

SZŰCS TERI

A művészet „blaszfém” nyelve és a teológia lehetőségei

Paul Celan: Tenebrae

Paul Celan *Tenebrae* című verse olyan alapvető szövege a későmodern lírai beszédmódnak, amely ugyanakkor a zsidó–keresztény teológiai hagyomány alapkérdéseit is megszólaltatja, koncentrált nyelvi tapasztalatként. A jellegzetes celani ellenpontosító struktúra szélesre nyitja a szöveg lehetőségeit – míg végül a mű olvasatainak az *ellentmondást* kell magába foglalnia; vagyis a Celan-versekben nem követhetjük nyomon pusztán az értelemnyerést, figyelmen kívül hagyva az ironikus ellenpontot, értelemvesztést. A *Tenebrae* így módon, a benne megszólaló paradoxonok által a zsidó–keresztény tradíció legalapvetőbb fogalmait kezdi ki, illetve értelmezi át. Ezzel, véleményem szerint, nemcsak a líra nyelvi potenciálját tárja föl, hanem arról is tanúskodik, hogy milyen mélységesen rászorul a Holokauszt utáni zsidó–keresztény teológia erre az ellentmondást megszólaltató beszédmódra, amikor azzal szembesül, hogy a Holokauszt minden eddigi világeseménynél sürgetőbbben készítet bennünket a teodíceai alapkérdések újragondolására, újraértékelésére, újrafogalmazására.

Tenebrae

*Nah sind wir, Herr,
nahe und greifbar.*

*Gegriffen schon, Herr,
ineinander verkrallt, als wär
der Leib eines jeden von uns
dein Leib, Herr.*

*Bete, Herr,
bete zu uns,
wir sind nah.*

*Windschief gingen wir hin,
gingen wir hin, uns zu bücken
nach Mulde und Maar.*

Zur Tränke gingen wir, Herr.

*Es war Blut, es war,
was du vergossen, Herr.*

Es glänzte.

*Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.*

*Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.*

*Bete, Herr.
Wir sind nah.*

Közel vagyunk, Uram, / foghatón közel. // Már fogva, Uram, / egymásba marva, mintha / mindőnk teste a te / tested volna, Uram. // Imádkozz, Uram, / imádkozz hozzánk, / közel vagyunk. // Kajlán mentünk oda, / mentünk oda, ráhajolni / katlanra, vályúra. // Az itatóra, Uram. // Vért volt, a vért / te ontottad, Uram. // Csillogott. // A te képedet verte a szemünkbe, Uram. / Nyitva s üres a szem, a száj, Uram. // Ittunk, Uram. / A vért és a képet a vérben, Uram. // Imádkozz, Uram. / Közel vagyunk. (Lator László fordítása)

Tükröződések, átfordítások

A *Tenebrae*-t a *Nah sind wir, Herr* szósor foglalja keretbe, ám végső visszatérésekor a szavak sorrendje megfordul: ... *Herr. Wir sind nah.*¹ Ezt a nagyon fontos mozzanatot, amely formai jelenséggént veti fel a vers egyik alaptémáját, az azonos és a felcserélt egymáshoz való viszonyát, a magyar fordítások nem tudják visszaadni. A többszörös ismétlés ezeket a mondatokat emeli ki a szövegből: *imádkozz (hozzánk) Uram*; és *közel vagyunk*. Két megfordítás ez is, hisz abban a kontextusban, ahol hagyományosan az *Úr, közelség, imádság* szavak együtt szerepelnek, ott az *Úr* az ima címzettje, illetve *Ő* az, akiről a zsoltárok azt mondják: közel van (a megtört szívekhez, illetve min-

1 Orosz Magdolna megfigyelése. Magdolna Orosz: Biblical 'Emblems' in Paul Celan's *Tenebrae*. *Neohelicon* 1195. XII/1. 169–188.

den őt hívóhoz).² Az ima hagyományos címzettje gondoskodó és mindenható – másképpen nem tudna közeledni az emberhez vagy meghallgatni annak szavát. A megfordítás nyugtalanító mozzanata felfüggeszti ezt a két alapvető isteni attribútumot, de mégsem ruházza át azokat az emberekre, a megszólalókra, akik immár az ima címzettje helyébe állnának, hisz így írják le önmagukat: *Már fogva, Uram, / egymásba marva, mintha / mindőnk teste a te / tested volna, Uram. //...Kajlán mentünk oda, / mentünk oda, ráhajolni / katlanra, vályúra. // Az itatóra, Uram.* Az egymásba maró, összetapadt, összekapaszkodott testek mind az agóniában küszködő, még élő megkínzottakra, mind pedig a tömegsírok összezsúfolt, szétválaszthatatlan holttesteire is utalhatnak. Mindenképpen a meggyötörtek, az állattá silányítottak hangja szólal meg itt.

Lator László fordítása nem igazán teszi világossá, milyen kapcsolat van az összefonódott alakok közt, illetve hogyan viszonyul testük az Úréhoz. Ezen a ponton Celan szövegét inkább Schein Gábor fordítása adja át hűségesen, amelyet azért készített, hogy Gadamernek az ide kapcsolódó értelmezését megvilágítsa a magyar olvasók előtt: *als wär der Leib eines jeden von uns dein Leib – mintha bármelyikőnk teste te tested volna.*³ Az Úr teste és a haldokló/halott test közti felcserélhetőség számtalan utat nyit meg a megértési kísérletek számára. Később a felcserélhetőség a tükrözés mozzanataival is kiegészül: az itató fölé hajló, vizet kereső, ám vért találó szomjazók a maguk tükörképével találkozva szólnak így: *A te képedet verte a szemünkbe, Uram. / Nyitva s üres a szem, a száj, Uram.* A külső egylényegűség tehát teljes. Ugyanakkor a belső egylényegűség is kialakul, amikor az Úr ontotta vért megisszák az Őt megszólítókat. Olyan szövegmű jön itt létre, amely egyetlen kép-rendszerben tudja megszólaltatni az ember és Isten közti hasonlóság két, egymással teljesen ellentétes mozgásirányát: az antropomorf, kivetítő istenképzet megalkotását kérdőre vonó valláskritikát, és a biblikus hagyományt (az embert saját képére formáló Teremtőét, illetve az Istennek Ember Fiaként, az ember hasonlatosságára való megtestesülését). Ugyanez a kettős mozgás zajlik a (víz) – kép – vér szavak körül: *Kajlán mentünk oda, / mentünk oda, ráhajolni / katlanra, vályúra. // Az itatóra, Uram. // Vért volt, a vért / te ontottad, Uram. // Csillogott. // A te képedet verte a szemünkbe, Uram. / Nyitva s üres a szem, a száj, Uram. // Ittunk, Uram. / A vért és a képet a vérben, Uram.* A főként keresztény hagyományban szituált értelmezés számára adott a víz (mint az élet vize) és a vér (Jézus vére) közötti kapcsolat. A passió motívumai közt is egymás mellett találjuk őket: ld. „egy a vitézek közül dárdával döfé meg az ő oldalát, és azonnal vér és víz jöve ki abból” (János 19,34, Károli Gáspár fordítása). A kép-től a vér-ig való elmozdulás ezen a hagyományon belül azt a közeledést hozza játék-

2 Lásd pl. a 34. és 145. zsolnárt, Károli-fordításban. Orosz hívja fel rá a figyelmet, i. m. 179.

3 A magyar fordításokról ld. bővebben Kiss Noémi könyvének vonatkozó fejezetét: *Határhelyzetek. Paul Celan költészete és magyar recepciója.* Anonymus, Budapest, 2003, 179–193.

