

Simon János<sup>1</sup>:

## Mártírok, áldozatok, túlélők. Vizsgálódás a szenvedés és identitásformálódás kérdésében

*Martyrs, Victims, Survivors. Investigating Suffering  
and Identity Formation.*

Modernity was dominated by the image of winner, while postmodernism can be associated with victimary thinking. Being a winner, among other things, meant that the person had the strength and the ability to put the other at his service. History was primarily the story of winners, or a story from the winner's point of view. The defeated had to suffer not only the punishment imposed on him by the winner, but they could not count on the recognition and sympathy of the broader society. The postmodern observed the neglected victims for the first time by questioning the earlier dominant metanarratives. As the claims of authority were abandoned, the voice of the victims became louder. This led to an interchange between the role of winner and victim. Slavoj Žižek observes that „the ideology of victimization penetrates intellectual and political life even to the extent that in order for your work to have any ethical authority you must be able to present and legitimate yourself as in some sense victimized [...] and the fundamental right becomes the right [...] to tell your story; to formulate the specific narrative of your suffering.” This switch in the dominant image of our society has to be analysed. In the article below, we do it by presenting what Christian tradition teaches about suffering, based on the definitions and examination of David B. Barrett, Todd M. Johnson, and Elizabeth Castelli. The answer to the above-mentioned question is solely limited to the examination of martyrdom as a special form of suffering. Driving from the Christian tradition on martyrdom, we can recognize some dangers in our societal discourse and dominant ethical values. We shortly present some aspects of what it means to be closed into the victimary discourse and identity, and some possibilities of liberation presented by the theologies of Jürgen Moltmann and Miroslav Volf.

**Keywords:** victimization, suffering, victimary discourse, victimary identity, winnery identity, martyrdom

---

<sup>1</sup> A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának doktorandusza, e-mail: simonjani@gmail.com

A győztes és vesztes, hősosz és áldozat, vagy éppen mártír társadalmi szerepéről, a szereppel együtt járó lelki folyamatokról a társadalomtudományoknak voltak már korábban is vizsgálatai, de a szerepek felcserélődéséről, emberképre és egyéni identitásra gyakorolt hatásáról alig találunk szakirodalmat. Az áldozatok szerepére elsőként Benjamin Mendelson mutatott rá egy 1947-ben rendezett pszichiátriai kongresszuson *A bio-pszichoszociológia új távlatai: az áldozattan* címmel tartott előadásában.<sup>2</sup> Egy évvel később megjelent művében Hans von Hentig (*A bűnöző és áldozata*) még inkább aláhúzta az áldozatokra való odafigyelés szükségességét.<sup>3</sup> Ezt követően Schäfer István amerikai magyar professzor, Nils Christie norvég kriminológus, valamint Albert Eglash és Howard Zerh mutattak rá arra, hogy mennyire mellőzött szerep jutott az áldozatoknak az igazságszolgáltatás folyamatában.<sup>4</sup> Elsősorban a kárhelyreállító igazságszolgáltatás irányította rá a figyelmünket az áldozatokra. Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy azért alakulhatott ez így, mert a II. világháborút követően a politikai gondolkodás fókuszsa az utópisztikus célokról a szenvedő áldozatokra tevődött át.<sup>5</sup> A továbbiakban ezt a fókuszcseret fogom vizsgálni, és ezen túlmenően a mártírok emlékezetét és keresztyén közösségekre gyakorolt hatását. E tanulmányt Bodó Sárának ajánlom, aki szerint az áldozatokra való fokozott odafigyelést „mi, keresztyének hoztuk be a világba.”<sup>6</sup> A vizsgálódás elején pedig az olvasó elé tárok valamit abból, ami a szenvedés és identitásformálódás kapcsolatának elemzésére indított: egy vallomást gyermeki éveimről, majd egy párbeszédet, amelynek néhány évvel ezelőtt, már felnőttként voltam részese.

*Egyik legszebb és ugyanakkor nagyon fájdalmas, s talán éppen ezért nagyon mélyen belém ivódott gyermekkori megtapasztalásom 1986 tavaszán volt. Szüleim moziba vittek. Sokszor voltam már moziban, leginkább édesapámmal, de ez a mai valahogy más volt. Nem tudtam, hogy miért különleges az a nap, de ma is fel tudom idézni, hogy milyen*

---

<sup>2</sup> Christopher MARSHALL: *Justice, Restorative*, in: Joel B. GREEN (szerk.): *Dictionary of scripture and ethics*, Baker Academics, Grand Rapids, 2011.

<sup>3</sup> Hans VON HENTING: *The Criminal and His Victim*, Yale University Press, New Haven, 1948.

<sup>4</sup> Stephen SCHAFER: *The Victim and His Criminal: A Study in Functional Responsibility*, Random House, New York, 1968; Nils CHRISTIE: *Conflict as Property*, in: *The British Journal of Criminology*, 17/1, 1977. 1–15. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.bjc.a046783>; Tony F. MARSHALL: *Restorative Justice: an Overview*, 1999. 7–24.

(<http://www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs/occ-resjus.pdf>)

<sup>5</sup> Eric GANS: *Victimary Culture*, in: *Chronicles of Love and Resentment*, No. 40/27.04.1996. <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw40/> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 25.)

<sup>6</sup> Bodó Sára egyetemi előadásában hangzott el, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának Pásztorálpszichológia évfolyamán 2018-ban.

boldog voltam a mozivásznat bámulva és közben mindegyre apát és anyát nézve. Mozi-zás után fagyizni mentünk. Alig kellett alkudoznom, hogy dupla gombócot kapjak. Valamiért többet engedtek meg nekem, mint máskor szoktak. Beszélgettünk, nevetgélünk, két szülőm kétfelől fogta a kezemet, s időnként a friss tavaszi záporból hátramaradt tócsák fölött repítettek át.

A távolban kirajzolódott a vasútállomás piros téglákkal díszített épülete. Én pedig a monarchiabeli vasútállomás felé közeledve egyre inkább éreztem, hogy valami megváltozik mindannyiunkban. Továbbra is beszélgettünk, viccelődünk, nevetgélünk, de a gyermeki szívem érezte, hogy valami nincs rendjén. Érezhető volt a feszültség. Különösen édesanyámon. Időnként egy-egy sírásra emlékeztető szótag is belevegült a nevetgélésbe. A vasútállomáson pedig előkerült a csomagmegőrzőből az oda előzetesen beadott koffer, majd apám ing-zsebéből egy vonatjegy. Én pedig nemsokára azon találtam magam, hogy állunk a vágányon betolató bukaresti gyors mellett. Édesanyám egyre kevésbé tudta visszafojtani sírását. Apám karjaiba vett, és játszott velem. Az ég felé dobált. Bokszoló karjai biztosan fogták ki, amikor visszaestem. Aztán csak arra emlékszem, hogy hirtelen a földre kerültem, és a szüleim hosszan ölelkeztek, csókolóztak, úgy mintha soha nem akarnák elengedni egymást. Búcsúztak. De ezt csak később értettem meg. Én, kissé magatehetetlenül, a pillanat felfokozottságát érezve állottam mellettük. Ma is magam előtt látom, amint édesapám kofferrel a kezében fellép a vonatra. Édesanyám ebben a percben hangos zokogásban tör ki, aztán erőt vesz magán. Lenyeli könnyeit. És könnyes szemmel ugyan, de máris mosolyog. Nem igazán értem azt, ami körülöttem történik: a hirtelen váltásokat. De nincs időm ezen töprengeni, mert az anyai kezek megragadnak, és apám fülkéjének ablakához emelnek. Benézek. Javarészt férfiakkal van tele. Közben a vonat sípol. Váratlanul apám karjai nyúlnak felém a leengedett ablakon. Átvész. Magához emel. És egy nagy puszit kapok tőle a homlokomra, miközben máris visszajuttat anyám kezébe. A vonat elindul. Előbb mellette bandukolunk, integetünk, zokogunk, majd egyre gyorsabban szaladunk, mígnem a vágányok közötti sétány véget ér. És én ott állok zokogó édesanyám mellett fogva a kezét, integetve addig, amíg a Szamoson áthaladó vonat el nem tűnik a messzeség ködében.

