

TÓTH SÁRA

## „Vidd ki az átkozódót a táboron kívülre” (Lev 24,14)

*A blaszfémia mint határsértés*

„Csak a vallástalanokat botránkoztatja meg a blaszfémia. A blaszfémia a hit jele”,<sup>1</sup> írta az 1930-as években az a T. S. Eliot, aki akkor már hívő keresztény volt, mi több, teológiailag és politikailag is konzervatív angol-katolikusnak vallotta magát. Eliot kritikai esszéiben vissza-visszatér erre a kérdésre, s úgy tűnik, a hívő blaszfémia és a művészi blaszfémia paradoxonát szorosan összetartozónak véli: „Az a határozott véleményem, hogy az elsőrangú blaszfémia igen ritka dolog az irodalomban, ugyanis irodalmi zsenialitást és mély hitet egyaránt követel.”<sup>2</sup> A holokauszt után, amikor az Istenről való beszéd hitelességének kérdése minden eddiginél élesebben vetődött fel, előtérbe került az a gondolat, hogy „ahol a vallásos kegyesség tehetetlen, a blaszfémia igyekszik megtörni a csendet”,<sup>3</sup> de látható, hogy a 20. század rettenetes traumáit megelőzően is szembesült már a modern érzékenység a hiteles blaszfémia lehetőségével.

E tanulmány fő célja, hogy megválaszolja azt a kérdést, vajon a biblikus hagyomány közegét nem megtagadva vagy elhagyva lehetséges-e a blaszfém (művészi) megnyilatkozás teológiai értelmezése. Töprengéseim során azonban arra jutottam, hogy

---

A cikk átdolgozott és kibővített változata a *Mellékzörej: Írások Visky András hatvanadik születésnapjára* (Sepsi Enikő és Tóth Sára szerk., Károli-L'Harmattan és Koinónia, Budapest, 2017) című kötetben megjelent *A blaszfémia mint határsértés: kultúrtörténeti, esztétikai és teológiai reflexiók* című tanulmányának.

- 1 Eliot, T. S.: *Selected Essays*, London, Faber and Faber, 1932, 45.
- 2 Eliot, T. S.: *After Strange Gods: a Primer of Modern Heresy, the Page-Barbour Lectures at the University of Virginia 1933*, London, Faber and Faber, 1934, 52. Eliot ugyanezen könyv előszavában utal arra, hogy saját művészetét sem tartja mentesnek a blaszfémia vétkétől (13).
- 3 Szűcs Teri: A költészet blaszfém nyelve és a teológia lehetőségei, Paul Celan: *Tenebrae*, in uő: *A felejtés története. A Holokauszt tanúsága irodalmi művekben*, Kalligram, 2011, 45, továbbá lásd 33–53.

a teológiai kérdések felvetését mindenképpen kultúrtörténeti, egyháztörténeti vizsgálódásnak kell megelőznie. Így hosszadalmas, ám annál izgalmasabb kitéréssel, a blaszfémiafogalom főbb változásainak bemutatásával, valamint a társadalmi, kulturális, politikai kontextus rövid felvázolásával kezdem.

### A blaszfémia fogalmának változásai

A blaszfémia fogalma és megítélése számos paradigmaváltáson ment keresztül az egyháztörténet során. A Szeptuagintában szereplő görög szó két szótó – bántani/sérteni és beszélni – kombinációja, jelentése sértő, bántó, gyalázó beszéd.<sup>4</sup> Az azonban, hogy mi számít Isten vagy Jézus gyalázásának, mindig is a változó emberi értelmezéstől függött, definíciója pedig általában a hatalmon lévők privilégiuma volt. A középkorban például a blaszfémia alárendelődött a herezis jóval hangsúlyosabb vétkének, sőt, összemósódott azzal,<sup>5</sup> s így az inkvizíció hatásköre alá került. De nemcsak az egyház egyeduralmának idején, a blaszfémia elleni későbbi fellépés is szorosan összefüggött a többségi társadalom érdekeivel, hiszen a többségi (establishment) egyház és az általa képviselt értékek megsértése még egy szekularizált korban is veszélyezteteti a társadalmi, intézményi stabilitást. „A blaszfémia – írja David Lawton – mindig az, amitől a társadalom leginkább irtózik, és amit hatalmában áll szankcionálni.” Robert Ingersoll<sup>7</sup> – írja Lawton – az 1886-ban blaszfémiával megvádolt C. B. Reynolds védelmében mondott híres beszédében azzal érvel, hogy Jupitert ma mindenki büntetlenül gyalázhatja, pedig Jupiter éppen olyan nagyhatalmú, mint bármikor régebben, ám a római nép korántsem.<sup>8</sup> És ez valóban így van: a társadalom, s így a tör-

4 Lásd Lawton, David: *Blasphemy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 14.

5 Lásd Lawton: *Blasphemy*, i. m. 15–16. Lawton szerint a kettő nem azonos egymással – ugyanis a blaszfémia retorikai vétek, vagyis beszédszituációban kell elhangoznia, hogy „hasson”, a herezis pedig „tisztá tartalom”. Ugyanakkor a kánonjog a blaszfémianak két kategóriáját azonosítja: az egyszerű és a „heretikus” blaszfémiát. Lásd továbbá Nash, David: *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford University Press, 2007, 43skk., aki ugyan hangsúlyozza, hogy a herezis és a blaszfémia különböző vétségeknek számítottak a középkorban, a középkori periódus tárgyalásából egyértelműen az az összkép bontakozik ki, hogy a kettő közötti különbség gyakran elmosódott. (Amikor például a korai képmorból eretnkségekről beszél, ugyanabban a bekezdésben mindezekre „a blaszfémia korai történetének fontos epizódjaként” utal vissza, 43–44.)

6 Lawton, i. m. 3. Lásd még Levy, L.: *Treason Against God*, New York, Schocke, 568. Idézi Fisher, Anthony– Hayden Ramsay: *Of Art and Blasphemy*, *Ethical Theory and Moral Practice*, 2000/2 (137–167), 138.

7 Robert Ingersoll (1833–1899): híres észak-amerikai ügyvéd, szabadgondolkodó.

8 Lawton, i. m. 9. Az eredeti beszédet lásd *Trial of C. B. Reynolds for Blasphemy, At Morristown, N. J., May 1887. Defence by Robert G. Ingersoll*. Project Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/files/38103/38103-h/38103-h.htm>. (Utolsó letöltés: 2018. szeptember 16.)

vényhozás is, állapítja meg Yvonne Sherwood ószövetségkutató, a legmélyebben beágyazódott, legtöbb tagot számláló egyházat hajlamos kitüntetett védelemben részesíteni – a társadalmi béke és közrend megőrzésének céljából.<sup>9</sup> „Amikor az egyház kisebbségben van, szólásszabadságért kiált, amikor többségben van, ez eszébe sem jut”,<sup>10</sup> jegyzi meg Ingersoll.