ba, ami az emlékezés rítusaiban részt vevő és a transzformáció, a megtestesülés közösségi aktusainál jelenlévő hívóval történik – gondoljunk akár az ikonok (a képiségtől a jelenlétvá-tételig ívelő) funkciójára vagy a szentáldozás/úrvacsora közösségére. Ez utóbbinál egyértelmű, hogy az ivás gesztusa által egyszerre történik meg a közeledés és a transzformáció (az úrvacsora résztvevője a hasonlóság „képének” szemlélőjéből bűnbocsánatot nyert, a Krisztus halálát hirdető emlékezővé válik, míg a szentáldozás rítusa egyenesen azon alapul, hogy az emlékeztető kép valóban a test valóságává válik). Ha nem a Celan-szöveg megértéséhez utalunk ezekre a hagyományokra, akkor is nyilvánvaló, hogy a szemlélő, az ember *közeledése* és participációja nélkül az isteni jelenlét nem tud megalkotódni a transzformáció során. Az Úrnak tehát mindig is szüksége volt az emberre – a *Tenebrae* erre is rávilágít; ám Celan versében ez csak egy játékba hozott hittapasztalat a radikális átfordítás háttérében. Itt az Úr az, aki magányos és megváltatlan; teste olyan, mint a halálba hajszolt, eláztatott emberé, arca üres és halott tükörkép. A szövegben a víz helyett talált vér épp egy iszonyatos veszteségre (is) utal, szemben azzal a jelentésnyeréssel, ami például az úrvacsora aktusában megy végbe a borral: itt a legyőzhetetlen szomjúság, az agresszióból és áldozatiságból való kilépés lehetetlensége is megszólal. *A was du vergossen – te ontottad* ige eldöntetlensége (értsd: az Úr volt sebzett, Ő vérzett; illetve Ő sebzett meg valaki mást, aki vérzett) mellé, ugyanakkora érvénnyel egy harmadik értelmezési lehetőség is fölsorakozik: mivel a szöveg már létrehozta a hasonlóság, tükrözés, egylényegűség, felcserélhetőség jelentésmezejét, ezért azt is mondhatjuk, hogy az Úr vére valójában a megszólalóké, a szenvedő embereké. Meglehet, hogy olyannyira csillapíthatatlan és megszakíthatatlan, vigasztalan szenvedés kap szót a versben, hogy csak ebben a képben tud kifejeződni: a szomjazók még víz helyett is csupán a saját, kiontott vérüket ihatják, vályúból. Vajon hogyan hat egymásra ez a három értelmezési lehetőség? Kiss Noémi szerint a versben a hit építményének létrejöttéhez csak annak lebontása végett van szükség.⁴ Ám valóban csak a nyelv paradoxonokba zárt-

4 Kiss Noémi a *Tenebrae* iróniáját abban a paradoxonban látja, ami az imaforma, a megszólítás, illetve a nemlétezésig antropomorfizált Úr közt feszül. Vagyis abban a mozzanatban, hogy noha a versben megszólalók megfordítják Teremtő és teremtmény hierarchiáját, mégsem képesek kilépni az imádság diskurzusából; s ezt, mivel a vers töredékes képi világa beleilleszkedik Holokauszt-képzetünkbe, egy jellegzetesen Holokauszt utáni tapasztalat közvetítéseként olvassa. „A *Tenebrae* esetében... az imádkozás elveszti régi nyelvét. Az archaizáló beszéd inkább allúziója vagy imitációja az ima nyelvének, tehát az ima metafunkciós karaktere is megváltozik. Csak e nyelvi kód ismeretében válik világossá, hogy a vers épp az ellenkezőjét mondja, mint amit szó szerint mond, tehát azt, hogy már nincs hite a menetelőnek, egy másik (szubverzív) ima nyelvét pedig nem tudják megalkotni, csak Isten elérhetetlenségéhez képest tudnak megszólalni. Ezért a *Tenebrae* úgy is olvasható, mint a bibliai történet negatív parafrázisa és ennek óhatatlan összekapcsolása a holocaust irodalom ambivalens keresztény emblematicájával. De úgy is, mint egy kudarc: hiszen ezt a negatív imát nem tudják verbalizálni a menetelők, csak úgy, ha paradoxonokat alkotnak.” (Kiss, i. m. 180.)

sága kap szót itt, hogy a hit tárgyavesztettségét az imádság hagyományos viszonyainak megfordításával mondja el? Másképpen és leegyszerűsítve: tud-e nekünk még mindezen kívül valamit mondani a vers Istenről, Jézusról a Holokauszt után? Hiszen kérdésekkel maradunk, miután elolvastuk: ki mutatja be itt az áldozatot, és kit áldoz fel; ki vált meg kit? Egyáltalán, megváltható-e bárki a szövegben? A kérdéseket továbbra is az *Imádkozz, Uram, imádkozz hozzánk* sorok jelentésgazdag és egyértelműsítő módon dekódolhatatlan abszurditása tartja nyitva.

Olvasatok

Orosz Magdolna vizsgálatában elsődlegesen a *Tenebrae* motivikus, intertextuális szerkesztettségével foglalkozik. Orosz szerint a vers három másik szöveggel áll viszonyban: természetszerűleg a Bibliával, a címben és másutt is földidézett katolikus liturgiával és Hölderlin *Patmoszával*.⁵ A tükröz(őd)ések sorozatát Orosz e kapcsolódásokon keresztül értelmezi. A *Patmosz* kezdősorai (Kálnoky László fordításában): *Közeli / s megfoghatatlan az Isten. / De ahol veszély fenyeget, / fölmagaslík a menedék is*. Hölderlin szövege egy ellentmondással kezdődik, és nagyon érdekesen hozza játékba a zsoltáros hagyományt. Celan tovább alakítja, tovább forgatja e sorokat, ellentmondva az ellentmondásnak is – *közeli*vé válik az ember és *megfogható*vá; menedékről pedig nem tud a szöveg, csak kiszolgáltatottságról. Celan versének címe utal a passiónak arra a momentumára, amikor Jézus a kereszten megéli az Istentől való elhagyatottságot, s eközben „hat órától kezdve pedig sötétség lőn mind a egész földön, kilenc óráig” (Máté 27,45 – Károli Gáspár fordítása). Hagyományosan ez az a pillanat, amikor a leginkább kiteljesedik Jézus közösségvállalása az emberrel, amikor ő, aki sohasem volt külön az Atyától, megtapasztalja a Tőle való elszakadást, Isten hallgatását, közönyét, nemlétét – és ezután meghal. Orosz Magdolna szerint a versbeli paradoxon olyan irányban viszi tovább a *tenebrae*, az elsötétedés és halál trópusát, hogy míg utána a *Requiem* liturgiájában a *lux aeterna*, az örök élet (és az Istennel a mennyben való újra-egyesülés) fénye következik, addig Celannál épp a feltámadás reményének visszavonása, megtagadása kap szót.⁶ Számomra viszont úgy tűnik, hogy az értelmezésből nem hagyhatjuk ki azt a mérhetetlenül ironikus lehetőséget sem, hogy az Úrnak *szüksége van* az őt imádságra fölszólító élőhalottakra, az egymásba maró, kajla testekre. Több ez, mint „csupán” a feltámadás-hit megkérdőjelezése.

Milyen mélységűnek látjuk a Holokauszt okozta – megújításra és szemléletváltásra felszólító – törést? Másképpen megfogalmazva: vajon az eddigi válaszainak hangsúlyát átrendezve próbál-e válaszolni a teológia a Holokauszt által felvetett kérdésekre, vagy elfogadja

⁵ Orosz, i. m. 178-180.

⁶ Uo. 184.

kiindulópontként azt, hogy a mérhetetlen pusztítás tapasztalatára az eddigi dogmatikai és nyelvi felépítménye nem tud reflektálni? A továbbiakban szeretném e kérdéseket is szem előtt tartva áttekinteni Gadamer és a vele vitázó Vajda Károly Celan-írását – akik, noha egészen más vallási tradícióra támaszkodnak, számos ponton meglepően hasonló olvasatot hoznak létre.

