

Fazakas Sándor

## Emlékezés és civil vallás\*

### Szemponatok az emlékezetkultúra és a vallás kapcsolatához

**A**tény, hogy az emlékezetkultúrának vallásos gyökerei vannak, nem tagadható. Jan Assmann az antik kultúrák példáján szemlélteti a kulturális emlékezet és a vallás, a múlthoz való viszonyulás és a rítus elválaszthatatlan kapcsolatát és kölcsönhatását, amely által egy múltbeli esemény a jelenben megjelenítésre kerül, s amelynek következtében az így kialakított cselekvési tér, a felidézett közös tapasztalatok és emlékek, a szimbólumok és a hagyományok az egyéni és közösségi identásra nézve fejtik ki hatásukat.<sup>1</sup> Aleida Assmann pedig – már a modern, 20. századi poszttotalitárius társadalmak összefüggéseiben – arra hívja fel a figyelmet, hogy a személyes önazonosságtól a kollektív identitásig vezető úton, az emlékezést meghatározó kognitív és tapasztalati tartalmak sorában nem elhanyagolható szerepe van a rítusoknak, ünnepeknek és egyéb vallási elemeknek.<sup>2</sup>

Kétségtelen, hogy a modern európai emlékezetkultúra a zsidó-keresztény vallás elemeinek és mintáinak segítségével, azok igénybevételével formálódott, amint azt az erdélyi protestantizmus, ezen belül az unitarianizmus története is mutatja, még ha lényegét tekintve van is különbség a történelmi emlékezet és a vallásos emlékezés között. E különbségekre még visszatérünk, de ezek ellenére is látnunk kell, miben lehet újból kritikus-korrektív és egyúttal időszerű a vallásos, teológiaiul reflektált emlékezés az európai emlékezetkultúra további formálódására nézve.

Ha úgy tekintünk a vallásra, mint amely – a maga szerepe szerint, Émile Durkheim után szabadon – értelmet ad az egyéni és társadalmi cselekvés számára, s ugyanakkor az egyént integrálja a közösség életébe, a vallás és az emlékezés összefüggése szinte természetes. Az Ó- és Újszövetség üdvtörténeti stációi, mint például a zsidók Egyiptomból való kivonulása, a Tízparancsolat

---

\* Szeretettel és tisztelettel ajánlom ezt az írást Rezi Elek teológiai tanárkollegámnak 65. születésnapja alkalmából, nagyrabecsüléssel és köszönettel a magyar protestáns társadalometika formálódásához való hozzájárulásáért, eszméltető gondolataiért.

<sup>1</sup> Ld. Assmann, J.: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz, Budapest 1999.

<sup>2</sup> Ld. Assmann, A.: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und geschichtspolitik*. Beck Verlag, München 2006.

kihirdetése, a Názáreti Jézus földi életútjának egy-egy fontosabb mozzanata – születése, kereszthalála és feltámadása – a zsidó-keresztyén teológia értelmezésében a történelem egy-egy fordulópontját is jelentik. És fordítva: a sorsformáló történelmi események, a forradalmak és háborúk, valamint a haláltáborok, illetve a felszabadítás mementóinak jelentősége olyan fogalmak és tartalmak által kapnak hangsúlyt, amelyeknek vallási eredetéhez vagy hangzásához nem fér kétség. A bűn, a megbocsátás, a jóvátétel, a megbékélés, a megváltás fogalmai teljesen természetes módon fordulnak elő emlékbeszédekben, s épültek be az emlékezetpolitika retorikájába. Az „emlékezésnek eme konjunktúrájában”<sup>3</sup> – Pierre Nora megállapításával élve – minden csoport, minden kisebbség, legyen az vallásos, etnikai vagy szexuális, igényt tart a maga történetének felidézésére, szenvedésének emlékezetére, emlékezésének saját kultúrájára, s mindeközben észrevétlenül alakulnak ki az emlékezés vallásos dimenziói, az úgynevezett „civil vallás”<sup>4</sup> e sajátos formája, amely megteremti a maga dogmáit, szimbólumait, naptárát, szent helyszíneit. Az emlékbeszédnek üzenete lesz, amely eligazítani és elkötelezni akar, a megemlékezés érzelmeit kíván megmozdítani, rituális-liturgikus elemeket sorakoztat fel, s az egész esemény kvázi vallásos élményt kíván nyújtani, és meg-

<sup>3</sup> Nora, P.: Gedächtniskonjunktur. In: *Transit. Europäische Revue*, 22. (2001/2002), (18–31) 18.

<sup>4</sup> A „civil vallás” fogalmát itt Robert N. Bellah amerikai szociológus, Niklas Luhmann német szociológus és Eilert Herms a szintén német protestáns teológus meghatározásai alapján értelmezem és alkalmazom. Eszerint a civil vallás bizonyos hittételeknek, szimbólumoknak és rítusoknak olyan összefüggése, amely egy társadalom politikai kultúrájában természetes módon van jelen, függetlenül az intézményes egyház közvetítő funkciójától. A jelenség tetten érhető vallásos fogalmak jogi szövegekbe való beemelésénél (pl. Isten neve az alkotmányban), politikai beszédekben, állami ünnepek indoklásában, valamint nemzeti emlékhelyek ápolásában (Bellah). Niklas Luhmann javaslata szerint a civil valláson olyan, lehetőleg egyetemes társadalmi konszenzust kell érteni, amely a szociális kommunikáció terén integrálóerővel és rendszerstabilizáló jelleggel bír. Eilert Herms pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy egy bizonyos politikai rend/rendszer – ahhoz, hogy hatalmát tartósan fenntartsa – rá van utalva olyan világnézeti vagy vallásos szervezetek szövetségére, mint például az egyházak. Ezek segíthetik a politikai rendet egy bizonyos „szociális ethosz” kialakításában, amely egyrészt biztosítja a polgárok engedelmisségét, másrészt legitimációs alapként szolgálhatnak a hatalom számára. Ld. Bellah, R. N.: Civil Religion in America. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96. (1967), 1–21. Luhmann, N.: Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftliche Karriere eines Themas. In: uő.: *Soziologische Aufklärung. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Bd. 3. Westdeutscher Verlag, Köln 1981, 293–308. Herms, E.: Das Konzept »Zivilreligion« aus systematisch-theologischer Sicht. In: Schieder, R. (szerk.): *Religionspolitik und Zivilreligion*. Nomos Verlag, Baden-Baden 2001, 82–99.

teremti a maga idő- és történelemfelettségét. Úgy tűnik, Európa „anamnetikus alapstruktúrája”<sup>5</sup> vallásos jellegű, méghozzá a zsidó-keresztyén vallásban gyökerezik.

Mégis minden jel arra utal, hogy e vallásos gyökerek ellenére az európai emlékezetkultúra és emlékezetpolitika modelljei jól érvényesülnek az intézményes vallás nélkül is, sőt a zsidó-keresztyén vallási és a szekuláris emlékezés különbségein túl ez az emlékezetkultúra megteremti a saját vallási dimenzióit.

## 1. A zsidó-keresztyén és a szekuláris emlékezés különbségei

Miben különbözik a vallásos emlékezés a szekuláris emlékezéstől? A maga korában már Émile Durkheim is provokatív élel vetette fel a kérdést: mi a különbség a zsidók összejövetele, a keresztyének összegyülekezése és a polgárok egyesülete között? A zsidó közösség az Egyiptomból való kivonulásról és a Tízparancsolat kihirdetéséről emlékezik meg, a keresztyének Jézus Krisztus életének lényeges fordulópontjait ünneplik, az utóbbiak pedig elhatározzák, hogy közösen fogadnak el egy új morális chartát, vagy nemzetük történelmének nagy eseményeire emlékeznek.<sup>6</sup> De mind a zsidó, mind pedig a keresztyén vallás nem az emlékezéshez köti a megváltást. A megváltás Isten radikális beavatkozása a történelem folyamatába, Isten irgalmas odafordulása a választott néphez és a hívő emberhez. A megváltás titka tehát nem az emlékezésben van, hanem az Isten szándékában, amely a választott nép számára – minden emberi számítás, reálpolitikai és hatalmi összefüggés dacára – a szolgaság végét és a szabadítás kezdetét jelenti, a keresztyénség számára pedig a bűnök bocsánatának reménységét és a végső időre tekintő (eszkatológiai) üdvígéretet. Az Isten tettére lehet, sőt kell emlékezni, de nem az emlékezés hozza el a várt szabadítást vagy a megváltását a halál és a gonosz hatalmából.