Így kezdődött édesapám munkaszolgálat a Szocialista Romániában. S mi, az otthonmaradottak, a következő hónapokban hírekre éhesen és közben kissé szorongva lestük minden nap a postást. Minden levél megnyugvást hozott: még életben van. Aztán egy napon... nagyon soká... megjelent az ajtóban apám alakja. Csak az alakja volt... nem ő maga... Túljesen más volt a bőre színe, az alkata, az arcvonása, a mosolya. Egyáltalán nem voltam biztos abban, hogy ő az, vagy valaki más, aki kissé hasonlít apámra. A ruhája elnyúlt, kifakult... ő maga csak csont és bőr... És csak állt előttem az ajtóban, én pedig lefagytam a látványtól. Nem, nem az apám állt előttem... Csak hasonmása volt az én apámnak. A sportoló apámnak. És az arca... Az arca is más volt. És a szemei...

*Eddig jutottam a szemlélődésben, amit hirtelen valamelyik női családtag örömteli felkiáltása szakított félbe. Azt hiszem, hogy édesanyám volt az, aki szinte átrepülte a konyhát és apámmal szorosan ölelni kezdték egymást. De az is lehet, hogy nagymamám volt. Tény, hogy az örömteli kiáltás kizökkentett a szemlélődésből. Talán a bizonytalanságból is: Mégiscsak az apám jött haza. Az én régóta várt apám... a sokszor könnyes gyermeki imákban hazakönyörgött apám.*

Kamaszkoromban és aztán később garmadával olvastam újságcikkeket, könyveket, visszaemlékezéseket a kommunista munkaszolgálaton és börtönökben szenvedett honfitársakról és hittársakról. Némelyekkel találkoztam is. Rácsodálkoztam hitükből fakadó kirtartásukra, Krisztus-szeretetükre és szenvedéseikre. Három évtized telt el így az életemből, míg egyszer a múlt homályos ködéből előtört egy elfeledett személyes emlék. Egy nyári napnak az emléke. Szinte három évtized telt el azóta, és ez idő alatt családjamban senki nem említette az 1986 tavaszán-nyarán-őszén történeteket, megélteket. Az első években olykor csak azt emlegették, hogy ehetetlen volt az étel, és hogy több tízezer munkásnak nem volt lehetősége emberhez méltó módon tisztálkodni. De senki sem beszélt arról a félelemmel teli szenvedésről, amiben félvéen át éltünk. Majd ahogy elkezdtem visszaemlékezni, és a puzzle-darabkák kezdtek a helyükre kerülni, egyre nőtt bennem annak igénye, hogy megtudjam, mit jelentett édesapámnak a Duna-parton töltött munkaszolgálat, a családjától való elszakíttottság, a nyomorúságos koszt. Mit jelentett a sportembernek majdnem félév alatt *csontra* és *bőrre* fogyni? Milyen volt a silány fűrészaruból összeeszkabált barakkrengetegben élni? És mit jelenthetett nekünk az ő hiánya? Míg egy nap arra nem kértem apámat, hogy meséljen arról, amit akkor megélt. Körül-belül ennyit mondott:

*„Tudod, fiam, vannak, akik másokon átgázolva, másokat eltiportva lettek a kommunizmusban dicső győztesek. Akiket eltiportak, ők az áldozatok. Én nem vagyok sem győztes, sem áldozat. Én eldöntöttem, hogy túlélem. És túléltam. Nem volt könnyű. Minden egyes napért meg kellett harcolni.”*

## **1. A szenvedés és a szenvedés feloldásának problematikája (Teodicea a mában)**

Attól kezdve, hogy emlékezni kezdtem édesapám furcsa elutazására, elég gyorsan tértek vissza az emlékek. Az apámtól való elszakíttottságban töltött fél év történései közül felelevenedett bennem néhány akkori „beszélgetésem” Istennel. Többek között olyan gyermeki kö-

nyörgések, amelyeket azért mondtam, mert nagyon hiányzott az apám, és látni, hallani akartam őt, játszani vele, illetve olyanok, amelyekre az édesanyám és nagymamám szenvedése készített. Láttam a könnyes szemeket, olykor hallottam félhangosan mondott imájukat, sóhajtozó könyörgésüket. Gyakran mondogattam Istennek az alatt a fél év alatt: „Istenem, ha te olyan jó vagy, akkor hozd haza Édesapát.” Ugyanakkor, emlékeim szerint nem egyszer kerített hatalmába a félelem, annak a félelme, hogy mi lesz akkor, ha többé nem láthatom őt? Mi lesz akkor, ha nem lesz édesapám? Mi lesz nagymamámmal, aki három gyermekét temette addig el? És mi lesz édesanyámmal? Emlékszem az intenzív érzésáradatokra, könnyes szemmel mondott imáimra, őszinte gyermeki kéréseimre, meg annak a feszültségére, amit addig Istenről hallottam, és amit megéltem.

Feszültség volt bennem: Hogyan egyeztethető össze az Isten jósága azzal, hogy az egész családom szenved egy olyan helyzettől, amit Ő bármikor megváltoztathat? Haza tudja hozni az apám, vagy nem? Megteszi vagy nem? Mi az, hogy meg tudja tenni, de mégsem teszi meg? És még megannyi kérdés, amivel nem hagytam nyugodni az amúgy is zaklatott felnőtteket. Lehet, hogy olykor éppen én mondtam ki a belsőleg megélt, de meg nem fogalmazott, ki nem mondott kérdéseiket is.

Megannyi kérdés, amire a mellettem levő felnőttek alig találták a választ. Mi volt ez? Netán viaskodás a teodicea-problémával? A válaszom határozott igen. Az volt. Egy kisgyermek teodicea-kísérlete. Az én gyermeki próbálkozásom annak igazolására, hogy Isten mindenhatósága és jósága annak ellenére valós, hogy közben a családom szenvedést és a rosszat tapasztal.

Azóta már tudom, hogy a teodiceához kötődő kérdésekbe sok élet beleütközött, megválaszolására pedig teológusok sora vállalkozott. Sok esetben saját szenvedésből fakadóan, míg máskor a szenvedők mellett állva vagy intellektuális performanszként. Ha voltak is olyan korszakok, amikor ez a kérdés háttérbe szorult a keresztyén egyház története során, előbb-utóbb újra és újra előtérbe került, mivel a szenvedés-megtapasztalások az egyéni válaszkereséseken túli közösségi szenvedés-feldolgozást és válaszkeresést is eredményeztek. A II. világháborút követően különösen is hangsúlyosan jelentkezett a teodicea kérdésköre, hiszen a háború szörnyűségein túl Auschwitz és a többi kivégzőtábor az emberiséget a rossz olyan mértékű megnyilvánulásával szembesítette, amivel korábban nem igazán találkozott. Itt most elsősorban nem a Soá egyedülálló voltának vitájára gondolok, amint azt többek között Elie Wiesel, Richard Rubinstein, Emil Fackenheim és Artur A. Cohen munkájából megismerhetjük. Inkább az a súlyos, tömegek által megtapasztalt szenvedés áll előttem, ami korábban nem érintett ilyen sok embert ilyen rövid idő alatt. Ugyanakkor egyetértek Eugene Borowitz véleményével, miszerint a holokauszt nem vetett fel olyan új kérdéseket a gonoszról és Isten közbe nem avatkozásáról, amelyek ne merültek volna fel már korábban.<sup>7</sup> Tény, hogy a holokauszt kapcsán a