Gadamer a *Tenebrae*-ről szóló Celan-írásában az értelemnyerés lehetőségeit keresi.⁷ A cím konnotációiból indul ki, a passzióbeli elsötétedés pillanatából. A *tenebrae* pillanata az elhagyatottság is, és Gadamer felhívja rá a figyelmet, hogy Jézus kiáltása voltaképpen egy jeremiási idézet – a babiloni fogságban magára maradó nép szava is helyet kap benne tehát. „Ám nem jelent-e még ennél is többet, ha egy mai költő megidézi az ég elsötétedését? Nem kell-e a zsidók szenvedéseire és halálára gondolnunk Hitler megsemmisítő táborában? Vagy arra a halálfélelemre, amelyet végül minden ember érez? Isten haragjára, mellyel választott népét bünteti az Ószövetségben elbeszélte zsidó történelem során? Vagy korunk Istentől való eltávolodására, amelyet a keresztény hithagyományok megmerevedése idézett elő?”⁸ A lehetőségek közül Gadamer az egyéni és a kollektív halál tapasztalatát emeli ki, a halálban való kiszolgáltatottságot és elhagyatottságot. Ez szolgál következő kérdése háttérül: blaszfém-e a vers, vagy mélyen keresztény – hiszen benne a keresztén függő Jézus arra szólítat fel, hogy az emberekhez imádkozzon. (Természetesen ezt a kérdést csak akkor van értelme feltenni, ha a keresztény teológiát a Holokauszt után alapjaiban változatlanak tekintjük, s nem pedig a törés által felnyitottnak az addig blaszfémnek tartott kérdésekre. Talán pontosabb lenne így fölvetni: Isten-tagadó vers-e ez, avagy olyan szöveg, mely lehetőséget ad az Istenről való beszéd értelmességének fenntartására?) Gadamer megpróbálja a keresztény hagyomány Jézus-képében föllelni azokat a válaszokat, amelyek releváns kérdésnek tekintik a *Tenebrae* kihívását, és megfelelhetnek arra. Ilyen válaszlehetőség Jézus közvetítő-voltának hangsúlyozása, az, hogy Ő az emberhez hasonlóan testileg szenvedett, és megélte az ember halálát, míg Isten nem ismeri a halál tapasztalatát. „Mi azonban ismerjük a halált, tudunk róla és kikerülhetetlenségéről, ezért mélyen megértjük az elhagyatottság e sóhaját. Jézus utolsó szavai bizonyosan nem az Istenben való kételkedést fejezik ki, hanem a szenvedés és halál túlerejét igazolják. Abban nyilvánul meg az Emberfia és az emberek legvégső közössége, hogy elszenvedik a halált.”⁹ Ebben az értelemben a megszólalók a halál végső realitásának megragadottjai, akik ugyanakkor egymásba kapaszkodva próbálnak megmenekülni a pusztulás magányától. Gadamer ezen a ponton hangsúlyozza, hogy a szövegben *als wär der Leib eines jeden von uns dein Leib* áll, vagyis (Schein Gábor fordításában): *mintha bármelyikőnk teste tested volna*. A haláltapasztalat végső izolációja

7 H.-G. Gadamer: Értelmelem és értelem elrejtése Paul Celan költészetében. *Pannonhalmi Szemle*, 1993/1. 69–76.

8 Uo. 71.

9 Uo.

szólítja meg itt, Gadamer szerint, a passió Jézusát, „mivel a halál pillanatában mindnyájan oly magányosak és elhagyatottak vagyunk, mint a kereszten haldokló Jézus”.¹⁰ Feltámadás nélküli passió ez, annak a közössége, hogy a halál uralmát csak elfogadni lehet. Ez a gondolatmenet talán azon a ponton alapozódik meg túlzott mértékben a keresztény dogmatikán, figyelmen kívül hagyva a Celan-vers folyamatos radikális átfordításait, kérdéseit, ironiáját, amikor Gadamer arról ír, hogy milyen hatalmas feszültség koncentráliódik a szövegben a benne megszólaló, irtózatossá, elidegenítő haláltapasztalat, s aközött, hogy „a halál kikerülhetetlenségét csak Jézus kereszthalálában ismerjük föl; ...csak ott tanuljuk meg elismerni”.¹¹ A versbéli feszültség ilyen módon való leírása akkor lenne pontos, ha a szövegben nem az Úr lenne felszólítva az emberekhez való imádkozásra, hanem Ő maradna az ima címzettje. Mindezek után Gadamer a vérben tükröződő arcot megmutatkozó Krisztus-arcként értelmezi, és annak meglátását mint többszörös felismerést, melyben találkozik az ember halálra-utaltsága és ebben való közössége Jézussal. A vér megivásának gesztusa mindennek az elfogadását jelöli, beleértve Krisztus Úr-voltának, sőt, „a *mi* Urunk”-voltának változatlan érvényességét is. Amiről Gadamer nem beszél, s ami mégis ott van a versben, az összekapaszkodás agressziójában, a vérivás aktusában (amelynek csak egyik arca az úrvacsorával való hasonlatosság), az állatvá nyomorított, haldokló testek kiáltásában, az Úrhoz intézett felszólítás parancsoló tónusában: vád és fenyegetés. Itt valakiből végsőkig kifosztott áldozatok lettek – mi az Úr szerepe mindebben? Vajon nem ezért kell imádkoznia? Vajon nem ezért fordult meg a Teremtő és teremtett hierarchiája? Teológiai nyelvre lefordítva: Gadamer nem szól a *Tenebrae* teodíceai jelentés-rétegéről.

Vajda Károly tanulmánya¹² különös dialógust folytat Gadamer *Tenebrae*-értelmezésével, hisz egyik leglényegesebb állítása, hogy egy *nem* keresztény hagyományból értelmezendő szöveggel állunk szemközt – mégis a kifejezetten krisztológiai háttérű Gadamer-írás-hoz hasonló érvelést használ néhol. Vajda Károly vitatja a vers recepciótörténetének egyoldalúságát, amelynek centrumában Jézus kereszthalála áll. A tanulmány súlyos vádat fogalmaz meg: „ez az interpretációs, azaz közvetítő stratégia értelemszerűen erkölcsileg is kétes eszközt ragad: reflektálatlanul, bevallatlanul, mert bevallhatatlanul a keresztény teológia evangéliumi antijudaizmusát oldja föl a versben fölfedezni vélt krisztianizáló judaizmusban, vagyis antijudaizmusát nem föladja, nem fölmondja, hanem elkeveri, elke-ni”.¹³ A túlságosan egyoldalú megfogalmazás akkor visz bennünket előbbre, ha a gondolatmenet logikai bukfcencét (miért is lenne teológiai antijudaizmus a túlhangsúlyozott krisztocentrikus olvasat háttérében?) elkülönítjük a jogos kritikától – a zsidó hagyomány meg-

10 Uo. 72.

11 Uo. 73.

12 Vajda Károly: Vers, ima, közelítő beszéd. *Pannonhalmi Szemle*, 2003/1. 78–95.

13 Uo. 84.

szólaltatása a vers kapcsán elengedhetetlenül fontos, s a szöveg és az általa jelölt mérhetetlen nagyságú emberi szenvedés nem eléggé problematizáló beillesztése bármiféle üdvtörténeti horizontba becselenség az áldozatok emlékével szemben, ahogy Adorno mondaná. Vajda Károly egyik fő érve a nem krisztocentrikus olvasat jogossága mellett a *vergossen* ige ambiguitása: az *ontottál* kettős jelentésére hivatkozik, ami egyszerre utalhat a szövegben az Úr kiömlő vérére, illetve az Úr általi sebzettségre, az Úr okozta vérontásra. Ugyanakkor Vajda nem a kétértelműségre építi érvelését, s itt az egyoldalúságnak ugyanabba a hibájába esik, amit előzőleg elégtelennek talált (mondhatni, az általa antijudaistának titulált olvasatokat egy „antikrisztológiaival” kívánja fölülírni). Úgy vélem, hogy a kétértelműség, a végtelenes ellentétes jelentésrétegek együtt-szerepeltetése alapvető eszköze a celani poétikának, iróniának. Miért ne mondhatnánk azt, hogy a szöveg óriási feszültséget teremt az egyszerre játékba hozott zsidó és keresztény hagyomány közt? Hisz amúgy is adott és elfedhetetlen – főleg a Holokauszt óta – ez a feszültség? A Holokauszt résztvevőit besoroló terminológiával élve, miért is ne lehetne olyannyira ironikus a szöveg, hogy éppen „az elkövetők vallásának” képein keresztül keresse az „Úr” szó értelmezhetőségét?