A szabadítást ünneplő vallásos zsidó emlékezés, illetve az ószövetségi visszatekintés valóban azzal az intellemmel kezdődik, amely a páska éjszakájának emlékezetben tartására utal: „És ha majd megkérdezi egykor a fiad,

---

<sup>5</sup> Bubmann, P. – Deinzer, R. – Luibl, H. J. (szerk.): *Erinnern, um Neues zu wagen. Europäische Gedächtniskulturen. Evangelische Perspektiven.* Gymnasialpädagogische Materialstelle, Erlangen 2011, 13.

<sup>6</sup> Durkheim, É.: *A vallási élet elemi formái.* L'Harmattan Kiadó, Budapest 2003, 387.

hogy mit jelent ez, akkor mond el neki: Erős kézzel hozott ki bennünket az ÚR Egyiptomból, a szolgaság házából.” (2Mózes 13,14) Ez az emlékezés viszont nemcsak egy múltbeli esemény rítus általi jelenbe emelése, illetve dramatizált részvétel abban a történetben, amelyet ugyan nem az emlékező élt át, de mégis köze van jelenéhez és sorsához. Nyilván ez is lényegi és elengedhetetlen része ennek az emlékezésnek, de ezen túlmenően itt többről van szó. A páska ebben az emlékezésben egyben az újabb erőszakos elnyomás elleni felszabadulás előképévé és reményévé vált, s mint ilyen, igen erős aktuálpolitikai hangsúllyal bírt. A zsidóság úgy emlékezett évszázadokon keresztül az egykori szabadításra, hogy ugyanakkor számolt az aktuális zsarnokság és elnyomás alóli szabadulás realitásával. Úgy gondolták, a Messiás a páska éjszakáján fog eljönni, és beteljesíti ezt a várankozást.<sup>7</sup> Hogy ez a reménység mennyire eleven volt évszázadokon át, jól jelzi az a körülmény is, hogy a római hatalom elleni felkelések is többnyire a páskaünnep körül vagy annak he-  
tében bontakoztak ki, csakúgy, mint az 1943-as varsói gettólázadás.

A keresztyén emlékezetkultúra összefüggéseiben elsősorban az egymástól eltérő, de egymást kiegészítő felekezeti-konfesszionális hangsúlyok szem-  
betűnőek, akár a saját egyház múltban elszenvedett üldöztetései, a történelmi próbatételek, akár a nemzeti szocializmus áldozataira való emlékezés legyen az emlékezés tárgya. Az ortodoxia például a mindenkori mártírok sorsában szemléli az áldozatokat, s erre a láncolatra való emlékezés a hangsúlyos a kezdetektől napjainkig. A katolicizmusban az emlékezés spirituális-liturgikus megjelenítésén van a hangsúly. Ennek megfelelően templomok és kápolnák épültek, vagy istentiszteleti tereket alakítottak ki az egykori haláltáborok és vesztőhelyek helyén, illetve közelében. A protestantizmus pedig az oktatásban és a képzésben látta azt a lehetőséget, hogy a múlt emlékezete beépüljön a nemzedékek identitásába. S bár a protestánsok is természetes módon teszik az emlékezést az istentisztelet és a liturgia elemévé, náluk a társadalompolitikai szerepvállalás, a politikai közgondolkodásra gyakorolt hatás, valamint az emlékezetpolitikai diskurzusba való bekapcsolódás igénye a jellemzőbb például egyházi állásfoglalások, reflexiók, teológiai tájékoztató anyagok kiadása által. Ugyanakkor nem titkolható a keresztyén emlékezetkultúra időnként jelentkező egyoldalúsága sem, amelyben inkább az áldozatokkal való azonosulás a domináns, a tettekire irányuló figyelem pedig gyakran háttérbe szorul a megbocsátás bibliai ígéretének megbocsátáselvé

---

<sup>7</sup> Ld. Jeremias, Joachim: *Die Abendmahls Worte Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 198.

való pervertálódása következtében vagy pedig a személy és a cselekedetek megkülönböztetésének rosszul értelmezett alkalmazásával.<sup>8</sup>

Az következő lényeges különbség az a szekuláris és a zsidó-keresztény „anamnézis” között, hogy a vallás számol a felejtés jótékony, életre segítő hatásával. „Ifjúkorom vétkeire és bűneimre ne emlékezz!” – imádkozza a zsoltáros (Zsolt 25,7). Ez a felejtés nem amnézia, nem a bűn ártó hatalmának mellőzése, elbagatellizálása, hanem olyan lelki-szellemi irányultság és magatartás, amely lehetővé teszi a továbblépést a bűn terhének ellenére is. Ezzel gyógyító módon határolja be az emlékezés-kultúra és emlékezetpolitika lehetőségeit; vagyis a történelmi eseményekre való emlékezés Isten üdvtervére és cselekedeteire való emlékezés összefüggésében nyer értelmet. Ez azt jelenti, hogy a hívő ember nem fáradságos és véget nem érő vagy éppen megváltást ígérő „emlékezés-munka” által alakítja ki a maga önazonosságát, illetve identitását, hanem azt felfedezi, és ajándékként kapja az Isten emberrel való történetének összefüggésében. Ezt a teológia így fogalmazza meg: az ember a maga méltóságát és szabadságát kívülről, Istennek kegyelemteljes feléje fordulásában nyeri el. Méltósága nem saját, hanem rajta kívül álló, de neki tulajdonított méltóság (*dignitas aliena*). Nyilván ez nem hagyja figyelmen kívül azokat a szocializációs tényezőket és környezeti hatásokat, amelyről a humán tudományok joggal értekeznek, csakhogy ezeknek nem tulajdonít sem abszolút értéket, sem determináló jelleget.

További lényeges különbség a társadalmi emlékezet-kultúra, illetve emlékezetpolitika és a zsidó-keresztény emlékezés között az anamnézis formájában és tartalmában áll. Formáját tekintve ez az emlékezés istentisztelet, ünnep, illetve szakrális alkalom; tartalmát tekintve pedig összekapcsolja a múltat, a jelen és a jövőt. Vagyis mind a páskavacsora, mind az úrvacsora, illetve az eucharisztia úgy tekint vissza a múltbeli szabadításra, hogy ebben a jövőre várt és remélt szabadítás, illetve szabadulás is tükröződik. A páska jelen- és jövőorientált szabadításvárására fentebb már történt utalás. A keresztény egyházakban pedig ez a vissza- és előretétekintés az úrvacsora szerzőjéhez, a Názáreti Jézushoz való viszonyulásban lesz hangsúlyos – értelem-

---

<sup>8</sup> Az egyén és cselekedeteinek bibliai, illetve reformátori megkülönböztetése nem jelenthet elválasztást, s nem szolgálhat teológiai-legitimációs alapul arra, hogy az embertelenség tettei eltussolásra kerüljenek. Ld. ehhez a kérdés további részletes kifejtését Fazakas Sándor: A múltra való emlékezés mint a megbékélés alapja. Elvi és teológiai szempontok és további kutatásra váró kérdések. In: *Collegium Doctorum*, 11. (2015), (84–96) 90–92.

szerűen az egyes keresztyén egyházak bibliai-teológiai, valamint hitvallási-dogmatikai tanítása által meghatározott hitértelmezése szerint.

