködő Isten? Már rövid áttekintéséből is kitűnik, hogy igen sajátos olvasatokról van itt szó. Ha Robinsont olvasva és fellelkesedve valaki – aki korábban csupán felületes ismeretekkel rendelkezett a témában – beleássa magát Kálvin és a puritánok szövegeibe, több mint valószínű, hogy nem egészen ugyanazt fogja ott találni, mint amit Robinson esszéi és Ames tiszteletes világa alapján várhatna.¹⁸ Kálvin például jellemzően egészen más kontextusban használja

¹³ ROBINSON: *Gilead*, 181.

¹⁴ PAUL RICOEUR – ANDRÉ LACOCQUE: *Bibliai gondolkodás*, ford. Enyedi Jenő, Budapest, Európa Kiadó, 2003, 574–575.

¹⁵ ROBINSON: *What Are We Doing Here*, 193.

¹⁶ ROBINSON: *What Are We Doing Here*, 59. San Hyung LEE: „Edwards és a szépség,” ford. Boros Attila, in FABINY Tibor és TÓTH Sára (szerk.): *Amerika teológusa. Bevezetés Jonathan Edwards gondolkodásába*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Dunamelléki Egyházkerülete és Hermeneutikai Kutatóközpont, 2008, 147.

¹⁷ ROBINSON: *What Are We Doing Here*, 197–199.

¹⁸ Sokkal radikálisán fejezi ezt ki Todd Shy amerikai teológus „Religion and Marilynne Robinson” című cikkében. Meggyőzően érvel amellett, hogy Robinson az evangéliumot és a klasszikus protestáns

a színházmetaforát, mint Ames. Isten általában a darab szerzője vagy főszereplője, és az ember a közönség: az *Institutió*ban a színház maga a világ (illetve az egyház), amelyben az emberek (illetve az angyalok) a Teremtő munkájának nagyszerűségét, Isten dicsőségének és gondviselését szemlélhetik.¹⁹ Kommentárjaiban pedig amikor Isten az emberi „performansz” közönségeként jelenik meg, jellemzően inkább tanúként vagy törvényszéki bíróként, semmint egy művészeti zsűri tagjaként.²⁰

Hasonló tendenciákat figyelhetünk meg a puritán szövegek újraolvasásában. Ha valaki végigolvassa John Flavel *The Treatise of the Soul* című művének 7. fejezetét, amelyből Marilynne Robinson a lélek szépségét és méltóságát magasztaló szövegrészeket idézi, azt fogja látni, hogy miután a szerző tizenkét pontba szedte a lélek nagyszerűségeit, a fejezet második felében a lélek tizenkétféle pokolba vezető útját taglalja, és arról is részletesen beszél, hogy összességében nagyon kevesen fognak üdvözülni, valójában csak egy „csekély maradék.” Végül az olvasó lelkére helyezi, hogy bár Isten kegyelmén múlik, mégis elszántan kell törekedni az üdvösségre, és ez nagy önfegyelmet és lemondást kíván.²¹ Robinsonnál egyetlen utalást találtam a puritán lelki élet „kimerítő drámaiságára,” de ott is azt hangsúlyozza, hogy a szorongást vagy félelmet nem annyira a pokol gondolata, mint inkább önmagában a lelkiismeret okozza, ugyanis, írja, az emberi lelket, elmét, és azon belül a lelkiismeretet a puritánok nagy méltósággal ruházták fel, komolyan vették és szentnek tartották.²²

Utolsó példaként hadd említsem a keresztség értelmezését, amely egy másik jelentőségteljes példa arra, hogy Robinson szakramentális beállítottságának megfelelően nem a bűnre és a megváltásra, hanem a teremtésre helyezi a hangsúlyt.

.....
teológiát humanista és modern szemüvegen keresztül olvassa. Az ember szentségének és a társadalmi igazságosságnak központi szerepbe emelésével Robinson retrospektív modernizációt hajt végre, írja SHY. „Religion and Marilynne Robinson,” *Salmagundi*, 155–156 (2007. március): 254–256.