Vajda az Úr által ontott vér kapcsán az áldozatbemutatásról beszél, amely a zsidó hagyományban az ember és Teremtője közti kommunikáció, közeledés aktusa volt, tulajdonképpen imaforma. Nagyon érdekes a tanulmány érvelése ezek után az ima-hierarchia versbéli megfordítása kapcsán. Vajda szerint a szentségtörés kérdése nem merül fel, ha „az ima körvonalazta nyelvi létezőmódot nem egy államhatalmi képzettársítások mentén elgondolt *civitas Dei* fesszes hierarchikus viszonyaként, hanem a kinyilatkoztatás-ima kölcsönösségében ugyanannak a nyelvi létmódnak két különböző szituáltságaként értjük”.¹⁴ A nem is burkolt krisztianizáció-kritika jogos azokra az olvasatokra nézve, amelyek, ahogy már hangsúlyoztam, a dogmatikai törés jelzése nélkül oldják fel a vers által nekünk szegeződő kihívást. De vajon nem teszi-e ugyanezt Vajda is, amikor a zsidó hagyományt nagyon innovatívan, ám voltaképpen a Holokauszttól érintetlenül olvassa rá a Celan-versre, s nem pedig fordítva, a vers kategóriákat szétfeszítő tapasztalatát szembesíti a zsidó teológiai hagyomány Isten-értésével? Nagyon fontos megállapítás az, hogy a *Tenebrae* „egy egész korszakot szembesíthet egyoldalú hierarchikus alázatosságba merevedő vallásosságának a bibliai vallásos irodalomban megfogalmazódó fenntartás nélküli, mert minden viszonyt, viszonyulást és viszonylagosságot kiiktató kölcsönösségtől való irdatlan távolságával”.¹⁵ Am ugyanígy szembesít egy egész korszakot e vers azzal, hogy Istenben hinni ma abszurdum, amire csak egy olykor egészen a blaszfémiáig abszurd hit lehet képes.

14 Uo. 89.

15 Uo. 90.

Mindezek után Vajda egy megejtően szép olvasatot hoz létre. Ezt írja: a szöveg közös tapasztalatában „mindannyian még élő, de már rég halálra szánt zsidók vagyunk”, hajsoltan, szomjazva, és emlékezve isteni képmás-mivoltunkra.¹⁶ A képmás-mivolt, a lélek egyik helye a vér – az amúgy tiltás alá eső vérivás tehát itt a teremtettségnek, az ember Istentől kapott méltóságát hordozó lelkének „felhörpintését” is jelentheti... Ez a nagy belső kettősséget egybeépítő trópus egyszerre utal az elállatiasodás momentumára (tolongás a vályúnál), de a teremtményi mivolt rehabilitációjára is. Isten tehát közel van a kiszolgáltatottakhoz, írja Vajda; noha a celani radikalitás így szól: „mi vagyunk közel”. Nagyon érdekesnek tartom, hogy Vajda a szenvedők és Isten arcának egymást-tükrözésében az isteni szolidaritás momentumát látja – voltaképpen ugyanazt a közösséget a kínban, mint amit Gadamer éppen Jézus kapcsán mutatott ki a maga olvasatában. Vajdánál ez a kontextusa az áldozatot bemutató, szenvedésben osztozó Istennel közös imának. Isten a versben „a genocídium szenvedő részesévé váló szövetségkötőként” jelenik meg, „aki a szövetség, az archaikus múlt liturgikus játékerében jelképes cselekedetek sorába fog”.¹⁷ Isten arra szólíttatik fel, hogy ne hagyja magára a megkínzottakat az imádságban, hanem maga is hallassa a szavát. A teodíceai inspiráltságú olvasat azt is megkérdézné: ki, mi az áldozat? Vajdánál ez a problémaréteg nem kap szót; ő a verset az eredendő bizalom szövegeként olvassa: „A »mi« imánk annyiban is megfeleltetése az isteni áldozathozatal nonverbális történésének, amennyiben arra adott verbális válasz, ráeszmélés, ráébredés, az elembertelenedésből való fölcsoúadás. Közbülső mozzanat. S egyszersmind ráhagyatkozás is arra, ami történni fog. Héberül: *egy átmén*. Ezzel az isteni ima iránti várakozó készséggel zárul a vers.”¹⁸ Mind Gadamer passió-központú, mind pedig Vajda Károly ószövetségi alapú olvasata szerint van tehát mit várni Istentől: közösséget, amely kölcsönös egymás iránti ínségben közelíti egymáshoz az Urat és az embereket. De vajon eljuthatunk-e egy hasonló olvasathoz akkor, ha nem „szelídítjük meg” a szöveget; s ha azt a sort, hogy *közel vagyunk*, nem fejezzük be megnyugtató módon egy kölcsönös névmással ekképpen: *közel vagyunk egymáshoz*, hanem meghagyjuk szorongató nyitottságában – kihez, mihez vagyunk közel?

A *Tenebrae* és a teodíceai beszédmód útjai

Mivel Vajda tanulmányában felmerül a zsidó és keresztény értelmezői hagyomány közti választás kérdése, magam pedig Celan versét olyan szövegeként olvasom, amely mindkettőre épít, érdeemesnek tartom figyelembe venni a zsidó művészetnek azt a hagyományát, mely éppen a passiótörténet elemeit használja teodíceai tartalmak

¹⁶ Uo. 91.

¹⁷ Uo. 93.

¹⁸ Uo. 94.

kifejezésére. Ennek egy érdekes válfaja az, amikor zsidó alkotók művében éppen Jézus testesíti meg a keresztény antijudaizmus áldozatául esett embert.¹⁹ E téma egyik kutatója, Amishai-Maisels megállapította: olyannyira erős hagyomány ez, hogy a Megfeszített lett a legsűrűbben használt bibliai szimbólum a Holokauszt-ábrázolásokban – gyakoribb Jób alakjánál, vagy az Akeda (Izsák megkötözése) szerepeltetésénél is.²⁰ Jézus ezekben a művekben a zsidó áldozat metaforájává válik. Míg számos keresztény alkotónál a passió-szimbolika alkalmazása egyfajta üdvtörténeti magyarázat-horizontba helyezi a mű által jelölt szenvedést, addig a zsidó hagyományon belüli krisztológiai szimbólumhasználat esetében inkább a passiótörténetnek csak bizonyos aspektusai válnak hangsúlyossá; a kín tapasztalatának közössége, illetve az Istentől való elhagyatottság, az isteni be-nem-avatkozás az, ami annyira fontossá teszi Jézus alakját ezekben a művekben – míg Jób vagy Izsák történetében megjelenik a transzcendens segítség. (Ez a hagyomány a történeti, zsidó Jézust kutató, a 19. század végén kibontakozó teológiai irányzatból táplálkozik, és Jézus-képének nem része a feltámadásban kifejeződő győzelem a halál felett.) A *Tenebrae* beleilleszkedik ebbe a hagyományvonalba is, sőt, kiindulási alpnak használja saját kérdéseire, és egyben meghaladja azt.