---

<sup>7</sup> Borowitz kimutatta, hogy a holokauszt fogalma, amit az 1960-as években kezdtek használni, abból az igyekezetből nőtt ki, hogy a megtapasztalt áldozatiságot az egyéni visszaemlékezés szintjéről a

kérdés sokkal intenzívebbé vált, annyira intenzívvé, hogy masszív tömegek évtizedeken át tartó válaszkérését eredményezte.<sup>8</sup>

A rossz ilyen mértékű megtapasztalása közben az ember nehezen közelít Istenhez. „Vagy megvetjük azt az Istent, aki megenged ilyen dolgokat, vagy még inkább megvetjük, mivel nem tudja megakadályozni ezeket a dolgokat” – olvasható Abraham van de Beeknek a Soá utáni kérdéskör kapcsán írott összegzésében.<sup>9</sup> Egyszerűen „félünk annak meghallásától, hogy Isten elhagy embereket, de még inkább félünk annak meghallásától, hogy nem tud megbirkózni a rosszal.”<sup>10</sup> A hétköznapi szorításában beszélhetünk Istennel, vigaszt és erőforrást keresve, de a Soá kegyetlenségét látva nem igazán tudjuk, hogy mit kezdjünk vele. Akár az az ember is kétségbe eshet, aki nem tapasztalta meg a koncentrációs táborok szörnyűségét, vagy éppenséggel azok után jött a világra, ha gondolkodik azokról, vagy azokkal Isten elé áll.

A kérdéskör kibontásakor tudatában vagyok a kommunista börtönök és vallatósobák, a kitelepítések és vagyonelekobzások, illetve munkaszolgálat szörnyűségeinek mint frissebb és talán hozzánk közelebb álló megtapasztalásával a rossznak, de itt most eltekintek ennek tárgyalásától, elsősorban azért, mert ezt megtették mások korábban. Inkább arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen társadalmi és közösségi hatások befolyásolják a szenvedéssel és teodiceával kapcsolatos látásunkat. Továbbá, hogy hogyan hat ez az egyénre. (De ezen túl még számos ebből fakadó kérdés is felmerül: Mitől lett valakiből túlélő, másból pedig áldozat? Hol kezdődik és meddig tart az áldozatiság? Megszüntethető-e ez az állapot vagy ennek fenntartása? És hogyan hat ez vissza? Hogyan jelentkezik a mártírium kérdése az erdélyi egyházi emlékezésben? Ezek a kérdések azonban további kutatásokat igényelnek, így ezek megválaszolására itt nem vállalkozhatok.)

---

társadalmi emlékezés szintjére emeljék. Eugene BOROWITZ: *Choices in Modern Jewish Thought*, Behrman House, New York, 1983; Raoul ESHELMAN: *After Postmodernism: Performatism in Literature*, in: *Anthropoetics* XI, 2/ Fall 2005/Winter 2006.

<http://anthropoetics.ucla.edu/ap1102/perform05/#n23> (Utolsó megnézés: 2018. 05. 24.)

<sup>8</sup> Moltmann szerint ez a válaszkérés vezetett az általa „*protestáns ateizmusnak*” nevezett kiábránduláshoz. Vele együtt többen úgy látják, hogy az Auschwitz utáni teodicea-kérdéskör az a gyökéret, amiből kinőtt a nyugati világ szekularizációja. Jürgen MOLTSMANN: *The Crucified God*. Translated from the German by R. A. Wilson & J. Bowden. SCM, London, 1974. 221. Egyetértek Van de Beek megállapításával, miszerint „*még hosszú idő fog eltelni, amíg e seb begyógyul az emberiség lelkén, és Európa népei újra felismerik Istenünket.*” Abraham VAN DE BEEK: *Why? On Suffering, Guilt, and God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990. 19–20.

<sup>9</sup> VAN DE BEEK: *Why? On Suffering, Guilt, and God*, 19.

<sup>10</sup> Uo.

## 2. A kortárs kultúra, mint a szenvedéssel kapcsolatos nézetünk alakítója

Míg a modernitást<sup>11</sup> elsősorban a győztes képe határozta meg, addig a posztmodernben a fő szerep az áldozatoknak jutott.<sup>12</sup> Győztesnek lenni többek között azt jelentette, hogy

---

<sup>11</sup> Amikor a modernet és posztmodernet a győztes és áldozat képek segítségével határolom el egymástól, tudatában vagyok annak, hogy a „*modernnek több megnyilvánulása lehetséges*” sőt, egyenesen „*több modernitás is létezik*,” ahogy még több modernitást leíró kísérlet. Taylor szerint „[a] *társadalmi elemzések olyan értelmezési kereteket foglalnak magukban, amelyek egyik vagy másik modern-fogalmat többnyire elébe helyezik a többinek.*” Peter TAYLOR: *Mitől modern a vilárendszer? Hétköznapi modernitás és globális hegemonia*, in: eSZMÉLET, 1997. április 1. [http://www.eszmelet.hu/peter\\_taylor-mitol-modern-a-vilagrendszer-hetkoznap-modern/](http://www.eszmelet.hu/peter_taylor-mitol-modern-a-vilagrendszer-hetkoznap-modern/) (Utolsó megtekintés: 2018. 06. 01.)

<sup>12</sup> Eric Gans kulturál-antropológus értelmezésében a II. világháború szörnyűségei vezettek el oda, hogy a politikai gondolkodás fókuszja az utópisztikus célokról az áldozatra tevődött át. GANS: *Victimary Culture*. Susan Neilman pedig arra mutat rá, hogy az áldozatiság mint fókuszpont a holokauszt kapcsán is csak relatív későn, a '70-es években jelentkezett. Susan Neilman: *What Makes a Moral Hero?* <https://www.abc.net.au/religion/what-makes-a-moral-hero/10100488> (Utolsó megtekintés: 2018. 10. 01.)

Idézzük Eshelman véleményét is: „[The] mass murder of the Jews in World War II (and, to a lesser extent, the bombing of Hiroshima and Nagasaki) shifted the focus of political thinking from the utopian center to the peripheral victim, whose fatal experience of exclusion from society became the point of departure for progressive political thought and action. The goal of politics, in other words, is no longer to adhere to the right kind of ideology but to continually position yourself anew in opposition to a hegemonic center—in effect, to take on the role of a virtual victim. In the case of Nazi genocide, the lethal relation between center and periphery leaves no room for ambivalence. Between victim and perpetrator there can be no real reciprocity and no underlying, humanizing unity: you're either One or the Other. The Holocaust experience, in short, has a double potency in postmodernist thought. It not only identifies Western culture as the center and source of unmitigated terror, but also supplies a moral perspective that can be defined spatially and fluidly, as a position vis-à-vis that center.” Raoul Eshelman: *After Postmodernism: Performatism in Literature*. (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 24.)

