

Az istenfogalom Auschwitz után

ZSIDÓ GONDOLATOK

HANS JONAS

Nem is próbálom elleplezni, hogy az alábbiakban a spekulatív teológia terére lépek. Nem bizonyos azonban, hogy gondolataim illenek egy filozófushoz. Immanuel Kant minden efféle kérdést kitiltott az elméleti ész és így a filozófia köréből; és századunk logikai pozitivizmusa, a rá jellemző analitikus beállítódás már azt is tagadta, hogy a felvetni vélt kérdésekre használt nyelvi kifejezéseknek bármilyen tárgyi jelentésük lenne, hogy tehát bármilyen fogalmi értelemmel bírnának. Ezzel az egész témát merő értelmetlenségnek minősítették, még mielőtt a probléma igazságának és igazolhatóságának kérdését bárki felvethette volna. Az öreg Kant ezen mindenestre igencsak csodálkozott volna. Kant ugyanis a fentiekkel ellentétben ezeket az állítólag nem létező tárgyakat a legmagasabb rendű tárgyaknak tartotta, melyektől az ész annak ellenére sem szabadulhat, hogy nem remélhet semmilyen ismeretet felőlük, mivel – mint vélte – minden kísérlet, mely az emberi ismeret mozdíthatatlan határain túllépve közelítene feléjük, óhatatlanul kudarcra ítélt. Ez a tény azonban nem jelenti, hogy le kell mondanunk erről az ismeretről; hiszen marad még nyitva út. Mert aki a tudás dolgaiban a kudarcot természetesnek veszi, mi több, már eleve lemond a tudásról, nyugodtan utánagondolhat ezen kérdések értelmének és jelentésének. Az az állítás, hogy e kérdések teljesen híján lennének az értelemnek és a jelentésnek, egyszerűen tautologikus, körkörös következtetés: eleve úgy határozza meg a „valaminek az értelme” jelentését, melyet végül is csak érzéki adatok verifikálhatnak – vagyis azonosnak tekinti az „értelmest” és a „tudhatót”. Ez a nyilvánvalóan önkényes lépés csak azokat kötelezi, akik maguktól elfogadják. Tehát akkor is gondolkodhatunk az istenfogalom felől, ha nincs semmilyen istenbizonyíték. S ez a munka filozófiai, amennyiben e fogalom kiterjedéséhez tartjuk magunkat – vagyis összefüggéséhez minden más fogalommal.

Mindez persze túlságosan is általános és személytelen. Ahogyan Kant a gyakorlati észre vonatkozóan elismerte azt, amit az elméleti észtlől megtagadott, úgy mi is megtehetjük, hogy az Istenre vonatkozó kérdés megválaszolásában olyan tapasztalatot engedünk érvényesülni, mely egyszeri és fölmerhetetlen. S már itt fölmerül a kérdés: mit tett hozzá Auschwitz ahhoz, amit azelőtt is tudhattunk mindazon borzalomról és iszonyatról, amit ember ember ellen elkövethetett s mindig is elkövetett? S különösen:

mit tett hozzá ahhoz, amit a zsidó nép tagjaiként ezredéves szenvedéstörténetünk alapján ismertünk, s közös emlékezetünk lényeges részét alkotja? Jó kérdés emberemlékezet óta a teodícea főkérdése volt – a teodíceaé, mely általában a rossznak a világban való létével foglalkozik, különösen pedig – s a kérdés itt válik élesebbé – a kiválasztottságnak, Izráél és Isten állítólagos szövetségének rejtélyével. Ami a kérdés élesebb fölvetődését illeti (s mostani megközelítésünk is ennek jegyében fogant), elmondható, hogy a bibliai próféták korában még készen állt a válasz: a szövetség népe elhagyta Istenét. Ám a hűség ezután következő időszakában már nem a nép bűne szolgált magyarázatul, hanem a tanúság eszméje, a Makabeusok korának e gyümölcse, mely az utókor számára a vértanúság fogalmát megalkotta. Az eszme tartalma: a legsúlyosabb csapások éppen a bűnteleneket és az igazakat érik. A középkorban egész közösségek vonultak ennek az eszmének a fényében a tűz- és kardhalálba, ajkukon a *S'má Jisráél*lel, Isten egyedüliségének hitvallásával. E tanúság héber neve *kiddús hásem*, „a Név megszentelése”, a meggyilkoltak pedig „szentek”. Áldozatuk erejéből táplálkozott az ígért fénye, a megváltás, melyet az eljövendő Messiás hoz el.

Mindebből semmi sem fogott azon az eseményen, melynek neve „Auschwitz”. Ami ott történt, abban nincs helye hűségnek vagy hűtlenségnek, hitnek vagy hitetlenségnek, bűnnek vagy büntetésnek; nem érthető meg a próbatétel, a tanúság, a megváltás reményének fogalmával; nem magyarázza erő vagy gyöngeség, hősiesség vagy gyávaság, dac vagy beletörődés. Minderről Auschwitz, mely még a magatehetetlen gyermeket is elnyelte, nem tudott semmit, még csak lehetősége sem nyílt annak, hogy a felsoroltakból bármi is érvényesüljön. Auschwitzban nem a hitükért haltak (mint ahogyan Jehova tanúi), nem is hitük miatt – nem személyük valamilyen akarati mozzanata következtében ölték meg őket. A halált megelőzte az elembertelenítés, a végsőig való megalázás és kifosztás, az emberi méltóság halvány sugarát sem hagyták meg a „végső megoldásra” ítéltékben, ebből semmi sem maradt meg a megszabadított táborok csontvázá soványodott kísértetlakóiban. Mégis – minden paradoxonok paradoxona – e nép a szövetség népe volt, a szövetségé, melyben már senki sem, az ők s maguk az áldo-