Nyilvánvaló, hogy az úrvacsora-értelmezés terén különbségek jelentkeznek az unitárius és a református egyházak hitvallási-dogmatikai tanítása és a megélt lelkiség tekintetében. Míg az unitárius úrvacsoratan szerint az úrvacsora olyan emlékezés Jézus életére, tanítására, amely növeli a hitet, fokozza a lelkiismeret éberségét, „önvizsgálatra és önismeretre készítet”, ugyanakkor megteremti a feltételeit annak, hogy az ember elhagyja vétkeit, minőségileg előbbre lépjen, és az „Istennel és a felebaráttal való közösség által gyarapodjon”,<sup>9</sup> addig a református értelmezésben – az emlékezés momentumán túl – az úrvacsora a feltámadott Krisztus jelenlétében történik. A testet öltött és megfeszített Istenfia mint feltámadott és élő Úr van jelen valóságosan az úrvacsorában, a Lélek által részesíti a hívő embert a maga halálában és feltámadásában, illetve saját egzisztenciájában, ugyanakkor mindez az ő visszajövetelére tekint.<sup>10</sup> Ennek a megtapasztalt jelennek jövője van, s ez a jövő mint az új teremtés valósága, illetve az Istennel és egymással való teljes és tökéletes közösség megélése már most e jövőnek megfelelő cselekedeteket kell hogy életre hívjon több békére, igazságosságra, szolidaritásra való törekvést.<sup>11</sup> Látjuk tehát, hogy gyakorlati konzekvenciáik tekintetében mindkét úrvacsorai gyakorlat esetén olyan etikai következményekkel és morális igényekkel számolhatunk, amelyek témánk szempontjából relevánsnak minősülnek. Ebben a vonatkozásban (is) megfontolást érdemel Rezi Elek ajánlása, amint arról a vallásközi párbeszéd kapcsán vall: „a másik vallási tapasztalatával való találkozás” reflexiót kell hogy jelentsen a „saját hitfelfogásunkra”<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Ld. Gellérd Imre: Az úrvacsorai agenda. In: *Keresztyén Magvető*, 80. (1974/3), (140–144) 140.

<sup>10</sup> A református úrvacsoratan etikai konzekvenciáinak részletes kifejtését ld. Fazakas Sándor: A jótékony megszakítás reményében... Krisztus áldozatára való emlékezés eszkatológiai meghatározottsága és a kiengesztelődés társadalmi realitása. In: Balog Margit – Kókai Nagy Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére 60. születésnapja alkalmából*. Acta Theologica Debrecinensis 4. DRHE, Debrecen 2013, 239–254.

<sup>11</sup> Vö. Fischer, J.: Zum Fürchten oder zum Hoffen? Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik. In: Fischer, J. – Gäbler, U. (szerk.): *Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin–Köln 1997, (123–147) 140–143.

<sup>12</sup> Rezi Elek: Az erdélyi unitarizmus hozzájárulása a világvallások közötti párbeszédhez. In: Kovács Ábrahám (szerk.): *Vallási pluralizmus, vallásközi párbeszéd és kortárs ideológiák. Magyar protestáns teológiai kitekintések*. Kálvin Kiadó, Budapest 2013, (69–87) 80–81.

nézve; vagyis, amikor megérint a másik hitgyakorlata, s nyitottá válunk a „hitközi dialógusra”, akkor számolhatunk a valóság felfogásában való növekedéssel, az előítéleteket eloszlató készséggel, valamint az ennek a szellemében fogant felelős cselekvéssel.<sup>13</sup>

Vagyis a Krisztus kereszthalálára való emlékezés az úrvacsora által több, mint múltba révedés: a szent jegyekkel való élés (a hálaadás, a dicsőítés, a részesedés) valóban megszakítja a dolgok természetes menetét és a világ rendjét, és az ember élete ezt követően már nem lehet olyan, mint amilyen azelőtt volt. Látható tehát, hogy a zsidó-keresztyén anamnézis formája és tartalma egyrészt „veszélyes emlékezés”, mivel a bűn és gonoszság reális hatalmát tudatosítja, másrészt „gyógyító emlékezés” is, amely minőségileg határozhatja meg, alakíthatja át az emberi együttélés rendjét.<sup>14</sup> Az emlékezés nem csupán a múlt eseményeit akarja feleleveníteni, hanem bevon az Istennel való élő közösségbe, megbékélteti az embert Istennel, önmagával és a másik emberrel. Ez az emlékezés szabaddá tesz a megbocsátásra és az újrakezdésre, ugyanis a feltámadott Jézus arra indítja tanítványait, hogy hagyják maguk mögött az emlékezés borzalmas helyszínét, Jeruzsálemet, és menjenek vissza újból Galileába, oda, ahol ez a történet elkezdődött, és ahol újból meglátják őt (Mt 28,10).

Mindezzel szemben a szekuláris emlékezés – még ha a zsidó-keresztyén vallás fogalomkészletével is él – nem képes beváltani a vallásos emlékezés ígérését: sem a bűn, sem a bűntudat alól nem képes felmentést adni. Bizonyos értelemben megpróbálja közel hozni azt, ami történt, és elképzelni, hogy mit élhettek át az áldozatok, szimbolikusan vissza kívánja fogadni az egykor kitaláltakat a közösségbe, és bizonyos értelemben jóvá akarja tenni a bűnt.<sup>15</sup> A megemlékezés ritualizáltnak tekinthető a visszatérő motívumok és gesztusok időről időre történő megismétlése által, mégsem rítus a fogalom vallásos értelmében. Mert míg a vallásos emlékezés egy folyamatot szakít meg a rítus által, és tudatosítja az emberben a maga egzisztenciájának háttérterületeit, vagyis nemcsak az intellektussal van dolga, hanem a testi-lelki-érzéki megtapasztalással is (segítséget nyújt a fájdalom, a gyász, a szorongás vagy öröm megéléséhez és kifejezéséhez), addig a szekuláris emlékezésben az intellektuális elem dominál. Megértésre törekszik, értelmezni akar, isme-

<sup>13</sup> Ld. Rezi Elek: *Az erdélyi unitarizmus hozzájárulása a világvallások közötti párbeszédhez*, 80.

<sup>14</sup> Ld. Jünger, E.: *Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft*. In: *Uő: Ganz werden*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003, (288–305) 296; Welker, M.: *Was geht vor beim Abendmahl?* Quell Verlag, Stuttgart 1999, 104–107.

<sup>15</sup> Kovács Mónika: *Kollektív emlékezet és holokausztmúlt*. Corvina Kiadó, Budapest 2016, 112.

retet közöl, felelősségre apellál, de ezzel egyfajta távolságot teremt az emlékező és az emlékezet tárgya között. Historizálja a múlt történéseit vagy az áldozatok személyét, és ezzel be is zárja őket a történelembe. Viszont a bűn elengedését nem ígérheti, s ezért minden eszközzel és igyekezettel a bűn definiálására, elévülhetetlenségének felmutatására törekszik. Így az áldozatokat és tetteket egyaránt bezárja korábbi szerepükbe, s ezáltal – szemben a gyakorlati tapasztalatokkal és a szociálpszichológia felismeréseivel – lehetetlené válik a szerepek közötti átjárás (legalábbis az emlékezés síkján). S bár a szekuláris emlékezés nem mentes attól, hogy érzelmi ráhatásokra törekedjék, az emlékünnepeket mégsem a rítusra jellemző emelkedettség jellemzi, hanem a protokolláris fegyelem, a rutinszerűség, a korrektség, a feszes időbeosztás. A hivatalos emlékezők, szónokok, túlélők mind a saját perspektívájukat viszik bele az emlékezésbe. Ez önmagában még nem gond, hiszen minden nézőpont fontos, az emlékezetsémák egymásmellettsége, sokfélesége lehet legitim. De a kanonizálás elmarad, s így a kollektív emlékezés helyére az értelmezési sémák egymásmellettsége, rosszabb esetben kizárólagosságigénye és a hatalmi érdekekkel való összekapcsolása lép.

A fenti megállapítások ellenére itt mégsem célunk a szekuláris emlékezés apologetikus elmarasztalása, vagy értéktelennek ítétele. E kettő, a profán és a vallásos emlékezés konstruktív viszonyának kérdésére a zárórészben térünk vissza.

## 2. Emlékezés mint civil vallás?

Ezek után megkockáztatható a kijelentés: mivel a szekuláris emlékezés képtelen beváltani a múlttól és a bűntől való megváltás ígérését, az emlékezés ritualizálása sem hozza a várt eredményt, nevezetesen a múlt történéseivel való identifikálódást a saját egzisztenciát meghatározó módon, marad a kompenzációs kényszer: saját vallási dimenzióinak megteremtése. Ez – meglátásom szerint – három vonatkozásban érhető tetten: (1.) a zsidó-keresztyén vallás elemeinek átvétele, (2.) az emlékezés és a morál összekapcsolása, valamint (3.) az emlékezés tárgyának szakralizálása által.