Többek között Tom Segev mutat rá arra, hogy kezdetben a holokauszt inkább a szégyen forrása volt a túlélők és áldozatok számára. „Segev's »superbly disturbing book, the Seventh Million shows, until the early sixties every reference to the Holocaust was an occasion for shame. Israel had been founded to provide an alternative to the image of the Jew as defenceless victim, and the early state was so committed to rejecting that image that it often neglected to care for the victims themselves. High school students in Israel today are urged to take the laconically named 'Roots Trip' the state sponsors to send them to Auschwitz, but in the state's first few decades, the Holocaust was barely on the lesson plan. Israel needed the refugees who staggered out of the concentration camps, but it had trouble embracing them, for they were a threat to the ideals that had driven Zionism from the start. The nominal goal was

megvan az erőm és képességem arra, hogy a másikat a magam szolgálatába állítsam. A győzelem pedig minden esetben egyfajta erősséget feltételezett. Ebből az erőtöbbletből fakadóan lehetett hatalmat gyakorolni mások felett, vagy ellenállni a szembehelyezkedő erőknek. A történelem elsősorban a győztesek története volt, vagy a győztesek szemszögéből bemutatott történet. A társadalom a győztesre figyelt, míg a vesztest, a legyőzöttet alig említették. A legyőzöttek nemcsak a győztes által számára kiszabott büntetést kellett elszednie, hanem nem számíthatott a szélesebb társadalom elismerésére, együttérzésére sem. Susan Neilman ezt ketős halálnak nevezi.<sup>13</sup> Egyrészt a legyőzöttek rendszerint a kivégzés volt az osztályrésze, azaz fizikai létében semmisítették meg. Vagy ha életét megkímélték, vagy netán a harc nem fegyveres összetűzéseként jelentkezett, akkor rendszerint a korábbi lehetőségeitől fosztották meg. Másrészt azért, hogy az áldozatra való emlékezés a társadalmi megélések peremére szorult, az áldozatról való meg nem emlékezés által is megvalósult a halál.

Az áldozatok elhanyagolt történetére a posztmodern figyelt fel először azért, hogy megkérdőjelezte a korábbi, domináns metanarratívákat. Félreállította a társadalomban bebetonozottnak vélt autoritásigényeket. Az áldozatok hangja pedig egyre hangosabb lett.<sup>14</sup> Anynyira, hogy meggyőzőnek hangzik Rowan Williams állítása, miszerint manapság érzékelhető a győztes- és áldozatszerepek közötti felcserélődés.<sup>15</sup> Míg korábban az erő annak a kezében volt, aki hatalommal bírt, ma inkább az erőtlen áldozat kezébe került át, mivel a figyelem első sorban rá összpontosul. A *cogito*-elv újrafogalmazva manapság talán így hangzana: *Áldozat*

---

*normalization: to have the opportunities for political self-determination other nations take for granted, to be a land and a people.* «Jewish focus on the Holocaust, both in Israel and elsewhere, began relatively late; it's hard to find before the 1970s. But it became the non plus ultra of identity in the age of identity politics, with increasing competition among peoples to prove they were just as miserable victims as anyone else.» Susan Neilman: *Victims and Heroes. The Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan, 2010. 14. [https://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/n/Neiman\\_10.pdf](https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/n/Neiman_10.pdf) (Utolsó megtekintés: 2018. 06. 01.)

Gans a posztmodernt az „*áldozati gondolkodással*” kapcsolja össze. „*The marketplace of ideas is increasingly dominated by victimary experience.*” GANS: *Victimary Culture*.

<sup>13</sup> Susan NEILMAN: *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*, Princeton University Press, Oxford, 2009. 324.

<sup>14</sup> Azáltal pedig, hogy az áldozatok hangja is megszólalhatott, esély kínálkozik ennek a korábban említett kettős igazságtalanságnak (halálnak) a helyreállítására. „*To insist that the victims' stories enter the narrative was just a part of righting old wrongs. If victims' stories have claims on our attention, they have claims on our sympathies and our systems of justice.*” NEILMAN: *Victims and Heroes*.

<sup>15</sup> Rowan WILLIAMS: *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, T & T Clark, Edinburgh, 2000. 108–109.



**vagyok, tebát vagyok.** Ebben a diskurzusban a szenvedő áldozat számít igazán.<sup>16</sup> A létértelmezés elsősorban a szenvedés összefüggésében valósul meg.

---

<sup>16</sup> „Culture has always been sacrificial, but it has now become self-consciously so; its purpose seems no longer, as in the days of the martyrs, to reveal the sacred through suffering, but to affirm the sacrality of suffering in itself. Participation in sacred significance is our personal reenactment of the emergence of the human; we grant salvation to those we consider to have suffered for our benefit.” GANS: *Victimary Culture*.

Thomas R. Wells arra mutat rá, hogy manapság mindenhol áldozatokkal találkozhatunk, annyira, hogy a politikai diskurzust is ez a motívum uralja. „Victims are everywhere these days, whining about one thing or another. Sometimes they are still complaining about things that happened decades ago (or even hundreds of years ago to other people with the same skin colour); sometimes they seem to be 'status-victims' who feel entitled to oppress others because of their special personal sense of oppression. Very few seem to be complaining justifiably, or even comprehensibly, about some genuinely significant injustice being done to them right now that others should address. This is not healthy. Much of the limited space for morality in politics is being taken over by the study and art of victimhood at the expense of proper moral reasoning. It has a deleterious effect on public discourse and behaviour, with people seeming to compete more about their degrees of victimhood than the rights and wrongs of their case.” Thomas R. WELLS: *The cult of victimhood*, 03/11/2011.

<https://www.philosophersbeard.org/2011/11/cult-of-victimhood.html> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)

A fentebb bemutatott diskurzus kiváló kritikája lehet a Miroslav Volf által „kimódolt ártatlanság”-nak nevezett emberi hajlam. Mindenki „tudja, és mindenki egyezik abban, hogy valaki vétkes, valaki a tekintetével csúfosan megcsalta őket. De ki? Az elkövető? Az áldozat? Azt kívánom bizonyítani, hogy mindkettő, ráadásul egy »harmadik felet« is cinkosnak nyilvánított az ártatlanság kimódolásában, mégpedig az én csalóka jószágát, amely csupán a másik oldala a másokra vetített gonosznak. [...] Senki nem tagadja az elkövetők bűnösségét: nyilvánvalóan bűnösök. De mi van az áldozatokkal? Ők vajon ártatlanok-e? Ahhoz kétség nem férhet, hogy számos emberrel szemben követtek el erőszakot önhibájukon kívül. Ám ha a rajtuk elkövetett erőszakban nem vétkesek is, vajon mondhatjuk-e őket ártatlannak? Tegyük fel, hogy az erőszak elkövetése előtt ártatlanok voltak. Utána azonban ártatlanok maradnak-e? Vajon megmaradnak-e ártatlanságukban, ahogy egyre inkább belekeverednek a konfliktusba, és ahogy a konfliktus egyre hevesebbé válik? Némely hősiesség lélek talán, de a többi megmarad-e? Ráadásul ahelyett, hogy a konfliktusba a kezdet kezdetén lépnének be, az emberek gyakran azt találják, hogy bűntettek hosszú történetébe gabalyodnak bele, amelyben a tegnapi áldozatokból lettek a mai elkövetők, és a mai elkövetőkből lesznek a holnapi áldozatok. Van-e ártatlanság ilyen történetben? [...] Vajon az áldozatok megőrizhetik-e ártatlanságukat az erőszak világában? [...] Nehezünkre esik tagadni az áldozatok ártatlanságát. Ha mást nem is, sérti tisztességtudatunkat: nem való a büntudattal súlyosbitanunk a szenvedés már amúgy is tetemes terhét. [...] Távrolról nézve úgy tetszhet, a világ szépen megoszlik bűnös elkövetőkre és ártatlan áldozatokra. Ám minél közelebb megyünk, a bűnösök és az ártatlanok között húzóódó vonal egyre inkább elmosódik, és egyre inkább az egymást szító kisebb és nagyobb gyűlölségek, őszintétlenségek,

