

Weiss János

## Olvasónapló

„[...] ettől fogva miféle értelmé-  
lehet az életemnek?”<sup>o</sup>

### A tizedes tekintete

Konrád György:  
*Elutazás és hazatérés. Önéletrajzi regény*  
(Európa Kiadó, 2012)

Ez a könyv először tíz évvel ezelőtt jelent meg, és valamikor az ezredforduló körül íródott. A tartalmát Konrád egy másik helyen így foglalta össze: „1944 tavaszára a folyamat, amely a végső megoldáshoz, a holocausthoz, Auschwitzhoz vezetett, mindennapossá vált, és szinte normális volt. Kisvárosunk, Berettyóújfalu környékén már sok helyen gettóba zárták és túlszűfolt marhavagonokban külföldre szállították a zsidókat. Ezt már tudtuk. Se apa, se anya, már csak mi, gyerekek, így is lehetett élni, de tanácsosnak látszott kisvárosunkból elmenni Budapestre. Egy ház árából, tizenegy évesen megszereztem az utazási engedélyt szülő nélkül maradt négyünknek, a hatóság hozzájárult, hogy elutazzunk budapesti rokonainkhoz.” (Konrád György: *Zsidókról*, Európa 2010. 75.) Az olvasónak az a benyomása, mintha a könyv egésze a végpontja felől született volna meg. „Tavaly, kétezerben eleget tettem egy berettyóújfalui meghívásnak, hívtak a városházáról, hogy találkozzam a leventeházban a város (már nem falu) érdeklődő közönségével.” (142.) Furcsa pillanat, amely talán nosztalgiazásra csábítana, az ötvenhat évvel ezelőtti események már régen voltak, és lám minden milyen szép lett: a falu várossá fejlődött, az egykori fiából pedig világhírű író lett. Konrád azonban ellenáll az érzelmeknek és az érzelmi nyomásnak: „Az én előadásomban a zsidó polgárság deportálása [...] nem volt sem-

milyen érzelmes lepellet eltakarható. A falu eltávolította a zsidó polgárait, mindenüket a magáénak tekintette, idegeneket tett a házaikba, udvaraikra, és hanyagul kezelte a kényszerörökséget. [...] Ezeket a kisajátításokat, államosításokat egykor az apám rablásnak nevezte, nem vitatkoztam vele.” (143.) Könnyű észrevenni, hogy a regény nem az „elutazás” és a „hazatérés” egyszerű szimmetriájáról szól. És nem is az utazás a lényeg, hanem az elmenés vagy a menekülés. Visszatekintve ezt írja meg Konrád; mit jelent az, elmenni, mert az embernek el kell mennie, ha élni akar.

E téma egyik alapszövege Adorno *Minima Moralia* című művében található: „Láthatóvá válik az igazság, hogy a biztonság sohasem igazi, és úgy kell menekülni előle, mint az élet elszabadult erői elől. A testnek a menéshez mint normalitáshoz való hozzászokása a régi szép idők-ből származik. Ez az adott helytől való elszakadás polgári módja volt: a fizikai demitologizálás, amely megszabadul a hagyományos előrelépés, a hajléktalan vándorlás, a ziháló menekülés igézetétől.” (*Gesammelte Schriften*, 4. kötet, 1960. 184.) Még ha meglepő is, de mégis jól látható, Adorno nem akarja kimondani az elmenés okát, a helyét mintegy üresen hagyja. Persze sok érv szól az ok elfelejtése vagy elfojtása mellett. Adorno még azt is megpróbálja elkerülni, hogy észrevegyük az ok hiányát: az elmenés a régi polgári hagyomány egyik eleme. (Más forrásokból tudjuk, hogy Adorno soha nem tudott mit kezdeni az emigrációs léttel, nem volt hajlandó látni annak kihívásait és torzító hatásait. Ennek pedig az volt a következménye, hogy az új világból szinte semmit sem látott meg.) Konrádot ez a kétezres meghívás túllendíti a beszéd és a megszólalás nehézségén. Ezt kérdezi: milyen volt elmenni innen? Van a regénynek egy része, ahol ez a problematika kimondódik: „A csendőrparrancsnokságon egy törzsőrmester fogalmazta meg, és kopogta le nagy kezével írógépen az engedélyt. Eltartott egy darabig [...]. A má-

<sup>o</sup> Roland Barthes: *Gyásznapló*, Kijárat 2012. 89.

sik asztalnál egy tizedes szalonnázott, és rám nézett: »Hát elmentek?« »Hát el.« (49.) Micsoda éles kép: egy tizenegy éves kisfiú a csendőrpapancsnokságon, a törzsőrmester dolgozik, a tizedes reggelizik. Konrád mindent úgy ír le, mintha minden közvetlenül előtte játszódna le. A kép kontúrjai hallatlanul élesek, az olvasó szinte ösztönözve érzi magát arra, hogy néhány hiányzó elemmel kitöltse a képet. Lehet, hogy a tizedes jól ismerte a kisfiút, és tudta, hogy a szüleit ekkor már bezárták. Talán arra is gondolt, hogy nincs más lehetőségük: hát elmentek? Hát el. Nem nagyon tudom eldönteni, hogy a kérdésben benne van-e a „sajnálom” vagy nincs. A tizedes nem mond többet, lehet, hogy nem is mondhat, ott ül mellette a főnöke. De talán mégis ezt gondolta, ha már itt maradtatok árván, a legjobb, ha megkeresitek a hozzátartozóitokat. De az biztos, hogy a tizedes nem mondja ki, hogy hiszen a *mi* közösségünk tagjai vagytok. El akartok menni? Nagy valószínűséggel a tizedes sem tudta, hogy másnap elhurcolják a berettyóújfalui zsidókat. „Berettyóújfaluból, mint később megtudtuk, másnap vitték a többieket. A zsidók csendőrkísérettel haladtak az úttesten [...]” (153.) Konrád nem kérdezi, de érezzük a kérdés helyét: vajon ott volt a tizedes is? De értelmetlenség is lett volna megkérdezni, kétségtelenül ott volt. És ha igen, mi volt a tekintetében; és mi volt a kérdéseiben, amikor a kisfiú egy nappal előbb a csendőrségen járt? Ezen a ponton jutunk el a regény döntő kérdéséhez: Konrád a tizedes tekintetére és érzéseire lenne kíváncsi. És persze sok ilyen tizedes volt: Berettyóújfalu egész magyar lakossága. Konrád azért állítja olyan hihetetlenül élesre a képet, mert ezt a hiányzó elemet szeretné látni. Persze sok mindent lát: „A zsidók csendőrkísérettel haladtak az úttesten, küszködtek a poggyászukkal, a többiek a járdáról nézték őket. Olyan is volt, aki köszönt, olyan is, aki sértéseket kiáltott utánuk, de a legtöbbje hallgatott.” (53–54.) Ezt persze az én-elbeszélő nem láthatta, ezt a képet csak megalkotta magának, más benyomásai alapján. (Másutt a gondolat általánosabban is megfogalmazódik: „Érdekből, kislelkűségből a korabeli magyarok nem értették, hogy akarva-akaratlan egy nagy bűn cinkosai lettek. Elirigyelték a zsidók házát, boltját és nagy kedvet éreztek némi hazafias rablásra.” *Zsidókról*, i.m. 75–76.) Amikor másnap reggel kiutaznak az állomásra, a kisfiú ezt látja-gondolja: „A szülői ház is becsukódik mögöttünk. Vigye, aki éri mindazt, ami benne marad.” (51.) Emlékszünk, az