Az írás „*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*” címmel jelent meg a Suhrkamp kiadásában, 1987-ben.

zatok sem hittek többé, noha éppen ez a szövetség volt az, mely a rassz fikciójának örve alatt teljes megsemmisítésre ítéltetett; ímé, a kiválasztottság rémisztő átfordulása átokká, mely mindennek értelméből gúnyt űz. Az egykori próféták és istenkeresők utódai ennek ellenére hasonlítanak, ha mégoly visszás módon is, elődeikre – hiszen a kiválasztás őket is a szétszóratásban érte, így gyűjtötték össze őket a közös halálra szántak gyülekezetében. És Isten megengedte, hogy megtörténjék. Miféle Isten engedhette ezt meg?

S itt meg kell említenünk, hogy e kérdés felvetésekor a zsidók nehezebb helyzetben találják magukat, mint a keresztények. Hiszen a keresztény ember az üdvöt a túlvilágban reméli, s a világ számára messzemenően a sátán világa, bizalomra nem méltó, még kevésbé méltó az emberek közössége, melyet az ösbűn terhe sújt. Ám a zsidó ember számára e világ az isteni teremtet világa, az igazságosság és a megváltásé, szemében Isten a történelem Istene – és Auschwitz éppen ezért teszi kérdéssé a hagyományos istenfogalom egészét még a hívő számára is. Mint említettem, ez az esemény valami soha meg nem történtet kapcsol a zsidó történelmi tapasztalathoz, olyasmit, ami a régi teológiai kategóriákkal feldolgozhatatlan. Aki azonban nem akar hátat fordítani az istenfogalomnak – s ehhez a filozófusnak joga van –, annak, hogy ne kelljen elvetnie, át kell gondolnia újra, és Jób régi kérdését új formában kell megválaszolni. Meglehet, a történelem Uráról valóban le kell mondanunk. Tegyük hát fel a kérdést: Miféle Isten engedhette meg, hogy Auschwitz megtörténjék?

Ezen a ponton visszautalok egyik korábbi dolgozatomra, melyet a halhatatlanság jóval szélesebb körű kérdésére választ keresve írtam, s melybe már akkor is beszüremkedhetek Auschwitz árnyai. Akkor saját magam által teremtet mítosszal segítetttem magamon – felfogásomnak olyan képszerű, mégis hihető megfogalmazásával, melyet Platón is alkalmazhatónak vélt a tudhatón túli tér dolgainak ábrázolására. Engedjék meg nekem, hogy ezt az egykori mítoszt most felidézzem.

Kezdetben, kikutathatatlan döntéséből fakadóan, úgy határozott a lét isteni alapja, hogy rábízta magát a keletkezésre, vállalja az abban rejlő véletlent, a kockázatot, a sokféleséget. S egész lényével vállalja mindezt: amidőn belebocsátkozott a tér és az idő kalandos forgatagába, semmit sem tartott vissza önmagából; egyetlen része sem maradt érintetlen vagy betérítetlen, hogy sorsának úttalan alakulását a teremtet világban evilág oldaláról irányíthassa, igazgassa és végül biztosíthassa. A modernség szelleme ragaszkodik is ehhez a feltétlen immanenciához. Akár bátorságából, akár kétségbeeséséből fakad, mindenesetre keserű őszinteséggel akarja komolyan venni világban való létünket. A világot mint önmagára hagyott világot akarja látni, törvényeiben nem tűr semmilyen külső hatást, és nem engedi, hogy világhoz való tartozásunk kíméletlenségén túlvilági gondviselés enyhítsen. S mítoszunk ugyanezt követeli a világban való lét Istentől. Ezt követeli, de nem valamilyen panteisztikus immanencia értelmében: ha Isten és a világ egyszerűen

azonosak lennének, akkor a világ minden pillanatában és minden állapotában feltárná Isten teljességét – Isten így nem veszíthetne, de nem is nyerhetne semmit. Inkább azt kell mondanunk, hogy Isten – a világ létének, a világ önmagában vett létezésének érdekében – lemondott saját létéről; levetkőzte magáról saját istenségét, hogy azután az idő Odüsszeiájában nyerje vissza, mégpedig az előre nem látható időbeli tapasztalatok véletlen gyümölcseivel gazdagabban, az időtől megdicsőítve, vagy még inkább: megcsúfolva általa. Az isteni érintetlenség ezen feltétlen feladása, mely a keletkezés kedvéért történik, nem képzelhető el semmiféle isteni előretudás alapján; Isten csupán csak a lehetőségek ismeretét birtokolhatja, melyeket a kozmikus lét a maga létfeltételei alapján mutat fel. S Isten éppen ezen feltételeknek szolgáltatta ki a maga ügyét, mert lemondott magáról a világ javára.