Amikor ma áldozatokról beszélünk, akkor elsősorban a hatalommal való különféle visszaélés áldozataira gondolunk. Legyen szó a #metoo-mozgalomról, vagy a Boko Haram fellépése következtében szenvedő emberekről, minden esetben tetten érhetjük a hatalommal való visszaélést: a pozícióból fakadó hatalmat a Weinstein-ügy által elindított *Me too* kapcsán, illetve a fegyverbirtoklásnak köszönhető erőfölényből fakadó hatalmi visszaéléseket a Boko Haram kapcsán.<sup>17</sup> Az áldozatiság pedig mindenekelőtt szenvedést jelent.<sup>18</sup> Ennek el nem ismerése felér a humanitás elvesztésével. Manapság elismerés nem azért jár, mert valaki többet tett, mint az átlag, hanem azért, mert többet szenvedett.<sup>19</sup> Napjainkban az önmeghatározás kapcsán azokat a személyt megterhelő tényezőket hangsúlyozzák, amelyeket egy-két évtizeddel ezelőtt az emberek nagy többsége inkább elhallgatott. Olyan jelenségekre gondolok, mint a betegség, a széttört kapcsolatok, az étellel vagy annak bizonyos részeivel kapcsolatos félelmek, a szexuális visszaélések, a gyermekkorban elszenvedett sérelmek stb.<sup>20</sup> A

---

mesterkedések és kegyetlenségek áthatolhatatlan útvesztője tűnik föl szemünk előtt.” Ugyanakkor Volf a harmadik fél, a kivülálló ártatlanságát is megkérdőjelezi. „Vajon jelölhetünk-e ártatlanságra valamely »harmadik felet«, legyen bár néző vagy aktivista? Talán. De vajon ártatlanok-e? Vajon valami semleges területen állnak-e, miközben a nem-ártatlanság viszálykodó világa fölött, mintegy felfüggesztve, figyelik a harcot, és szükség szerint beavatkoznak? Vajon nem merülnek-e el ők is ugyanabban a tágabb világban, melyet az ellenfelek laknak? Ők maguk is elkövetők és áldozatok, gyakran egyszerre, és a tulajdon küzdelmeiket, érdekeiket és várakozásaitak vetítik rá a konfliktusra, melyet éppen megfigyelnek vagy megoldani igyekeznek.” Miroslav VOLF: *Ölélés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és kiengesztelődés tárgykörében*, Harmat, Budapest, 2001. 88–92.

<sup>17</sup> A *Me Too* vagy #metoo mozgalmat Alyssa Milano színésznő indította 2017. októberében. A kampány körbejárta a világot, és kisebb-nagyobb intenzitással azóta is tart. Főként nők vallanak az őket ért szexuális zaklatásokról. <https://mno.hu/belfold/metoo-lavinat-inditott-a-weinstein-ugy-a-kozossegi-mediaban-2421973> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)

<sup>18</sup> „To be the victim [...] is to suffer, but it's also to be special, a hero or a heroine in your own way. That's partly why we're fascinated with stories of victimhood – and why, especially in tabloid, cable-news culture, we endow victims with specialness, sanctity, and celebrity.” Joshua Rothman: *What „Gone Girl” Is Really About*, in: *The New Yorker*, 08/10/2014. <https://www.newyorker.com/books/joshua-rothman/gone-girl-really> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)

<sup>19</sup> „Recognition is no longer provided by doing more than another, but by enduring more than another. It's a reversal that's fatal for any concept of political morality, for it assumes that what counts is not what you do in the world, but what the world does to you.” NEILMAN: *Victims and Heroes. The Tanner Lectures on Human Values*.

<sup>20</sup> Ld. a 6. lábjegyzetben közöltek, miszerint a '60-as években még inkább szégyennel járt együtt a holokauszt említése. „[...] until the early 1960s, every reference to the Holocaust was an occasion for shame.” NEILMAN: *What makes a moral hero?*

posztmodern identításban tehát már nem a szuverenitás kifejeződése, a mások feletti győzelem a domináns elem, hanem egyfajta alárendeltség-kivetülés.<sup>21</sup> Az az ember számíthat a mellette élők és a szélesebb társadalom figyelmére, akit bizonyos hatalom által elnyomás alatt tartanak vagy tartottak. Mások hatalma alatt élni pedig szenvedést jelent. Alain Badiou ugyanezt húzza alá, amikor a kortárs kultúrát úgy mutatja be, mint az áldozatiságban definiált emberkép által dominált kultúrát, ahol az áldozat a szenvedése révén válik áldozattá.<sup>22</sup>

Napjainkban az identitásnak egy másik domináns eleme a megtapasztalt elnyomó hatalom alóli felszabadítás/felszabadulás. Pl. a gyermek kiszabadul a szülők fogságából, az alkalmazott kiszabadul a pozíciójával visszaélő főnök alárendeltségéből, a kihasznált házastárs kilép a kihasználtságot fenntartó szerepéből, stb. Tehát az áldozati pozíció együtt jár bizonyos elnyomó, a személyiséget degradáló hatalom-megtapasztalással, míg az elkövető egyfajta dominanciát jelenít meg. A viktimizáltságból való kilépés pedig ennek a hatalmi dominanciának a leépítésével kezdődik, aminek következtében rendszerint egyfajta pozíciócsere következik be. Az áldozat az alárendeltségi pozícióból kiszabadulva rendszerint erkölcsi hatalmat kezd gyakorolni. Tehát létezni annyit jelent, mint szenvedni, ami ma elsősorban azt jelenti, hogy valaki hatalmaskodik rajtam, az áldozatiság alól való felszabadulás pedig az elnyomóval szembeni győzelemben valósul meg, ami hatalmaskodáshoz vezethet.

### 3. A keresztyén tradíció mint a szenvedéssel kapcsolatos nézetünk és identitásunk alakítója

Keresztyénként a szenvedéssel való megküzdésben és a szenvedésből fakadó feszültség feloldásában sokat segíthet a mellettem élők tapasztalata. Mások tapasztalatai megküzdési sémákat kínálhatnak saját szenvedésem megéléséhez. A keresztyén ember számára a család és a barátok tapasztalatán túl támpontot adhat a hitközösség tagjainak, a testvéreknek a megküzdési tapasztalata is. Sőt, az előttünk járó, esetleg csak a történeteiken keresztül ismert elődeink tapasztalata is lehet támpont, mint ahogy azoknak a testvéreknek a tapasztalata is segítség lehet, akik korábban éltek. Az idő itt viszonylagossá válik. A szenvedők közösségében eltűnik a térbeli távolság, ahogy eltűnik a múlt és a jelen közötti választóvonal is. Ilyenként az egyházi és a szorosabb közösségem szenvedéstradíciója túlségíthet az idői korlátokon.

---

<sup>21</sup> WILLIAMS: *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, 109.

<sup>22</sup> Alain BADIOU: *St. Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003. 6.

Mit tanít a keresztyén tradíció a szenvedésről? Erre a kérdésre itt kizárólag a mártírium felől keresünk választ, a mártíriumra pedig úgy tekintünk, mint a szenvedésnek egy speciális formájára.

Tertullianustól, az ógyház egyik legjelentősebb teológusától származik a megállapítás, miszerint „számosabbak leszünk, valahányszor végigkaszáltak rajtunk: vetőmag a keresztyének vére.”<sup>23</sup> Szállóigeként így hangzik: „a mártírok vére magvetés.” Manapság azért hivatkozunk rá, hogy segítségével utaljunk a korai egyház növekedésére, és nem kapcsoljuk össze azt a jelennel. A közszájon forgó variáns helyett hadd idézzük a tertullianusi mondatot annak teljesebb formájában: „A mártírok vére magvetés a keresztyének számára.” A megállapítás ebben a formában nem csak az ősegyház számbeli növekedését hivatott leírni, hanem egyúttal ráirányítja a figyelmünket a mártírium identitásformáló hatására. És itt nem csak a mártírium munkálta megtérésekre lehet és kell gondolni, hanem arra is, hogy a mártírium erőforrást jelent a mindenkori szenvedő számára.