apja ezt nevezte rablásnak. „Fiákeren mentünk ki az állomásra, kevesen voltak az utcán. Aki látott, nézett, *nekem úgy rémlett*, egykedvűen.” (Uo. Kiemelés tőlem: *W. J.*) De ez nem egyértelmű, az én-elbeszélő erről szeretne meggyőződni, erre lenne kíváncsi. Azt szeretné tudni, hogy az a polgári egzisztencia, amit a közmebecsülésnek örvendett apja (a falu vaskereskedője) megteremtett és képviselt, elismerésben részesült-e. „Pozícióit apám kényelmes nyugalommal viselte, de sem a faluban, sem a hitközségben nem akart vezető szerepet. Ő az, aki, és ez legyen elég. A szüleim nem voltak asszimiláltabbak a többi zsidónál, hanem csak valamivel messzebb mentek a polgári civilizációban, amelybe minden vallás és nemzet lassacskán, vegyes érzésekkel és sikerekkel, de beletanul. Itt zsidó és keresztény egyaránt asszimiláns volt, igazodtak a korhoz és a határon túli nagyvilághoz.” (24.) Furcsa passzus, amely mintha ezt kérdezné: velünk mi bajuk lehetett? Az asszimiláció a többség és a kisebbség viszonyának egy furcsa alakzata, amelynek mind a hiánya, mind a megléte könnyen kovácsolódik ellenérzéssé. A „polgári civilizáció” a gazdagságot, az önerőből megteremtett jólétet jelenti. Talán csak nem ez volt a baj? A könyv vége ezt a problémát feloldja: „A falu [...] kezd rájönni arra, hogy apám és a többiek díszére váltak, s hogy ezekkel az emberekkel lehet példálózni, lassacskán tiszteletreméltó hagyomány lett az eltűnt zsidó polgárokból.” (143.) Az elbeszélőén azonban ezt üres retorikának tartja, a személyek rehabilitálása semmit sem jelenthet, amíg az egész világuk elsüllyedt. Konrád hallatlanul plasztikus ábrázolása egy világot mutat be, egy nagy falusi zsidó család mindennapi életkörülményeit. A regénynek az is lehetne a címe, hogy egy elveszett világ. Ebben a tekintetben 2000-ig sem történt semmi: „Arra az egy napra biharországi voltam magam is, leltározó szemmel jártam fel-alá, örültem, ha valami tetszett, mintha az egész falu az enyém lenne.” (143–144.) Mintha a könyv egy szép befejezés felé sodródna: a falu (város), amelyben a néhai zsidó polgárokat megbecsülik, mintha már-már idillien vennék körül a hazalátogatót. De nem, a legutolsó mondat hirtelen, de nem meglepően más fordulatot vesz: „Betemették a Kálló patakot, eltűnt a kert, ahol a meggyfák között futballoztunk, el a diófa is az ablakom alól, sőt az ablakom is eltűnt, mert befalazták, és a zsidó templom továbbra is vasárraktár.” (143–144.) Az én-elbeszélő önmagát *nem találja*, de érzékenyen veszi észre mindazo-

kat a mozzanatokot és jeleneteket, amelyek a hiányára utalnak.

Elbeszélés-stratégiai szempontból ez a zárás számos kérdést vet föl. De ezek megfogalmazásához előbb jellemeznünk kell az elbeszélés alapstratégiáját. „Az életben maradás gyerekkori kalandjáról szól ez a könyv” – olvashatjuk a belső borítón. Az én-elbeszélő büszke az akkor tizenegy éves kisfiúra, és teljes joggal. De nézzük a tettét: a tett egy szorított helyzetből való életmentés, miközben a jövő bizonytalan volt. A német megszállás után „naponta jöttek a rendeletek, tudtuk, hogy holnap rosszabb lesz, mint ma”. (36.) „Általános volt a bizonytalanság, senki sem tudta, hogy [...] mihez tartsa magát.” (57.) Konrád újra csak rendkívül plasztikusan mutatja be a mindennapi életet, de a gyerekek lelki életéről, a szülők elhurcolása utáni érzelmi megingásról egyetlen szó sincs. Pedig a személyes élet tekintetében valószínűleg ez a kulcsemény, az én-elbeszélő igazi és eredeti traumája. Teljesen hiányzik a félelem bemutatása. Arisztotelész szerint a félelmet olyan dolgok idézik elő, amelyek képesek arra, hogy az embert elpusztítsák vagy nagy fájdalmat okozzanak neki. „Ezért az ilyen dolgok előjelei is félelmetesek, ugyanis közelinek tüntetik fel a félelmetes dolgot; a veszély éppen a félelmetes dolgok közelsége.” (*Rétorika* 1382a) A félelem és a veszély így egymásra utaló fogalmak. „Azoktól [...] félünk, akik eléggé hatalmasok ahhoz, hogy valamit tegyenek. Mert az ilyenek [...] mindig készenlétben állnak. És mivel sok ember rosszabb a kelleténél és nyereségvágyó, azon kívül veszély esetén gyáva, többnyire félelmetes dolog másoktól függni.” (I.m. 1382b) A félelemben mint egy erős érzelmi érintettséggel rendelkező állapotban azonban a cselekvőképesség általában hanyatlik. A kisfiú akciójának így két feltétele volt: (1) Képes volt intenzifikálni a veszély tudatát, amihez persze hozzájárult, hogy a szülőket már elhurcolták. (2) A veszély érzelmi komponensét a lehető legalacsonyabb szinten tudta tartani.<sup>1</sup> Idézzük fel most újra a tizedes jelenetét: „A másik asztalnál egy tizedes szalonázott, és rám nézett: »Hát elmentek?« »Hát el.«” (49.) Mit is kérdez a tizedes? (1') Valóban ilyen veszélyesnek látod a helyzetet? (2') És ilyen kisgyerek létedre, képes vagy ebbe belefogni? Csak most tűnik fel a kisfiú válaszában sajátosága; a rövid, a beszélgetést azonnal lezáró válasz egyszerűen ezt mondja: *semmi közöd hozzá*. A tizedes talán bizalmaskodni akart, de a kisfiú nem hagyja magát megtéveszteni. Ő tudja, hogy

olyan emberekkel áll szemben, akik „rosszabbak a kelleténél”, még akkor is, ha kiadják neki az engedélyt. (Hatalmas pénzért.) A kisfiú olyan mélyen traumatizált, hogy képes távol tartani magától az érzelmeit. A megmenekülés egyúttal felszabadulást jelentett. „Örültem, hogy jön a vonat. A vagonfolyosó ablakából visszaneézve már csak a gőzmalmost és a református templom tornyát láttam, aztán semmit sem. Valami befejeződött. Ma úgy mondanám, hogy a gyerekkor.” (51.) Ez az utolsó mondat roppant disszonáns; a felnőtt én megszólalása a kisfiú gondolataira-érzéseire nosztalgikus fényt vet. „Hallgatagon álltunk az ablaknál, néztünk kifelé, nem beszéltünk.” (Uo.) A kisfiú tudja, hogy valaminek vége, úgy hagyott maga mögött mindent, hogy tudta, nincs visszatérés. „A szülői ház [...] becsukódik mögöttünk. Vigye, aki éri, mindazt, ami benne marad.” (Uo.) A regény tulajdonképpen az emberi világ bensőségességének plasztikus ábrázolásával helyettesíti az érzelmeik bemutatását. De van egy pont, amely mintha újra és újra megtörné ezt az elbeszélői stratégiát: ez a 2000-es évből visszatekintő elbeszélő perspektívája. A zárás törése is erre a feszültségre vezethető vissza; de az én-elbeszélő végül is megmenti az alapstratégiát. Az időskori elbeszélő én bekapcsolódása pedig nagy valószínűséggel arra épül, hogy a szerző nem tud megállni a maga élettörténeténél, hanem az általában vett múltfeldolgozás foglalkoztatja: „A bűnbánat igénye hatvan év után nem igazán reális [...]” (*Zsidókról*, 74.) Ez volt a 2000-es berettyóújfalui látogatás végső következtetése. „Az alpolgármester asszony helybeli, hozzám nagyon kedves volt, többször mondta, hogy mennyire vártak, a szülei ismerték a szüleimet, és engem is gyerekkoromban.” (143.) Mintha a bocsánatkérésre vonatkozó igényt már nem lenne kinek címezni, így azt a település egészének kell címezni. De a település nem képes bocsánatkérésre, mert eltűntette az én-elbeszélő és általában a zsidó polgárok világát.