Isten ügye ezután világekorszakokon át a kozmikus véletlen lassú malmaiban őrlődik, a valószínűségek sokasága között hanyódva – mialatt, ennyit talán feltehetünk, az anyag szféráiban lassan növekvő emlékezet lépésről lépésre formálja meg a sejtelmes várakozást, mellyel az Örökkévaló egyre nyilvánvalóbban kíséri az idő munkálkodását – amiben már a transzcendencia tétova fölbukkanását pillanthatjuk meg, amint kiemelkedik az immanencia áthatolhatatlan tengeréből.

S ezt követik az élet első rezdülései – a világ új nyelve ez; ezzel együtt mértéktelenül megnő az örökkévalóságra irányuló figyelem, és a növekedés hirtelen ugrással visszaszerzi elvesztett teljességét. Az egyetemes véletlen esete ez, melyre a keletkező Isten várakozott, s mely már első jele annak, hogy kezdeti tékozlása végül is visszatérül. Az örökkévalóság így nyer erőt az érzés, az észlelés és a törekvés végtelenül hullámzó tengeréből, mely egyre sokszorosabban és egyre vibrálóbb erővel lebeg az anyag hangtalan forgataga fölött – így telítődik tartalommal, s lesz teljesebb benne az önigenlés, hogy azután az ébredő Isten első ízben mondhasa ki: a teremtés jó.

De ne feledjük el, hogy az élettel a halál is megjelenik, s a halandóság az ára azon új lehetőségeknek, melyet a lét fizetni tartozik. Ha a cél a folytonos fennállás lett volna, az élet kezdetét sem veszi, hiszen nincs arra mód, hogy önmagát a szervesetlen testek fennállásával mérje. Az élet lényegileg visszavonható, elpusztítható lét, a halandóság vakmerő kalandja, mely az egyéni ének sokaságának véges pályáját csak úgy kölcsönözheti a tartósan fennálló anyagiságtól, ha vállalja emennek feltételeit – az anyagcserét folytató organizmusok rövid távú létezésének feltételét. Ám az isteni lényeg teljes színpompája kizárólag e véges individuumok rövidre fogott önérzésében, cselekvésükben és szenvedésükben bontakozhat ki, melynek keretei okozzák az érzékelés sürgető mivoltát és elevenségét – csak ebben juthat el az istenség önmaga megtapasztalásához.

S ne feledjük el azt sem, hogy Isten ügye nem fulladhat kudarcba az élet ártatlanságában, mielőtt a tudás megjelenne. Minden, az evolúció során kialakuló faji különbség az érzés és cselekvés lehetőségeihez hozzáfűzi a magáét, s ezzel csak gazdagítja az isteni alap öntapasztalását. Az isteni hívásra válaszoló világ valamennyi kibontakozó új dimenziója Isten új modalitását jelenti, mely önnön rejtett

* Lásd Hans Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 165, 1963. 55. oldal skk.

lényét saját tapasztalatának körébe vonja, hogy e vakmerő kaland okozta meglepetés során mintegy felfedezhetővé válnék. És Isten sürgető létrejöttének valamennyi gyümölcse, legyen az keserű vagy édes, csak az időben megélt örökkévalóság túlvilági kincsét gazdagítja. Mindez már a sokféleség kibomló színeképe is érvényes, s mennyivel inkább az élet bensőből növekvő éberségére és szenvedélyére, melynek ikerfejeményei, az érzékelés és a mozgás, az állatvilágban testesülnek meg. Az ösztön és a félelem, a vágy és a fájdalom, a diadal és a kifosztottság, a szeretet és egyenest a kegyetlenség egyre élesebb megnyilvánulásai, intenzitásuk átható, minden tapasztalatot hevítő ereje nyereség az isteni szubjektum számára, akinek sokszorosan megélt, egymásra épülő élményvilága (s ebben a halál és az új születés szükségszerűsége) szolgáltatja azon megtisztult esszenciát, melyből az istenség újra alkotja önmagát. Mindez az *evolúciót* eszközzé teszi, felhasználva játékosságának pusztá bujaságát és törekvésének kíméletlenségét. A fejlődés teremtményei, melyek csak ösztönük mértékében teljesítik ki önmaguk, igazolják az isteni kaland vakmerőségét – hiszen e lények merő szenvedése is mélyíti e szimfónia hanggazdagságát. Isten tehát, a jón és rosszon még innen, nem veszítheti el a fejlődés e gigászi szerencsejátékát.

Ám Isten arra sem képes, hogy saját büntelensége rejtekében jusson győzelemre; s miközben az immanencia tudattalan mozgása egyre határozottabb irányt vesz benne, lényét újfajta várakozás tölti el.

Aztán már szorongva veszi észre, hogy a fejlődés saját lendületében bontakozó anyaga arra a határra ér, hol a büntelenség megszűnik, s az isteni vállalkozás sikerének vagy kudarcának egészen új ismérvei bukkannak elő. Az ember megjelenése egyben a tudás és a szabadság megjelenését is jelenti, és a két igencsak különböző adománnyal a szubjektum önmagát beteljesítő életének büntelensége immár helyet ad a felelősségnek, mely a jó és a rossz megkülönböztetésén alapul. Isten ügye, mely most először nyilvánul meg látható módon, e fejleményben rejlő lehetőségek és veszélyforrások összhatásának függvénye, s végkiemetele még mindig eldöntetlen. Az istenkép, mely a fizikai mindenségben meg-megakadva formálódott, s mindaddig az ember előtti élet egyre szűkülő spiráljában bontakoztatta ki még mindig bizonytalan alakját, most, ezen utolsó fordulattal, mozgásának drámai felgyorsulásával átlépett az ember kétséges fennmaradásának terébe, hogy kiteljesedjék, üdvözüljön, vagy éppen elveszen azáltal, amit az ember önmagával és a világgal művel. S az ember halhatatlansága éppen tetteinek az isteni sorshoz kapcsolódó félelmetes jelentőségében áll, abban a hatásban, melyet e tettek az örök létezés egész állapotára gyakorolnak.