Ez a megállapítás természetesen már a modernitás szülötte, és egy fontos paradigmaváltást jelez. Míg hagyományosan a blaszfémia Isten (a vallási intézmény) elleni vétekként értelmeződik, a modern korban a hangsúly fokozatosan átkerül a társadalom, illetve az egyén ellen elkövetett sérelemre.<sup>11</sup> A fogalom relativizálódásának fontos állomása a reformáció, amelynek képviselői a blaszfémia vádját a katolikus egyház lejáratására használják, és ennek megfelelően jelentősen megváltozik a tartalma: főképpen a reformátorok által elmarasztalt képi ábrázolásra vonatkoztatják.<sup>12</sup> Innentől a blaszfémia fogalma végképp bizonytalanra válik, és a felekezetek, csoportok, irányzatok egymás közti villongásait, határsértéseit jelzi. Ebben a korban – amelynek egyik jelentős újdonsága a felekezetiesség mint olyan megjelenése – mozdul el egyház és társadalom afelé, ami aztán korunkat teljes mértékben jellemezni fogja, vagyis hogy a felekezeti, majd később a vallási hovatartozás fontos identitásmarkeré válik.<sup>13</sup> Ekkor a blaszfém megnyilatkozás már nem Istent sérti, hanem a hívő közösség, illetve a hívő egyén vallásos érzéseit, amiből többek között az az abszurditás is következik, hogy növekvő mértékben udvariassági vagy stilisztikai vétséggé válik,<sup>14</sup> valamint az, hogy igen nehéz lesz megkülönböztetni a sér-

9 Yvonne, Sherwood: *Biblical Blaspheming: Trials of the Sacred for a Secular Age*, Cambridge University Press, 2012, 34–36. 1997-ben a *Liebeskonzil* című osztrák filmet azzal az indoklással kobozták el, hogy mélyen sérti a római katolikusokat, akik Ausztria lakosságának 78%-át, Tirolnak pedig (ahol a filmet bemutatták volna) 86%-át teszik ki. Az Európai Bizottság egyetértett az ítélettel, a túlnyomó többségre, s így a társadalmi zavarkeltés veszélyére hivatkozott.

10 Ingersoll, i. m.

11 Sherwood, i. m. 33. Lásd még Pringle, Helen: Are we capable of offending God? Taking blasphemy seriously, in *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in the Arts I*, Elizabeth Burn Coleman és Maria Suzette Fernandez-Diaz (szerk.), Canberra, ANU E Press, 2006, 31–32.

12 Lawton, i. m. 16. David Nash részletesebben kifejti ezt, rámutat, hogy a reformáció a hallásból származó isteni szóra helyezte a hangsúlyt, és blaszfémia vádjával illetett számos reformáció előtti vallási gyakorlatot.

13 Lásd ehhez Lawton, i. m. 21. „Blasphemy is an exchange transaction, and what is at stake is community and identity formation.” (A blaszfémia csereakció, a téjje pedig a közösség- és identitásformálás.)

14 Az éleslátó Eliot ezt is látta, tehát egyrészt, hogy a modern korban még mindig megrázza az embereket az istenség ellen elkövetett sérelem, ugyanúgy, ahogy a királyi ház ellen irányuló szemtelenség is (olyan országokban, ahol még van korona), másrészt azt is, hogy ezeket az érzéseket támogatja azok konzervatívizmusa, akiknek a társadalmi változások során van veszténivalója. (*After Strange Gods*, i. m. 51.)

tő megnyilvánulásokat a szabad véleménynyilvánítás és bírálat legitím diskurzusaitól.<sup>15</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy amikor a társadalom a „decens” és a „blaszfém”<sup>16</sup> megkülönböztetésén fáradozik, határokat próbál kijelölni. És ha a vallási hovatartozás, mint említettem, fontos identitásképző tényező, a csoportidentitás fontos tényezője pedig a határállítás, a szeparáció, a mindig aktuális Másik megképzése, akivel/akikkel szemben a közösség tagja definiálja önmagát, akkor a blaszfémia fogalmának – minden fluktuációja ellenére – talán állandó közös nevezője az, hogy határátlépés révén határhelyzeteket, határvonalakat azonosít be, és egyúttal a határsértéssel járó drasztikus változás sokkját közvetíti. És éppen azért, mert az egyház egyeduralma a múlté, vagyis immár nem biztosíthat univerzális és problémátlan vallási identitást, a modern hívőre megkülönböztetetten jellemző, hogy a blaszfém aktusokra szorongva, görcsösen, defenzíven és/vagy agresszíven reagál, mivel identitásának leglényegében érzi támadva magát.<sup>17</sup> A bibliai szöveghez való viszony mai kultúránkban már előre adott identitást hivatott felmutatni: ha hívőként, keresztényként vagy zsidóként olvassuk, akkor elváratik, hogy végtelmentes hódolattal fogadjuk, sőt, megvédjük, ha bántják.<sup>18</sup>

Sherwood szerint a blaszfém határsértés a 17. századtól kezdve egészen a 20. század második feléig a társadalmi osztályokat célozta, és a vulgáris humor volt a fő fegyvere. Ebben a kontextusban a blaszfémia osztálykülönbségek létrehozásához és jelöléséhez éppen azok áthágásával, felforgatásával járult hozzá. Rendkívüli féltés övezte mindenekelőtt az immár a nép kezébe adott és a laikusok értelmezésének kiszolgáltatott Bibliát, amely felett – s vele együtt Isten és Jézus felett is – immár nem csupán az elit gyakorolt kiváltságos tulajdonjogot. Túrhetetlen vétségnek számított Jézus Krisztus letaszítása az alsóbb néposztályba: 1729-ben blaszfémia vádjával pénzbüntetésre ítélték Thomas Woolston munkás származású bibliatudóst, aki szerint Jézus bizonyos megnyilvánulásai a kánai menyegzőn félreérthetetlenül ittasságra utalnak, a fügefa elátkozása pedig körülbelül azon a szinten van, mint amikor a hazatérő férj székeket vagdos a föld-

15 Sherwood, i. m. 36–37.

16 Uo. 37.

17 A kutató több helyen meggyőzően fejti ki könyvében, hogy mivel a premodern, prekritikai korban a vallás, vallási tapasztalat, a szent szöveghez való viszony nem fonódott össze önmeghatározással, a premodern ember sokkal szabadabban kifejezte a szentséghez való ambivalens viszonyát: hódolatát éppúgy, mint Isten visszataszító tettei miatti elidegenedését, vagy akár elmarasztalását (lásd 87, 337–338, 371). Ez a megfigyelés összhangban áll Mihail Bahtyin és mások kutatásaival: míg a középkori egyházi életbe és liturgiába számos karneváli elem épült be (lásd pl. Bahtyin, Mihail, *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, ford. Szőke Katalin, Budapest, Gond-Cura – Osiris, 2001, 161), a modernitás egyházaiban ez a határsértés elképzelhetetlen.