### *A zsidó-német szimbiózisról*

Y. Michael Bodemann és Micha Brumlik:  
*Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektive*  
(Wallstein, 2010)

A könyv egészét a legjobban Gershom Scholem 1966-os híres előadásának háttere előtt szeretném értelmezni. Scholem szerint a zsidó-né-

met szimbiózisról beszélni az elmúlt évszázadok tekintetében is eufemisztikus túlzás. Nagyjából a 18. század közepéig a helyzetet így jellemezhetjük: a zsidóknak „határozott, kifejlett öntudatuk volt”; a vallási törvényeik pedig „mélyen áthatották életüket és kultúrájukat, létük minden mozzanatát”. (*A kabbala helye az európai szellemtörténetben*, 1. kötet, Atlantisz 1995. 204.) Scholem szerint ebben az időben a zsidóság három csoportját lehet megkülönböztetni: „A zsidóság vallási kultúráját hordozó réteg zárt és a német világtól teljesen idegen maradt. A gazdaságilag legerősebb elemek viszont [...], illetve a társadalom legalján álló csoportok [...] olyan módon kapcsolódtak a németekhez, amely mindkét esetben életveszélyes volt.” (Uo.) Még az asszimiláció előtti időben sem lehetett tehát valamiféle harmonikus együttélésről beszélni. „Nincs nagyobb ostobaság, mint arról beszélni, hogy ezekben az évszázadokban a zsidók gyökeret vertek Németországban, [mivel] a meggyökeresedésnek nem voltak meg a feltételei sem a zsidók, sem a németek részéről.” (Uo.) Aztán a 18. század második felében megkezdődött az a harc, amelyet a zsidók három-négy generáción át vívtak a saját jogaikért. Scholem ezzel nem állítja oksági összefüggésbe, mindenesetre erre az időre teszi a hagyományos zsidó kultúra és szokásvilág szétesését. Scholem azt mondja, hogy ezeket a jogokat Németországban csak azért sikerült kiharcolni, mert egy nem zsidó felvilágosult-liberális réteg támogatta ezt a harcot. (Uo.) Ugyanakkor az emancipációban és az asszimilációban határozott veszélyek rejtettek. „A zsidók az emancipációjukért harcoltak [...], de nem a népük nevében a jogaikért, hanem azért, hogy asszimilálódhassanak azokhoz a népekhez, akik között laktak. Így pedig – azáltal, hogy készen álltak saját népiségük földadására vagy megtagadására – nem a nyomorúságukat szüntették meg, hanem csupán a szenvedéseik új forrását nyitották meg. Hiszen az asszimiláció Németországban nem hogy nem szüntette meg a zsidókérdést, ahogyan az asszimilációért küzdők remélték, hanem egy új helyzetből kiindulva csak még válságosabbá tette.” (I.m. 207–208.) Most nem folytatom tovább az áttekintést, nyilvánvaló, hogy Scholem erős érvekkel tudja megingatni azt az illúziót, hogy a németek és a zsidók évszázadokon át harmonikusan éltek együtt, amit aztán a náciizmus porig rombolt. (Jürgen Habermas a következőképpen foglalta össze e tanulmány alapvető mondanivalóját: „A zsidóknak és a németeknek van

egy hosszú közös történelmük. De a kockázatokban, fájdalmakban és áldozatokban nem annyira osztoztak, mint inkább felosztották őket egymás között, méghozzá nagyon egyenlőtlenül. [...] Ezt Ön tette nekem és nekünk világossá, Scholem úr.” *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp 1981. 377.)

De hogyan néz ki ez a sohasem harmonikus együttélés *ma*, hogyan élnek a zsidók a *mai* Németországban, és mi az, ami német bennük? Kiindulásképpen azt lehet mondani, hogy a kései hetvenes és a korai nyolcvanas évekhez képest a helyzetértékelés alapvetően megváltozott. Ekkor az érintettek még így beszéltek Németországról: „ez nem az én országom”, „idegen vagyok a saját országomban”. (Gondoljunk arra a néhány mondatra, amit Ámosz Oz mondott 1986-ban Konrád Györgynek: „Az egész térség Európa közepén és benne a Te hazád kifejezte, hogy nem kívánja a zsidók jelenlétét, és többé-kevésbé hozzájárult az elpusztításukhoz. Mi dolgod van ott?” *Zsidókról*, i.m. 5.) Ezek a leírások – legalábbis a negyvenöt évesnél fiatalabbak számára – ma már teljesen idegenek. „Ugyan a soá számukra is jelenvaló, túl mélyek azok a sebek, amelyeket a saját családban elkövetett gyilkosságok visszahagytak – de ez az emlékezés mégis messzemenően privatizálódott, és a nyilvános szférából visszalépett a magánszférába.” (10.) Ebből a kötet két szerkesztője a következő következtetést vont le: „Az is megmutatkozik, hogy egy közösség nem definiálhatja magát a katasztrófákon keresztül, és nem élhet a katasztrófákból kiindulva, hanem csak a vallási-kulturális örökségből kiindulva és azáltal.” (Uo.) A kötet e vallási-kulturális örökség továbbélését akarja szemügyre venni, ahogy azt néhány – talán reprezentatív – befelé irányuló hang elmeséli.

Y. Michael Bodemann kis tanulmánya a német diaszpóra-zsidóság helyzetében rejlő újdonság átfogó bemutatására vállalkozik.<sup>2</sup> (1) Ruth Ellen Gruber a *Virtually Jewish* című nagyszerű könyve hívta föl a figyelmet a zsidó kultúra általános fölértékelésére. „Olyan kelet- és nyugat-európai tapasztalatokra hivatkozott, amelyek a rendszerváltozás utáni évekből származtak: klezmer-imitációk és általános klezmer nosztalgia, a zsidók és nem zsidók által újrafelfedezett jiddis, a nem zsidók részvétele a zsidó istentiszteleteken, zsidó múzeumok létesítése, a »zsidó irodalom« és hasonlók.” (76.) Aztán a szerző átveszi a szót: „gyakran megfélemedeznek róla, hogy csak ez a »judaizáló tér«, tehát az európai zsidó közösséghez odaforduló nem zsidó periféria tette



lehetővé a zsidóság kulturális újra-megjelenését.” (Uo.) (2) Mind mennyiségileg, mind minőségileg nagy jelentősége van az orosz zsidók betelepülésének. Ennek köszönhetően a zsidó kulturális élet új arculata alakult ki, új intézmények jöttek létre. Ennek kiegészítéseképpen a nők szerepe is fölértékelődött, a korábban egyértelműen férfiak által dominált közösségi struktúrákban. (3) Rendkívüli jelentősége van Izrael létrejöttének és az izraeli külpolitikának. A második intifáda óta Izrael megerősítette nemzetközi, és nem utolsósorban európai jelenlétét; ebben pedig a zsidó közösségekre nagy szerep hárul. Miközben Izraelből elkezdődött egyfajta visszaáramlás, elsősorban Berlinbe; olyan zsidók érkeztek Németországba, illetve Berlinbe, akik újra fel akarják fedezni európai gyökereiket. (4) A World Trade Center és Theo van Gogh meggyilkolása óta alapvetően megváltozott a német és az európai zsidóság pozícionáltsága. „A 19. században, és szinte a teljes 20. századon keresztül a zsidók voltak az első számú idegenek, az állam általánosan vett nemzetközi komponensei; és most mindegy, hogy »népies« vagy jakobinus koncepciókról van-e szó a *ius soli* princípiuma értelmében. Ebbe az összefüggésbe tartozik a berlini antiszemitizmus-vita, a Weimari Köztársaság fokozódó antiszemitizmusa, maga a nemzetiszocializmus, valamint a német háború utáni zsidóság centrális szerepe [...]. Egyetlen kisebbség sem ért el ilyen felfokozott jelenlétet a történelem során.” (77–78.) És most egyszer csak a moszlim bevándorlók léptek a színre, hatalmas lendülettel. Ez pedig azt jelenti, hogy létrejött (vagy létrejövőben van) a paradigmátikus kisebbség és az idegenség egy újfajta narrációja.