Az ember megjelenésével a transzcendencia is magára ébredt, és az ember cselekvéseit visszafojtott lélegzettel figyel – remél és törekszik, örömet és szomorúságot, elégedettséget és csalódást érez, vagyis (mint remélni szeretném), érzékelni akarja az embert anélkül, hogy e földi színjáték menetébe beavatkozna. De vajon nem történhetne meg, hogy a transzcendens ne vessen fényt és árnyékot az emberi tájra, éppen saját állapotainak tükröződéseként, amint az emberi tettek bizonytalan egyensúlyával állandó változásban van?

Eddig tart tehát ama feltételes mítosz, melyet én más kérdések kapcsán egyszer már mérlegelésre felkínáltam. A mítosznak teológiai tartalma van, mely csak fokozatosan vált előttem világossá. Most e teológiai tartalom né-

hány nyilvánvaló vonását fejtem ki és azt remélem, hogy a képszerű fogalmi nyelvre fordítva mindazt, ami nyilván egy különös és önkényes képzeletvilág termékének tűnik, összekapcsolhatom a vallásos zsidó gondolkodás felelős hagyományával. Ezen a módon kísérlem meg, hogy próbálkozó-tapogatózó spekulációim könnyelműségét mintegy őszinte vallomássá formáljam.

Mindenekelőtt s a leginkább szembetűnő módon mítoszomban *szenvedő* Istenről esett szó – ami látszólag közvetlen ellentmondásba kerül az isteni fenség bibliai elképzelésével. Ismerjük természetesen a „szenvedő Isten” keresztény jelentését, mellyel azonban nem tévesztendő össze saját mítoszm. Hiszen ez utóbbi a keresztény felfogástól eltérően nem egyetlen, egyszeri aktusról szól, mely által az istenség szabott időben, az ember megváltásának céljából saját lényének egy részét meghatározott szenvedésnek vetette alá (vagyis a testet öltésnek és a kereszthalálnak). Ha bármi értelme van annak, ami mítoszomban elhangzott, akkor csak az lehet, hogy Istennek a világhoz való viszonya a *teremtés pillanatától fogva*, de bizonyosan az ember megteremtésétől kezdve nem más, mint szenvedés. A teremtés természetesen a teremtmények számára is tartalmaz szenvedést, ám ezt a tényt magától értetődően minden teológia elismeri, s mindig is elismerte. Ám az a gondolat már nem talált elismerésre, hogy Isten a teremtéssel együtt szenved, s erről állítottam, hogy első látásra szembenáll a bibliai elképzeléssel. De valóban oly szokatlan ez a gondolat, mint első pillantásra tűnik? Nem találkozunk már a héber Bibliában azzal az Istennel, akit az ember megvet és lenéz, azzal az Istennel, aki gyötrődik az ember miatt? Nem találunk-e olyan leírásokat, melyekben Isten egyenesen megbánja, hogy embert teremtett, melyekben gyakorta gyötri az ember felett – s különösen választott népe felett – érzett csalódás fájdalma? Emlékezzünk csak Hóseás prófétára, és szavaiban Isten szerelmi panaszára, melynek oka felesége, Izráel hűtlensége volt.

Mítoszm másodszer a *keletkező Isten* képét idézi. Oly Isten ez, aki az időben alakul ki, nem pedig létteljesség, mely önmagával mindörökké azonos maradna. Nem kétséges, hogy az isteni keletkezés ezen gondolata szembenáll a filozófiai teológia platonikus-arisztotelészi hagyományával, mely azóta, hogy beépült a zsidó és a keresztény teológiai hagyományba, valamiképpen bizonyos tekintélyre tett szert, melyre azonban a hiteles zsidó és keresztény mérce szerint semmiképpen sem jogosult. E hagyomány szerint az időfelettség, a szenvtelenség (a szenvedéstől való mentesség), a változatlanlanság Isten szükségszerű tulajdonságai. Az ontológiai ellentét, melyet a klasszikus gondolkodás lét és keletkezés között felállított volt (s mely szerint a keletkezés alacsonyabb rendű a létezésnél, és csak az alsóbb, a testi világot jellemzi), a keletkezésnek még az árnyékát is kizárta az istenség tiszta, abszolút létéből. Ám ez a hellenikus fogalom soha sem illeszkedett jól a Biblia szelleméhez és nyelvéhez; a keletkezés fogalma ténylegesen könnyebben összhangba hozható a Bibliával, mint a görög filozófiával.