¹⁹ KÁLVIN: *Institutio*, I. köt.: 48. (1.5.8.), 56. (1.6.2), 134. (1.14.20), 256. (2.6.1.). 2. köt.: 48. (3.2.13). Utóbbiban utal az egyházra: az angyalok számára, írja, „az egyház az a színtér, ahol Isten változatos és sokféle bölcsességét csodálják.” Lásd ehhez Belden C. LANE: *Ravished by Beauty The Surprising Legacy of Reformed Spirituality*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 58–60.

²⁰ Kálvin gyakran idézi a „pogány” mondást, miszerint az erény számára nincs jobb színpad, mint az ember saját lelkiismerete – de csak azért, hogy kiemelje, egyedül Isten jóváhagyása számít. Ebben a metaforikus összefüggésben Isten valóban közönséggé válik („[I]sten és az angyalok színe előtt állunk” – mondja Kálvin a 4. zsolthárhoz írt kommentárjában), de a hangsúly nem az esztétikai élvezeten van, hanem az erények Isten általi jóváhagyásán és a hűségesek kitartásán. Lásd még a 35. zsolthár II. verséhez fűzött kommentárját: John CALVIN: *Commentary on Psalms – Volume 1*, ford. James Anderson, Grand Rapids MI, Christian Classics Ethereal Library, é. n., 552, ccel.org/ccel/c/calvin/calcomo8/cache/calcomo8.pdf. Letöltés ideje: 2025. április 30.

Lásd továbbá Ézsaiás 38:9 magyarázatát: „minél előkelőbb valaki, és minél magasabb tisztséget tölt be, annál inkább köteles úgy tekinteni magára, mint akit Isten egy színpadra állított, és akinek ezt a kötelességet kell teljesítenie” John CALVIN: *Commentary on Isaiah -- Volume 3*, ford. William Pringle, Grand Rapids MI, Christian Classics Ethereal Library, é. n., 128, ccel.org/ccel/c/calvin/calcom15/cache/calcom15.pdf. Letöltés ideje: 2025. április 30. A Genézis könyvéhez, Ézsaiáshoz és a Zsolthárokhöz írt kommentárjait tekintettem át, mivel Belden LANE szerint ezekben fordul elő leggyakrabban a színház metaforája (60).

²¹ FLAVEL: *i. m.*, Sermon 7.

²² ROBINSON: *What Are We Doing Here*, 201–202.

Életművének egy későbbi fázisában, szintén szakramentális beállítottságának megfelelően elindul egy kozmikus Logosz-krisztológia felé, ám Kálvin esetében szinte kizárólag a teremtetstanra és Kálvin humanizmusára koncentrálnak, és ebből Kálvinra kevésbé jellemző hangsúlyok adódnak. Míg Kálvin krisztológiai megközelítésében a keresztség Krisztusban elnyert „tisztulásunk jelképe és bizonyítéka,” John Ames számára „az emberi teremtmény szentségének megerősítése.”²³ „Az egyház – magyarázza Robinson egy interjújában – megáldja a csecsemőket, eltemeti az öregeket, megszenteli a házasságot – vagyis rituálisan újrátámasztja, és ráirányítja a figyelmet arra, ami eleve szent az életben.”²⁴

Keith L. Johnson, a Wheaton College professzora pontosan Robinson szakramentális beállítottságát veszi célba, mégpedig barthi alapokon, aki amúgy az író egyik legkedveltebb teológusa (újabb érdekes paradoxon). Johnson szerint Robinsonnál „a kegyelem természetté vált,” mintha „Isten szeretetének bibliai történetét egy állandó létállapottá lapította volna ki, oly módon, hogy az Istennel való kapcsolatunk teremtett létünk folyamatosan elérhető sajátosságaként jelenik meg.”²⁵ Johnson figyelmeztetése – miszerint „a világ létét nem a kezdet kitartásaként, hanem a jövő felé tartó mozgásként kell látni” – a prófétai proklamációs szemlélet eszkatológiai perspektívájából teljesen érthető (ez a „még nem” szemlélet, szemben a „már igen”-nel).²⁶