### 2.1.

A zsidó-keresztyén vallás elemeinek átvételét és adott esetben átfunkcionálását jól szemlélteti Richard von Weizsäckernek, Németország egykori államelnökének 1985. május 8-án, a II. világháború lezárásának 40. évfordulóján elmondott és nagy jelentőségűnek tartott beszéde:



„A felejteni akarás meghosszabbítja a száműzetés idejét, és a megváltás titka az emlékezés.”<sup>16</sup>

Ez a megállapítás ígéretesen hangzott az adott társadalmi-politikai kontextusban: perspektívát nyitott a háború utáni nemzedék számára, amely már évek-évtizedek óta birkózott a történelmi bűn teherével, illetve kibeszélhetetlenségével, de a múltfeldolgozás minden elismerést érdemlő eredményei és erőfeszítései ellenére is egyre mélyebbre sodródott a kollektív lelki ismeret-furdalás spiráljában. Szem előtt tartva az egész beszéd összefüggését, ennek az volt további érdeme a szokásos emlékbeszédekkel ellentétben, hogy nem az utólagos önismerés útját keresi, hanem elkötelezni akar a történelmi önvizsgálat mellett. Azonban Weizsäcker megállapítása mégsem problémamentes. Nemcsak amiatt, hogy a megváltás kérdését olyan társadalmi cselekvés lehetőségei közé sorolja, mint a kollektív emlékezés, vagy mert az állami emlékezetpolitika részévé tesz egy be nem váltható ígéretet, hanem elsősorban amiatt, hogy egy *szekuláris célkitűzés szolgálatába kíván igénybe venni vallási-teológiai tartalmakat*. Teológiailag ugyanis teljesen abszurd, hogy egy mondaton belül állítja alternatívaként egymással szembe a zsidó, illetve az ószövetségi vallás referenciapontját, a száműzetést, de a szabadítás nélkül, valamint az Újszövetség központi üzenetét, a megváltás titkát. Valójában beválthatatlan ígéretet, szekuláris üdvtant hirdet úgy, hogy keverednek benne a zsidó és a keresztyén üdvígéret elemei, és azt üzeni, hogy csak aki emlékezik, és helyesen emlékezik, az remélhet megváltást, szabadulást a múlt bűneitől – nyilván csupán a morális felmentés értelmében, ami valójában nem következik be.

További problémát jelent az emlékezetpolitikában és kultúrában az átvett vallásos elemek keveredése, illetve összeegyeztetése tekintet nélkül eredeti funkcióikra vagy eredeti vallási-teológiai kontextusaik sajátosságaira. Ulrike Jureit hívja fel a figyelmet arra, hogy 2006-ban, a berlini holokauszt-emlékmű felavatása kapcsán miként kapott hirtelen teret a relikviákhoz fűződő vallásos hiedelem maradványa egy olyan összefüggésben, amely eredetileg nem

---

<sup>16</sup> „Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“ Weizsäcker, Richard von: Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach. In: uő.: *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*. Deutscher Taschenbuchverlag, München 1987, (9–35), 9. Ulrike Jureit szerint Weizsäcker itt egy 18. századi haszidizmus megalapítójára, Baal Shem Tovra hivatkozik. Ld. Jureit, U. – Schneider, Chr.: *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*. Campus Verlag, Bonn 2010, 38.

ismer sem halottkultuszt, sem pedig relikviatiszteletet.<sup>17</sup> A relikviák tiszteletének egyes vallásokban, köztük a római katolikus egyházban élő hagyománya van, és a szentek tiszteletéhez kötődik. Lényege az a meggyőződés, hogy az egykori mártírok és szentek fennmaradt testrészei, csontjai vagy használati tárgyai csodálatos és gyógyító erővel bírnak, amelyeknek megőrzése, tisztelete vagy érintése által a hívő ember az elhunyt erejében és szentségében részesül, s emellett még azt a reménységet élteni is, hogy a kegytárgy eredeti tulajdonosa közbenjár a vallásos hívő, illetve emlékező ember üdvösségéért. Relikviák birtoklása, felmutatása és tisztelete, illetve imádata egy vallásos közösség legitimitását, tekintélyét, hatalmát hivatott garantálni. A tisztelt, illetve imádott személlyel való bensőséges kapcsolat fenntartása még a halálon túl is áhított volt, ezért az emberek gyakran a relikvia őrzésének helye közelében temetkeztek.<sup>18</sup> Ezt a nézetet nyilvánvalóan nem minden keresztény felekezet vallja, és ez távol áll a zsidó hitvilágtól és tradíciótól is.<sup>19</sup> Mi lehetne hát a célja a relikviaszerű tárgyak igénybevételének a szekuláris emlékezés helyein és összefüggéseiben? Talán ez biztosítaná az emlékezés helyszíneinek „szenthelyjellegét”, vagy maguktól az áldozatoktól várna valaki csodálatos közbenjárást vagy csodatételt?

## 2.2.

Minden politikai hatalom kettős probléma előtt találja magát: ha hatalmát tartósan fenn akarja tartani, akkor egyrészt elengedhetetlen számára saját legitimitásának bizonyítása, másrészt biztosítania kell saját döntéseinek és cél-

---

<sup>17</sup> Az emlékmű egyik elkötelezett kezdeményezője, az író és publicista Lea Rosh azt szeretne volna elérni, hogy a belžeci koncentrációs tábor homokjában talált, vélhetően egy egykori áldozat állkapcsából származó zápfognak is méltó helye legyen az emlékműben. A heves tiltakozásokat nyomására végül elállt szándékától. Ld. Jureit, U. – Schneider, Chr.: *i. m.* 48–49.

<sup>18</sup> Vö. Klein, W. – Angenendt, A.: Reliquien/Reliquienverehrung. In: Balz, H. et al. (szerk.): *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 29. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1998, 67–74.

<sup>19</sup> Bár az antik korban és a vallások világában megtaláljuk, a zsidóságban a relikviatisztelet azért nem fejlődhetett ki, mert a halott személlyel való érintkezés – a mózesi törvények értelmében (ld. 3Móz 21,1–4; 4Móz 19,11–16) – tisztátalanná tett, másrészt ez által is el kívánt határolódnival más népek vallási praktikáitól. Viszont az Ószövetség választott emberei (pl. a próféták) sírjának kijárt a tisztelet abban a reményben, hogy bár a halott teste a sírban van, de mint aki Isten színe előtt lehet, továbbra is közbenjárhat a népért. Ld. Klein, W. – Angenendt, A.: *i. m.* 68.

jainak kollektív-kötelező módon való érvényesítését.<sup>20</sup> Különböző korokban erre különböző megoldások kínálkoztak. A politikai hatalom legitimitását korábban az állam isteni eredetére, illetve transzcendens gyökereire való hivatkozással kívánták biztosítani. A kialakítani kívánt politikai rend melletti elköteleződést pedig szintén e vallási-világnézeti háttérbe gyökerező, mindenre érvényes morál meghirdetésével kívánták elérni. Igaz, soha nem volt feszültségmentes a világi és vallási hatalom szövetsége vagy éppen rivalizálása.<sup>21</sup> Viszont mióta az állam és a társadalmi élet emancipálódott, és nem igényli a vallások gyámkodását, kontextusát pedig a világnézetileg és vallásilag pluralisztikus társadalom képezi, e kettős kihívás megoldáshoz a politika vagy világnézeti-erkölcsi szövetségést keres, vagy pedig maga akarja megteremteni saját vallási, illetve erkölcsi dimenzióit. Ebben a folyamatban a morál hatalmi eszközzé lesz, és *a morál hatalma a morál propagálóinak érdekeit hivatott szolgálni* függetlenül attól, hogy képviselői a társadalmi igazságosság, a közösség jóléte vagy a jövő nemzedékek érdekeinek jelszavaival lépnek fel. Ha egyik vagy másik politikai erő – beleértve az államot is – morális igényeket hirdet meg, célja nem más, mint a saját értelmezése szerinti rend fenntartása, s ennek érdekében a közösség identitását is formálni akarja, holott ez nem a politika feladata. Ami még rosszabb: a morál deklarálása mellőzi az érveket, nem értékeli a belátást (ehelyett elvárása van), aláássa a bizalmat, megerősíti az előítéleteket, és kettős morálnak ad táptalajt; például amit sza-

---

<sup>20</sup> Vö. Münch, Richard: Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. Funktionale Grundlagen und institutionelle Formung aktueller Konflikte. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 16. (2006), (463–484) 465.