Mert mit is kell értenünk a „keletkező Isten” fogalmán? Még ha nem megyünk is oly messze, mint a fenti mítosz, a „keletkezésből” legalább annyit tulajdoníthatunk Istennek, amennyit az a tény tartalmaz, mely szerint Istent érintik a világban végbemenő dolgok, vagyis alterálják, állapotában megváltoztatják. Még ha eltekintünk is attól, hogy már önmagában a teremtés mint aktus és mint teremtett valóság végül is Isten mivoltát döntő módon meg-

változtatja (hiszen Isten nincs többé „egyedül”), mégis, Isten folyamatos viszonyulása a már létező és keletkezésében fejlődő, teremtett világhoz már önmagában is azzal a következménnyel jár, hogy Isten ebből a világból valamit tapasztal, hogy mindaz, ami szeme előtt megy végbe, saját létét befolyásolja. Mindez már érvényes arra is, hogy Isten tudatában van annak, ami a világban történik, nem is beszélve arról, hogy e történetben érdekelt is. Ha tehát Isten valamilyen viszonyban áll a világgal – ami a vallás döntő feltevése –, akkor az örökkévalóság már csak ezáltal is „időbelivé válik”, s fokozatosan mássá alakul a világfolyamat megvalósulása során.

A keletkező Isten gondolata mintegy mellékesen végez azzal a felfogással is, mely ugyanannak örök visszatértét hirdeti. Nietzsche ez utóbbit kínálta a keresztény metafizika ellenében, mely azonban a jelen esetben azonos a zsidó metafizikával. Valóban, Nietzsche felfogása szélsőséges jelképe lett a feltétlen mulandóság és immanencia gondolatának, mely elvet minden transzcendenciát, mely az időben történtek mintegy örök emlékeztetét őrizni meg: jelképe lett tehát annak az eszmének, mely szerint miután az anyagi elemek szétáradásának lehetséges permutációi kimerülnek, a világegyetem „kezdeti” állapota léphet fel újra, amivel minden újra, a korábbival azonos módon veszi kezdetét. S ha ez egyszer megtörténik, akkor megtörténik számtalan esetben is – amiről Nietzsche szól, mondván: „körök köre, az örök visszatérés köre”. Ha azonban feltezzük, hogy az örökkévalóság nem marad érintetlenül attól, aminek az időben átadja magát, úgy soha nem kerülhet sor ugyanannak visszatérére, hiszen Isten nem lesz ugyanaz, ha egyszer átment a világfolyamat tapasztalatán. Minden új világ, mely egy korábbi végétével megjelenhet, saját örökségeként, hogy úgy mondjam, az előző világ emlékeztetét hordozza; vagyis más szavakkal: nem közömbös és holt örökkévalóság lesz, hanem olyan, mely az idő gyümölcseit begyűjtve növekszik.

A szenvedő és keletkező Isten fogalmához szorosan kapcsolódik a *gondoskodó Isten* fogalma – olyan Istené, aki nem távoli és abszolút, nem önmagába zárt, hanem részt vesz abban, aminek gondját viseli. Bármilyen legyen Isten „legkezdetibb” állapota, abban a pillanatban megszűnt önmagában zárt valóságnak lenni, amint Isten belépett egy világ létezésébe – azon világéba, melyet megteremtett, vagy melynek létrejöttét megengedte. Természetesen a zsidó hit egyik legismertebb alapelve, hogy Isten gondot visel teremtményei felől. Mítoszunk azonban azt a kevésbé ismert felfogást hangsúlyozza, hogy e gondoskodó Isten nem valamiféle varázsló, aki a gondoskodás aktusával egyetemben gondoskodásának célját is beteljesíti: hiszen e történet más szereplőivel is van némi dolga, s gondoskodását tőlük teszi függővé. Vagyis ez az Isten vesélyezettett Isten, olyan, aki kockázatot vállal. Világos, hogy ennek így kell lennie, hiszen a világ különben az állandó tökéletesség állapotában leledzene. S az, hogy a világ nem tökéletes, két dolgot jelenthet: vagy azt, hogy az egy (vagy akár több) Isten nem létezik, vagy pedig azt, hogy ez az egyvalaki a tőle különbözőnek, általa létrehozottnak mozgási teret, beleszólási jogot kínál gondoskodásának tárgyára vonatkozólag. S ezért állítottam, hogy a gondoskodó Isten

nem lehet varázsló. Isten valamiképpen – kikutathatatlan bölcsességében, avagy szeretetében, avagy valamilyen isteni indíték folytán – lemondott arról, hogy saját hatalmával biztosítsa önnön beteljesedését, amiképpen már a teremtéssel lemondott arról, hogy minden legyen mindennekben.