Az egyre növekvő szakirodalomban sokan rámutatnak Robinson olvasatainak elfogultságára. John Hesselink „kirívó hiányosságokról” és szelektivitásról panaszkodik, Todd Shy szerint az író „a kálvinizmust saját céljainak megfelelően gyúrja át.”²⁷ Doug Gay skót teológus találó módon három kategóriába osztja ezeket az értékeléseket: van, aki „árulásnak,” az igazi Kálvin és az igazi kálvinizmus meghamisításának tartja, mások szerint nem másról van szó, mint a hagyomány szelektálásáról és a kellemetlen elemektől való megtisztításáról, és végül a pozitív hangvételű értékelés szerint szokatlan, meglepő, de legitim, sőt, szükséges revízióról, újraolvasásról, vagy ahogy én neveztem, hangsúlyáthelyezésekről van szó.²⁸

²³ KÁLVIN: *Institutio*, 2. köt., 374. ROBINSON: *Gilead*, 134.

²⁴ Jennie Rothenberg GRITZ: „Gilead’s Balm. Marilynne Robinson talks about her long-awaited second novel and the holiness of the everyday,” *The Atlantic*, 2004, december, theatlantic.com/magazine/archive/2004/12/gileads-balm/303644/. Letöltés ideje: 2025. április 30.

²⁵ Keith L. JOHNSON: „The Metaphysics of Marilynne Robinson,” in Timothy LARSEN – Keith L. JOHNSON (szerk.): *Balm in Gilead: A Theological Dialogue with Marilynne Robinson*, Downers Grove IL, IVP Academic, 2019, 69.

²⁶ JOHNSON, *i. m.* 81.

²⁷ John HESSELINK: „Marilynne Robinson: Calvinian,” *Perspectives: A Journal of Reformed Thought*, 2011. március 1., reformedjournal.com/marilynne-robinson-calvinian/. Letöltés ideje: 2025. április 30. John HESSELINK: „Marilynne Robinson: Distinctive Calvinist,” *Perspectives: A Journal of Reformed Thought*, 2011. január 1., reformedjournal.com/marilynne-robinson-distinctive-calvinist/. Letöltés ideje: 2025. április 30. SHY: *i. m.* 253. Cikke első részében Hesselink Robinsonnak az ember szentségéről, sőt isteni voltáról alkotott elképzeléseit tárgyalja.

²⁸ Dough GAY: „The Edinburgh books and the Iowa books: The Challenge of Marilynne Robinson’s literary-theological recovery of Calvin and Calvinism,” in *Marilynne Robinson and Theology*, Stockholm, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, *Konferenser* 105, 2021, 81–106.

Akár a hagyományos filológia, akár a modern hermeneutika vagy a dekonstrukció elvárásaival – amely a közhiedelemmel ellentétben fegyelmezett szoros olvasást jelent – élünk, tagadhatatlan, hogy ezek a hangsúlyáthelyezések elfogultak, szelektívek. Mi lenne azonban, ha a Robinson-jelenséget mint olyat teljes egészében vennénk szemügyre? Marilynne Robinson rendszeresen olvassa, magáénak vallja és rajongásig szereti vallási örökségének fontos szerzőit (és ne felejtjük el, hogy ezek a szerzők átláthatatlanul nagy méretű szövegkorpuszokat produkáltak, Kálvin különösképpen). Olvasata elfogult, ám egyértelműen ez a hagyomány ihlette, ebből származik (említettem, hogy jóval kevesebb a reformáció előtti szerzőkre való hivatkozás). Nyilván nem áll szándékában tiszteletlenséget tanúsítani azáltal, hogy meghamisítja őket. Nem lehetséges-e, hogy pontosan azzal tiszteli meg a hagyományát, amikor a koherens és korhű értelmezés elvárásával szembemenve, hangsúlyokat áthelyezve, szabadon és provokatívan értelmezi azt? Sok mindent nem tudhatunk. Nem tudjuk pontosan, mit és mennyit olvasott, hivatkozás kevés van, vagy egyáltalán nincsen. Valódi, vagyis naiv vakfoltokról lenne szó vagy tudatos modernizálásról, netán pedagógiai célú mellőzésről, hogy több évszázados negatív előítéleteket kiigazítson?