<sup>21</sup> A konstanzi filozófus, Rolf Zimmermann mutat rá egy elemzésében arra, hogy az elmúlt század két nagy diktatórikus hatalma – mind a bolsevizmus, mind pedig a náciizmus – a morális önértelmezés olyan példáját teremtették meg, amely egyetemesen jót ígért, univerzális igénynyel lépett fel, az emberiség „zsidóságtól és osztályellentétektől” való megváltását ígérte, illetve az „új ember megteremtését” helyezte kilátásba. Ld. Zimmermann, Rolf: *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2008, 101–103. Valóban, ha e diktatúrák ez irányú törekvéseit nézzük (s a kommunista diktatúráról még van ilyen irányú emlékün), minden technikának és minden formációnak ezt a célt kellett szolgálnia. Így a legfőbb vezér tisztelete, később kultusza, a lenyűgöző tömegrendezvények, valamint az elitalakulatok (pl. Waffen-SS, különleges ügyosztály stb.) és a pártfunkcionáriusok vagy a „birodalmi családmodell” propagálása, mind egy magasabb rendűnek vélt erkölcsiség hordozói lettek: a bátorság, engedelmesség, hűség, tisztesség, bajtársiasság erényei által ez az új morál az egész társadalom átfarmálódását és átnevelését célozta meg. Ebben a küzdelemben az erőszak bevetése éppoly természetes volt, mint adott esetben az egyéni élet értékének a közösség érdekében megkívánt feláldozása.

bad az elitnek, nem szabad a polgárnak; vagy elítéli a kirekesztést és a diszkriminációt az ellenfélnél, saját körein belül viszont megtagadja a szolidaritást.

Nos megtörténhet, hogy az *emlékezés, s általában az emlékezetpolitikai diskurzus morális imperatívuszokkal kapcsolódik össze*, mivel identitást akar formálni. Diktátumnak tűnik, de a megállapítás időnként mégis megfogalmazást nyer, gyakrabban pedig érzékelhetővé válik a szavak mögött, vagy akár ki nem mondottan is: aki nem emlékezik, vagy nem jól emlékezik, vagy nem a hivatalos emlékezetkultúra propagálóinak elvárása szerint emlékezik, az kiírja magát a köztudatból. A fenti állítás igazságtartalmának bizonyítására közelmúlt eseményei és vitái elegendő példát szolgáltatnak a magyar közéletből is egy-egy emlékmű felállítása vagy kutatóintézet alapítása kapcsán. Nem csoda, hogy az ilyen normatív módon előírt emlékezésre a kizárólagosságigény árnya vetül, s eredménye végül a kelletlenség, a kiábrándultság, a frusztráltság. Végkifejletében tehát az eredmény messze elmarad a lelkiismereti és vallásszabadság, illetve a tolerancia<sup>22</sup> igényétől, amelyre a modern társadalom oly szívesen hivatkozik, s amely az európai népek önazonosságának alapját kellene hogy képezze.

Továbbá ide tartozik egy másik probléma is: az áldozatok vagy a tettesek irányába tanúsított egyoldalú viszonyulás. Nyilvánvaló, hogy az áldozatokkal való identifikáció valamilyen szinten elengedhetetlen az emlékezés kultúrájában. Helyénvaló és szükséges is, hiszen elengedhetetlen, hogy a meddő értelmezési vitákkal és narratívákkal szemben a valódi áldozatok hangja, emléke és az átélt tapasztalat jusson szóhoz, már amennyiben ez lehetséges, és vannak még túlélők. De előfordul, hogy az éppen uralkodó emlékezetpolitikai diskurzus által felfűtött áldozat-központúság fehér-fekete látást vagy

---

<sup>22</sup> „Az igazság ugyanis sehol nem homályosul el inkább, mint ott, ahol a vizsgálódás joga nincs meg” – idézi a 18. századi unitárius püspököt, Szentábrahámi Lombard Mihályt Rezi Elek egy, az 1568-as tordai országgyűlés határozataira emlékező és értékelő írásában. Ld. Rezi Elek: Teológiai reflexió az 1568. évi tordai országgyűlés vallási határozataival kapcsolatban. In: *Partium*, 20. (2011/12), (52–58) 56. Egyébként egyetérthetünk Rezi Elek zárógondolatával, miszerint a keresztyén egyházak, protestánsok és katolikusok közös történelmi örökségként vállalhatnak a vallásszabadság és a tolerancia elveit. Uo. 57. Vö. Rezi Elek: Contribution of the Transylvanian Unitarianism to the European Culture. The 500<sup>th</sup> Anniversary of the birth of Dávid Ferenc – the Founder of the Transylvanian Unitarian Church. In: *Faith and Freedom*, 64. (2011), (34–43) 42. Ez valóban sajátos keresztyén és felekezetek által közösen vállalható hozzájárulás lenne az európai emlékezetkultúra formálódásához, különösen a múlt gyakori, konfeszszionális indíttatású háborúinak tapasztalatai és a jelen világnézeti, sokszor szekuláris-morális köntösben jelentkező türelmetlensége láttán.

leegyszerűsítést eredményez, s olyan megállapításokhoz vezet, miszerint egyik oldalon található az áldozatok, a másikon a pedig tettesek és utódaik, s ez utóbbiak kiírták magukat a civilizált világból. Ez a trend kellő józanság és realitásérzék nélkül sajátítja ki és kívánja birtokolni az áldozatokat. Főleg a tettesek nemzedékének második vagy harmadik generációja esetén fordul elő, hogy a rossz történelmi lelkiismeret és az ezzel összekapcsolt morális igény jegyében, hogy tudniillik emlékezni kötelesség, az emlékező úgy tekint az egykori áldozatokra, mint saját halottjaira, vagy úgy gondolja, beszélhet az áldozatok nevében és helyett.<sup>23</sup> Ennek a végkifejlete az a jelenség, amikor az (így) emlékezők nemzedéke elő kívánja írni, hogy mi az, amiről már nem illik beszélni, mi az, ami nem hasonlítható más szenvedéshez, mi az

---

<sup>23</sup> Extrém példája ennek a törekvésnek az ún. Wilkomirski-botrány. Benjamin Wilkomirski 1995-ben publikált, nagy sikerű és több nyelvre lefordított könyvében (*Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.) önéletírás formájában számol be arról, mit tapasztalt, és hogyan élte át lengyel zsidó gyerekként a koncentrációs táborokat. Három évvel később megrendült hírneve és hitelessége, miután kiderült, hogy valójában soha nem járt koncentrációs táborban, nem holokauszt-túlélő, és eredeti nevén Bruno Grosjean, aki Svájcban nőtt fel. Az ügy részleteitől eltekintve feltevődik a kérdés: mivel magyarázható a könyv sikere, s az a körülmény, hogy sokan lepleződését követően is kitartottak a szerző mellett? Ulrike Jureit szerint a jelenséget egy érzelmileg felfokozott, egyoldalúan áldozatorientált emlékezetpolitikai kontextus és diskurzus termelte ki magából törvényszerűen. Wilkomirskinek élménybeszámolóival sikerült kimondania azt, amit a valódi traumát túlélők nem tudtak kibeszélni. A túlélők helyett elmondott történetek, s egyáltalán a „kölcsonözött identitás”, az olvasók egész sorát segítette az áldozatokkal való azonosulás szándékában. Tipikus példa ez arra, hogy elsősorban nem az áldozatok, hanem a tettesek utódainak nemzedéke kívánja kollektív módon kisajátítani az áldozatokat az emlékezés által. Az ártatlanul elpusztítottakkal vagy éppen szenvedő túlélőkkel való azonosulás ugyanis erkölcsileg kifizetődőbb: felment a teherterhelés vagy a felelősség nemzedékekre ránehezülő terhe alól, s megteremti az elhatárolódás garanciáját a valódi vagy vélt tettesektől. Csakhogy itt az emlékezés folyamatának átkódolására kerül sor (ld. Jureit: *i. m.* 23–26). Hasonló tendencia viszont más összefüggésben is tetten érhető: totalitárius rendszerek összeomlása után vagy igazságtalanságokat kitermelő gazdasági és politikai struktúrák összeomlását követően szinte törvényszerűen jelentkezik az áldozatmotívum igénybevétele. Alexander Schuller szociológus megfigyelése szerint „mindenki áldozat szeretne lenni, áldozat szeretett volna lenni, vagy azért harcol, hogy áldozatként ismerjék el”. Schuller, A.: *Opfertod und BRD*. In: Berner, K.: *Neure Verflechtungen von Macht, Religion und Moral*. Lit Verlag, Hamburg 2006, (19–33) 20. Társadalmi vagy politikai pozíciókra való igény bejelentése, a szolidaritás megkövetelése, kiváltságos bánásmódban való részesítés elvárása vagy éppen a hatalomban való osztozásra törekvés az áldozatszerepre való hivatkozással történik. Az egyoldalú, illetve érdekvezérelt áldozatorientáltság viszont megmérgezi az emlékezés kultúráját, s végső soron a valódi áldozatok emlékét sérti.