S ezzel elérkeztünk ahhoz a ponthoz, mely spekulatív teológiai feltevésünk leginkább kritikus része: nem létezik mindenható Isten! Valóban, azt állítjuk, hogy saját istenképünk érdekében, Istenhez való viszonyunk egészének érdekében nem tarthatjuk fenn az abszolút, korlátatlan isteni hatalom hagyományos, középkori tanát. De engedjék meg nekem, hogy ezt a gondolatot először merőben logikai szinten indokoljam meg, tisztázva azt a paradoxont, melyet az abszolút hatalom fogalma rejt. A helyzet logikailag egyáltalán nem úgy áll, mint ha az isteni mindenhatóság lenne az ésszerűen plauzibilis és önmagát mintegy természetesen kínáló tanítás, míg ellentéte, az isteni hatalom korlátoltságának tana valami hóbortos és megvédelmezendő gondolat lenne – éppen ellenkezőleg. Hiszen a hatalom pusztá fogalmából következik, hogy a „teljhatalom” (teológiaiilag: „mindenhatóság”) önellentmondásos, önmagát megszüntető, egyenest értelmetlen fogalom. A hatalom fogalma hasonlatos az emberi szabadsághoz. Ez utóbbi nem ott kezdődik, ahol a szükségyszerűség véget ér, hanem éppen a szükségyszerűség arányában áll fönn és él. Ha a szabadságról leválasztjuk a szükségyszerűség birodalmát, a szabadság elveszíti tárgyát, éppúgy semmissé válik, mint az erő ellenállás nélkül. Az abszolút szabadság tartalmatlan szabadság lenne, mely önmagát számolja fel. Ugyanígy számolná fel magát a tartalmatlan hatalom is, vagyis az abszolút, egyedüli hatalom. Az abszolút, totális hatalom olyan hatalom, melyet semmi sem korlátoz, még valami másnak a létezése sem, valami hozzá képest külsőnek vagy különbözőnek a létezése. Hiszen bármilyen másnak a pusztá léte már korlátot jelentene a teljhatalom szempontjából, az egyetlen hatalomnak meg kellene semmisítenie a másikat, hogy abszolút mi-voltát megőrizhesse. Az abszolút hatalomnak tehát a maga egyedülvalóságában nincs semmiféle tárgya, mely fölött hatalmat gyakorolhatna. S mint tárgytalan hatalom egyetlen hatalom nélküli hatalom, mely önmagát szünteti meg. A mindenhatóságban a „minden” annyit jelent: „semmi”. Ahhoz, hogy a mindenhatóság hasson, valami másnak is lennie kell, s amint van valami más is, a hatalom nem lesz mindenható, noha hatalma éppenséggel minden összehasonlításban teljesebb lehet a többinél. Valami másnak a megtűrt létezése már önmagában is feltétele a leghatalmasabb hatóerő fennállásának, amennyiben épp ez engedi meg, hogy a hatóerő létezessen. Röviden kifejezve: a „hatalom” *viszonyfogalom*, mely megköveteli a többpólusús vonatkozást. Az a hatalom, mely vonatkozási partnerében semmilyen *ellenállásra* nem lel, olyan, mint ha nem is létezne. A hatalom csak olyan viszonyban kerülhet gyakorlásra, melyben a másiknak is van hatalma. Ha a hatalom nem céltalan, azon a képességen nyugszik, hogy fölébe tud kerekedni másoknak; s valaki másnak a koegzisztenciája mint olyan elegendő ezen feltétel teljesüléséhez. Hiszen a létezés ellenállás, s ezzel együtt szembeesegülő erő. Ahogyan a fizikában is értelmetlen erőről

beszelnünk ellenerő, vagyis ellenállás nélkül, úgy a metafizikában sincs értelme hatalomról szólnunk, ha nem áll vele szemben valamilyen ellentétes hatalom, legyen bár a viszony mégoly egyenlőtlen is. Amire tehát a hatalom hatással van, szükséges magának is hatalommal rendelkeznie, még akkor is, ha ez a hatalom a hatalom első birtokosától származik, s ha a hatalommal felruházott második csak annak következtében juthatott hatalomhoz, hogy a hatalom eredeti birtokosa lemondott a maga korlátlan hatalmáról – magában a teremtés aktusában. Röviden fogalmazva: kizárt dolog, hogy a hatalom teljével egyetlen határoltalan rendelkezék. A hatalomnak megosztottnak kell lennie, mert enélkül nem is hatalom egyáltalán.

De ezen a logikai és ontológiai ellenérv mellett létezik még egy teológiai és igazán vallási érv, mely a határtalan isteni mindenhatóság fogalmával szemben felhozható. Az isteni mindenhatóság csak akkor állhat fönn az isteni jósággal együtt, ha Isten teljes egészében kikutathatatlan és rejtélyes lény. Tekintve, hogy a világban jelen van a gonosz vagy a rossz, Isten érthetőségét fel kellene áldoznunk a másik két tulajdonságért cserébe. Csak egy teljes mértékben érthetetlen Istenről mondhatjuk, hogy egyszerre abszolút jó, és abszolút módon mindenható lévén, mégis eltűri a világot úgy, ahogyan az van. Általánosabban fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a három szóban forgó tulajdonság – az abszolút jóság, az abszolút hatalom és az abszolút érthetőség – oly viszonyban állnak egymással, hogy közülük bármely kettőnek az összekapcsolása kizárja a mindenkori harmadikat. A kérdés tehát az, hogy e tulajdonságok közül melyik illeszkedik szervesen saját istenfogalmunkhoz, melyik tehát tényleg elidegeníthetetlen tulajdonsága Istennek, s mely kevésbé fontos tulajdonságoknak kell visszahúzódnok amazzal szemben? Bizonyos, hogy a jóság, vagyis a jóakarát elválaszthatatlan része istenfogalmunknak, s ennyiben nem korlátozható semmiféleképpen. Isten érthetősége vagy megismerhetősége azonban két feltételen nyugszik: Isten lényegén és az ember határoltságán, s ennyiben végelemzésben bizonyos korlátozást szenvedhet, ami azonban semmiképpen sem jelentheti azt, hogy Isten teljesen megismerhetetlen lenne. A *deus absconditus*, a rejtőzködő Isten fogalma (nem is szólva az abszurd Istenről) teljesen idegen a zsidó vallástól. Tanunk, a Tóra, azon a felfogáson nyugszik, s ezt hangsúlyozza is, hogy Istent megérthetjük, noha nem teljes egészében, de legalább valamit belőle – akaratából, szándékából, még lényegéből is, melyet kinyilvánított előttünk. Hiszen kinyilatkoztatta magát, ismerjük parancsolatait és törvényeit; sokaknak, az Ő prófétáinak, közvetlenül is kinyilvánította magát, hogy szószólói legyenek bármely nyelvű és bármely korban élő emberek számára, ily módon belekényszerülve az ember határolt közegébe, ám mégsem elrejtőzve kikutathatatlan titokzatosságban. A teljesen rejtett, érthetetlen Isten a zsidó vallás normája szerint megfoghatatlan kifejezés.