Ezekre a kérdésekre nem feltétlenül lehetséges egyértelmű válaszokat adni, azonban az írórt ért különböző hatások működésének, továbbá személyes vonzalmainak, spirituális beállítottságának vizsgálata közelebb vihet bizonyos válaszokhoz és következtetésekhez.

Az említett protestáns teológusok (Kálvin, puritán szerzők, Jonathan Edwards, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer) mellett Robinson legalább ilyen gyakran hivatkozik az amerikai transzcendentalisták későbbi, bár a reformációval kétségtelenül kapcsolatban álló hagyományára. Ebből a szempontból jelentős, hogy már elmúlt negyven éves, amikor először olvasta az *Institutiót*, mégpedig az amerikai irodalom 19. századi klasszikusának, a *Moby Dick* című regénynek a hatására, amelynek szerzője Herman Melville szintén a transzcendentalista generációhoz tartozott, bár kritikusan viszonyult hozzájuk. Ekkorra Robinson jól ismerhette Emersont és a többieket is, vagyis a transzcendentalista hatás jóval korábbi és közvetlenebb, mint a nagy protestáns teológusoké. Utóbbiak közül legkorábban Jonathan Edwardssal találkozhatott, azt ugyanis tudjuk, hogy a nagy ébredési prédikátor-teológust először egyetemista korában olvasta. Edwardsról ugyanakkor tudjuk, hogy érdekes feszültség áll fenn kálvinista teológiája és panenteista filozófiája között, és – ahogy John F. Cooper is állítja panenteizmusról írt könyvében – Edwards immanentista szemléletétől egyenes út vezet Emerson és transzcendentalista társai panenteizmusához. Perry Miller így foglalja ezt össze: „A transzcendentalisták a puritánok leszármazottai, akik az eredeti új-angliai kálvinizmusból az unitarizmus hatására felszabadulva a romantika irodalmában és a német filozófiai idealizmusban találtak a maguk számára új vallási kifejezési formákat.”²⁹

²⁹ Idézi John W. COOPER: *Panentheism: The Other God of the Philosophers*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2006, 135.

Az pedig egyértelmű Edwardsról szóló híres cikkéből,³⁰ hogy őt egyetemista-ként olvasva a minden pillanatban teremtő és fenntartó Isten, vagyis a *creatio continua* gondolata részesítette az írónőt egy olyan megvilágosodásszerű élményben, amely hatására végleg elvetette a redukcionista világmagyarázatokat. Istennek a világot folytonosan önnön léterejéből részesítő meghitt jelenléte alapvető a szakramentális gondolkodás számára, és gyakran a panenteizmus kontextusában fogalmazódik meg, amint Edwards, Emerson és Robinson esetében is. A *Gilead* egy csodálatos pillanatában az öreg, szívbeteg Ames a 17. századi angol költőt, George Herbertet idézi: „a megőrzés nem más, mint teremtés, mi több, folytatólagos teremtés, illetve teremtés minden pillanatban.”³¹ Arról jut ez eszébe, hogy éjszaka a saját szívdobogását hallgatja: „megint, megint, megint,” azon tűnődve, hogy minden egyes dobbanás Isten döntése, Isten szerető erejének manifesztációja, vagyis az ő öreg teste éppúgy új teremtés minden pillanatban, mint a kisfiáé. Klasszikus kontemplatív imagyakorlat a lélegzet figyelemmel kísérése, amelynek szép párhuzama, ahogyan itt Ames a szíve dobogását figyeli. Robinsont Jonathan Edwards szabadította ki a modern determinizmusok szorításából, az ő segítségével tanulta meg a létezést Isten nem szűnő, szabad döntésből fakadó aktivitásának látni. „A lét állandó változásban és mozgásban van – fejt ki Edwards a *The Doctrine of Original Sin Defended* című értekezésében –, és ahogy a dolgok színét minden pillanatban megújítja a rájuk világító fény, úgy minden dolog folyamatosan Istentől árad ki, miként a fény a napból.”³² Ezt a felismerést akár Robinson megtérésének is nevezhetjük, ahogy maga is írja, „egyfajta csendes mentális felébredést éltem át.” Rá is igaz, amit ugyanebben a cikkben Edwards kapcsán fogalmaz meg: „Számára az üdvösség valójában a tudat forradalma volt, a tudat megnyílása a túlárado szépségre, Isten dicsőségének mutatkozásaira.”