a magatartás, amely (állítólag) relativizálja az egykori történesek drámáját, egyediségét, összehasonlíthatatlan voltát minden más szenvedéssel. Egy ilyen normatív módon előírt, átmoralizált emlékezetediskurzus kizárólagosság-igényre törekszik, ugyanakkor rutinszerűvé teszi az emlékezést. A politika és a közélet kötelezettségévé tett emlékezés egy idő után már nem nyugtalanítja az embert, hogy miként is történhetett meg, s így az összefüggések elemzésének és a társadalmi-történelmi tanulságok levonásának igénye is elmarad.

### 2.3.

Az emlékezés tárgyának misztifikálására többek között Giorgio Agamben hívja fel a figyelmet *Homo sacer* című munkájának III. részében, a tanúról (*Der Zeuge*) szóló értekezésében.<sup>24</sup> Primo Levi túlélőre hivatkozva Agamben szerencsétlen megjelölésnek tartja a „holokauszt” kifejezés alkalmazását a zsidóság II. világháború alatti kiirtására. A megjelölés abból az önkéntelen igényből fakad, hogy értelmet (*Sinn*) adjon egy olyan halálnak, amely valójában értelmetlen. A kifejezés a héber **הֹלֶעַת** (*ólá*) kifejezés görög, majd latin fordítása, amely a többféle ószövetségi áldozatforma közül a teljes égőáldozatot jelöli.<sup>25</sup> De már mind az Ó- mind pedig az Újszövetségben a deformálódott vallásgyakorlás kritikájának fókuszába kerül. A próféták szenvedélyesen osztorozzák a népet, miszerint Isten nem leli kedvét, sőt utálja az áldozatokat, köztük az égőáldozatot, ha az ember nem szívét téríti hozzá, és a közösségi életet a szociális bűnök terhelik (Ézs 1,10–77; Jer 7,22; Ám 5,21). Az Isten szeretete és a felebarát szeretete pedig többet ér minden véres és égőáldozatnál (Mk 12,33). A bibliai tudományok, illetve az Ószövetség-kutatás mai ismeretei szerint az **הֹלֶעַת** által jelzett áldozatformát mint az áldozat tárgyának tűz általi megégetését Izrael aránylag későn, a kánaáni népek vallási kultúrájának közvetítésével ismerhette meg. Innen érthető a feltűnő tartózkodás és kritika az ilyen áldozatforma iránt. Arra nézve pedig végképp nincs

<sup>24</sup> Agamben, G.: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2013, 23–29.

<sup>25</sup> A fogalom az Ószövetség görög fordításának, a Septuagintának közvetítésével (ὁλοκαύτωμα) került át a Biblia latin fordításába, a Vulgatába (*holocaustum*), és innen vált használatossá az egyházatyáknál és középkori latin vallásos irodadalomban. Vö. Agamben, G.: *i. m.* 25–26; Thiele, F.: Opfer. In: Coenen, L. – Beyreuter E. – Bietenhard, H. (szerk.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 2. Studien-Ausgabe. Theologischer Verlag. R. Brockhaus, Wuppertal 1979, (995–997) 995. Bauer, W.: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1971, 1117.

döntő bizonyíték, hogy az emberáldozatot kellene érteni rajta. Ahol az Ószövetségben egyáltalán felmerül ennek lehetősége, mint például az 1Móz 22-ben, Izsák feláldozása kapcsán, ott is csak olyan értelemben, hogy Isten végső soron nem követel ilyen emberáldozatot, hanem helyette más megoldást ad.<sup>26</sup> A keresztyénüldözések idején a fogalom jelentése kiterjedt a mártírokra, kínhaláluk áldozatként való elismerése érdekében.<sup>27</sup> A középkori teológiai irodalomban egyrészt Jézus áldozatát mint teljes és önkéntes odaszánást jelöli, másrészt pedig a zsidóság elleni polémiában kerül újból előtérbe a zsidó áldozati rituálék értelmetlenségének bizonyítása végett. Agamben viszont úgy véli kutatásai alapján, hogy a fogalom már a középkorban is előfordul olyan módon, hogy az a zsidókon elkövetett tömeges mézszárlást jelöli, de ebben a tekintetben eufémizmusként szolgál valami olyasmire, amiről nem szívesen beszél senki, főleg az utókor nem. De Agamben szerint a zsidók is eufémizmussal fejezik ki kiirtásukat, amikor erre a szó (pusztulás, katasztrófa) fogalmát használják. Ez a megjelölés jóval realisabb és adekvátabb a zsidó történelemértelmezés, illetve ószövetségi gondolkodás számára, bár az értelmezés kiterjesztése tekintetében itt is fokozottabb mértéktartásra van szükség. Ugyanis ez a fogalom eredetileg is tartalmazza az isteni ítélet aspektusát.<sup>28</sup> Az ószövetségi ítélet, pusztulás megtapasztalása s annak értelmezése mögött a bűn miatt ítélő Istent látjuk, mint akinek akarata nélkül semmi nem történik, mert ő a történelmet formáló Isten. Viszont a zsidóság Auschwitz gázkamráiban történt tömeges kiirtását úgy értelmezni, hogy az Isten ítélete volt a választott nép bűnei miatt, vagy hogy az a történelem urának akarata lett volna, nemcsak hallatlan cinizmus lenne, hanem teológiailag sem állja meg a helyét; és ugyanígy a holokauszt ma használt<sup>29</sup> kifejezését össze-

---

<sup>26</sup> Ld. Seebaß, H.: Opfer II. Altes Testament. In: Balz, H. et al. (szerk.): *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 25. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1995, (258–267) 260.

<sup>27</sup> Bauer, W.: *i. m.*, 1117.

<sup>28</sup> Vö. Agamben, G.: *i. m.* 27.

<sup>29</sup> A fogalom általános használata az angol nyelv közvetítésével neologizmusként és az Auschwitz kifejezés alternatívájaként honosodott meg az 1979-ben sugárzott *Holocaust* című amerikai tévésorozat nyomán, amely egy német zsidó család történetét mutatta be a nemzeti-szocializmus idején. Elie Wiesel már a 60-as években a zsidók tömeges elpusztításának metaforájaként használja, s hasonló értelemben fordul elő a 12. századig visszamenően. Az értelmező szótárakba aránylag későn, az emlékezetkultúra alakulásával párhuzamosan, tehát a 80-as évektől kezdődően kerül be, de etimológiai és filológiai utalásokon túl vallási konnotációit alig említik (Ld. Eitz, Th. – Stötzel, G. [szerk.]: *Wörterbuch der »Vergangenheitsbewältigung«*. *Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch*. Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New

kapcsolni a Biblia  $\eta\lambda\upsilon$  fogalmával, azt jelentené, mintha egyenlőségjelet ten-  
nénk a krematórium és az oltár, a gázkamrában elszenvedett halál és az egy  
szent célért való teljes odaadás, illetve önfeláldozás között.