Moshe Zuckermann tollából származik a kötet címadó tanulmánya, amit érdemes egy kicsit közelebbről is szemügyre vennünk.<sup>3</sup> Zuckermann Scholem tanulmányához nyúl vissza: „A német-zsidó szimbiózis soha nem is létezhetett, vélte Scholem, mivel a »boldogtalanul szerető« zsidók azt szerették volna, amit a németek sohasem akartak megengedni; a németek a zsidók kísérleteit »tehetetlen sikolyként« értelmezték.” (217.) Ezt a koncepciót Zuckermann legalábbis támadhatónak tartja: „A német-zsidó szimbiózis lehetetlensége egy ex-post-facto-megállapítás, vagyis finalisztikusan megalapozott; mert ignorálja a zsidók ama (utólag ugyan hiábavalónak bizonyult) törekvését, hogy a 19. századi Németországban polgárilag berendezkedjenek, és azt a tényt, hogy egész Európában nem volt még egy

ország, amelyben az erre vonatkozó sikerkilátások ilyen kedvezőek lettek volna.” (218.) Ezt követően azonban a gondolatmenet furcsa kanyart vesz: a szerző lemond arról, hogy a mostani helyzetet a Scholem-féle diagnózissal szembesítse. A mostani helyzetnek két fontos komponense van: egyrészt a volt Szovjetunió országából való zsidó bevándorlás, és másrészt Izrael állam fölfedezése az utóbbi évtizedben. A német zsidóság helyébe a Németországban élő zsidók léptek, akik nyilvánosan alig-alig keltenek föltűnést. Zuckermann a leginkább ennek a zsidóságnak Izraelhez való viszonya érdekelné, és ezzel kapcsolatban érdekes megjegyzései vannak, habár nem ez a dolgozatának kifejezett témája. A Németországban élő zsidókat egyfajta Izrael-szolidaritás jellemzi, ez pedig azt jelenti, hogy az izraelieket csak absztrakt módon, a megfelelő távolságból szeretik. Ez pedig inkább visszautasítással találkozik: „Sok izraeli nem értette (és nem érti), hogy a történelmi katasztrófa után a zsidók hogyan tudtak berendezkedni a tettesek országában; ezzel szemben már az ennek megtételére vonatkozó pusztán tény megkérdőjelezhetetlen morális fogyatékoságnak tekintették.” (223.) Így az Auschwitz után Németországban élő zsidók a diaszporikus hierarchia legalján helyezkednek el. Így a reménytelen szerelem átveddött a németországi diaszpóra-zsidók és Izrael viszonyára. E tézis jelentése és következményei azonban homályban maradnak.

Philipp Gessler egy csak többé-kevésbé nyíltan megfogalmazott, de mégis széleskörűen elterjedt diagnózis felülvizsgálatára vállalkozik.<sup>4</sup> Eszerint a 20. század nyolcvanas éveinek közepétől a németországi zsidóság körében egy új felvirágzás következett be. (Ez elsősorban Ignatz Bubisnak, a *Zentralrat der Juden* akkori elnökének volt köszönhető, aki egy olyan korszakban érte el a volt szovjetunióbéli zsidók befogadását, amikor nyugat-német politika a menekültáradat megállítására készül.) „És mégis – ez lenne ennek a szövegnek a fő tézise – sok minden mellett szól, hogy a zsidóság új felvirágzása Németországban inkább rövid életű lesz. Mert jelenleg a németországi zsidóság körében három súlyos válságtendencia látszik kirajzolódni: egy pénzügyi, egy demográfiai és egy vallási. Ez a három válságtendencia egymást feltételezi, sőt részben erősíti egymást.” (87.) (1) A zsidó közösségek mintegy nyolcvan százaléka a 20. század nyolcvanas éveinek közepe óta vándorolt be a volt Szovjetunió országaiból, ez nem is len-

ne baj, de ezeknek az embereknek a hetven százaléka munkanélküli, és több mint nyolcvan százalékuk rászorul az állami segélyezésre.<sup>5</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy a közösségnek ezek a tagjai nem fizetnek kommunális adót. Ez pedig az önkormányzatok eladósodásához vezet. (2) A demográfiai válság abban áll, hogy a volt Szovjetunióból érkezett bevándorlók nagyrésze hatvan évesnél idősebb. Így a zsidó közösségekben a halálozási ráta hatszor-hétszer nagyobb, mint a születési ráta. Az állam a különböző tartományok között egyenletesen osztotta el a zsidó bevándorlókat, így a metropoliszokon kívül is kialakult a zsidó élet. Kérdés azonban, hogy mi lesz húsz év múlva a számos, most újjászületett, kis közösségből. (3) A bevándorlók vallási élete és tudása már meglehetősen szegényes volt; miközben az állam befogadta őket, a meglévő közösségek gyanakodva tekintettek rájuk. És a mai napig nem annyira a zsidó élet megtestesítőinek tekintik őket, hanem úgy tekintenek rájuk, mint akik egy orosz *Heimatsverein* működtetnek.<sup>6</sup> Aztán Gessler a következő megállapítással zárja az elemzéseit: „Németországban a zsidóság életben marad, ami a harminc évvel ezelőtti borúlátó prognózisokat tekintve meglepő és örömteli hír. De ez a zsidóság a következő évtizedben minden valószínűség szerint szegényebb, kisebb, szekularizáltabb és vallásilag tarkább lesz.” (91.)

Könnyű észrevenni, hogy a Bodemann által felsorolt karakterisztikumok közül az elsőt és negyediket a „későbbi” elemzők már nem vették figyelembe. A negyedikkel (a moszlim vallásúak színrelépésével) ezen a helyen nem szeretnék foglalkozni. Az első, a *virtually jewish* címszavával jelzett jelenség viszont lényeges következményekkel rendelkezik új szimbiózis esélyeit tekintve. Scholem a tanulmánya végén ezt írja: „Új reményre, a németek és a zsidók közötti párbeszéd újrakezdésére, az eltávolodott felek kibékülésére csak akkor van lehetőség, ha visszaemlékezünk az elmúltakra, arra, amivel mi magunk soha nem leszünk képesek teljesen megbirkózni.” (Scholem: i.m. 224.) Scholem 1966-ban még nem sejtette, hogy létrejön a visszaemlékezés kultúrája, aminek eredményeként megszületik a *virtually jewish* kultúrája is. Az elemzett könyv egésze sem tekinti ezt adottságnak, de mégis egy megvalósítandó projektet lát benne.

## *A politikai teológia esélyei*

*Babylon.*

Beiträge zur jüdischen Gegenwart, 23. szám  
(Verlag Neue Kritik, 2010)