Saját tapasztalatból mondhatom, hogy Robinson a saját életművébe olyan mélyen és hathatósan beépítette ezt az esztétikai teológiai szemléletet – a világban mindenütt, de leginkább az emberben, az ember képességeiben és műveiben megmutatkozó isteni szépség vízióját –, hogy az erre való ráhangolódás alapos és tartós szemléletmódbeli változáshoz vezet, amely valóban átlényegíti mind a valláshoz, mind a kultúrához való hozzáállást, és végtelenül felszabadító. A világ valóban elkezd izzani, mint a feléledő parázs.

Úgy tűnik tehát, hogy a fiatalkorában Jonathan Edwardstól és a transzcendentalistáktól kapott szemléletmód határozta meg mindvégig Marilynne Robinson vallási képzeletének egészét, ezen keresztül látja és értelmezi Kálvint és a klasszikus

³⁰ Marilynne ROBINSON: „Jonathan Edwards in a New Light,” *Humanities* 35, no. 6. (2014 November/December.), neh.gov/humanities/2014/novemberdecember/feature/jonathan-edwards-in-new-light-remembered-preaching-fire-and- 2025. április 30. Az alábbi két bekezdésben amikor nem a *Gilead* című regényből, akkor ebből a cikkből idézek (oldalszám az online kiadás miatt nincsen, ezért nem lábjegyzetelem külön).

³¹ ROBINSON: *Gilead*, 161. A fordítást módosítottam.

³² Jonathan Edwards: *The Doctrine of Original Sin Defended*... Idézi ROBINSON: „Jonathan Edwards in a New Light.”

protestáns teológiát, ez magyarázhatja sajátos hangsúlyáthelyezéseit. Így jöhetett létre egy protestáns hagyományból táplálkozó életmű, amelynek középpontjában az Isten, a lét és az ember szépsége, méltósága, szentsége, a minden pillanatban megmutatkozó hétköznapi csoda áll. Edwards „megszentelte a megismerhetetlent”: így találkozik össze szakramentalitás és misztika. Olyan erős és átható vízióról van szó, hogy egy nyilvános beszélgetésben a Yale Egyetemen, amikor Christian Wiman – híres kortárs költő és a Yale oktatója – megkérdezte tőle mint lelkes Barth-olvasótól, mit gondol Karl Barth misztikaellenességéről, Marilynne Robinson a lehető legnagyobb lelki nyugalommal a következő háromszavas választ adta: *I don't agree*. Nem értek egyet.³³