Nos akkor mégis mi lehet a holokausztt fogalom elterjedt használatának  
indítéka, illetve miért kerül e kifejezés jelentéskörébe egy olyan ószövetségi  
áldozatfogalom, amely értelmezése tekintetében bizonytalan értékű? Ha  
a koncentrációs táborokban elszenvedett megsemmisülést nem lehet felru-  
házni az áldozat vallástörténeti és teológiai jelentésével, mi lehet az értelme  
a kifejezés további igénybevételének? Agamben az eufémizmusban véli meg-  
találni a válasz kulcsát. A fogalom gyökere a görög  $\epsilon\upsilon\phi\eta\mu\iota\alpha$  kifejezésre ve-  
zethető vissza, amelynek jelentése „jó hírnév, becsület”,  $\epsilon\upsilon\phi\eta\mu\omicron\varsigma$  melléknévi  
előfordulásában pedig „vonzó, dicséretes, szerencsét ígérő”.<sup>30</sup> Vallásos és szo-  
ciális kontextusban az istenség kimondhatatlanságára utal, illetve tabut jelöl.  
Agamben viszont igei előfordulására ( $\epsilon\upsilon\phi\eta\mu\epsilon\iota\nu$ ) vezet vissza az eufémiz-  
mus modern használatát, amelynek jelentése az ókeresztény írók használatá-  
ban: „Istent csendben szemlélni és imádni”. Ha valami kimondhatatlan, fel-  
foghatatlan, mint például az Isten dicsősége, akkor azt körül kell írni, de úgy,  
hogy ezáltal ne kerüljön profanizálásra, és továbbra is a vallásos imádat és  
tisztetet tárgyát képezze. Agamben tehát abban látja a holokausztt kifeje-  
zés problémáját, hogy valami olyasmire utal, amiről szégyen beszélni, a te-  
hetetlenség, az átélés töredékessége miatt nem is lehet beszélni róla, s a be-  
széd által igazán nem írható le annak valósága. Végül is minden borzalom  
megtapasztalása után nem a túlélők az igazi tanúk.

Akik teljességgel tanúskodhatnának arról, ami történt, azok odavesztek.<sup>31</sup>  
Ha valami miatt, akkor Auschwitz borzalma azért elmondhatatlan és ki-  
mondhatatlan, mert akik elmondhatnák számunkra azt, amit átéltek, azok

---

York 2007, 318–340). A magyar holokausztemlékezet-kutatás legújabb dokumentumai – min-  
den elismerést érdemlő eredményei mellett – nem térnek ki a fogalom vallási dimenzióinak ér-  
telmezésére és annak a kollektív emlékezetet meghatározó konzekvenciáira. A fogalom által  
jelzett eseménysor sajátosságát többen unikális voltában, szingularitásában, történelem feletti  
jellegében és metafizikai szinten történő megközelíthetetlenségében látják. Nyilván mindez  
nem minden igazság nélkül való, bár maguk a túlélők (pl. Primo Levi, Kertész Imre) is vitatják,  
hogy a holokausztt a történelmen kívüli lenne; vö. Kovács Mónika: *i. m.* 7–13. Braham, R. L. –  
Kovács András: *A holokausztt Magyarországon hetven év múltán. Történelem és emlékezet.* Múlt és  
Jövő Könyvkiadó, Budapest 2015. Meglátásom szerint e terület további kutatás tárgyát ké-  
pezheti, de interdiszciplináris jelleggel.

<sup>30</sup> Bauer, W.: *i. m.* 647.

<sup>31</sup> Agamben, G.: *i. m.* 29.



nem kaptak rá esélyt; és amit helyettük elmondanak, az csak töredékes lehet. Viszont ha mindazt, amit a holokauszt fogalma jelez a „kimondhatatlan”, a „megközelíthetetlen”, a „leírhatatlan” kvázi vallási kategóriába emeljük, önkéntelenül is mitikus dimenzióba utaljuk, s ezzel meg is fosztjuk magukat és az utókort attól, hogy az összefüggések és folyamatok elemzésével, illetve megértésével<sup>32</sup> próbáljuk elejét venni hasonló tendenciák kialakulásának.

Számos jel utal tehát arra, hogy az emlékezetkultúra és emlékezetpolitika, köztük a holokauszt borzalmaira való emlékezés is, civil vallás lett, vagy legalábbis vallási és morális jelleget öltött magára. Ahhoz, hogy az emlékezés megőrizze gyógyító, megbékélést munkáló hatását, meg kell szabadulnia a civil vallásosság és a moralizálás tehertételeitől.

### 3. Mennyiségi és moralizáló helyett minőségi emlékezést!

Az emlékezetkultúra és emlékezetpolitika 1989/1990-es társadalmi változásokat követő formálódásának immár közel három évtizedes tapasztalata, hogy ez a fejlődés nem független az időfaktortól. Minél kevésbé érzi magát az emlékező ember és a közösség az emlékezetbe idézett idő részeként, annál erőteljesebben jelenik meg *a történelem moralizáló olvasata*. Minél messzebb kerülünk minden olyan eseménytől, így a holokauszt magyar vonatkozásától, amelynek Hannah Arendt szerint „nem kellett volna megtörténnie”,<sup>33</sup> annál szelektívebb módon lesznek hangsúlyosakká e történet egyes aspektusai. Adott esetben és aktuális érdekek függvényében ez az olvasat összekapcsolódhat morális felháborodással, botránkozással, tanácstalansággal vagy éppen a kollektív önfelmentés tendenciáival. Bizonyos aspektusok leredukálódnak sztereotip megállapításokra, pátosz vagy szentimentalizmus lengi be a hivatalos emlékezések eseményeit, gyakran pedig elégedetlenség, kelleltlenség, fárasztó érzés vagy csalódottság kíséri az alkalmakat.

Ezért a mennyiségi emlékezés helyett *minőségi emlékezetkultúra alakítására kell törekednünk*.<sup>34</sup> A minőségi emlékezés kialakításában egyrészt a zsidó-

<sup>32</sup> A megértés nem jelent felmentést!

<sup>33</sup> Idézi Liebsch, B.: *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen: Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*. DZPh Sonderband 24. Akademie Verlag, Berlin 2010, 8.

<sup>34</sup> A kérdés részletesebb kifejtését ld. Fazakas Sándor: Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? Einsichten und Erfahrungen aus ungarischer Sicht. In: Fazakas Sándor – Plasger,

keresztyén vallás, illetve a teológiai emlékezéskultúra korrekatív jelzéseit, másrészt a szekuláris emlékezés civil vallási motívumoktól lehetőleg mentes kritikai-elemező igényét és objektivitásra törekvő jellegét érdemes figyelembe venni. Miért? Mert e tapasztalatok és felismerések komplementer alkalmazása és kölcsönös elismerése figyelmeztetnek arra, hogy

- a történelem nem lezárt folyamat, hanem nyitott Isten cselekvése előtt, illetve a világ alapjainak transzcendens meghatározottsága felől; vagyis az eseményeket nem lehet historizálni, archiválni az emlékezetpolitika eszközeivel, sem pedig bezárni egyik vagy másik értelmezési keretbe, vagy csak egy síkon szemlélni;
- a múlt értelmezése nem sajátítható ki, azaz nem monopolizálható a jelen érdekei mentén;
- elejét kell venni egy bizonyos emlékezetséma intézményesülésének, globálissá válásának, ideologizálódásának;
- kritikai vizsgálat alá kell venni az emlékezésformák és gyakorlatok pszeudovallásos jellegét;
- nem lehet funkcionalizálni az emlékezést avégett, hogy a megbékélés társadalmi programját kierőszakoljuk, mert az könnyen és újból törvényeskedővé válhat.

Ugyanakkor józan, a múlthoz való konstruktív-kritikai viszonyulás segíthet meglátni azt, hogy az emlékezés olyan spirituális folyamat, amely egyrészt teret enged az átélt múlt többféle olvasatának (például áldozatperspektíva, tettesperspektíva felől), de teret enged a gyógyító felejtésnek, felejtteni akarásnak is, és nem kívánja lépten-nyomon feltépni a sebeket, s feltámasztani a halottakat ott, ahol ez csak a trauma újraátélésével járna együtt.