A *Babylon* című folyóiratot nagyrészt a Frankfurter Iskola gondolatrendszerén szocializálódott kutatók hozták létre és szerkesztik. A folyóiratnak általában van egy súlyponti témája, egy általános filozófiai-társadalomelméleti probléma, amelyet a szerzők egy speciális zsidó szempontból próbálnak körüljárni. Különösen árulkodó a folyóirat alcíme: *Adalékok a zsidó jelenkorhoz. Van tehát zsidó jelenkor és zsidó élet Németországban.* A folyóirat a holokauszt utáni német (szellem- és társadalomtudománnyal foglalkozó) zsidó értelmiség alapvető kulturális orgánuma. A folyóirat legalapvetőbb kérdése tulajdonképpen az, hogy mit jelent zsidónak lenni a háború utáni Németországban. Az egész vállalkozásnak ugyanakkor van egy sajátos frankfurti perspektívája. A szerkesztők és a szerzők nagy része a hatvanas-hetvenes évekből frankfurti diákmozgalmakban nőtt fel. A szerkesztők szemei előtt célként egy olyan kritikai társadalomelmélet kidolgozása lebeg, amely egy sajátos zsidó perspektívából fogalmazódik meg. (A lap egyik szerkesztője, Cilly Kugelman a fent bemutatott kötetben részletes tanulmányt írt a háború utáni Frankfurt gazdasági és szellemi helyzetéről.<sup>7</sup> „A csaknem harmincezer zsidó lakosával Frankfurt am Main 1933 előtt »zsidó« városnak számított. A háború után jó negyven évig az volt a híre, hogy a régi Szövetségi Köztársaság »zsidó« városa; ezt a híret azonban a két német állam 1990-es egyesülése után lassan-lassan elvesztette.” (*Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, i.m. 48.) A háború után Frankfurtba nemcsak a kevés számú túlélő tért vissza, hanem a szovjet megszállású városokból is ide áramlottak a zsidók. Az, hogy az amerikai hadseregnek ez volt a főhadiszállása, mindenképpen növelte a városba vetett bizalmat. „Németország amerikai megszállási övezete a kb. százezer kelet-európai túlélő számára kedvező közbeeső állomás volt, egyfajta ugródeszka az USA-ba vagy a Palesztinába való továbbvándorláshoz.” (I.m. 48.) A gazdasági életet jellemezve Cilly Kugelman ezt írja: „Frankfurtban a hatvanas években és a

rákövetkező évtizedek során egy speciális ökonomia alakult ki, amely a várostervezési koncepció elképzeléseihez igazodott. Amíg ezek a tervek egy viszonylag szabályozatlan struktúrában mozogtak, addig a zsidó vállalkozásoknak nagy szerepük volt a kivitelezésükben.” (53.) Ezt már Kugelmann nem mondja, de valószínűleg így hosszabbíthatjuk meg a gondolatmenetét: erre reagálva jött létre Frankfurtban a fiatalok körében egy olyan kritikai beállítottság, amely nemcsak a háború utáni német kapitalizmusra, de az ebben való zsidó szerepvállalásra is kételkedve tekintett. (Most jutunk el Ignatz Bubis-hoz, aki a *Zentralrat der Juden* egykori elnökeként a legnagyobb hatást gyakorolta a háború utáni német zsidóság életére. Bubis foglalkozását tekintve ingatlankereskedő, illetve ingatlanspekuláns volt. Kugelmann ezt írja róla: „Újra és újra hangsúlyozta, hogy az ingatlanpiacon mozogva mindig racionálisan cselekedett, és a maga talpraesettségével és szokatlan intelligenciájával arra utalt, hogy nagyon jól megérte, ha a tőle politikailag balra állók hazardőrnek tekintik.” (I.m. 57.) Ez a megítélés az elmúlt egy évtizedben sokat változott: a könyv előszavában – melynek egyik szerzője (Micha Brumlik) egyúttal a *Babylon* című folyóirat szerkesztője is – a következőket olvashatjuk: „de azt, hogy a német háború utáni zsidóság történelme Ignatz Bubis óta izgalmas fejlődésen ment át, ma már aligha lenne érdemes vitatni próbálni”. (I.m. 11.) A fentiekben elmondottakból már érezhető, hogy a Bodemann által leírt helyzetkép (és ebből is elsősorban a volt Szovjetunióból való betelepítés) a *Babylon*-kör számára nagy kihívást jelentett. Ez a mostani szám egy hosszú kihagyás után készült el (az impresszumban azt olvashatjuk, hogy a folyóirat rendszertelenül jelenik meg); és talán minden korábbinál radikálisabb kísérletet tesz arra, hogy a politikai élet egészét egy sajátos zsidó szempontból vizsgálja meg. A szerkesztők az előszóban ezt írják: „A vallás és a politika szoros összefüggését gyakran megrótták, reklamázták és konstatazták. A két szférának mind a szemantikája, mind az etikai implikációi szoros kapcsolatban állnak egymással.” (7.)<sup>8</sup> A szám nyitótanulmányát a Frankfurter Iskola idősebb generációjához tartozó Herbert Schnädelbach jegyzi. Ez a dolgozat mindenekelőtt Carl Schmitt koncepciójával próbál szembenézni. Schmitt némi nagyvonalúsággal azt állította, hogy a politikai fogalmaink *mind* szekularizált teológiai fogalmak. De e transzformáció konkrét folyamatát nem dolgozta ki.

Schnädelbach döntő kérdése az, hogy hogyan kell értelmeznünk ezt a transzformációt a *Politikai teológia* (1922) című mű alapján. Vagy másként fogalmazva: milyen teológiai örökséget tartott Schmitt szem előtt a *Politikai teológiában*? Most csak a mű jól ismert nyitómondatát szeretném felidézni: „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.” (ELTE 1992. 1.)<sup>9</sup> A szuverén nemcsak minden jog, de a teljes politikai élet fölött is áll; vagyis rá nem vonatkoznak a törvények, és nincs szüksége semmiféle legitimációra. Ezt az álláspontot Schnädelbach *decizionizmusnak* nevezi, és általában a diktatúrák kézenfekvő elméleti megalapozásának tekinti. „A monoteista teremtő Isten a decizionizmus nyilvánvaló forrása. Ez természetesen csak a »monotheos«-ra lehet érvényes, aki dönt a rendkívüli állapot felől. Schmittnek az a tézise, hogy ennek a teológiában a csoda felel meg, teljesen tarthatatlan; valójában ebben az összefüggésben ez csak a semmit jelentheti, amiből Isten egy elhatározáson keresztül mindent megteremtett. A decizionizmus így megörökli a *creatio ex nihilo*.” (14.) (Ezzel a gondolattal Micha Brumlik semmiképpen sem tud egyetérteni: szerinte nem tartható, hogy a mózesi Izrael monoteista ki nyilatkozottatási vallásának magja a *creatio ex nihilo*.<sup>10</sup> „A »mózesi Izrael vallásának« – amely ebben a tiszta formában sohasem létezett – magjához hozzátartozik az egy Isten melletti elköteleződés is, aki Izraelt fölszabadítja a rabszolgaság alól; és ez az Isten semmiképpen sem decizionista diktátor, hanem egy partner egy szövetségben.” 28.) Schnädelbach szerint azonban a mózesi világkép után egy olyan a teológiai koncepció jelent meg, amely újraértelmezi a politikához való viszonyt is. A deuteronomista történelmi műben a királyok és a bírák – Mózesztől eltérően – már nem tarthatnak igényt az isteni szuverenitás közvetlen képviselőre; ezzel csak akkor és csak annyiban rendelkeznek, ha és amennyiben Isten *bagyja* őket cselekedni. Ettől kezdve a politikai szuverenitás mindig úgy jelenik meg, mint amely az isteni szuverenitásból származik. És ez tette lehetővé, hogy a próféták létrehozzák a világi uralom kritikájának műfaját. (19.) Schnädelbach szerint ez folytatódik az újszövetségi tradícióban is, így a Rómaiakhoz írt levél 13. fejezetének 2. versében: „Mert nincs hatalom csak az Istentől, ami van, azt Isten rendelte.” De a Rómaiakhoz írt levél fenti verse tartalmaz egy sajátos kétértelműséget: egyrészt jelentheti a hatalom isteni legitimitását, másrészt egy normatív szempont megfogalmazását

is: a világi hatalmat úgy kell gyakorolni, hogy az méltó legyen az isteni hatalomhoz. „A kereszténység ezt a legfelső hatalomfelosztást már a zsidóságtól örökölte és ezáltal meglepően rezisztensnek bizonyult minden teokratikus kísértéssel szemben. Ennek egy további lényeges oka a szentháromság dogmája, amely ellenáll az isteni monarchia és a politikai monoteizmus eszméjével szemben.” (22.) (Brumlik nem vesz tudomást erről a kereszténységre való kitekintésről: „Bárhogyan is vezette le Carl Schmitt a szuverenitást, bibliai forrásokkal nem igazolható egy tirannikus, az alávétésre törekvő szuverén léte.” (30.)