18 Sherwood, i. m. 94.

höz, mert nincsen kész a vacsora. Az alkoholista tróger Messiásnál azonban jóval jellegzetesebb és a humornak nagyobb teret adó vétség Jézus vásári vagy cirkuszi bohócként való ábrázolása, amelynek az egyik legkésőbbi példája az 1979-ben blaszfémiaival vádolt *Brian élete* című film, amelyben a Brian nevű bohóc és Jézus felcserélhetővé válik.<sup>19</sup>

A késő 20. századtól kezdve a határok ismét átrajzolódtak, s a mai napig a botrány egyik legfőbb forrása Jézus kapcsolatba hozása vagy azonosítása a hagyományosan elfogadott szexualitás normáit áthágó figurákkal. A leghíresebb ilyen ügy az volt, amikor a brit költő, James Kirkup *The Love that Dares to Speak its Name* című versében (1977) a férfi lírai én Jézus keresztről levett testére vonatkozó erotikus fantáziáit vallja meg. Ebből a szempontból szinte összegző jellegű a Bibliával-Istennel-Jézussal kapcsolatos határsértések miatti modern szorongás egyik legemblematicusabb kortárs megnyilvánulása, a 2009-ben egy glasgow-i kortárs művészeti kiállításon szereplő Biblia esete. A Biblia mellé tollakat elhelyező lelkész nő a következő felhívást intézte a múzeumlátogatókhoz: „Ha úgy érzed, hogy kizártak a Bibliából, most visszairhatod magad bele.” A minden eddigi mértéket meghaladó társadalmi felháborodás – amelyben hívők és nem hívők egyaránt osztoztak – eredményeképpen a meggyalázott, „összefirkált” Bibliát végül üvegbúra alá helyezték. Volt, aki azt javasolta az Anglikán Egyháznak, hogy perelje be a múzeumot.<sup>20</sup>

Ha nem vallásos felháborodásról van itt szó, akkor milyen társadalmi érdek sérülhetett, milyen határsértés történt? Hogy lehet, hogy a 20. század második felében a szekularizált nyugaton újra előtérbe került a törvényi szabályozás kérdése is? A közvetlen kiváltó ok néhány elhíresült eset volt, az egyik a már említett Kirkup-ügy 1977-ben Nagy-Britanniában – ekkor keresztények követelték a törvény alkalmazását.<sup>21</sup> A másik Salman Rushdie esete, akit nem csak a muszlimok vádoltak blaszfémiaival *Sátáni versek* című regénye miatt, Nyugaton is megszólaltak olyan hangok, melyek szerint valakit a vallásában megsérteni annyi, mint emberi méltóságában megsérteni. Meddig terjed tehát a sajtószabadság, és hogyan egyeztethető össze az emberi méltóság tiszteletben tartásával? A vallási pluralizmus és multikulturalizmus 21. századi világában tehát igen élesen jelentkeznek a liberális demokráciák és a vallás/ok együttéléséből fakadó feszültségek és ellentmondások.<sup>22</sup> E bonyolult és soktényezős helyzetben a

19 Uo. 38.

20 Uo. 9–33.

21 Elizabeth Burn Coleman és Maria Suzette Fernandez-Diaz (szerk.): *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in the Arts II*, Canberra, ANU E Press, 2008, 2.

22 Elizabeth Burns Coleman – Kevin White: *Negotiating the sacred in multicultural societies*, in Elizabeth Burn Coleman – Maria Suzette Fernandez-Diaz (szerk.): *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in the Arts I*, Canberra, ANU E Press, 2006, 4.

két szélsőséget az agresszívan tiltakozó konzervatív vagy fundamentalista vallási csoportok, illetve azon véleményformálók képviselik, akik mintegy rituális cselekedetként ünneplik a demokratikus szabadságésemény – akár szándékos és durva provokáció, *határsértés* árán történő – felmutatását.<sup>23</sup>

E két szélsőség között helyezhető el Nyugat-Európában a reakciók számos formája – például a muszlim kisebbségeknek a blaszfémia törvény kiterjesztésére vonatkozó igénye, vagy más oldalról a politikailag korrekt nyugati polgár vallási hovatartozástól független tiltakozása a keresztény szimbólumok (Biblia, kereszt stb.) meggyalázása ellen. Az ilyen érzület mögött – az angolszász világban legalábbis – az a hallgatóságos közmegegyezés áll, mely szerint a bibliai hagyomány nem más, mint a liberális demokrácia megalapozója avagy bölcsője, s ennél fogva bizonyos toleranciahatárok átlépése olyan szintű társadalmi megrendülést okoz, mely nem tolerálható.<sup>24</sup> A blaszfémia ebben a kortárs demokratikus, multikulturális szemléletben – és ezt tükrözik például az Egyesült Királyság-beli törvénymódosítások – átalakul „gyűlöletbeszéddé”, hiszen már nem valamiféle „objektív” szentség elleni vétségéről van szó, maga a modern ember méltósága válik szakrálissá, és a vallás (nemcsak az „államvallás”, az „established” vallás, hanem bárki vallása) mint az egyik legesszenciálisabb identitásképző elem szervesen hozzátartozik az emberi méltósághoz, ennél fogva védelme a demokratikus jogállam kötelessége.<sup>25</sup>

Ezzel ellentétben Magyarországon a bibliai hagyomány és a történelmi kereszténység inkább a nemzeti eszmény megalapozójaként, az utóbbi évtizedben pedig a kormány által erőszakolt államvallásként tétéleződik a közbeszédben, s így a blaszfém vagy botrányos műalkotások elleni felszólalások nem a liberális toleranciaeszmény, az emberi méltóság védelme jegyében, nem a kisebbségeket és a „többséget” egyaránt megillető jogokra hivatkozva, hanem inkább hatalmi pozícióból hangzanak el,<sup>26</sup> vagy legalábbis agresszív, „kikérem magamnak!” hangnemben. Ami persze nem jelenti azt, hogy az agresszív attitűd mögött ne rejlene a történelmi kereszténység mindenki számára nyilvánvaló – bár sokak által elfojtott – súlyos hanyatlása miatt érzett gyász és talán rémület is.