Ám Isten éppen hogy megfoghatatlanná válna, ha teljes jósága mellett mindenhatósággal is rendelkezne. Auschwitz után minden korábbinál határozottabban jelenthetjük ki, hogy egy mindenható Isten vagy nem teljesen jó, vagy pedig (legalábbis világkormányzása alapján, melyen kívül nincs utunk hozzá) totálisan érthetetlen lenne.

Márpedig ha Isten bizonyos módon és bizonyos szinten érthető kell hogy legyen (s ehhez ragaszkodnunk kell), jósága összeegyeztethető a rossz létével, ami csak akkor történhet meg, ha Isten nem mindenható. Csak ebben az esetben állíthatjuk, hogy Isten érthető és jó, s mégis létezik rossz a világban. S mivel a mindenhatóság fogalmát amúgy is önmagában kétesnek találtuk, a mindenhatóság lesz az az isteni tulajdonság, melyről le kell mondanunk.

Érvelésünk mind ez idáig nem tett többet, minthogy minden, a zsidó hagyomány folyamatosságában gyökerező teológia számára megállapította azt az alapelvet, mely szerint Isten hatalmát korlátozottan kell elfogadnunk, s korlátját az jelenti, aminek önmagában jogosult létét és saját autoritáson alapuló hatalmát Isten maga is elismeri. Ezt a helyzetet azonban Isten olyan engedményének kell tekintenünk, melyet bármikor visszavonhat; hatalma olyan visszafogásának, mely hatalmat ugyanakkor teljes egészében birtokol, ám a teremtett világ önállóságának érdekében csak részben alkalmaz. Ez az önkorlátozás azonban nem lenne elegendő, hiszen a valódi és szélsőséges gonoszossággal szembesülve – mely Isten képmásaként a földön az ártatlanok közül sokakat romlásba dönt – éppenséggel elvárhatnánk, hogy a jó Isten saját hatalmának korlátozását olykor feloldva megmentő csodával lépjen fel. Mégsem történt semmilyen csoda – az auschwitzi tombolás éveit Isten hallgatott. Ha csoda történt, emberek tették: csak az ő tetteikre emlékezhetünk, magányos emberekére, kik gyakran ismeretlen, nem zsidó vallású igazak voltak, akik még a végső áldozatra is képesek voltak, hogy mentelmet és segítséget nyújtsanak, s ha másképpen nem ment, maguk is vállalták Izráél sorsát. Róluk alább még szót ejtek. Isten azonban hallgatott. S ennek alapján mondom: Isten nem azért nem lépett közbe, mert nem akarta volna, hanem mert nem volt képes rá. Döntő mértékben a kortársi tapasztalatból származó okokra hivatkozva olyan isteneszmét hirdetek, melyben Isten a világfolyamat idejére nézve önmagát mintegy átengedte a dolgok fizikai folyamatának. Hiszen a világi eseményeknek saját létét is érintő háborgására nem „erős karral, kiterjesztett karral” választolt, ahogyan mi zsidók évente recitáljuk az Egyiptomból való kivonulás emlékére, hanem inkább saját, beteljesületlen céljainak makacs és néma követésével.

Itt tehát spekulációim messze eltávolodnak az ősi zsidó tanítástól. Maimonidész tizenhárom hittételének több pontja is az „erős karú Isten” fogalmához illeszkedik: így Isten uralma a teremtett világ felett, a jók megjutalmazása és a rosszak megbüntetése Isten által, még maga a megígért Messiás tanítása is. Felfogásom azonban nem érinti a lelkek elhívását, a próféták és a Tóra ihletettségét, még a kiválasztottság eszméjét sem, hiszen Isten erőtlensége csak a fizikai világgal kapcsolatban vetődik fel. Mindezekelőtt azonban megmarad az egyistenhit és a „Halld, Izráél” tanítása; nem folyamodunk semmiféle manicheizmushoz a rossz magyarázatában, hiszen a rossz az ember szívében alakul ki, és jut hatalomhoz a világban. Már pusztán abban, hogy elismerjük az emberi szabadságot, lemondunk az isteni hatalomról. Hiszen már a hatalom teremtését érintő vizsgálódásaink megmutatták, hogy tagadnunk kell Isten mindenhatóságát. E tagadás elméletileg