Valószínűleg nemcsak Brumlik, hanem az egész *Babylon*-kör is elhibázottnak érezte a teológia és a politikai berendezkedés viszonyának ilyen értelmezését. Hauke Brunkhorst (aki tanulmányát Brumlik hatvanadik születésnapjára ajánlotta) ezért egy egészen másfajta transzformációt próbál kidolgozni. Szerinte a 11. században játszódott le az első jogi, illetve alkotmányos forradalom, amelyet általában *pápai forradalom*nak is neveznek. Ennek alapszerkezete a következő: „Ennek *tudatosan akart* és végül egy *alkotmányos kompromisszumban* testet öltött *eredménye* nem más, mint a pápai és a királyi fél kompromisszuma, amely *az isteni birodalom jogi és alkotmányos transzformációját jelentette.*” (61–62.) Ebből olvassa le Brunkhorst a forradalmak lényegét: az örökkévaló időbelivé kell tenni. Így a külső, kívülről érkező transzcendencia – részben legalábbis – beépül az emberi praxisba.” (63.) Brunkhorst számára tehát az isteni törvények időbelivé válása alkotja a forradalom lényegét, vagyis a *Dekalog* egy radikálisan evilági kontextusba való áttemelése. Aztán ez a kép némileg elmosódik, amikor a szerző a reformációt az első európai forradalomként kezdi tárgyalni. Ennek a forradalomnak ugyanúgy, mint az összes későbbi forradalomnak megvoltak a maga vallási gyökerei: a bibliai *egalitarizmus* és *monoteizmus*. Álljunk meg egy pillanatra: ha a teológia társadalmi következményeit nem szűkítjük le az uralmi formák elméletére, akkor a monoteizmus mellett az egalitarizmust is figyelembe kell vennünk. Az egalitarizmus az arisztokrata tökéletességre-törekvést egy törékeny demokratikus alakzattal helyettesítette. A messianizmus továbbá a már-már elviselhetetlen egyenlőtleniséget a kizsákmányolt alsóbb rétegek aktív részvételének programjává alakította át. (65.) Az egalitarizmus messianisztikus átértelmezése vezetett a forradalmi felszabadulás és emanci-

páció értékeinek kialakulásához.<sup>11</sup> (Brunkhorst nem korszakolja a bibliai hagyományt, de számomra úgy tűnik, hogy ő elsősorban a „köztes idő”, vagyis a szövetségek közötti kor értékvilágát tartja szem előtt.) Majd Brunkhorst az amerikai és a francia forradalom rövid áttekintése után így összegzi a maga koncepcióját: „Ez az alkotmányjog teljesen fölszabadult a kívülről betörő transzcendencia alól, és függetlenül a törvényadó szerzők hitétől vagy hitetlenségétől, a transzcendencia immanenssé válását a külső és a belső transzcendencia dualitásává alakítja át.” (69.)<sup>12</sup> Ennek pedig az lesz a végső következménye, hogy politikai teológia alól véglegesen kicsúszik a talaj.<sup>13</sup> És ez is Carl Schmitt koncepciójának egy lehetséges bírálata.

## „Legyen valami a kánaánig”

Parti Nagy Lajos:  
*Fülkefor és vidéke (Magyar Mesék)*  
(Magvető, 2012)

Parti Nagy Lajos hétről-hétre írja az *Élet és irodalomba* a Magyar meséket; ez a könyv az első év termését fogja össze. Az első mese 2011. április 13-án, az utolsó 2012. április 11-én jelent meg. A szerző a műfajról ezt mondja: „abszurdok a rögváló abszurditásáról, hazanzák, gloszszak a helyzet margójára.” A helyzet meg a mesék: élet és irodalom. Barátok és kollégák számolnak be róla, hogy olvassák a meséket, sokan és már-már hibátlanul használják a mesék fordulatait és kifejezéseit: sokan tudják mit jelent a „kerál”, az „I. Fülkefor”, hol van a „Kihaénnem” tér. A könyv címe azonban némi meglepetést keltett: az ország, amint elrendeződik a kerál köré. Az archaizáló nyelvhasználat óhatatlanul felidézi bennünk azt, ahogy annak idején Balassi Bálint írt az országról: „Az nagy széles mező, az szép liget, erdő / [...] / Az utaknak lese, kemény harcok helye [...]”. (*Összes versei*, Osiris 2004. 136.) Szóval, mi maradt mindebből? Egy „ócska vidék”, mondta már Bereményi Géza a hetvenes évek elején.

A mesék rendkívül komor világot ellensúlyozandó induljunk ki abból, hogy Parti Nagy Lajos többször is megpróbál ellene hatni a komorságnak, több mesében is eljátszik a gondolattal: mi lenne, ha mégsem történt volna meg az, ami megtörtént, aminek meg kellett történnie. Ebben az összefüggésben az egyik legfelkavaróbb rész az, amelyben Schmitt Pál úgy dönt, hogy mégsem írja alá az alkotmányt. „Egyszer volt, hol



nem volt, avvót, hogy elmúlt a Húsvét, rendbe főtámadott a Nemzet, megsziklott a schmitti tén-ta az Alaptörvényen, fő vót véve a Történeti Alkotmány Fonala, de ezer évre.” (9.) De mintha a (volt) köztársasági elnök egy hatalmas emelvényre állna és ezt a szöveget intézné a magyar néphez: „Kedves Magyar Nép, én ezt a törvényt níztem balrú, néztem Jobbrú, magamval, mint a nemzet egységivel sokat esszetanakodék, s bezon mondom, nincs ez még készen. Arrul nem beszélve, hogy nem es a többségé, kedves Nép, hanem ellenkezőleg. Ennek folyományképpen átérzve a pillanat jelentőségét, én ezt magyar hazafiként nem és nem írom alá. Ezzel fölállott, de mint a szikla, oszt vonút kifele a számos termein által. Akkor a síri csendbe beléklakkant egy taps. Osztán kettő, három, kilenc, hetvenhét. Akkora taps, mint még az újkori Olimpián se.” (8.) Megható pillanat; az ilyen pillanatok hiányoztak az életünkből. Ezek híján az ország csak haladt-haladt magabiztosan a Kánaán felé, ami gazdasági csődöt, törvénytelen törvényeket, tömeges és menekülésszerű elvándorlást és romokban heverő kultúrát jelentett. Parti Nagy nem sejtette, hogy a fentiekben emlegetett hatalmas tapsra még sor fog kerülni, mégpedig Schmitt Pál megszégyenült lemondásakor. De abban (is) maximálisan igaza volt, hogy a nemzeti együttműködés rendszerének szinte minden gesztust sikerül visszaemlennie a hazugság világába: „Hullott a súlyos férfikönny, csak üdő kérdése vót, mikor lesz bronz belüle, meg uccatábla s becsületrend. Hejszen valahogy csak ki köll fejezni a nemzeti hálát az Erény erányába.” (110.) Kifejezték, a fülkeforradalom folytatódott. Sőt permanens forradalommal alakult át, folytatódva egészen a Kánaánig, Schmittel vagy nélküle, nem számít.