23 Sherwood, i. m. 87.

24 Sherwood a GOMA-Biblia esetére hivatkozik, mondván, a múzeum a széles társadalmi felháborodás hatására bűnbánatot gyakorolt (87). Mások viszont ragaszkodnak ahhoz, hogy a blaszfém esetek ma már nem okoznak társadalmi nyugtalanságot (lásd Elizabeth Burns Coleman – Kevin White, *Negotiating the sacred in multicultural societies*, i. m. 4.).

25 Sherwood, i. m. 47–48, lásd még Burn-Coleman – Fernandez-Diaz, i. m. 3.

26 *Fütyülők a kultúrára*, videofelvétel, beszélgetés Fekete Györggyel, a Magyar Művészeti Akadémia újonnan megválasztott elnökével, *Index*, 2012. november 30. [http://index.hu/video/2012/11/30/futyulok\\_erre\\_a\\_demokraciara/](http://index.hu/video/2012/11/30/futyulok_erre_a_demokraciara/) (Utolsó letöltés: 2017. február 28.)



## Blaszfémia mint határsértés a bibliai hagyományban

Mindeddig azt láttuk, hogy a mai társadalmi, politikai viszonyrendszerek által kirajzolt paradigmák nem adnak segítséget a hiteles blaszfémia értelmezéséhez. Ezek a viszonyrendszerek ugyanis vallási, nemi, faji különbözőségek mentén éles határvonalakat rajzolnak fel, s mint láttuk, a blaszfémia társadalmi funkciója, hogy épp a határsértés (transzgresszió, áthágás) révén ezeket a határokat felmutassa. Ebben a koordinátarendszerben az *insider*, a hívő per definitionem nem követ el blaszfémiát, hanem tiltakozással, védekezéssel stb. reagál a csoportidentitása (nemzeti érzelmei) ellen elkövetett támadásra. Ezzel mintha zsákutcába jutnánk – a „hívő blaszfémia” értelmezhetetlen, vagyis értelmetlen paradoxonnak tűnik. Azonban, meglepő módon, maga a Biblia siet segítségünkre. Ugyanis a legbotrányosabb határsértőnek éppenséggel a Biblia szövege és a Biblia Istene mutatkozik.

Köztudott, hogy az a teológia, amely Istent változatlan, szenvedély- és szenvedésmentes tiszta isteni szellemként írja le, a görög filozófiai gondolkodás adaptálásával került be a keresztény hagyományba. A 20. századi teológia egyik fontos hozadéka, hogy figyelmünket újfent Isten dinamikus személyességére irányította; arra, hogy Isten az Én-Te viszonyban, az emberrel való kapcsolatában értelmezhető mint objektum vagy absztrakció leírhatatlan. Isten állandósága, írja, nagy elődei és kortársai – Buber, Barth, Moltmann – nyomán Vályi Nagy Ervin „nem történet nélküli mozdulatlanság, nem olyan időn kívüli létforma, mint az axiómáké vagy az ősközeteké. Az Élő Úr, Izráel Pásztor a maga hűségében változatlan.”<sup>27</sup> Ez azzal jár, hogy Isten megváltoztathatja döntéseit, „megbánhatja” őket, és nem utolsósorban Isten szenvedhet is. Vagyis Isten és ember kapcsolatának története, változása, drasztikus fordulópontjai vannak – amelyek az ember és a vallási intézmény szempontjából nézve olyan mély megrázkódtatást okozhatnak, hogy nemritkán blaszfém vagy legalábbis botrányos megnyilvánulások kísérik.

Valójában egészen a teremtésig visszanyúlhatunk e tekintetben, hiszen azzal, hogy Isten szeretetből megalkotta a tőle különböző világot és embert, vállalta azt a tragikus kockázatot is, hogy ebbe a viszonyba valóságosan belépve kiszolgáltassa magát az embernek és a történelemnek.<sup>28</sup> Ez a keresztény hitnek olyan mélyen nyugtalanító misztériuma, hogy a „vallás” újra és újra megkísérli megvédeni, megmenteni Istent ettől a kiszolgáltatottság-

27 Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993, 113.

28 Lásd Jürgen Moltmann: *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, 47.

tól.<sup>29</sup> Nem lehetséges-e, hogy a blaszfémiák a vallási intézményt és a hitgyakorlók egyént hivatottak kizökkenteni abbéli törekvésükből, hogy Istent biztonságosan elkerítsék, szeparálják, tulajdonba vegyék és védelem alá helyezték? Jób például – a könyv 9. fejezetében található panaszára Jób blaszfém beszédeként hivatkoznak bizonyos bibliatudósok<sup>30</sup> – gúnyolódva szegezi neki barátainak: „Isten érdekében beszéltek álnokságot? Az ő érdekében beszéltek hamisságot? Neki akarjátok pártját fogni, vagy Isten mellett perbe szállni?” (Jób 13,8) Távoli visszhangját találjuk ennek az evangéliumokban, amikor Péter megfeddi az Urat: „Isten mentsen, Úram, ez nem történhet meg veled!” (Mt 16,22) Paradox módon, Péter itt közvetlenül a testet öltött Istennel száll szembe Isten védelmében. És az Úr nyomatékosan azokat marasztalja el, Jób barátai és Péter esetében egyaránt, akik az Úr védelmében lépnek fel. „Távozz tőlem, Sátán, botránkoztatsz engem, mert nem az Isten szerint gondolkozol, hanem az emberek szerint.” (23) Úgy tűnik, mintha itt a kegyes ember elvárása, blaszfémiától való félelme fordulna át blaszfémiába. Mint Sámuel második könyvében Uzzá esetében, akinek halállal kell lakolnia, amiért megpróbálta megvédeni Isten ládáját a megszenteltelenítéstől, és éppen ezáltal szentségtelenítette meg (2Sám 6,2–11).<sup>31</sup>

Jézus esetében nyilvánvaló, hogy az Isten fia szenvedése, embernek való kiszolgáltatottsága olyan határsértés Isten részéről, amely feldolgozhatatlan Péter számára. De valójában a Jób könyvének Istene is határt sért. Egyrészt a Jób könyve fontos és megrázó teológiai határátlépés, a korábbi hagyományos, bibliai (!) „megfizetést” – a jókat megáldja, a rosszakat megbünteti Isten – megkérdőjelezése és meghaladása. Még mélyebb értelemben, ahogyan Krisztusban Isten kiszolgáltatottá válik, úgy, amikor Isten fogadást tesz Jóbra, saját létezését egy emberre bizza (nem véletlenül tartja a keresztény értelmezési hagyomány Krisztus előképének). A tét nem kisebb, mint hogy szenvedő, háborgó szolgálja szenvedéssel való megküzdésében és feltámadásában megtörténik-e Isten. Arra a kérdésre, hogy jellemzően hol az a hely, ahol Isten megtörténik, Jób könyvének szellemében

29 Lásd ehhez Visky András megállapítását: „Nekünk nem feladatunk az intézményt megmenteni, nem feladatunk Istent vagy a Krisztus testét megváltani, ez ugyanis, mármint a megváltás, Krisztus munkaköri leírásában szerepel.” (Hegedüs Márk interjúja, A református templomban mindannyian meztelenek vagyunk, *Reformatus.hu*, 2016. június 17., péntek. <http://reformatus.hu/mutat/12476/>, utolsó letöltés: 2017. február 7.)