De ki számít mártírnak? David B. Barrett és Todd M. Johnson a mártír szó jelentéstartalmát öt elemből álló kritériumrendszer szerint írják le: mártír az, aki Krisztushívőként életét vesztette; idejekorán, rendszerint hirtelen és váratlanul; nem kereste a mártíromságot; vértanúsága bizonyágtételhez köthető, és ellenséges emberi magatartás miatt következett be. A bizonyágtétel itt tágabb értelemben jelenik meg. Nem nyilvános megszólalást kell alatta érteni, hanem inkább teljes életvitelt, függetlenül attól, hogy az illető éppen nyilvános bizonyágtétel közben, vagy azon kívül érte az atrocitás és a halál. Az ellenséges magatartás pedig jelenthet háborút, konfliktust, gyilkosságot vagy akár népirtást is. Természetesen itt minden természeti csapás kizárható.<sup>24</sup> Barrett és Johnson egy 2001-ben kiadott tanulmányukban a keresztyénség két évezredének mártírjait 70 millióra becsülik, megjegyezve, hogy ezek többségét, mintegy 45 milliót a XX. században öltek meg. Napjainkban naponta 400 keresztyén hal mártírhalált.<sup>25</sup>

Fontosnak láttam közölni az említett missziológusok mártír-meghatározását és az általuk összegzett, mártíriumra vonatkozó statisztikai adatokat, mivel Elizabeth Castelli a mártírium kérdéskörének vizsgálatakor azt állítja, hogy a mártírok életéről, szenvedéséről és haláláról való megemlékezés a keresztyén egyházban „kultúrateremtő” erőként működik.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> TERTULLIANUS: *Apologeticum*, 50. fejelet, in: VANYÓ László (ford.), Tertullianus művei. (Ókeresztyén Írók XII.), Szent István Társulat, Budapest, 1986. 148.

<sup>24</sup> David B. BARRETT – Todd M. JOHNSON: *World Christian Trends AD 30–AD 2200. Interpreting the annual Christian Megacensus*, William Carez Library, Pasadena, 2001. 3.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Elizabeth CASTELLI: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia University Press, New York, 2004. 33.

Castelli rámutat arra, hogy a korai egyházban a közös tapasztalat elsősorban a szenvedésben megtapasztalt közösséget jelentette. Ez kiegészült a mártírhalált halt testvérekre való emlékezéssel. Továbbá azzal, hogy számontartották a többi üldözöttet és szenvedőt. A keresztyének identitása közösségi tudatot jelentett, amelyben a közösség a szenvedők vagy a jövőben szenvedő emberek közösségét jelenti. A szenvedést átéltekre való közös emlékezés pedig közösségi összetartozást eredményezett. Ebben az értelmezésben a mártírium az emlékezés közös tapasztalata által identitásrögzítő elemként jelenik meg.<sup>27</sup>

Castelli felhívja a figyelmünket a mártírium rögzülésének veszélyére, ahogyan arra is, hogy a mártírium keresése rendszerint felerősödik a mártírium emlékezetét ápoló közösségben.<sup>28</sup> Félő, hogy az emlékezés olykor mártíriumgyárrá válhat, ahogyan félő az is, hogy a szenvedéstapasztalat egyfajta mártíriumhoz közelítő szenvedéssé alakul. A mártírium keresése pedig a máshol tapasztalt szenvedés feloldásának egyik módja lehet. Annyira, hogy Castelli szerint a mártírkép olykor egy kulturális szabadságharcos képévé degradálódik.

Castelli nyomán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a mártírium emlékezete veszélyekkel is járhat egy-egy közösség vagy egyén életében. Olyan identitás kialakulását is eredményezheti, amely átalakítja a szenvedés-megtapasztalást, az arról szóló emlékezést és az önmagunkról való reflexiót. Megerősítheti az áldozatiságot és a viktimizációban való bennmaradásra sarkallhat, netán a mártírium keresésére ösztönözhet.<sup>29</sup> Ugyanakkor azt is hangsúlyozni szeretném, hogy ez nem csak veszélyt jelent, hanem lehetőséget is. Lehetőséget például a teodicea-feszültség feloldására.

Castelli rámutat arra is, hogy a mártírkép felértékelődött a mai kultúrában, és hogy ez a felértékelődés az identitással kapcsolatos harcok következménye. Az identitásharcot pedig a kultúrák közötti harcként látta. Például Észak-Amerika kontextusában a liberális és konzervatív táborok harcaként. Amikor leírja a kultúra és mártírium kapcsolatát, arra is felhívja a figyelmet, hogy ez szenvedés és identitáskonfliktus. Sőt, azt is érzékelteti, hogy az átmenetiségben, az identitás-átrendeződésben mindig felértékelődnek a csoport-

---

<sup>27</sup> Uo. 4–17.

<sup>28</sup> Pl. ez a keresett mártírium olykor a környező kultúra erőszakos képekkel való leírásában is megnyilvánulhat.

<sup>29</sup> A szenvedés szinte garantált a ma élő keresztyének számára, a „*házjukban, családjukban, a munkahelyükön, vagy akár saját egyházukban is. Talán a sorsuk nem lesz kifejezetten mártírsors, ám hatását tekintve nem sokkal különbözik attól. Annyival rosszabb, hogy a zaklatások naponként felújulnak. Az áldozat nem egyszeri tortúra után esik mindenben túl. Aki a megszokottól és az átlagostól bármiben eltér (például abban, hogy nem lop), nem becsülik érte. A tömeg reagálása nem az elismerés, sokkal inkább ellenséges. A mai ember nem képes megérteni, egyetérteni, csak vitatkozni és tiltakozni. A reagálás kedvezőtlen, ha az egyén nem simul bele a hínáros szellemi pocolyába. A pusztta létevel provokálja a támadót.*” SINKA Csaba: *Keresztény mártírjaink*, in: Szolgatárs, 2013. április 24.

összetartozások. A mártírium és a kultúra összefonódik azért, hogy az identitás formálódás harcát lerövidítse és identitás-stabilitást hozzon létre.<sup>30</sup>

#### 4. A differenciálás igénye: túlélő, áldozat, mártír

Ez alatt az alcím alatt a túlélő, az áldozat és a mártír körülhatárolását kíséreljük meg. Mindenekelőtt különbséget tehetünk és különbséget kell tennünk az elhordozott fájdalom és veszteség súlya szerint. Nem mindegy az, hogy valakinek a koncentrációs tábor szörnyűségeit kellett megtapasztalnia, vagy szaladás közben ficamította ki a bokáját. A szenvedés mindkét esetben jelen van, de a szenvedés mértéke vagy a szenvedésből való részesülés különböző. Természetesen mindkét esetben a rossz megtapasztalása történik, ahogy minden fájdalom, legyen az bármilyen enyhe, ugyanabból a rosszból fakad. A kificamított boka fájdalmát érezve természetesen kérdezheti valaki azt, hogy „miért?” a szenvedés, de Auschwitz sötétségében a kérdés annyira mélyen átjárja az embert, hogy alig-alig tudunk megküzdeni vele. Ahogy különbség van például abban is, hogy valakit a kommunista börtönökben agyonkínóztak a hitéért, vagy a rendszer figyelmét elkerülve, szabadlábban, mindössze a kommunizmus általános elnyomását tapasztalta Krisztushívóként. A rendszer kezének a súlyát minden, a rendszerben aktív szerepet nem vállaló érezhette, de teljesen mást jelentett naponta megélni a fizikai kiszolgáltatottságot, létveszélyt, családtól való elszakítást. Manapság viták zajlanak arról, hogy a sztálinizmus alatt sínylődő Kelet-Európa szenvedése mennyiben vethető össze a fasizmus keltette szenvedéssel. Tagadhatatlan tény, hogy a kommunista-szocialista elnyomás áldozatainak a holokauszt szenvedőivel egyenlő bánásmódra formálnak jogot. Magának a szenvedésnek az elismerésére tartanak/tartunk igényt.<sup>31</sup> Tény az is, hogy a mártíriumot szenvedett elődök nevei többnyire ismertek, történetük, szenvedésük azonban kevésbé.<sup>32</sup>

Voltak mártírok. Voltak és vannak áldozatok. És vannak egyszerű túlélők is. A kérdés csak az, hogy az előbbi kategorizálást milyen tényezők befolyásolják?