Láthatjuk, hogy a Jézus-szimbolika kifejezetten az üldöztetésre, gyötrelmekre reflektáló alkotásokban bukkan fel. Érdeemes annak is utánajárnunk, hogy milyen más hagyományos megszólalási formái vannak a pusztításra válaszoló zsidó művészetnek. David G. Roskies, e téma egyik fő kutatója írja *A pusztítás irodalma* című kötetében, hogy az üldöztetésre adott kollektív válaszként megjelenő szövegvilág bibliai és poszt-biblikus archetípusokra épült, s alap-

19 Catherie Quehl-Engel: *Christian Theology After the Jewish Use of Christological Imagery in Holocaust Art*. In *The Holocaust: Lessons for the Third Generation*. Studies in the Shoah XVIII, 1997. 81-90. A tanulmány elsősorban képzőművészeti alkotásokkal foglalkozik. Az első említett kép még Holokauszt előtti: E. M. Lilien *Kisinyov mártírjainak (akik az Ő nevének megszenteléséért pusztultak el)* című munkája, a *Die Judenmassacren in Kishinev* (Berlin, 1903) soroza tból. A mű közepén látható az Izsákként megkötözött mártír függőleges alakja, mögötte ott az angyal (miként Izsáknál), de nem menti meg a szenvedőt, csak megcsókolja, és szárnya síkja merőlegesen, kereszt irányban metszi az álló alak síkját. Mindezt töviskoszorú foglalja keretbe. (A képet a kisinyovi Reb Moshe Cvi Kigel haláláról szóló legenda inspirálta, aki testével védte a tóratekerceket.) A képen „az angyal csókja és be-nem-avatkozása egyfelől jelezheti, hogy a mártír halála Istentől rendelt volt. De szólhat a kép a szenvedő Istenről is, akinek adománya, a szabad akarat gyakran eredményezi a radikális emberi rossz cselekedeteit. Mindkét esetben értelmezhetjük Lilien angyalát úgy, mint a Sekinát – az Isten köztünk való jelenlétét –, aki Izráellel együtt szenved annak minden meghurcoltatásában.” (83.) Ugyanez az izsáki-jézusi alak jelenik meg Chagall *A mártír* című festményén is. Chagall egyébként a passiószimbolikát alkalmazó munkái kapcsán mondta azt, hogy Jézus alakja azért fontos számára, mert nem győzi le a szenvedést, hanem megéli. A kortárs alkotók közt M. Lasansky munkáival foglalkozik a tanulmány. Lasansky nagyon érdekesen használja a kereszt-szimbolikát és egyházi szimbolikát, leginkább a *Náci rajzok* című sorozatában: nála ez szinte egyértelműen kritikai mozzanat, a gondviselés-tan radikális megkérdőjelezése, és a keresztény antijudaizmussal való szembesítés.

20 Uo. 82.

vető szervező elve volt az összehasonlítás (a zsidó vallási múlt alapító eseményeivel), és ezzel összefüggésben a népet ért tragédiáknak a bűn–bűnhődés–helyreállítás sémájában való szituálása.²¹ A legiszonyosabb, legmeggrázóbb események kapcsán íródhatott le az, hogy ez már „hasonlíthatatlan” – vagyis olyan horderejű, ami szétzilálja a kollektív magyarázó stratégiákat – noha a közösségi gyászformákra és -tradíciókra e helyzetekben lenne a legnagyobb igény.

A 20. századba átöröklődő teodíceai gyökerű retorika hangsúlyosan megjelenik a (lábjegyzetben E. M. Lilien kapcsán már említett) 1903-as kisinyovi pogromról író Bialik költeményében, de a Holokauszt idején alkotó „gettóírók”, „gettóköltők” munkáiban is, és áthatja a tanúk, visszaemlékezők szövegeit. David Patterson a Holokauszt idején üldözöttek, rejtőzködők naplóit olvasva kiemelt két retorikai stratégiát – az egyik Rási, a legnagyobb Talmud-komentátor kijelentésére utal vissza: aki megtámadja Izrael népét, az magát a Szentet támadja meg.²² Vajda Károly *Tenebrae*-olvasatához áll ez közel – aki megtámadja az embert, az voltaképpen arra támad rá, akinek az ember a hasonlatosságára teremtett. A másik hang viszont a vitáé²³ – a nép képviselőjében való kiállásé az Úrral szemben –, gondoljunk csak Mózesre vagy a Szodoma és Gomorra lakóiért viaskodó Ábrahámra, vagy arra, hogy a per-forma az Ószövetség diskurzusának egyik alapvető része, amely gyakran Isten és ember kapcsolatát is leírta, sőt lehetőséget adott rá, hogy a népnek igaza legyen a Teremtőjével szemben. E beszédmódban helyet kap a kérdőre vonás, a vád, a válasz követelése Isten hallgatásával szemben, az elhagyatottság panasza. A Holokauszt-naplókban e hangnemet nyomon követve Patterson tesz egy olyan megállapítást, amely számunkra nagyon fontos lehet, ha a *Tenebrae* fogadtatástörténetének egyik alapkérdésére („blaszfém-e a vers?”) gondolunk: megfigyeli, hogy azokon a pontokon, ahol a vallásos kegyesség tehetetlen, „a blaszfémia igyekszik megtörni a csendet”.²⁴ A blaszfém megszólalás tehát ebben a végletes emberi szituációban nem a hit ellentéte, hanem kétségbeesett kísérlet Isten szóra bírására. Úgy vélem, hogy ez a tapasztalat is szót kap a *Tenebrae* iróniájában.

Bialik költeménye a későbbi zsidó irodalom egyik mérföldköve a vitázó, Isten csendjét számon kérő biblikus gyökerű hagyomány újra-alkalmazásában. Roskies szerint a lódzi gettó költője, Simche Bunem Shaievitsh *Lekh-Lekho* című epikus verse a bialiki „ellenkommentár” tradícióját folytatja.²⁵ (A cím kommentárt ígér, hisz azokra a bibliai szakaszokra utal, amelyekben Isten kiküldi Ábrahámot – először saját földjéről a neki ígért földre; majd pedig arra az útra,

21 D. G. Roskies: *The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe*. The Jewish Publication Society, Philadelphia-NY-Jerusalem. 1989. 4.

22 David Patterson: *Bearing Witness to the Murder of God: The Testimony of the Holocaust Diaries*. In *Confronting the Holocaust*. In: *Studies in the Shoah* vol. XX. UP of America, Lanham-NY-Oxford. 1998. 25.

23 Uo. 31.

24 Uo. 36.

25 Roskies, i. m. 515.

mely fia fölládozásának helyére vezet. Az Akeda motívuma tehát itt is jelen van.) Yitzhak Katzenelson hatalmas munkája, *A meggyilkolt zsidók dala* 1943-ban íródott. Ő is felhasználja a passió-szimbolikát, és Jézus történetét úgy értelmezi át, hogy az ártatlanul szenvedők („megfeszítettek”) megistenüléséről beszél.²⁶ Ez a hang is felcsendül a *Tenebrae* átfordításában: *hozzánk imádkozz*. Katzenelson költeményének kilencedik része *A mennyekhez* alcímű; ebben a teodíceai alapozottságú retorika szinte minden egyes eleme megtalálható.

Zachary Braiterman írja (*Isten*) *Auschwitz után – hagyomány és változás a Holokauszt utáni zsidó gondolkodásban* című könyvében, hogy a munkája címében jelzett változást az Úrral való szövetségi kapcsolatba vetett bizalom megingása jelentette, hiszen a szövetségben mindkét fél személyként, dialógusba bocsátkozva vesz részt – ám e dialógus reménye a Holokauszt idején megtört. A tradicionálisabb Holokauszt utáni gondolkodók fenntartják e párbeszéd, szövetség lehetőségét, ám radikális újraértelmezésének módját keresik.²⁷ Ennek egyik útja az „arcát elrejtő Isten” képzetének felelevenítése, amely nem csak a kabbalában jelenik meg, hisz már a Tóra textusában szó van arról, hogy az Úr elfordulhat, elrejtőzhet.²⁸ Az arcát elfedő Isten motívumát tartalmazó Mózes énekéhez kapcsolódó midrási magyarázat már váddal fordul Istenhez a szenvedők megoltalmazásának elmulasztásáért, a beavatkozás hiányáért. A Midrásban többször is szót kap a szenvedés botránya – a rabbinikus szövegek Istent több helyen is kérdőre vonják erőszakos, pusztító voltaért is, felelőssé teszik a rossz megtörténtéért. Vajon nincs-e benne ez a hangnem is a *Tenebrae* fenyegető közelítésében, imádságra való felszólításában? S mivel Istennel mindig a nép egésze perlekedett, mondhatjuk, hogy a Celan-versben az Urat megszólítók tragikusan groteszk, a gyötrelmek által megnyomorított, állativá változtatott csoportja azt a kérdést is felteszi: mit jelent a nép megszentelt közössége, ha Istennel kérdéses a szövetsége? Avagy mivé tette a népet az átélt szenvedés – miféle csoportként jelenik meg a versben? A válasz kettős, hiszen mégiscsak rituális közösségként szólalnak meg a beszélők, s mégis igényt tartanak Istenre és az ő „imájára”, tehát valamilyen módon az általa nekik adott méltóságra is.