30 Karl Barth, a maga jellegzetesen paradox, dialektikus kontextusában nem habozik blaszfémnek nevezni Jób perlekedését. (Barth, Karl: *Epistle to the Romans. Translated from the Sixth Edition by Edwyn C. Hoskyns*. London, Oxford University Press, 1933, 156.) Lásd még Barthélemy, Dominique: *God and His Image: An Outline of Biblical Theology*, Ignatius Press, 2017, 12. (Első francia kiadása: 1963.)

31 Szakrilegium és blaszfémia természetesen nem azonos, a párhuzam azonban így is megáll. Másodszor kell köszönetet mondanom Visky Andrásnak, akitől Uzzának ezt az értelmezését hallottam (lásd Tóth Sára: *Hogyan jöjjön az Úr ládája hozzám?*, in *Táncol a por*, Budapest, Harmat, 2015, 59–65).



azt a választ kell adnunk, hogy a határokon, a határhelyzetben, a blaszfémia helyén, ahol a végleg lecsupaszított ember panaszkodik, sőt, akár gyalázkodik.

Az isteni kiszolgáltatottság, amitől Péter óva intette Jézust, a kereszten teljesedett ki, és az inkarnáció volt a feltétele és előzménye. Az Újszövetség (és a teljes Biblia) legfőbb vádlottja káromlás tekintetében egyértelműen maga Jézus, akinek a személye a leg-tűrhetlenebb határsértés, az ember és Isten között húzódo határ felülírása. Különös kétirányúság figyelhető meg ebben: a kor vallási vezetői azon botránkoztak meg, hogy „te ember létedre Istenné teszed magadat” (Jn 10,33),<sup>32</sup> míg Péter aggodalma fordított előjelű, számára az a riasztó, hogy a Messiás, az élő Isten fia egészen a „kereszthalál” alázkodik meg emberségében.

Erre az isteni határsértésre és az ebből következő kiszolgáltatottságra – ami ma éppoly elbizonytalanító és riasztó, mint Péter számára volt egykor – irányítja a figyelmet korunk blaszfém művészi megnyilvánulásainak többsége. Úgy tűnik, van valami mélységesen nyugtalanító és feldolgozhatatlan abban, hogy Isten emberré lett, hogy testben élt, hogy volt anyagcseréje és minden bizonnyal nemi vágya is. Ebből a szemszögből a 20. század második felének legjellegzetesebb blaszfémiaügye a Martin Scorsese *Krisztus utolsó megkísértése* című filmje ellen intézett nagyszabású és agresszív támadás volt, pedig a katolikus rendezőt komoly istenkereső szándék vezette, amikor megkísérelte az ember Krisztus vívódásait és (többek között) szexuális kísértéseit ábrázolni.<sup>33</sup> Ebből többek között az is világos, hogy a szerzői szándéknyilatkozat szinte teljesen irrelevánsnak bizonyul a nyilvánosan blaszfémnek ítélt műalkotások tekintetében. Hiába nyilatkozta a rendező, hogy Kazantzakis regényét papneveldeiben azért olvastatták a seminaristákkal, hogy vitát és eszmecsere-t provokáljon, a nyilvánosság elé bocsátott mű a szerzőjéről leválva elindul a maga útján, és témánk szempontjából egyedül a recepciója érdekes.

Tehát akár karneváli bohócként jelenik meg Jézus, mint a *Brian élete* című filmben, akár szexuális orientációjuk miatt kiközösített emberek jelentik be igényüket az Emberfiára (mint például James Kirkup már említett homoerotikus versében), ha a művészet az isteni kenózis bármely radikális következményét felmutatja, az görcsös idegességet vált ki a többségi vallás képviselőiből.<sup>34</sup> Kellemetlen szembesülni a kényelmes „bentlétet”

32 Lásd Mt 12,31; 26,65; Mk 14,64; Lk 5,21.

33 D’Cruz, Carolyn – Glenn D’Cruz: *The Body of Christ: Blasphemy as a Necessary Transgression*, in Elizabeth Burn Coleman és Maria Suzette Fernandez-Diaz (szerk.): *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in the Arts II*, Canberra, ANU E Press, 2008, 93–103.

34 A késő középkor képpromboló és előreformációs eretnekségeiről írja David Nash, hogy a hatalom azért tartotta veszélyesnek őket, mert Krisztus szegénységének utánzását a fennálló hatalmi formák és hitgyakorlatok ellen intézett elsöprő támadásként lehetett értelmezni (i. m. 43).

– gyakran „fentlétet” – élvező vallásos embernek, és az ezt szolgáltató intézményes kereszténységnek azzal az alapvető ellentmondással, hogy egy radikálisan kintlévő, outsider, sőt, lent lévő, önmagát a legmélyebb pontig megalázó Istent kellene követnie, vele azonosulnia.<sup>35</sup> És ha ez az ellentmondás már el sem éri az ingerküszöbét, akkor a blaszém provokációk prófétai jelentőséggel bírhatnak.

Nemcsak művészek, hanem megfelelő érzékenység birtokában modern teológusok is szükségképpen provokálnak, amikor szembesülnek a krisztusi határsértés<sup>36</sup> radikalizmusával és a követésre való felhívás következményeivel. Napjaink egyik legjelentősebb teológusa, Rowan Williams szerint a Krisztussal való azonosulás rítusa, a keresztség során „az ember alászáll Jézus szenvedésének és halálának sötétségébe, ahol elárasztja annak valósága, amit Jézus elviselt”. Ez azonban nem biztosít neki semmilyen kiváltságot, írja az angol teológus, a keresztség nem választja el az emberiségtől és teszi felsőbbrendűvé, ellenkezőleg, a megkeresztelt közel kerül a kaoszhoz; olyan helyre kerül, ahol „az emberség szükségét szenved, eltorzult, szézilálódott”, „a zűrzavar és a szenvedés szomszédságába, ahol védtelenül kíséri a szükségben lévőket”.<sup>37</sup> Ennél jóval messzebb ment a gondolkodó, profetikus erejű Dietrich Bonhoeffer, aki a „véten-vétkes Jézus Krisztus”-ra, „minden helyettesítő felelős cselekvés ösforrására hivatkozva” merte leírni, hogy a felelős cselekvés „nem vonhatja ki magát az emberi bűnnel való közösségből. Mivel Jézus minden ember bűnét magára vette, ezért minden felelős cselekvés bűnös. Aki a felelősség gyakorlásában elszigeteli magát a