A válaszkérés elején felidézem, hogy olyan korban élünk, amelyben átíródnak az áldozatisággal kapcsolatos felfogások. Napi szinten találkozunk az áldozatiság felvállalására való buzdítással. Az áldozatokkal való együttérzés és a szenvedő előtti tisztelgés átalakítja

---

<sup>30</sup> CASTELLI: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, 4.

<sup>31</sup> Neilman ezt a jogigényt Közép-Kelet-Európai históriának nevezi. NEILMAN: *Victims and Heroes. The Tanner Lectures on Human Values*.

<sup>32</sup> Több kötet is emléket állít a mártíroknak és áldozatoknak. Itt most néhányat említek: Mircea PACURARIU: *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului communist*, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007; Lavinia STAN – Lucian TURCESCU (szerk.): *Justice, Memory and Redress in Romania: New Insights*, Cambridge Scholars, Cambridge, 2017; ifj. VISKY Ferenc: *Bilincseket és börtönt is*, Koinónia, Kolozsvár, 1996.

eddig viszonyulásunkat. Annyira, hogy szinte kényszerként nehezedik mindegyikünkre saját áldozatiságunknak a keresése vagy önmagunk átértelmezése. Slavoj Žižek szlovén filozófus és kultúrákritikus szerint a viktimizáció elárasztja az értelmiségi és politikai diskurzust, és etikai autoritásra tesz szert, el egészen addig, hogy egyfajta kényszerként hat vissza: annak kényszereként, hogy „önmagunkat úgy mutassuk be, és úgy legitimizáljuk, mint akik bizonyos vonatkozásban áldozatok.”<sup>33</sup> Lehetséges áldozatok vagyunk valamennyien, és annak joga, hogy önmagam történetét elmeséljem, annak a jogigényévé válik, hogy önmagam szenvedéstörténetét mások elé tárjam. Újraírható történetté válik a saját tapasztalatom. Újra megemlítem itt Castelli megállapítását is, miszerint az emlékezés veszélyes vállalkozás is lehet, mivel a kultúra identitásformáló hatásának köszönhetően az emlékezésnek torzító hatása is van.

Žižek arra is rámutat, hogy a kortárs nyugati kultúrában csak az egyes szám első személyben elmondott történet hat autentikusan. Ezen a ponton pedig az áldozatiságban való beleragadás veszélye megnő, ugyanis kinek lehet joga megkérdőjelezni az így elbeszelt szenvedést? A posztmodern kultúra válasza erre: senkinek. Joggal adódik a kérdés: Akkor mi az, ami kiemelhet az áldozatiságból? Erre a kérdésre nincs tényleges válasz. Kérdés az, hogy a modernitásban leírt győztes és a történetnek a győztes szemszögéből való bemutatása párhuzamba állítható-e a posztmodernitás áldozatiságával? Nem lesz-e a történetbemutató ugyanúgy egyoldalú? Vajon nem működnek-e a társadalmi receptorok manapság ugyanúgy kihagyásokkal, ahogy a modernitásban működtek? Nem lesz-e az identitás az áldozatiságba beleragadt identitássá?

Úgy gondolom, hogy a mártírium helyes értelmezése megóvhat attól, hogy beleragadjunk az áldozatiságba, illetve, hogy a társadalmi receptorok szelektíven működjenek. Miközben mind a győztes, mind az áldozat a társadalom figyelmének és szimpátiájának a megnyerését keresi, és ezáltal egyfajta (társadalmi) hatalmat birtokol, aközben társadalmi erőt képvisel, vagy kontrollt gyakorol. Thomas R. Wells rámutat arra, hogy a társadalom az áldozatoknak manapság egyfajta titokzatos erkölcsi autoritást ad, mintha a társadalom elismerné, hogy egy adott helyzetben ők a jó oldalon álltak, ártatlanok, és végső soron jók. Wells szerint néha ez kiegészül egy második jelenséggel, ahol a társadalom az áldozatoknak az etikai tőkéből többet biztosít, mint a megszokott, és ezt nagy valószínűséggel büntudatból teszi.<sup>34</sup> A nagy többség egyfajta büntudatot él meg akkor, amikor mások áldozatiságával találkozik. Büntudatot, amit nagy valószínűséggel amiatt érez, hogy nem tudta megvédeni az áldozatot. Az áldozat pedig az örök ártatlan pozíciójában élhet mindaddig, amíg megőrzi áldozati státuszát. A túldalolon persze látnunk kell az „áldozattá válás nyelvének ama paradox és veszedelmes hajlamát”, hogy „az emberi cselekvőképességet aláássa, és az áldozatokat megfossza

---

<sup>33</sup> Slavoj ŽIŽEK – Glyn DALY: *Conversations with Slavoj Žižek*, Polity, Cambridge, 2004. 140–141.

<sup>34</sup> WELLS.: *The cult of victimhood*.

hatalmuktól [...] illetve bezárja őket áldozattá válásukról mondott elbeszéléseik börtönébe.”<sup>35</sup> Ha pedig a diskurzus vagy az elbeszélte rossz cselekménye az **áldozatok** és **elkövetők** „sémája köré íródik, minden fél megtalálja a jó okait annak, hogy az áldozat magasabb erkölcsi státusát követelje magának, és minden fél a másik áldozatának és a felszabadulásért vívott harc résztvevőjének gondolja magát.”<sup>36</sup>

A mártírium vagy a keresztyéni szenvedés más perspektívát kínál, mint az áldozatiságban való bennragadás vagy annak kényszere, hogy elszakadjak mindentől, ami gyengeség. Éppen az által szabadul meg hatalmi pozíciójától, hogy lemond az ellenőrzésről, illetve átadja azt Istennek. Másrészt az is kilépésre készítet a berögzült társadalmi kényszerből, ha a jövőre figyelünk. Ugyanis Moltmann a kereszt teológiáját a feltámadás szemszögéből vizsgálva új perspektívákat kínál a szenvedésben és áldozatiságban élő ember számára.<sup>37</sup> A történelemnek és így az ember történetének és szenvedésének az eszkaton felől való szemlélése a szenvedés feloldásának és az áldozatiságból való kiléptetésnek a lehetőségét kínálja. Moltmann szerint a keresztyén eszkatológiának az a feladata, hogy szembeállítsa a jelen szenvedését a jövő reménységével. Az eszkaton felől közelítve a szenvedés, a halál és a rossz nem igazolható, és nem fogadható el Isten terveként. A feltámadás reménységet ad, hogy megvalósul Isten ígérete, legyőzetik a Gonosz, és kiteljesedik a szenvedés nélküli Isten országa. Ez a reménység Moltmann szerint felhatalmazza a keresztyéneket arra, hogy átalakítsák a tapasztalt valóságot, legyőzzék a szenvedést a keresztyéni hit megélése által.<sup>38</sup> A saját szenvedésében minden ember az Isten szenvedését fedezheti fel, és ezáltal a szenvedés kialakítja és elmélyíti a kereszten és a kereszt árnyékában szenvedő Istennel való közösségemet. Azért lehetséges ez, mert az emberi szenvedés Isten szenvedése, mivel nincs olyan szenvedés a világban, ami ne lenne Isten szenvedése.<sup>39</sup>

Az eszkatológikus reménységteológia, amit Moltmann fogalmazott meg, segítségünkre lehet, hogy ne ragadjunk bele az áldozatiságba. A jelen átértékelődik, ha a feltámadás és az eszkaton felől vizsgáljuk azt. A szenvedést feloldó isteni ígéret leemel a kultúra bálványgyári futószalagjáról. Moltmann reménységteológiája egyfajta identitásbeli kiegyensúlyozottságot eredményezhet, mert miközben az eszkatonra irányítja a figyelmet, nem tagadja, hogy az áldozattá válás továbbra is lehetséges, sőt, olykor elkerülhetetlen.