A szenvedés botrányát élesen felvető hagyomány annak fényében válik hangsúlyossá, hogy ez a kérdés kerül a Holokausztra reflektáló teológia szívébe. Braiterman az általa vizsgált zsidó teológusok két generációja közt annak mentén tesz különbséget, hogy a szenvedést és a rosszat beillesztik-e egy koherens rendszerbe, vagy pedig jelzik a spekulációval át nem hidalható mozzanatot, mely a Holokausztban realizálódott: Buber, Heschel, Soloveichik, Kaplan „írásaiban a rossz nem *pusztán* a rossz volt, és a szenvedés nem *egyszerűen* a szenvedés. Ezekben a munkákban a vallásos gondolkodók bele akarják erőltetni a rosszat és a szenvedést a jó átfogó

26 Uo. 516.

27 Zachary Braiterman: *(God) after Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*. Princeton UP, Princeton, 1998. 24.

28 Uo. 52-57.

rendszerébe... Rubenstein, Berkovits és Fackenheim... a szenvedés problémáját realistább módon közelítik meg. Legalábbis elutasítják a rossznak pozitívumként, vagy a jó alapjaként való feltüntetését.²⁹ Braiterman szerint ez az oka annak, hogy az előbbi négy nagy gondolkodó nem is foglalkozik sokat a Holokauszt kérdésével – csak jelzésszerűen tűnik fel későbbi munkáikban. Az utóbbiak viszont kifejezetten alapélményükként kezelik a Holokausztot, és argumentációjukba más műfajokat is beemelnek – irodalmi, történelmi, szociológiai szövegeket. Tod Linafelt tanulmányának is hasonló a konklúziója: „Ha Auschwitz ellen-világa nem is illeszthető be a jelentés rendszerébe, mégsem adhatjuk fel a vele való foglalkozást. Inkább úgy tűnik, hogy az interpretáció diskurzusa és a Holokauszt ellen-diskurzusa olyan feszültségben állnak egymással, hogy egyikük sem képes belekényszeríteni a másikat egy egységes totalitásba, vagy teodíceai egyezségbe.”³⁰ És éppen a koherens interpretáció hiánya, vagyis e törés nyitja meg a gondolkodást a kérdezés, a participáció, az értelmezés, a beszédmódok sokfélesége előtt.

A blaszfémnek tartott, ám a hagyományban mégis jelenlévő ellen-diskurzus beemelkedése a zsidó teológiába Richard Rubenstein munkásságával kezdődik, aki kijelenti, hogy a hagyomány szövetségkötő Istene halott – és megpróbál a történelemben jelenlévő Úr helyett egy alternatív Isten-fogalmat kidolgozni. Ő támadja legerősebben a személyként megnyilvánuló Úr képzetét; inkább egy őserő-szerű racionalizálhatatlan Istenről ír.³¹ Hasonlóképpen „botrányos” elgondolás Ignaz Maybaumé, aki szerint a Holokauszt csak krisztológiai kategóriák alkalmazásával érthető meg – a zsidók pusztulására csak mint ártatlanul elszenvedett engesztelő áldozatra tekinthetünk.³² Maybaum mintegy továbbviszi a kisinyovi pogromra adott reakcióból eredő hagyományvonalat. Természetesen rengeteg kérdést vet fel ez az értelmezés is, ám számunkra azért fontos, mert a *Tenebrae* passió-metáforáinak megértését árnyalja. Az egyik legfontosabb ellenvetéssel viszont számot kell vetnünk, s ez szót kap a Celan-vers iróniájában: ha így lenne, ha Isten valamire „használta” a hatmillió megöltet és a többi szenvedőt, akkor miféle immorális agresszor-Istennel állunk mi szemben?³³

Eliezer Berkovits szerint a Holokauszt mérete ugyan egyedi, de az általa felvetett kérdés – a szenvedése – mindig is alapkérdés volt.³⁴ Berkovits érvelése a *heszter panimra* épül, az elrejtőző Isten-arc bibliai motívumára – úgy véli, ennek célja az emberi szabadság

29 Uo. 61.

30 Tod Linaelt: Reading the Hebrew Bible After the Holocaust: Toward an Ethics of Interpretation. In *The Holocaust: Lessons for the Third Generation*. Studies in the Shoah XVIII, 1997. 143.

31 Rubenstein fő munkája: *After Auschwitz*. Bővebben ismerteti Zachary Braiterman (i. m. 67–111.) és Steven T. Katz (*Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*. New York UP, NY-London, 1983. 175–204.).

32 Fő műve: *The Face of God after Auschwitz*. Ismerteti Katz, i. m. 248–267.

33 Ld. Katz kérdéseit: i. m. 251–55.

34 Fő művei: *Faith after the Holocaust; With God in Hell*. Ismerteti Katz (i. m. 268–286.) és Braiterman (i. m. 112–133.).

lehetőségének meghagyása. A teremtményt így ruházza fel a felelőség és a szabad akarat méltóságával Teremtője – a gonosz lehetősége is ebből fakad ugyanakkor. Berkovits is jelzi azt a „morális dilemmát”, amibe ekképpen Isten kerül: „míg Ő hosszútűró a gonoszakkal, addig süketté kell válnia az üldözöttek kétségbeesett kiáltásaival szemben”.³⁵ Természetesen felteszi azt a kérdést is, hogy a szenvedés vajon nem túl nagy ár-e a szabad akarat lehetőségének létrejöttéért; vajon Isten nem alkothatta volna meg az emberi szabadságot a rosszra való képesség valamilyen korlátozásával. Vagyis a *heszter panim*, az elrejtőzés még nem menti fel Istent a szenvedésért való felelősségvállalás alól. A *Tenebrae* is felveti ezt a kérdést, különösen az *ontottál* ige többszörös értelmezhetőségével. Ám míg Berkovits fenntartja annak hitét, hogy a jövőben elrejtett értelme, jelentősége van a rossz eltűrésének és a jó választásának, addig a Celan-szöveg ilyenről nem tud, vagyis legfeljebb csak kérdésként veti fel. Sőt, a *Tenebrae* azt is nyitva hagyja, hogy az elrejtőző Isten-arc vajon nem a legközönyösebb, legszemélytelenebb tirannosz álarca-e, vagy nem a magyarázatot (és maguk fölé Urat) kereső megnyomorítottak antropomorf kísérlete-e.