35 Értelmezésemben erről szól Visky András *Örököljétek az országot* című verse, amelyben egy Budapestre hazatérő, lerongyolódott, tönkretett fogoly a juhok és kecskék példázatát megidézve, mintegy visszatérő ítélőbíróként hívja a járókelőket, a jobb és bal oldalon állókat egyaránt, hogy lépjenek be Atyja országába. Az emberek idegesen tiltakoznak, egyik sem akar sem a szánalmas csúfkirályal, sem pedig egymással közösséget vállalni. A vers a bibliai szöveg dekonstrukciójával a megmerevedett egyházi, társadalmi határvonalak felforgatását célozza, és azt a kérdést szegezi az olvasónak, vajon felismerjük-e a megváltót, ha nem dicsőséges csinnadrattával, hanem mint szegény, fogoly és kivetett tér vissza köznél. Lásd erről részletes elemzésemet: „A legkisebbnél is kisebbek.” Szent szöveg és veresszöveg párbeszéde Visky András: „A hazatérő. Apokrif” című versében, in *Vigília* 2009/5. 360–367. A vers először 2003 karácsonyan jelent meg az *Élet és Irodalom*-ban, majd 2008-ban megváltozott címmel a *Gyáva embert szeretsz* című kötetben (Pécs, Jelenkor, 2008).

36 Ez a határsértés teszi Krisztust karneváli csúfkirályá: a krisztusi alászállásnak számos karneváli vonatkozása van. Az egyik a hierarchiák és rendek felforgatása, a világ feje tetejére állítása. Bahtyin általános leírása tökéletesen illik a krisztuseseményre: „A karnevál közelíti, egyesíti, eljegyzi egymással, összeköti a szentet és a profánt, a magasztost és az alantast, a hatalmast és a jelentéktelent, a bölcsét és az ostobát stb.” (Bahtyin, i. m. 154.) Szintén kapcsolatba hozható Krisztussal a karneváli nevetés, amely Bahtyin szerint szoros közelségben van a halállal és az újjászületéssel.

37 Williams, Rowan: *Being Christian: Baptism, Bible, Eucharist, Prayer*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., William B. Eerdsman, 2014, 2–4.

bűntől, az az emberi létezés végső valóságától szakítja el magát; ezzel azonban a bűntelen vétekhordozó Jézus Krisztus megváltó titkától is elszakad.”<sup>38</sup>

### Isten az Istennel szemben

Azt láttuk tehát eddig, hogy a Szent behatárolása inkább tűnik blaszfém törekvésnek, mint az, amit az intézmény annak ítél, és az Írásban nemritkán ez a behatároló, protektív törekvés esik szigorú ítélet alá. Úgy tűnik, a héber Bibliában Isten a határok felforgatásában egészen odáig megy el, hogy – Yvonne Sherwood radikális fogalmazásában – maga követ el blaszfémiát törvényei, sőt, saját neve ellen, hogy figyelmeztesse a népet: az ő lényét és nevét semmi módon nem lehet lehatárolni, s ezáltal megmerevíteni. Ezekiel 4. könyvében Isten olyan parancsokat ad a prófétának, amelyek többszörösen megszegik a törvényt (emberi ganéjon süssön kenyeret, kevert magokból).<sup>39</sup> Hóseás könyvében „rothadásnak” (genny) nevezi saját magát, az 1,9-ben pedig megtagadja saját nevét.<sup>40</sup> A Szent, írja Sherwood, a botránkoztatás, az „erőszak esztétikája” révén nyilvánul meg. Vagyis a Szent szándékosan megsérti az illendőség konvencióit, hogy arra figyelmeztessen, Isten szava nem az ember szava. A *sacer* szó, írja, nemcsak azt jelentheti, hogy „odaszentelt, fennkölt”, hanem az ellenkezőjét is: „átkozott”. Ez pedig „közvetlenül tükrözi a szentségnek azt a különös logikáját, amely értelmében a szent minden létező világrend lerombolása révén nyilatkozik meg, olyan valamit tapasztal meg így az ember, amelyet nem kíván önmagának, sőt, amit még kimondani sem akar”. Érthető módon tehát, amikor a Szent káromlás, perverzió, deviancia révén nyilvánul meg, akkor azt, „ami kívül [outside] szeretne lenni, a kegyesek, hogy megvédjék a lefokozódástól és a bemocskolódástól, rehabilitálják, és igyekeznek újra belülvalóvá [inside] tenni... Mihelyt az isteni kockáztatja önmagát, botránkoztat, váratlan és példátlan módon nyilatkozik meg – ami egyébiránt az isteni, a Szent konsztitív előjoga –, protektív gesztussal üvegbura alá helyezik”<sup>41</sup>.

38 Bonhoeffer, Dietrich: *Etika. Útkészítés és bevonulás*, ford. Visky S. Béla, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015, 166.

39 Lásd ehhez Visky András: *Prófétai dramaturgia, Pannonhalmi Szemle*, 1995/3. 3–8.

40 Sherwood az eredeti alapján így fordítja Isten kijelentését az 1,9-ben: „Nem vagyok neked a vagyok” (I am not your I am). (I. m. 74.)

41 Sherwood, i. m. 80. „That which longs to be outside undergoes instant rehabilitation at the hands of those pious ones who want to protect the sacred from demotion or contamination and bring everything inside, into the rule of the canonical text. In the very moment that the divine wants to risk itself, scandalise, deal in the unprecedented and unexpected – which is and must be its prerogative, a constituting prerogative of the divine – it is subjected to a protective gesture that places the holy in a glass case.”

Az isteninek ezt a meghökkentő és radikális megnyilvánulását nevezi Walter Brueggemann „Jahve negativitásának”. Brueggemann közismert elgondolása szerint<sup>42</sup> a héber Bibliában feloldhatatlan feszültség van az alaptanúság (*core testimony*) (a nép bizonyoságtétele Isten kegyelméről, irgalmáról, hűségéről, megbocsátásáról és állhatatosságáról) és az úgynevezett ellentanúság (*countertestimony*) között, mely utóbbi pont a szentségnek ezt a „negatív”, vagyis érthetetlen, irracionális, kegyetlenek vagy erőszakosnak mutakozó megtapasztalását fejezi ki. Az amerikai teológus – mint Sherwood – ebben azt az igazságot látja megmutatkozni, hogy a szentség misztériuma nem vethető emberi kontroll alá.<sup>43</sup> Ezzel együtt, paradox módon, ugyanennek a tapasztalatnak ki kell fejeződnie a nép panaszában, mégpedig aktív, gyakran agresszív tiltakozás révén, amely, mint láttuk, a blaszfémnek is nevezhető Jób könyvében csúcspontot ér el, aki Isten rejtőzködését, irracionálisát (= negativitását) a legmélyebben megtapasztalta.