vagy egy kezdeti, teológiai vagy ontológiai dualizmushoz vezet, vagy Isten önkorlátozásához, mely a semmiből való teremtés által valósul meg. Az említett dualizmus vezethet a rossz aktív erejének manicheisztikus felfogásához, mely szerint a rossz mindenütt képes szembeszegülni Istennel, ami röviden szólva: diteisztikus (vagy két istenre hivatkozó) teológia. De vezethet ez a dualizmus egy passzív közeg létének feltevéséhez, mely – szintén mindenre kiterjedően – megakadályozza, hogy az ideák tökéletesen megvalósuljanak a világban; ez a forma-anyag kettőségén nyugvó ontológia. Az első lehetőség, a diteológia nyilvánvalóan elfogadhatatlan a zsidóság számára; a platonikus megoldás pedig legjobb esetben is csak a természeti szükségszerűség tökéletlenségét magyarázza, de semmiképpen sem a pozitív rosszat, amit a szabadság, mely a szabadság teremtménye is kiterjedhet, magában foglal. S a zsidó teológiának manapság nem a vak természeti okság hatásával, hanem a szándékolt rossz megvalósulásával kell szembenéznie, vagyis nem a lisszaboni földrengés, hanem Auschwitz problémájával. Csak a semmiből való teremtés tana biztosíthatja, hogy az isteni princípium egységét ugyanúgy megőrizhessük, mint önkorlátozását, mely a világ létének és önállóságának helyet biztosít. A teremtés az abszolút szuverenitás aktusa volt, mely által Isten az önmeghatározó létezés érdekében mintegy hozzájárult ahhoz, hogy immár ne legyen abszolút – ami az isteni önkifejezés aktusa.

S itt idézzük fel, hogy az isteni szuverenitás ügyében a zsidó hagyomány nem is annyira monolitikus, mint ezt a hivatalos tanítás sejteti. A kabbala hatalmas és láthatatlan hagyománya, melyet napjainkban Gershom Scholem hozott ismét napvilágra, Isten sorsáról szól, melynek Isten a világ keletkezése során aláveti magát. A kabbala telve van igen eredeti és igen kevésbé ortodox spekulációkkal, melyek körében saját megfontolásaim nem állnának magányosan. Korábban felvázolt mítoszom így például csak a *Cimcum* eszméjét fogalmazza meg sarkítva, vagyis Luria kabbala-felfogásának középponti fogalmát. A *cimcum* jelentése: összehúzódság, visszavonulás, önkorlátozás. A kezdeti *En-Szóf*, a Végtelen – így a kabbala – visszahúzódság önmagába, hogy így adjon helyet a világnak; ezzel lehetővé tette az üresség, a semmi létrejöttét, melyben és melyből megteremthette a világot. Ezen visszahúzódság nélkül Istenen kívül semmi sem lehetett volna, és csak további visszahúzódsága biztosítja, hogy a véges dolgok önvalósága ismét visszaáramoljék az istenibe, hogy Isten ismét „minden legyen mindenkben”.

Mítoszom azonban ezen a felfogáson is túllép. Ábrázolásában a visszahúzódság totális, a végtelen mint egész feje-

zi ki magát a végesben egész hatalmával, s így lesz a végesért felelős. Lehetséges-e még ennek alapján valamiféle Istennel való viszony? Hadd válaszoljak egy korábbi írásomból származó idézettel:

A világ örök alapja, lemondva saját sérthetetlenségéről, lehetővé tette a léte-zést. Minden teremtmény ennek az önmegtagadásnak köszönheti létét, ebben kapta meg mindazt, amit a túlvilágtól megkaphatott. Miután Isten önmagát teljesen átadta a keletkező világnak, már nem volt mit adnia többé: most az emberen a sor, hogy Istennek adjon. S az ember úgy adhat Istennek, hogy élete során arra törekszik: ne történjék, vagy legalábbis ne történjék gyakran, és ne általa, semmi olyan, aminek következtében Istennek meg kellene bánnia, hogy megengedte a világ létrejöttét. Ez lehetne az ismeretlen „harminchat igaz ember” titka, akik nélkül a zsidó vallás szerint a világ nem állhatna fenn, s akik közé napjainkban több, nem zsidó vallású igaz is tartozna: hogy a jónak a rosszal szemben megvalósuló túlsúlya által – amiképpen a túlnani dolgok nem kauzális logikájáról feltesszük – ezen igaz személyek rejtőzködő szentsége számos bűn ellensúlyaként szolgáljon, egy egész nemzedék tartozását eltörölje, és megmentse a láthatatlan birodalom békéjét.

Uraim és Hölgyeim! Mindez csak dadogás. Még a nagy látnokok és imádságos emberek, még a próféták és a zsol-tárosok hasonlíthatatlan beszéde is csak dadogás az örök titok színe előtt. Nem lehet ennél több egyetlen válasz sem, melyet Jób kérdésére adunk. Az én válaszom eltér Jób könyvének választától: mert emez a teremtmény Isten telj-hatalmáról szól; az én válaszom a hatalomról való lemondás. S mégis, mindkét választ dicséret illeti, hangozzék ez bármily különösen: mert az isteni lemondás azért történt meg, hogy mi létezhessünk. S nekem úgy tűnik, hogy az is válasz lehet Jóbna: őbenne Isten szenved. Semmilyen válasz alapján nem dönthetjük el, hogy ez a válasz helyt-áll-e. Saját szerény szavaimról pedig csak azt remélem, hogy nem lesznek kizárva abból, amiről Goethe a *Ver-mächtnis altpersischen Glaubens* című versében így fogal-mazott:

„S mind, mi most dadog csak Őt dicsérve,
odafont örök körébe tér be.”

FORDÍTOTTA MEZEI BALÁZS

* I. m., 60. oldal.