---

<sup>35</sup> VOLF: *Ölelés és kirekesztés*, 115.

<sup>36</sup> Uo. 115.

<sup>37</sup> MOLTSMANN: *The Crucified God*, 162, 182. Továbbá Jürgen MOLTSMANN: *Theology of Hope*, SCM, London, 1967. 19, 31, 58.

<sup>38</sup> Uo. 34.

<sup>39</sup> Uo. 56, 246. Magyarul részletesebben: VISKY Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*, Koinónia, Kolozsvár, 2006. 205–276.



Zárógondolatként visszatérek jelen vizsgálódásom kiindulópontjához, az édesapámmal való beszélgetés lényegi mondatához, hogy ti. ő sem nem győztes, sem nem áldozat („*Én nem vagyok sem győztes, sem áldozat*”). E mondat felülírta addigi kategóriáimat, és megszüntette az elnyomott áldozat és az elnyomó agresszor kizárólagosságát. Arra készítette, hogy kikívánkozzak az olykor kényelmetlenül megélt egyik vagy másik szerepkörből. Elgondolkodtatott arról a társadalmi kényszerpályáról is, amit Miroslav Volf az „*elnyomás-felszabadítás sémájá*”-nak nevez, és ami oly mélyen meghatározta és meghatározza világunkat, hiszen a 20. század két fő látomása, a liberalizmus és a szocializmus is e körül forog.<sup>40</sup> Mindkét ideológia legfőbb értéként a szabadságot látta, ami pedig nem lehet végső célunk, ahogy arra maga a felszabadítás-teológia atyja, Gustavo Gutiérrez is rámutatott, amikor a szolgaság alól való felszabadulás lehetőségét Isten üdvözítő szeretetében és egymással való közösséggyakorlásunkban állapítja meg.<sup>41</sup> Édesapám mondatából kinövő vizsgálódásom még inkább tudatosította bennem a társadalmi diskurzusainkban rejlő veszélyeket, és megerősített abban a meggyőződésben, hogy újra és újra kereszt- és feltámadásfókuszú reflexióra van szükségünk ahhoz, hogy gyakrabban elkerüljük a félreccsúszást, vagy ha ez mégis megtörténik, akkor ne keményedjünk bele.

## Felhasznált irodalom

- BADIOU, Alain: *St. Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- BARRETT, David B. – JOHNSON, Todd M.: *World Christian Trends AD 30–AD 2200. Interpreting the Annual Christian Megacensus*, William Carey Library, Pasadena, 2001.
- BOROWITZ, Eugene: *Choices in Modern Jewish Thought*, Behrman House, New York, 1983.
- CASTELLI, Elizabeth: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia University Press, New York, 2004.
- CHRISTIE, Nils: *Conflict as Property*, in: *The British Journal of Criminology*, 17/1, 1977, 1–15. <http://doi.org/10.1093/oxfordjournals.bjc.a046783> (Utolsó megtekintés: 2018. 10. 25.)
- ESHELMAN, Raoul: *After Postmodernism: Performatism in Literature*, in: *Anthropoetics XI (2 /Fall 2005/Winter 2006)*

---

<sup>40</sup> VOLF: 114.

<sup>41</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo: *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, Orbis, Maryknoll, 1988. XXXVIII.

- <http://anthropoetics.ucla.edu/ap1102/perform05/#n23> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 24.)
- GANS, Eric: *Victimary Culture*, in: *Chronicles of Love and Resentment*, No. 40/27.04.1996. <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw40/> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 25.)
- GUTIÉRREZ, Gustavo: *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, Orbis, Maryknoll, 1988.
- LAKNER Dávid – PINTÉR Bence: #MeToo: lavinát indított a Weinstein-ügy a közösségi médiában, in: *Magyar Nemzet*, 2017. október 17. <https://mno.hu/belfold/metoo-lavinat-inditott-a-weinstein-ugy-a-kozossegi-mediaban-2421973> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)
- MARSHALL, Christopher: *Justice, Restorative*, in: GREEN, Joel B. (szerk.): *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academics, Grand Rapids, 2011.
- MARSHALL, Tony F.: *Restorative Justice: an Overview*, 1999. <http://www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs/occ-resjus.pdf> (Utolsó megtekintés: 2018. 10. 21.)
- MOLTMANN, Jürgen: *The Crucified God*, Translated from the German by R.A. Wilson & J. Bowden, SCM, London, 1974.
- MOLTMANN, Jürgen: *Theology of Hope*, SCM, London, 1967.
- NEILMAN, Susan: *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*, Princeton University Press, Oxford, 2009.
- NEILMAN, Susan: *Victims and Heroes. The Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan, 2010. 14. [https://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/n/Neiman\\_10.pdf](https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/n/Neiman_10.pdf) (Utolsó megtekintés: 2018. 06. 01.)
- NEILMAN, Susan: *What Makes a Moral Hero?* <https://www.abc.net.au/religion/what-makes-a-moral-hero/10100488> (Utolsó megtekintés: 2018. 10. 01.)
- ROTHMAN, Joshua: *What „Gone Girl” Is Really About*, in: *The New Yorker*, 08/10/2014. <https://www.newyorker.com/books/joshua-rothman/gone-girl-really> (utolsó megtekintés: 2018. máj. 29.)
- SCHAFFER, Stephen: *The Victim and His Criminal: A Study in Functional Responsibility*, Random House, New York, 1968.
- SINKA Csaba: *Keresztény mártírjaink*, in: *Szolgatárs*, 2013. ápr. 24.
- TAYLOR, Peter: *Mitől modern a vilárendszer? Hétköznapi modernitás és globális hegemonia*, in: *eSZMÉLET*, 1997. ápr. 1. [http://www.eszmelet.hu/peter\\_taylor-mitol-modern-a-vilagrendszer-hetkoznap-modern/](http://www.eszmelet.hu/peter_taylor-mitol-modern-a-vilagrendszer-hetkoznap-modern/) (Utolsó megtekintés: 2018. 06. 01.)
- VAN DE BEEK, Abraham: *Why? On Suffering, Guilt, and God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990.
- VISKY Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*, Koinónia, Kolozsvár, 2006.

- VOLF, Miroslav: *Ölélés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és kiengesztelődés tárgykörében*, Harmat, Budapest, 2001.
- VON HENTING, Hans: *The Criminal and His Victim*, Yale University Press, New Haven, 1948.
- WELLS, Thomas R.: *The Cult of Victimhood*,  
<https://www.philosophersbeard.org/2011/11/cult-of-victimhood.html> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)
- WILLIAMS, Rowan: *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, T & T Clark, Edinburgh, 2000.
- ŽIŽEK, Slavoj – DALY, Glyn: *Conversations with Slavoj Žižek*, Polity, Cambridge, 2004.

**Más nyelvű címek:**

- Martyrs, victims, survivors.  
Investigating suffering and identity formation
- Martiri, victime, supraviețuitori.  
Investigarea problemei suferinței și formării identității