Mind Sherwood, mind Brueggemann úgy véli, hogy az ilyen blaszfémia vagy tiltakozás – mely egyfajta radikális istentapasztalat – elfojtásával valami fontos vész el a bibliai tanúságból.<sup>44</sup> Brueggemann szerint az Istennel való viszony lehet és kell is hogy legyen panaszos, egyvalami nem lehet – rezignált!<sup>45</sup> Ez azt is megvilágíthatja, hogy miért dicséri T. S. Eliot a blaszfém művészetet. Eliot műveit áthatja az a meggyőződés, hogy a beletörődés, az apátia, a végletes határtapasztalatok elől való elzárkózás spirituális halálhoz vezet. „Az ember nem sok valóságot visel el” – két művében is visszatérő mondat, amely jelzi, hogy a valósággal való radikális szembesülés sokkoló, amiképpen a fájdalom férfiai is „utált és az emberektől elhagyott volt” (Ézs 53,3, Károli fordítás szerint).

### Isten az emberrel szemben

Az „Isten az Istennel” szemben fent tárgyalt tapasztalatának elválaszthatatlan másik oldala az, amit így fogalmazhatunk: Isten az emberrel szemben. Isten nemcsak önmagát szabotálja, hanem az emberrel is szembefordul: vagy elrejt magát előle, vagy épp ellenkezőleg, megtámadja és szenvedtet. Yvonne Sherwood egy teljes fejezetet szentel a bibliai próféták legmeghökkentőbb szövegeinek, amelyek „leigázzák, megalázzák, megsemmisítik az embert (a szubjektumot)”.<sup>46</sup>

42 Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, 2005.

43 Uo. 461.

44 Uo. 475–476.

45 Uo. 471.

46 Sherwood, i. m. 76. Ráadásul a fegyelmzés tárgya, Izrael népe női testként jelenik meg, amelyet az Úr megszegyenít, szoknyáját felhajtja, meztelen nemi szerveit a népeknek mutogatja, és ürülékkel dobálja meg. Ezek számos prófétánál visszatérő képek. (I. m. 146.)

Az Isten által okozott fájdalom és szenvedés – és vajon sokra megyünk e ponton az Isten megengedő, illetve cselekvő akarátának elméleti teológiai megkülönböztetésével? – eljuttat minket e teológiai vizsgálódás mélypontjára, ugyanakkor vissza is visz a kiindulópontokra, vagyis oda, hogy a teremtés kockázata magában rejti a tragikumot, hiszen Isten mintegy magával rántja az embert a szenvedésbe. Isten és ember a kiszolgáltatottságban találkozik. Ez az a megemészthetetlen botrány vagy trauma, amelynek a létezés mélyén rejlő égő kérdőjelét a blaszfémia fejezheti ki a legerősebben.

A magyar kultúrában ismereteim szerint Visky András kolozsvári költő, drámaíró az, akinek művészi világát ez a trauma a legerőteljesebben áthatja. A vállaltan hívő református Visky interjúkban, elméleti szövegekben is nemegyszer szóba hozza a kérdést. 2016-ban egy református internetes portálnak adott interjújában mondta például a következőket: „Azt hiszem, a szentség közelébe – és ezt a mondatot most félve mondom ki – nem tudunk jutni anélkül, hogy ne vállalnánk a blaszfémiát. A blaszfémia a szentség kapuja. A blaszfémiát nem akarni kell, hanem el kell tudni fogadni, és ki kell mondani, hogy ez is hozzánk tartozik.”<sup>47</sup> A szeretet és a szenvedés feszültségét – amely alapvető jegye T. S. Eliot kései nagy misztikus versének, a *Négy kvartett*nek is – Visky András *Szökés* című darabjának egyik fontos epizódja megrázóan szemlélteti.<sup>48</sup>

A darabban a Vitéz nevű szereplő elmeséli fogolytársainak a biztos halálból való szabadulásának történetét. A fél lábát elvesztett katona a fagyos harctéren reked éjszakára, és nem találja a táborba visszavezető utat. Egyszer csak szaladgáló „gyufalángnyi lidércfényt” vesz észre a távolban, s így aztán kúszva-kúszkódva elindul a helyes irányba. Szabadulását a „Bolond Huszár”-nak köszönheti – egy együgyű (krisztus?)figurának –, aki Vitéz nevét kiáltozva futkos a táborban, majd megcsapolja a parancsnok autójának benzintankját, felgyújtja magát és üvöltve kifut a sötét éjszakába. Ez az a gyufalángnyi lidércfény, amely az elveszettet hazavezeti. Mivel a történetből kiderül, hogy ezt a szabadulást Isten ígérte meg Vitéznek, az Angyal nevű fogolytárs keserűen felkiált: „A rohadék!” Vitéz beszámol róla, hogy ő is fel volt háborodva az eljárásról, mire Isten közölte vele: „Ézt nem lehet másképp, hagyd rám.” Mire Angyal gúnyosan jegyzi meg: „Az ősi rend, gondolom, erre hivatkozott.” Az „ősi rend” értelmében tehát a Vitéz csak a magát feláldozó Bolond Huszár tüzének fé-

47 A szó, ami kimond engem, Jakus Ágnes interjúja, *Parókia*, 2016. augusztus 11. <http://www.parokia.hu/v/a-szo-ami-kimond-engem/> (Utolsó letöltés: 2018. augusztus 28.) Lásd ugyanezt a gondolatot egy angol nyelvű interjúban: Interview with a Dramaturg: ANDRÁS VISKY, Will Detlefsen interjúja, *Theatre and Dance, UCSD Dramaturgy*, 2016. április 24. <https://ucsdramaturgy.wordpress.com/2016/04/24/interview-w-a-dramaturg-andras-visky/> (Utolsó letöltés: 2018. augusztus 28.)

48 Visky András: *A szökés*, Kolozsvár, Koinónia, 2006, 55–56.

nyében találhat vissza a táborba, amiképp az *Alkoholisták* főszereplőjét, a küszködő, Isten elől menekülő Évát őrangyalának, Isten szolgájának el kell üttetni egy autóval, hogy „végre történjen valami” (Évában, Éva lelkével).<sup>49</sup> Jób valóban ősi tapasztalatát dramatizálják ezek a történetek; azt, hogy csak a szenvedés útján láthatta meg Istent, amint Krisztus is csak a kereszthalál által végezhetette el a megváltás művét.