Aligha lehet megkerülni a kérdést, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a reálisan létezett szocializmus és a mostani helyzet: tizenhárom évvel a rendszerváltozás előtt Esterházy Péter így kezdte a *Termelési-regényt*: „Nem találunk szavakat.” Ki hitte volna, hogy alig húsz évvel a rendszerváltozás után már megint a szavakat kell keresnünk. Ezek a mesék valószínűleg a legkézenfekvőbb módon ebből a szempontból kiindulva értelmezhetők. Így a mesék nem egyszerűen „glosszák a helyzet margójára”, hanem *kísérletek* a helyzet nyelvi-művészi megfogalmazására. Ha nincsenek szavak, akkor jönnek a mesék. Vagyis azt kell mondanunk, hogy van olyan valóság, amelyben a szavak visszahúzódnak, bújócskát játszanak velünk; és mintha a

magyar történelem nagy előszeretettel kínálna erre az alkalmakat. Tudjuk: ekkor nagy van baj. De hogyan lehet megragadni azokat a körülményeket, amelyek a nyelv visszahúzóódásához vezetnek? Talán így: a valóság valótlanodik, a valóságból elszáll a valóság. A mesék mindig azonos fordulattal kezdődnek: „Egyszer volt, hol nem volt, avvót, hogy [...]” Érdekes megfigyelni, hogy ebben csak egy nyelvrontás vagy régi-es fordulat szerepel, de ha „avvót”-ot mondunk, akkor – hihetnénk – a „volt”-ot általában is „vót”-ra kellene átírni. A mesék zárása ennél jóval variábilisabb és ironikusabb. Ilyen zárásokkal találkozunk: „aki nem hiszi, járjon utána”, aztán ezt variálja: „nem vót, aki járjon utána”. Megint másképp: „aki nem hiszi, utána lesz járva”. Aztán egy konvencionális fordulat: „amíg meg nem hálnak”, újra variálva: „de meg nem haltak”. Az előző két eset „cifra” kombinációja pedig így szól: „aki nem hiszi, járjon duplakükkös bocskiba, amíg meg nem hal”. Érdemes megnézni a keret időszerkezetét is: a kezdés mindig a múltra tekint, mégpedig a közelmúltra. Parti Nagy mindig az elmúlt hét legfontosabb eseményéről ír. Volt miből válogatnia; érdemes lenne mellé tenni a *Magyar Narancs* utolsó oldalán közölt idézet-gyűjteményeket. (Már Radnóti Sándor is úgy látta, hogy az olvasáshoz előbb-utóbb lábjegyzetekre lesz szükségünk; már a mostani olvasásnál is úgy éreztem, hogy bizonyos eseményekre nem emlékszem, de az is előfordult, hogy már nem éreztem őket fontosnak.) A mesék vége előretekint, de a határozatlan jövőbe, mintegy ezt kérdezve: mi lesz, itt mi lesz? Erre csupán egy mese körvonalaz egy viszonylag határozott választ: *bukás*.<sup>14</sup> Közvetlenül újév után, amikor sokan „új élet”-et kezdenek, Parti Nagy így fejezi be a mesét: „A kutya ugatt, a karaván halatt, hilari, hilari, hó, sohse bukunk meg, mer mán meg es buktunk, itt a vége, lassú lössz, keserves lössz, de itt van.” (84.) De igazából ez sem tekinthető határozott előrejelzésnek: a folyamat hosszú lesz, még sok-sok áldozattal.<sup>15</sup>

Parti Nagy maga mondja, hogy ezek a mesék nem igaziak, hanem *álmesék*. Finom nyelvi archaizálással megformált kis helyzetképek. Egy romlott világról, amelyet átítat a hazugság és az örület. Tulajdonképpen adódik a Ludwig Tieck meséivel való összevetés. (Most eltekintek attól, hogy a mesék között van két alapvető különbség: (a) Tieck nem foglalkozik nyelvi archaizálással, ő nem látja problematikusnak az örület nyelvi megragadását; (b) amit Parti Nagy a po-

litikusokról mond, az Tiecknél általában a polgárookra – és azon belül elsősorban a férfi lakosságra – vonatkozik.) Mindenesetre a *Die Schildbürger* című mesesorozatban Schilda polgárai úgy döntenek, hogy lemondanak az észről és az értelem használatáról. A döntés motivációiról itt nem akarok beszámolni, hanem csak a következményeiről. (1) Az örület mindenek előtt a munkavégzésben és a termelésben jelenik meg. Tiecknél mindjárt a mű elején a schildai polgárok úgy döntenek, hogy egy új városházát építenek. Ehhez a város melletti hegyen elkezdtek kivágni a fákat, és ezeket fáradtságos munkával szállították be a városba, míg aztán a végén az egyik fatörzs elszabadult és maga gurult be a városba. Erre egyikük így szólt: „Milyen buták vagyunk, hogy így kínlódtunk, amikor a fa magától is elég ügyes ahhoz, hogy lemenjen a hegyről». És erre egy másik ordítva így válaszolt: »Ezt a kárt könnyű jóvátenni. Cipeljük föl újra a fatörzseket, és aztán hagyhatjuk, hogy maguktól leguruljanak, és élvezhetjük a gyorsaságukat.«” (Ludwig Tieck: *Die Schildbürger*, SWAN 1994. 36.) Parti Nagy ezzel szemben inkább az értelmetlen tevékenységeket és foglalkozásokat mutatja be. Miután az új alkotmányt minden polgármesteri hivatalban ki kellett tenni egy asztalra, az asztalok iránti kereslet halhatlanul megnőtt. „A nemzeti asztalosok megkerestek, jobban, mint a betyárpólósok meg a csakrakötők öszvesen. No, ezt már a mi helyeszező cipészünk nem tűrhette. Nékiugrott, oszt január elsejire pár rongyos milliárdér megalkotta a hatálylépés cipőjét. Valóságos projekt vót ez, mer vót benne egy nagy téli cipő az összmagyarságnak, frissen nyúzott bőrből, tetszés szerinti sarkalattal, hogy azt főhúzná a nép közösen a himnusz meg a nemzeti pezsgő után (csak zoknira!), meg vót benne sok küssebecske. Epp annyi, ahány körjegyzőség, meg pógármesterség. S lehetett azután rendelni lábraszólót.” (48.) (2) A schildaiak szép lassan elfogadták, hogy művészetekre és a kultúrára semmiféle szükség nincs. „Minden tevékenységüket nagyon komolyan végezték. És így egyre mélyebben belesüllyedtek a balgaságba, úgy hogy végül már lehetetlen volt visszafordulni.” (Tieck: i.m. 57-58.) Csak a színház maradt meg, ahová a schildaiak még szívesen jártak, de nem azért, hogy a fantázia működésének eredményét láthassák, hanem kimondottan bünbánat és az erkölcsi nemesbedés céljából. (I.m. 54.) Parti Nagynál a kultúra a megszórításokba hal bele, a kerál egy őszi reggel így szólt a szóvívó-

jéhez: „Arrúl nem es beszélve, eszt írjad föl, háborúba hallgassanak a művészek! Szósz Matolcsynak, tegye le az adókulcsomót, oszt elballagtok a Nemzeti Erőforráshó, áll ott a píz kádaslag, elhozzátok. Legalábbis a fellit. Ami marad mán úgyse elég semmire, azon veszünk pár futballistát.” (54.) Parti Nagynál is megjelenik a bocsánatkérés és az erkölcsi nemesbedés: a Dísz téren fölállítják a Bocsánatkérő Széket. „Az kit az Emberek Embere hívatott a darutollas pardonszógával, az abba a szúrásba letérdelt, kezit az Alaptörvényre helyezte Kerényi Imre rendezésibe, oszt bocsánatot kért.” (52.) (3) Tiecknél is bevezetésre kerül egy új alkotmány: a schildaiakban ugyanis az a vélemény alakult ki, hogy a történelemben létrejött törvények és kormányzatok nem méltók a bölcs emberekhez. (Itt már nem is emlékeznek rá, hogy igaz bölcsességből) a balgaságot választották. „Ezért bevezetjük a legmagasabb fokú szabadságot, és a világnak megmutatjuk, hogy lehet ily módon boldognak lenni.” (Tieck: i.m. 63.) Itt nehéz eldönteni, hogy Tieck vajon ironikusan beszél-e, vagy a tiszta demokráciát magát tekinti örületnek. Parti Nagy sokat beszél az alkotmányról vagy az új Alaptörvényről, bizonyos értelemben ezt tekinti a valótlanítás kulcsának. „Egyszer volt, hol nem volt, avvót, hogy elmúlt a Húsvét, rendbe főtámadott a Nemzet, megszikkatt a schmitti ténta az Alaptörvényen, fő vót véve a Történeti Alkotmány Fonala, de ezer évre.” (9.) (4) Schildában egy ponton túl elkezdett halmozódni az elégedetlenség. „Az országban lassan fülledt lett a levegő, éppen úgy, ahogy vihar előtt szokott. Hallani lehetett, ahogy mindenki morog, az emberek gyakrabban jártak kocsmába és a szokásosnál tovább maradtak. És elkezdtek az emberi jogokról gondolkodni és beszélni; néhány beszélő fölállt, és megpróbálta tisztázni a többiek számára zavaros fogalmakat.” (Tieck: i.m. 60–61.) Sor is kerül egy forradalomra, amit levernek és az embereket börtönbe zárják. Végül a schildai kísérlet megbukik, az ország eltűnik a Föld színéről. Parti Nagy is többször ír elégedetlenségről: „Gyűlt a békétlenség, mint a pormacska. Addig-alé, hogy olyik usszittőr szabálosan magyarozott a magyar ellen a saját többségi magyar hazájába.” (52.) De hogy mi lesz a végkifejlet, azt nem lehet tudni. A mesék variábilis zárása is ezt a bizonytalanságot érzékelteti.<sup>16</sup>