Berkovits szerint a teremtmény akkor teljesíti be az Istentől kapott emberi méltóságát, ha képes a kísértésekkel szembenézve felelősége tudatában szabadon választani és cselekedni a jót. Illetve: ha tudja logikátlansága ellenére is Istent, a hitet választani. Ez egyfajta „érettséget” jelent. Berkovits dokumentumként hivatkozik egy írásra, amely mintegy megtestesíti, hogy mit jelent az igazságtalan szenvedésben is Istent választani. Ez a *Jossel Rakover fölszólal Istenhez* című írás, amelyről később tisztázódott, hogy fikció. Lévinas számára is alapvető fontosságú ez a szöveg, de ő annak tudatában hivatkozik rá, hogy szépirodalmi mű – mégis, a zsidó hit-eszmény megszólalását hallja meg benne. A fikció szerint Jossel Rakover mindenkijét elveszítette a varsói gettóban (amely már önmagában szimbolikus helye a Holokauszt-narratíváknak), s ő utolsóként, a gettólázadás végóráiban „apellál” Istenhez. Lévinas számára e szöveg az ontológiát megelőző etikai viszonyulást mutatja fel: „Az arcát eltakarni, hogy az embertől – emberfeletti módon – mindent követeljen, olyan embert kell teremteni, aki felelni tud, és aki Istenéhez nemcsak adósként, hanem hitelezőként is képes fordulni – milyen valóban isteni nagyság! [...] A távolmaradó Isten iránti bizalom képessége által az ember felnőtté válik [...] De »ne feszítsd túl a húrt« – kiált fel Jossel ben Jossel. A vallási élet nem teljesezhet be ebben a heroikus szituációban. Istennek fel kell fednie arcát [...] De csak aki felismerte az elrejtett Istent, követelheti e felfedést. [...] A szöveg, melyet kommentáltunk, megmutatja, hogyan hoz létre az etika és a princípiumok rendje olyan személyes kapcsolatot, mely érdemes erre a névre.”³⁶ Lévinas mondataiban találunk egy átfordítást, mikor arról beszél, hogy a hitben érett ember „nemcsak adósként, hanem

35 Katz, i. m. 271.

36 E. Lévinas: Jobban szeretni a Tórát, mint Istent. *Hiány*, 1992/7. 23.

hitelezőként” is viszonyulhat Istenhez. Vajon a celani versnyelv, mely képes egyszerre kimondani az állítást és annak tagadását, kritikáját, nem utal-e valamilyen módon erre a „hitelezésre”? Vajon a teremtményhez való imádságra felszólított Teremtőnek nem kell-e fejet hajtania az őt mégis imára buzdító ártatlanul szenvedők előtt? S vajon e felszólítás grotesksége nem szembesít-e azzal, hogy a látszólag minden „fizetség” ellenében Istennek hitelező érett hit megíscsak reméli jutalmát, beteljesedését, amelyet Lévinas így fogalmaz meg: „Istennek fel kell fednie arcát.”

A Holokausztra reflektáló zsidó teológia első nemzedékéből még Emil Fackenheim munkásságát kell feltétlenül megemlítenünk.³⁷ Fackenheim nem kívánja semmiféle magyarázó stratégiával megközelíteni az általa a szenvedés megdöbbentő mértéke miatt egyedinek tartott Holokauszt kérdését. Gondolatmenete inkább arra irányul, miféle reakciót hív elő a szenvedés a hívőből, s a népből. Elhíresült „614. parancsolata”, amely a továbbélésre szólítja fel a zsidóságot, feleleveníti a nép egybetartozásának gondolatát, s műveiben igyekszik megkeresni eme egybetartozás „zálogának”, az Úrral való szövetségnek a Holokauszt után is fenntartható értelmezhetőségét. Megint csak a zsidó hagyomány egyik arca jut itt szóhoz: az, amelyik a nép történeti folytonosságát tekinti teológiája szívének. Ami pedig a hívő embert illeti, Fackenheim Kierkegaard és Buber nyomán a bizonytalan, reménytelen, argumentálhatatlan horizont ellenére való hűségben látja a hit lényegét, illetve el is veti a bizonyítás szükségességét, mert szerinte Isten csak a személyes találkozásban lelhető fel. Nála a hitbeli érettség együtt jár minden külsődleges „jutalom” reményének feladásával, addig menően, hogy Auschwitz után ő a messiásvárást kérdésesnek látja. Ennek jegyében újraértelmezi az ünnepeket és az imádságok szövegeit is – vagyis a vallásnak mindazokat a momentumait, amik a Szenttel való közösségi interakció alkalmi voltak. Míg Rubenstein radikálisan átalakította az imádság szerepét, sőt visszavonta az imádságot, addig Fackenheim szerint az imádság által az ember visszaszolgáltatja Istennek a hatalmat, helyreállítja mindenhatóságát³⁸ – ezáltal ugyanakkor helyet ad annak a tapasztalatnak is, amely az imában végbemenő kommunikáció helyett Isten hallgatását élte meg a Holokauszt idején. Fackenheim meglátása szerint az imában Isten dicsőségének elismerése helyett e dicsőség *megalkotódása* zajlik – a *Tenebrae* megértéséhez az imádság eme átalakuló szerepe, értelmezése is nagyon fontos. A vers Isten és ember egymásrautaltságának mozzanatát is megszólaltatja szinte karikatúraszerűen abszurd átfordításában.

Hans Jonas vallással kapcsolatos gondolatai³⁹ is mélységesen megbolygatják a teológiai hagyományt – voltaképpen annak pere-

37 Fő művei: *God's Presence in History; To Mend the World*. Ismerteti Katz (i. m. 205–247.) és Braiterman (i. m. 134–160.).

38 Braiterman, i. m. 158.

39 Hans Jonas: Az istenfogalom Auschwitz után. (Mezei Balázs bevezetőjével) 2000, 1996/8. 56–61.

méről szólnak meg, a mitikus és a filozófiai metszéspontján. Jonasnál a hangsúly a felelősségetikán van; ezt ő maga is összekapcsolja a kabbalista mítosszal, mely szerint Isten a teremtéskor visszahúzódott önmagába, s lemondott mindenhatóságáról. Isten attribútumai Jonasnál tökéletesen ellentmondanak a világ Ura hagyományos jellemzőinek: ő az Istent *keletkezőnek* tekinti, abban az értelemben, hogy önnön történetének irányítását átengedi az embereknek, s ezáltal története a világgal együtt halad. Éppen ezért *szenvedő* Isten is, hisz elszenvedti mindazt, amivel az általa felelősséggel felruházott teremtmény sújtja önmagát és világát. Természetesen ezt az istenfogalmat is a Holokauszt idején megtapasztalt be-nem-avatkozás aktualizálja. Jonas elvégezte azt az átfordítást, amivel Celannál találkoztunk – az erős Isten végtelenül gyengévé és kiszolgáltatottá tette magát az emberi élet lehetőségének megvalósulása érdekében. Ám Jonas nem beszél arról, hogy mi az oka a minden elképzelhető mértéket meghaladó gonoszság-potenciálnak, ami a Holokauszt során realizálódott; illetve arról sem ejt szót, hogy felhívása egy reflexívebb etikai viszonyulásra megóvhat-e bennünket egy újabb ilyen mérvű pusztítástól, morális csódtól. Itt Celan szövege mérhetetlenül kritikus. A *Tenebrae* egymást markoló, egymásba maró, fenyegetően közeledő élőhalottai semmiféle jelét nem mutatják annak, hogy erkölcsileg fejlődhetnének; s talán a művészet éles hangja pontosabban szól itt a spekulációjánál.