Marilynne Robinson tartózkodó természet, legbelsőbb személyes világába kevés közvetlen betekintést enged. Kivételt képez a „Nyolcadik zsoltár” című, magyarul is megjelent szép esszé, amelyben gyermekkoráról, legkorábbi vallási tapasztalatairól számol be, és amelyből kiderül, hogy a protestáns hagyomány 21. századi bajnoka, a templombajáró presbiteriánus szíve mélyén bizonyos értelemben pogány misztikus maradt. Számára azonban a kettő nem áll homlokegyenest ellentétben, sőt, azt sejteti, hogy a primér misztikus élménynek a „presbiteriánus” képzeletvilág megfelelő közvetítő csatornája lehet. Másrészt azonban misztikusként semmilyen vallási építményben nem fogja magát biztonságban érezni, legalábbis én így értelmezem az alábbi különös vallomást:

a magam archaikus énjében talán egy kései pogány rejtőzik, akinek a megérzései nem álltak homlokegyenest ellentétben a (történetesen éppen) presbiteriánus szemlélettel, és annak megfelelően csiszolódtak. Vagy pedig, meglehet, elhívásom szerint misztikus voltam, és a presbiteriánus behatás ellenére ez az ajándékom elsorvadt egy olyan életben, amelyben nem vehettem hasznát. Amennyire megmondhatom, ma is misztikus vagyok, de nem látom tisztán, mert túlságosan közel vagyok a dologhoz. Mindenesetre pogányként kezdtem, és akként végeztem, mármint abban az értelemben, hogy a számomra legkedvesebb eszméket és hovatartozást birtokolva sem éreztem magam sosem biztonságban. Akár egy szász a bazilikában.³⁴

Egy viszonylag késői esszéjében Robinson a teremtett világ modern deszakralizálása kapcsán a „pogánnyá” (panteistává?) lett (majd öregkorára a keresztény ortodoxiához visszatérő) William Wordswortht idézi, aki azon búsong, hogy a lét csodája és szépsége a mai embert nem indítja meg: „ó, nagy Isten, bárcsak pogány lehetnék!” „Wordsworthnek bizonyára elég lett volna – jegyzi meg Robinson –, ha olyan helyen és olyan időben élhetett volna keresztényként vagy zsidóként, ahol a

³³ Christian WIMAN: „Marilynne Robinson in conversation with Christian Wiman,” *Yale Literature and Spirituality Series*, 2020. február 20, 12:34, youtube.com/watch?v=yUNWdmVHZxc. Letöltés ideje: 2025. április 30.

³⁴ ROBINSON: *A gondolkodás szabadsága*, 74. A fordítást enyhén módosítottam.

teremtett világ revelatív jellegét elismerik. A természetet az istenség hiánya dehumanizálja.”³⁵

Ezt a sokatmondó megjegyzést a „Nyolcadik zsoltár” című esszéből vett idézet fényében burkolt önvallomásnak is értelmezhetjük. Robinson „saját bőrén” érzékelte Karl Rahner jóslatának aktualitását, mely szerint a jövő kereszténysége vagy misztikus lesz, vagy nem lesz, vagy ahogy Paul Ricoeur írta: „ha nem születik újjá a szentséges (*sacred*), meghal az emberség.”³⁶ Ami pedig Karl Barthot és a misztikát illeti: „Én sem értek egyet – dörögte tisztelettudóan Christian Wiman –, de birkózom (*wrestle*) a dologgal.”³⁷

Igen, ez a feladat: meg kell birkóznunk saját hagyományunkkal, csakis így tehetjük magunkévá, csak így csikarhatjuk ki az abból származó áldást. A hitletétemény vagy hagyaték olyan titok, amelynek a feltárása nem fejeződhet be, csak akkor örökhíthetjük át, ha előbb magunkévá tesszük, sőt, eltulajdonítjuk. Minden valódi olvasás újraolvasás, minden valódi értelmezési kísérlet célja eltulajdonítani, magunkévá tenni az értelmezendőt. Nem elégedhetünk meg a koherencia illúziója által vezérelt problémátlan dekódolással, a bevett olvasatok újramondásával. Egyáltalán nem lepett meg, amikor Robinson egyik esszéjében kimondottan az általa egyébként nem sokra tartott dekonstrukcióval rokon fejtegetésre bukkantam a koherenciáról:

A koherencia valami olyasmit jelent, hogy „tapadás, összetartás.” Egy adott feltételezés – ha szilárdan ragaszkodnak hozzá, különösen, ha öntudatlanul – magához vonzza azokat az információkat, amelyek megőrzik vagy megújítják a stabilitását. Az információ hitelességét „tapadása” alapján teszteli, miközben elutasít mindent, amit nem tud magába olvasztani – hacsak valamilyen külső megrázkódtatás vagy a konszenzus elmozdulása nem okozza a koherencia felbomlását, vagyis szerkezetének logikai széthullását. [...] A valóság bármely modellje a maga sajátos koherenciaelvének megfelelően igyekszik fenntartani önmagát, ha teheti – és ez éppúgy igaz a történelmi narratívákra. [...] Lényeges dolgok hiányát nem feltétlenül érezzük meg, mégis jelen vannak, és lényegesek maradnak.”³⁸

³⁵ ROBINSON: *What Are We Doing Here*, 79.

³⁶ PAUL RICOEUR: „Manifestation and Proclamation,” in *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, Augsburg Press, 1995, 66–67.

³⁷ WIMAN: 12:35.

³⁸ ROBINSON: *What are We Doing Here*, 138–139. Mint láttuk, Robinson nagyrészt mellőzött történelmi kapcsolatokra hívja fel a figyelmet, amikor a 19. század második felének evangélikál ébredési mozgalmait nagyon fontos társadalmi reformok, mint az abolícionizmus vagy a nőemancipáció egyik fontos forrásaként azonosítja be. Arne Rasmusson veszi észre, hogy a Robinson-irodalom ezzel a szállal egyszerűen nem foglalkozik: amikor a 19. századról van szó és a reformok vallási gyökereiről, akkor is Emerson, Thoreau, Whitman és Melville jön szóba, és meg sem említik Finneyt, John Toddót, Theodore Weldet vagy a Grimké-nővéreket: mert ezek, írja Rasmusson, „sehova nem tapadnak” (84).

Jacques Derrida szerint az az örökös tiszteli igazán az örökségét, aki felmutatja benne azt, amit korábban sohasem láttunk meg benne. Valójában embereket bálványozunk, ha haláluk után is arra törekszünk, hogy eredeti szerzői szándékaik szerint olvassuk őket, ahogy az Luther, Kálvin és sokak esetében történt. Ez azonban múzeumi olvasás, halott jelentéseket teremhet, csak az élő Lélek hiányzik belőle. „Ha egy hagyaték olvashatósága adott, természetes, áttetsző és egyértelmű volna, ha nem követelne értelmezést, s egyszersmind nem dacolna azzal, akkor sohasem örökíthetnénk meg – írja Jacques Derrida. – Csak hatna ránk, mint egy természetes vagy genetikai ok. Örökölni mindig egy titkot öröklünk – mely azt mondja: »olvass el, képes leszel-e rá valaha?»”³⁹

Rezümé

Akármilyen vehemenssen igyekszik rehabilitálni esszéiben Kálvint és a puritánokat, Marilynne Robinson viszonya a protestáns hagyományhoz szelektív és elfogult. Tanulmányomban példákkal mutatok rá Robinson jelentős hangsúlyáthelyezéseire, és arra a kérdésre keresem a választ, hogy mi motiválhatta ezt az újraolvasást.

Kulcsszavak: protestantizmus, amerikai transzcendentalizmus, Marilynne Robinson, Jonathan Edwards, Kálvin János

Abstract

“Saxon in a Basilica”: Marilynne Robinson and the Reformed Tradition

Vehement as she is in her endeavour to rehabilitate Calvin and the Puritans, Marilynne Robinson’s treatment of the Protestant theological and spiritual tradition is both selective and biased. In this paper, I propose to treat these biases as significant shifts in interpretive emphasis, and I explore possible motives underlying her rereading project.

Keywords: Protestantism, American transcendentalism, Marilynne Robinson, Jonathan Edwards, John Calvin

³⁹ Jacques DERRIDA: *Marx kísértetei*, Pécs, Jelenkor, 1993, 26.