Végül figyelmet érdemel Paul Ricœur ajánlása, amelyet utolsó nagyszabású művében így fogalmaz meg: különbséget kell tennünk a *történelmi tapasztalat* és a *történelemről szerzett ismeret* között.<sup>35</sup> Ezért a történelmi látást, a *történelem iránti hűséget* szorgalmazza az egységesítő törekvésekkel és totális értelmezéssel szemben. Vagyis egy olyan, a történelmi tapasztalat általi egzisztenciális meghatározottságot, egy úgynevezett *conditio historicát*,<sup>36</sup> amely azért fordul a múlt felé, hogy valamit megtudjon abból a jövő számára. Azaz nemcsak beszélni kíván a történelemről, hanem benne akar élni a tör-

---

Georg (szerk.): *Geschichte Erinnern als Aufgabe der Versöhnung*. Forschungen zur Reformierten Theologie 5. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2015, 14–34.

<sup>35</sup> Ricœur, P.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Fink Verlag, Berlin 2004, 441.

<sup>36</sup> Uo. 761. Vö. Liebsch, B.: *i. m.* 13.

tételemben, s bár nem zárható ki a múlt emlékezés általi módosítása, mégis ez az egyetlen módja annak, hogy az emlékezet ne meghamisítsa a múltat, hanem tanuljon belőle.

Egybecseng ez azzal, ahogy erről Rezi Elek Erdő Jánost idézve is bizonyosságot tesz:

„Akik elfelejtik a múltat, kénytelenek azt megismételni. Azok pedig, akik emlékeznek a múltra, benne útmutatást találnak a jelenre és a jövőre egyaránt, s gazdag hagyományokat tudnak feleleveníteni. Mi megtanultuk a múltból, hogy sok idő és tapasztalat szükséges, amíg az ember eljut annak a felismerésére, hogy egyetlen dogma sem érdemli meg, hogy érette szembeszálljunk, és vetkezzünk az emberség és a szeretet ellen.”<sup>37</sup>

Így az emlékezés traumatikus, öngazoló vagy önmarcangoló és gyakran elidegenítő kultúrájával szemben ez a hűség olyan múltból szóló bizonyosságtételt jelent, amely nem azért emlékezik, hogy öncélú módon mindig csak felelevenítse az igazságtalanság és az erőszak megnyilvánulásait, hanem hogy ébren tartsa egy másfajta jövő reménységét.<sup>38</sup> A moralizáló emlékezés vagy normatív emlékezetpolitika nem szolgálja a történelem iránti hűséget. A történelem nyitott folyamat, ennek elismerése viszont elvezethet ahhoz a felismeréséhez, hogy másképp is alakulhatott volna.

## Felhasznált irodalom

- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Homo sacer III. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2013.
- Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und geschichtspolitik*. Beck Verlag, München 2006.
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz, Budapest 1999.
- Bauer, W.: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1971.
- Bellah, Robert N.: Civil Religion in America. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96. (1967), 1–21.
- Braham, Randolph L. – Kovács András: *A holokauszt Magyarországon hetven év múltán. Történelem és emlékezet*. Múlt és Jövő Könyvkiadó, Budapest 2015.

---

<sup>37</sup> Rezi Elek: *Teológiai reflexió*, 56. Vö. Rezi Elek: *Contribution of the Transylvanian Unitarianism to the European Culture*, 41.

<sup>38</sup> Vö. Ricœur, P.: *i. m.* 436–435.

- Bubmann, Peter – Deinzer, Roland – Luibl, Hans Jürgen (szerk.): *Erinnern, um Neues zu wagen. Europäische Gedächtniskulturen. Evangelische Perspektiven*. Gymnasialpädagogische Materialstelle, Erlangen 2011.
- Durkheim, Émile: *A vallási élet elemi formái*. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2003.
- Eitz, Thorsten – Stötzel, Georg (szerk.): *Wörterbuch der »Vergangenheitsbewältigung«*. Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch. Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York 2007.
- Fazakas Sándor: A jótékony megszakítás reményében... Krisztus áldozatára való emlékezés eszkatológiai meghatározottsága és a kiengesztelődés társadalmi realizálása. In: Balog M. – Kókai Nagy Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére 60. születésnapja alkalmából*. Acta Theologica Debrecinensis 4. DRHE, Debrecen 2013, 239–254.
- Fazakas Sándor: A múltra való emlékezés mint a megbékélés alapja. Elvi és teológiai szempontok és további kutatásra váró kérdések. In: *Collegium Doctorum*, 11. (2015), 84–96.
- Fazakas Sándor: Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? Einsichten und Erfahrungen aus ungarischer Sicht. In: Fazakas Sándor – Plasger, Georg (szerk.): *Geschichte Erinnern als Aufgabe der Versöhnung*. Forschungen zur Reformierten Theologie 5. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2015, 14–34.
- Fischer, Johannes: Zum Fürchten oder zum Hoffen? Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik. In: Fischer, J. – Gäbler, U. (szerk.): *Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin–Köln 1997, 123–147.
- Gellérd Imre: Az úrvacsora í agenda. In: *Keresztyén Magvető*, 80. (1974/3), 140–144.
- Hermes, Eilert: Das Konzept »Zivilreligion« aus systematisch-theologischer Sicht. In: Schieder, R. (szerk.): *Religionspolitik und Zivilreligion*. Nomos Verlag, Baden-Baden 2001, 82–99.
- Jeremias, Joachim: *Die Abendmahls Worte Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.
- Jureit, Ulrike – Schneider, Christian: *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*. Campus Verlag, Bonn 2010.
- Jüngel, Eberhard: Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft. In: uő: *Ganz werden*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 288–305.
- Klein, Wassilios – Angenendt, Arnold: Reliquien/Reliquienverehrung. In: Balz, H. et al. (szerk.): *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 29. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1998, 67–74.
- Kovács Mónika: *Kollektív emlékezet és holokauszt múlt*. Corvina Kiadó, Budapest 2016.
- Liebsch, Burkhard: *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen: Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*. DZPh Sonderband 24. Akademie Verlag, Berlin 2010.

- Luhmann, Niklas: Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftliche Karriere eines Themas. In: uő: *Soziologische Aufklärung. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Bd. 3. Westdeutscher Verlag, Köln 1981, 293–308.
- Münch, Richard: Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. Funktionale Grundlagen und institutionelle Formung aktueller Konflikte. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 16. (2006), 463–484.
- Nora, Pierre: Gedächtniskonjunktur. In: *Transit. Europäische Revue*, 22. (2001/2002), 18–31.
- Rezi Elek: Az erdélyi unitarizmus hozzájárulása a világvallások közötti párbeszédhez. In: Kovács Ábrahám (szerk.): *Vallási pluralizmus, vallásközi párbeszéd és kortárs ideológiák. Magyar protestáns teológiai kitekintések*. Kálvin Kiadó, Budapest 2013, 69–87.
- Rezi Elek: Teológiai reflexió az 1568. évi tordai országgyűlés vallási határozataival kapcsolatosan. In: *Partium*, 20. (2011/12), 52–58.
- Rezi Elek: Contribution of the Transylvanian Unitarianism to the European Culture. The 500<sup>th</sup> Anniversary of the birth of Dávid Ferenc – the Founder of the Transylvanian Unitarian Church. In: *Faith and Freedom*, 64. (2011), 34–43.
- Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Fink Verlag, Berlin 2004.
- Schuller, Alexander: Opfertod und BRD. In: Berner, K.: *Neure Verflechtungen von Macht, Religion und Moral*. Lit Verlag, Hamburg 2006, 19–33.
- Seebaß, Horst: Opfer II. Altes Testament. In: Balz, H. et al. (szerk.): *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 25. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1995, 258–267.
- Thiele, Friedrich: Opfer. In: Coenen, L. et al. (szerk.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1977, 995–997.
- Weizsäcker, Richard von: Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach. In: uő: *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*. Deutscher Taschenbuchverlag, München 1987, 9–35.
- Welker, Michael: *Was geht vor beim Abendmahl?* Quell Verlag, Stuttgart 1999.
- Wilkomirski, Benjamin: *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995.
- Zimmermann, Rolf: *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2008.