Mivel a *Tenebrae* a keresztény hagyományt is bevonja értelmezhetőségének körébe, nem hagyhatjuk szó nélkül a keresztény teológiának némely olyan, a Holokausztra adott válaszlehetőségét, amely a celani átfordítással dialogikus viszonyba hozható. Jürgen Moltmann szerint is elsősorban az Isten mindenhatóságának átgondolására, a „történelem Ura” fogalmának revíziójára kényszerít bennünket Auschwitz tapasztalata.⁴⁰ Helyette ő is, miként Jonas, a népével együtt szenvedő, együtt vándorló, együtt síró Istenről beszél, aki minden hatalomról lemondott, csak hogy teljes mértékben osztozhasson az emberi lét kínjaiban. Ez a közösségvállalás az Ószövetségben a prófétai beszédmódban kap hangot, az Újszövetségben pedig a legteljesebb mértékben realizálódik a keresztben meghaló Jézusban: „A keresztény teológia mint keresztteológia a filozófiai és politikai monoteizmustól való megszabadulást és azok kritikáját jelenti. Isten nem szenvedhet, Isten nem halhat meg, mondja a teizmus, hogy benne menedéket találjon a szenvedő és a halandó. A keresztény hit viszont azt állítja, hogy Isten szenvedett Jézus szenvedésében, Isten meghalt Krisztus keresztjén, azért, hogy éljünk, és jövődjében feltámadjunk.”⁴¹ Ezért a Fiú agóniája a keresztben az Atyáé is; ilyen értelemben a *tenebrae*, az elsötétedés felkiáltása nem csak azt jelenti, hogy Isten magára hagyta Jézust, hanem felhangzik

40 E témában írott legfontosabb műve: *Der Gekreuzigte Gott*. Ismerteti Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodícea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinonia, Kolozsvár, 2006. 231–281. Az idézeteket Visky S. Béla fordításában szerepeltetem.

41 Uo. 262.

benne a passió minden momentumát átérző-átélő Isten mérhetetlen fájdalma is.⁴² Moltmann ugyanakkor a feltámadást a kereszt-esemény elvitathatatlan, értelmező végpontjának tekinti, amely a jövőre nézve reménységgel töltheti el az embert.

Dorothee Sölle elfogadhatatlannak tartja egy olyan Isten képzetének fenntartását, aki bármilyen módon is okozója lehet az ártatlan szenvedésének – ideértve Jézus szenvedését is.⁴³ A „teológiai szadizmus”⁴⁴ eme kritikájával összhangban írja Paul van Buren: „Ha Auschwitz után tartózkodunk attól, hogy e borzalmas eseményben Isten akaratának megnyilvánulását lássuk, akkor talán körültekintőbben kellene ugyanerről szólnunk a kereszt kapcsán is.”⁴⁵ Sölle Moltmannnál sokkal radikálisabban állítja, hogy Isten valódi identitását csak a szenvedő Jézusban nyeri el – Jób-olvasatában például arról ír, hogy Jób voltaképpen egy másik Istenre vár – a „teljhatalmú” Úr helyett, aki szenvedését okozta, arra, aki hordozni képes azt. Sölle is újraértelmezi Jézus kiáltását a kereszten: „Jézus passiótörténetének a lényege az a kijelentés, hogy ő, akit Isten elhagyott, maga lesz Istenné. Jézus nem úgy hal meg, mint egy gyermek, aki továbbra is az Atyára vár. Az Éli, éli... a felnőtté válás kiáltása, a világrajövetel fájdalmának kiáltása.”⁴⁶ E felkiáltástól kezdve képviseli Jézus a távollévő Istent az ember számára, anélkül, hogy szükségtelessé tenné az Atya létét. Ezt jelenti tehát Jézus felnőtté válása – és ebből fakad a hitben való felnőtté válás is, amely „bizonyosság a bizonytalanságban”.⁴⁷ Sölle feltámadás-értelmezéséből kiiktat minden olyan mozzanatot, amely túlvilági jutalmazásra vagy a szenvedés semmissé tételére utalhatna. „Istent, aki szenvedést szerez, nem igazolhatja e szenvedés későbbi felfüggesztése sem. Nincs az a menny, mely jóvátehetne egy olyan szörnyűséget, mint Auschwitz. De Isten, aki nem egy magasabb Fáraó, mégis igazolta magát: az együtt-szenvedésben, az együtt-meghalásban a kereszten.”⁴⁸

Isten ráutaltsága Jézusra, a hatalomtól való megfosztódás, illetve a felelősség átadása nem áll meg a keresztnél, hanem tovább folytatódik: Jézus törekeny sorsát a világban az ember hivatott beteljesíteni. „Krisztusnak nincsen más keze, mint a mienk: ő ránk van utalva. Ha nincs több keresztény e világon – Krisztus halott. Istent nem lehet függőség-nélkülinek, reláción-kívülinek elgondolni. Isten is reánk van utalva”,⁴⁹ írja Sölle. A bibliai hagyományokra, textusokra támaszkodó teológiai gondolkodás a Holokauszt tapasztalatát feldolgozva elért tehát ahhoz az átfordításhoz, amit Celan verse így

42 Uo. 263.

43 E témában írott legfontosabb művei: *Stellvertretung; Leiden*. Ismerteti Visky S. (i. m. 282–329.), aki erőteljesen vitatja Sölle nézeteit. Nem mutatom be Visky S. fenntartásait, de az idézeteket az ő fordításában szerepeltetem.

44 Visky S., i. m. 290.

45 Ld.: Catherie Quehl-Engel: *Christian Theology After the Jewish Use of Christological Imagery in Holocaust Art*. 84.

46 Visky S., i. m. 303.

47 Uo. 315.

48 Uo. 321.

49 Uo. 326.

mond: *Imádkozz, Uram, / imádkozz hozzánk*. A líra szembesít bennünket azzal, hogy imádság-fogalmunkat is újra kell gondolnunk Isten-fogalmunk átalakulásával párhuzamosan. Hiszen ha Isten mindenhatósága vitatható, akkor kihez és miért szól az imádság? Moltmann válasza az ima esemény-, folyamat- és találkozás-volta. Celannál az Úrra irányuló felszólításban egy másfajta igényt érzek, azt, amit Lévinas fogalmazott meg Rakover-írása végén: Isten nem maradhat rejtve; a *Tenebrae*-ben a mértéktelen, mérhetetlen szenvedés megtapasztalói fordulnak hozzá azzal, hogy szólaljon meg, legyen hangja – minden lehetetlensége ellenére igénylik az Urat, még akkor is, ha gyanúba keveredett, ha erejét veszítette.

Láthattuk e rövid teológiai áttekintésben, hogy az Isten elérőtlenedésének gondolatával mindig együtt jár az emberre átháruló végtelen etikai felelősség felismerése, amely – ezen elképzelés szerint – a Holokauszt ismétlődésének egyedüli ellenszere. Az összekapaszkodó, egymásba maró, kajla, vályúra hajló alakok csapata egyáltalán nem tűnik a „hitbeli érettség” letéteményesének; inkább a végső esendőség, kiszolgáltatottság, elembertelenedés szól szavaikból – és ugyanilyen nyomorult az az Isten is, akihez beszélnek. Éppannyira lehetetlen hinni az emberben, mondja a *Tenebrae*, mint amennyire lehetetlen vállalkozás hinni Istenben; miközben a vers mégsem adja fel, hogy az ember Isten felé törekvő dialóguskísérletéről szóljon. Ezzel pedig megvalósítja azt, amit a mindenhatóság eszméjét legradikálisabban kétségbevonó teológia sem tud: úgy beszél Istenről (Istenhez), hogy ez a beszéd tartalmazza a szenvedés tapasztalatát, és mégsem illeszkedik bele valamiféle teleologikus horizontba, nem von illyet maga köré. A teodícea alapkérdése a rossz eredetéről a Teremtésben semmiféle stabil megoldást nem kap a szövegben, s ez alatt azt értem, hogy a *Tenebrae* értelmezésében még arra is nyílik lehetőség, hogy az Úr legyen a vétkes, a vérontó. S ha ennél az olvasatnál maradunk, akkor még hangsúlyosabbá válik Isten és ember összetartozásának (fogható közelségének) szólama – hiszen az ember mégsem tehet mást, mint hogy ezt az Úr ontotta vért igya, s benne keresse a Teremtője arcát. Számomra felszabadító szöveg ez – egyfelől megszabadítja teológiai képzeinket a maradék kauzális meghatározottságától is; másfelől pedig mégiscsak megnyitja az Úrról (Úrhoz) való beszéd terét, hangot adva kételynek, vádnak, fájdalomnak, iróniának és öniróniának; s mindeközben végtelenül reális az Istent kereső ember lehetőségeinek tekintetében. Istenről pedig kiderül, hogy etikai normáinkkal nem megragadható.