Könnyebb formailag leírni Parti Nagy Lajos eljárás módját, mint jellemezni azt a világot, amelyhez ezek a kis glosszák készültek. De ha egy

pillanatra visszatekintünk Brunkhorst elemzéseire, akkor e világ egy döntő vonását megragadhatjuk. Brunkhorst szerint a modern társadalmak teológiai gondolatokat tesznek immanenssé, méghozzá úgy, hogy a politikai teológia lehetetlenné váljék. Magyarországon viszont újraépült a politikai teológia: eljött a Kánaán. A diktatúra irányába mutató mozgás tehát nem úgy következik be, hogy a forradalom eredményeit nem sikerül jogilag intézményesíteni, hanem úgy, hogy életben marad (vagy feltámad) egy olyan politikai teológia, amely az eszkatológia gondolatára épül.

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Ez az utóbbi kétségtelenül egyfajta hozzáigazodás a környezet hívősségéhez és érzelmi közönyéhez.
- <sup>2</sup> Bodemann a torontói egyetem szociológia professzora, aki nemrégén a European Office of the University of Toronto in Berlin igazgatója is lett.
- <sup>3</sup> Zuckermann a háború után Tel-Avivban született, 1960 és 1970 között Frankfurt am Mainban élt, szociológiát, politológiát és történelmet tanult a tel-avivi egyetemen, ma ugyanennek az egyetemnek a professzora.
- <sup>4</sup> Gessler már a hatvanas évek második felében született, újságírói tanulmányait Hamburgban végezte, és jelenleg a berlini *taz* napilap szerkesztője.
- <sup>5</sup> Ugyanerről a problémáról, ugyanebben a kötetben drámai képet fest Sergey Lagodinsky is. A tanulmányának ironikusan megfogalmazott tézise a következőképpen hangzik: „Az egzisztenciáért vívott zsidó harc ma Németországban a szociális segélyt nyújtó hivatalok előszobáiban zajlik.” (100.)
- <sup>6</sup> Erről írt a szóban forgó kötetben Doron Kiesel is: „A bevándorlók magas fokúan szekuláris és modern, de vallási-kulturális dimenzióval alig-alig rendelkező identitása annyiban problematikus volt, hogy nagyon megnehezítette a német zsidó közösségek által kifejlesztett identitási mintákhoz való kapcsolódást.” (159.)
- <sup>7</sup> Cilly Kugelmann a berlini *Jüdisches Museum* kulturális programjának vezetője és általános igazgató helyettese.
- <sup>8</sup> Olyanok is vannak persze bőven, akik nem ennyire elégedettek a *Zentralrat der Juden* tevékenységével (és ebbe Bubis korszakát is beleértik). „Ha tehát a zsidóknak egyáltalán van befolyásuk a német médiában, akkor azok a németek által kiválasztott zsidók, akik kellemes nézeteket képviselnek. A nem zsidók, akiknek döntő szavuk van a német médiában, nyilvánvalóan arra látják kötelezve magukat, hogy csak militáns zsidókat engedjenek megszólalni. Ami a német büntudatot mutatja; de ebben a vonatkozásban más zsidó hangoknak is meg kellene szólalniuk. A *Zentralrat der Juden* mint az »általában vett zsidó« sztereotip és egységes nézetet képvisel.

Aki fél az antiszemita szellemektől, annak sokkal erőteljesebben kellene síkraszállnia a sokféleség detabuizálása mellett.” Ezt írja az 1965-ös születésű Iris Heftes, aki 2002-ben hagyta el családjával Izraelt, és azóta Berlinben él, és vezető szerepet tölt be a „Zsidó hangok az igazságos békéért” nevű mozgalomban. (*Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, i.m. 84.)

- <sup>9</sup> Az eredetiben a „kivételes állapot” helyett *Ausnahmezustand*, vagyis inkább rendkívüli állapot áll.
- <sup>10</sup> Ezt a nézetet Schnädelbach Jan Assmantól veszi át, lásd a *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Montheismus*, München 2003.
- <sup>11</sup> Ezen a ponton lassan világos lesz, hogy Brunkhorst (egy rövid tanulmányban, illetve előadásban) egy olyan kutatási programot vázol föl, amely a Hannah Arendt-i forradalom-elmélet alternatívája lehetne. De ennek részletes kifejtésére ezen a helyen nem vállalkozhatok.
- <sup>12</sup> Eközben Brunkhorst Ali Muhammad Rizvi Ausztráliában megvédett disszertációjára támaszkodik (*Habermas' conception of „transcendence from within”: An interpretation*), amelyben a szerző azt akarta megmutatni, hogy Habermasnál a transzcendencia is *immanens* értelmet kap. Ez persze nem meglepő, hiszen Habermas már a 20. század húszas éveinek nagy filozófiai teljesítményeit a „de-transzcendentalizálás” gondolata alapján interpretálta, miközben magát is ebbe a tradícióba helyezte. Ugyanakkor a gondolat legalább ilyen határozottan jelenik meg Karl-Otto Apelnél is.
- <sup>13</sup> Egy ilyen áttekintésből természetesen nem lehet kihagyni az orosz kommunista forradalmat sem: Brunkhorst szerint ez nem is volt igazi forradalom, mert a bibliai impulzusok ugyan jelen voltak benne, de hiányzott a jogi szabályozásban tetet öltő lezárás. „Egy másik nagy európai forradalom, a 20. századi orosz forradalom, végül valószínűleg azért fulladt kudarcba, mert Oroszországban (máig) nem sikerült az uralmat a jogon keresztül a jognak uralmává átalakítani.” (63.)
- <sup>14</sup> Itt persze visszajára fordul minden hazugság (de itt nem is hazugságokról, hanem egy hazugság-világról van szó); ennek egyik átfogó megfogalmazása így szól: „Ami meg furton-furt kiütközött a kerál gömbölyű páncélján, az nem repedés vót, hanem erős mintázat, tervrajz a jövőről, ami naponta bővült, mélyült, gazdagodott, amíg meg nem haltak.” (81.) Érdekes, hogy nyelvtanilag sem lehet egyértelműen eldönteni, „kik haltak meg”?
- <sup>15</sup> Csegey Dénes a kommunizmus utolsó éveit *mélyrepülésnek* nevezte – ez volt Cseh Tamás rendszerváltozás előtti utolsó jelentős műsorának címe. A mélyrepülést már mindenki érezte, de még lehetett egy kicsit lejjebb menni, még egy kicsit, még egy kicsit. „Keserves lössz, de itt van.” Ezen már nincs mit változtatni: „mán meg es buktunk”.
- <sup>16</sup> Ezt írja le az elmúlt év politikai költészetének talán legjelentősebb alkotása, Térei János, magyar közöny című verse: „Otthonos lett a káosz, / A tisztázás helyett a lágy maszat. / pörös szájak befogva? Nagydarab / Megmondóemberek pálcát ragadnak.” (*Szép versek* 2012, Magvető 2012. 245.)