A tűz félelmetes és kízó ereje meghatározó motívum, sőt, záróakkord Eliot *Négy kvartettjében* is. A nagy költemény – mely többségében szabadvers – utolsó, hangsúlyos rimes betéte a Londont bombázó német repülő (Taube = galamb) a Szentlélek lángjaival azonosítja. „Galamb leszáll, leget hasít / A félelmetes fényű tűzzel.” Ez pedig, olvassuk, az egyetlen remény – vagy a kétségbeesés (the only hope, or else despair): „Válassz: a máglya vagy a máglya – / A lángtól megválthat a lángja.”<sup>50</sup> Úgy tűnik, mintegy végső szólamként a vers a szenvedés megváltó, szakrális jelentőségét mutatja fel, híján mindenfajta blaszém szarkazmusnak. Ám valójában egy riasztó paradoxonnal zárul: hogy a remény és a kétségbeesés – legalábbis így is olvasható – egy és ugyanaz. Eliot nem oldja fel a feszültséget, viszont emelkedett, majd-hogynem doxológiai moduláló verszárlata valójában elfogadásra szólít fel. Vitéz és Bolond Huszár története ezzel szemben oly mértékben nyugtalanító – ezt jelzi a gyalázkodó kifakadás –, hogy nem engedi meg, hogy az olvasó emelkedett hangulatban áment mondjon az áldozatra.

Bár a történet veszélyesen imbolyog az abszurd és a perverz határán, különösebb nehézség nélkül behelyezhető a bibliai ki nyilatkoztatás kontextusába, illetve a Szent nyugtalanító és riasztó megtapasztalásának bibliai hagyományába. Elég, ha arra gondolunk, hogy a zsidó és a keresztény hit egyik legfontosabb alapító történetében, Izsák majdnem feláldozásában van valami kegyetlen és felkavaró, amelyet a keresztény passió csak annyiban enyhít, hogy itt egy testben egyesül és egyként szenved az atya és a fiú. Ez a nyugtalanság, írja Yvonne Sherwood, érhető tetten abban, ahogy a történetet mind a korai kereszténység, mind a modern kommentátorok a feltámadás boldog végkifejlete felé terelik.<sup>51</sup> Jóllehet a Bolond Huszár történetének végkifejletét is értelmezhetjük feloldásként – hisz’ bármily rettenetes, az „áldozat” gyümölcsöző volt, szabadulást és életet hozott –,

49 Visky András: *Alkoholisták*, in *A szökés*, i. m. 165–166.

50 “The dove descending breaks the air / With flame of incandescent terror / Of which the tongues declare / The one discharge from sin and error. / The only hope, or else despair / Lies In the choice of pyre or pyre- / To be redeemed from fire by fire.” (Eliot, T. S.: *Four Quartets*, in uő: *Collected Poems, 1909–1962*, New York, Harcourt Brace and Inc, 1963, 207. Magyarul: Eliot, T. S.: *Négy kvartett*, ford. Vas István, Magyar Elektronikus Könyvtár. <http://mek.oszk.hu/00300/00378/00378.htm> (Utolsó letöltés: 2018. augusztus 28.)

51 Sherwood, i. m. 357. Természetesen megemlíti Kierkegaardot, aki a *Félelem és reszketésben* pontosan ezt a törekvést támadja.



ezt az értelmezést megbontja az a körülmény, hogy az áldozatot bemutató Bolond Huszár meghal ugyan, de nem támad fel. Az Akéda legalább ennyi nyugtalanító kérdést vet fel, amelyek leginkább Izsák személye körül csoportosulnak. Izsák (és Sára) tátongó és be nem gyógyuló sebére – traumájára! – leginkább a judaizmus hívja fel a figyelmet,<sup>52</sup> ami nem is meglepő, hiszen ez is a brueggemanni értelemben vett panasz vagy ellentanúság kifejeződése.

Jóllehet Brueggemann is számos alkalommal megjegyzi, hogy az ellentanúság hangja a kereszténységben sajnálatosan visszaszorul, úgy érvel, és számunkra is ez lehet a végkövetkeztetés, hogy a végső feloldás a keresztény tapasztalatban is várat magára. Mindkét hagyomány – itt Brueggemann George Steinerre idézi – a várakozás feszültségében él, keresztény nyelven a nagyszombat idejében.<sup>53</sup> A nagypéntek az isteni határátlépés végső állomása: a Fiú alászállása, szenvedése, halála, elhagyatása, a nagyszombat pedig világunk ideje, a felfüggesztett idő, a kétely ideje, a nyitott seb, a trauma valóságának szemlélése. Szembesülés azzal a durva kérdéssel, hogy vajon nem egy értelmetlen és kegyetlen kivégzést láttunk-e el szakrális jelentéssel, és nem ezt tesszük-e, újra meg újra? A múlt század nagy traumái, kivált a holokauszt, felélesztik ezt a kérdést, amely egy másik Visky-darabban is megjelenik, az égő test visszatérő képén keresztül: „A meztelen gyermekeket látom, apró égő csipkebokrok, vonulnak számolatlanul, névtelenül, be a kemencébe. Égnek mindannyian és elemésződnek, kivétel nélkül. És nincs hang, nincs vagyok; nincs a vagyok, aki vagyok.”<sup>54</sup> Az erre adott megfelelő válasz a blaszfémia, amely megtorpanásra készítet, amikor az egyház előresiet a diadalmas húsvétvasárnapra (ugyanis az még nem diadalmas, hanem rejtett, „fokozhatatlan intimitású”, ahogy Pilinszky János írta). A bibliai hagyomány nem engedi a feszültség feloldását, mert az a valóság meghamisításával volna egyenlő. „Aki az antinómiák feszültségét másképp akarja kihordani, mint a saját életével, az állapot értelme ellen vétkezik”, írja Martin Buber.<sup>55</sup> Ki kell bírni a kibírhatatlant, mégpedig azért, mert a kibírhatatlant, az érthetlent – sokkal borzalmasabbat, mint amilyen Andres Serrano vizeletbe mártott feszülete – emberek nagy sokasága átélte és átéli. A nagyszombat idejében ki kell bírunk, hogy még az „ósi rendre” hivatkozva, abba belehelyezve se oldjuk fel a szenvedés botrányát.

52 Uo. 359.

53 Brueggemann, i. m. 402–403.

54 Visky András: Visszaszületés, in *Ki innen*, Kolozsvár, Koinónia, 2016, 65. Elképzelhető, hogy ez tudatos utalás a szerző részéről a fentebb már említett Hóseás 1,9-re.

55 Buber, Martin: *Én és Te*, ford. Bíró Dániel, Budapest, Európa, 1991, 116.