

Hans Jonas

Az Isten-fogalom Auschwitz után

Egy zsidó hang¹

Miután ennek a díjnak a megtiszteltetésével együtt a „díszelőadás” terhe is rám szakadt, elkezdtem olvasni Leopold Lucas rabbi (akinek az emlékére a díjat alapították) életrajzát, és azt olvastam, hogy Theresienstadtban halt meg, a feleségét, Dorotheát pedig továbbküldték Auschwitzba, ahol ő is osztozott az *én* édesanyám sorsában, szóval, ekkor ez a téma hirtelen rám kényszerítette magát. Félelemmel és reszketéssel választottam. De az volt az érzésem, hogy tartozom ennyivel az árnyékuknak, nem tagadhattam meg a választ a régóta elhalt kiáltásukra, ami egy néma Istenhez szólt.

Amit kínálni tudok, az egy leplezetlen spekulatív teológia vázlata. Hogy ez illik-e egy filozófushoz, azzal itt nem foglalkozom. Immanuel Kant minden ilyesmit száműzött az elméleti észből és ezzel együtt a filozófiából is; és a 20. századi logikai pozitivizmus, az egész uralkodó analitika, még a tárgyalt dolgokra vonatkozó nyelvi kifejezésektől is elvitatott minden jelentést, és ezzel együtt az ilyen kérdésekről való pusztá beszédet is (ha el is tekintünk az igazság és az igaznak bizonyulás kérdéseitől) értelmetlenségé nyilvánította. Ezen persze már az öreg Kant nagyon csodálkozott volna. Mert ő ezeket a nem-tárgyakat a legfelsőbb tárgyakként tekintette, amelyekről az ész egyáltalán nem tud lemondani, miközben nem remélheti, hogy az ő vonatkozásukban valamilyen felismerésre juthatna; vagyis az ész az emberi megismerés szilárd határai miatt szükségképpen kudarcra van ítélve. De ez a teljes lemondás mellett még egy másik utat is nyitva hagy. Mert aki a zátonyra futást a tudat dolgai kapcsán elfogadja, és így már eleve lemond a célról, az nagyon is elgondolkodhat az ilyen dolgok értelméről és jelentéséről. Mert azt az állítást, hogy itt még az értelem és a jelentés sem adott, mint tautologikus körkörös következtetést könnyen lehet tudni, mivel az „értelmet” már eleve úgy definiálja, mint ami végső soron érzéki adatokkal verifikálható, vagyis az „értelmeset” a „tudhatóval” azonosítja. Ezt az erőszakos húzást csak az fogadja el, aki már korábban egyetértett vele. Tehát igenis lehet gondolkodni az Isten-fogalom, ha nincs Isten-bizo-

nyítás; és egy ilyen munka igenis filozófiai, ha tartja magát a fogalom – és ez azt jelenti, hogy a fogalom minden összefüggésének – szigorához.

De természetesen ez még túlzottan általános és személytelen. Ha Kant a gyakorlati ész számára elismerte, amit az elméletitől elvitatott, akkor *mi* is megengedhetjük, hogy az Istenre vonatkozó kérdésbe belefolyjon egy egyszeri és szörnyűséges tapasztalat, a maga egész lendületével. Arról a kérdésről van szó, hogy mit tett hozzá Auschwitz ahhoz, amit az emberek által egymásnak okozott szörnyűségről és a borzalomról már mindig is tudni lehetett? És különösen mit tett hozzá ahhoz, ami számunkra, zsidók számára, az ezeréves szenvedéstörténetünkben már ismert, és fontos helyet foglal el a kollektív emlékezetünkben? A Jób-kérdés már mindig is a teodícea fő kérdése volt – általános értelemben a gonosz világon belüli létezését firtatja, különös értelemben viszont a kiválasztottság (az Izrael és az Istene közötti szövetség) rejtélyét próbálja megérteni. Erre a kielezésre (amire a mostani kérdésünk is példa) válaszolva, kezdetben még – ezt látjuk a bibliai prófétaknál – a szövetséget magát is segítségül hívták, azt állítván, hogy a nép maga hűtlen lett a szövetséghez. A hűség ezt követő hosszú évszázadaiban azonban már nem a bűn általi megpróbáltatás szolgált magyarázatként, hanem a tanúság eszméje, amely a Makkabeusok korának terméke volt, és amely az utókor számára megalkotta a mártír fogalmát. Eszerint a legsúlyosabb dolgokat éppen az ártatlanoknak és az igazságosoknak kell elviselniük. Így a középkorban egész közösségek mentek a *S'ma Jisra'el*lel, Isten egységének megvallásával az ajkukon a kard- és a tűzhalálba. Ennek héber neve a *Kiddus-basem*, a „név megszenteltetése”, a megölteket ekkor kezdték el szenteknek nevezni. Az áldozaton keresztül fölcsillant az ígélet fénye: az eljövendő messiás meg fogja váltani a véges világot.

De mindebből már semmit sem lehet felhasználni azoknál az eseményeknél, amelyeket az „Auschwitz” név takar. Itt már nincs helye a hűségnek vagy a hűtlenségnek, a hitnek vagy a hitetlenségnek, a

bűnnek vagy a büntetésnek, a vizsgálatnak vagy a tanúságnak, de nincs helye már az erőnek és a gyengeségnek, a hősiességnek és a gyávaságnak, a dacolásnak és a megadásnak sem. Mindezekhez Auschwitznak – ami a kiskorú gyermekeket is elnyelte – semmi köze, és ezekből semmire sem adott alkalmat. Azok ott nem a hitük *miatt* haltak meg (mint még a Jehova tanúi), és nem a hitük vagy a személy-létük valamilyen más akaratlagos megnyilvánulása *miatt* gyilkolták meg őket. A halált dehumanizálás, megaláztatás és nélkülözés előzte meg; a végső megoldásra szántak számára még az emberi nemesség leg-halványabb fénye sem adatott meg – ebből semmit sem lehetett fölfedezni a légereket túlélte csontváz-kísértetek esetében. És mégis – a paradoxonok paradoxonja – a szövetség régi népe volt az (amelyben már senki, sem a gyilkosok, sem az áldozatok nem hittek), amely a faj fikciója alatt, erre az össz-megsemmisítésre ki volt választva: a kiválasztottság borzasztó módon átfordult az átokba, csúfot úzve mindenféle értelemadásból. Tehát mégiscsak van egy bizonyos összefüggés – még hozzá a legperverzebb fajtából – az egykori Istenkeresők és próféták, akiknek az utódjai így a szétszóródásból kiválasztásra kerültek és a közös halál egyesülésébe vontak között. És Isten hagyta, hogy mindez megtörténjen. De miféle Istenről beszélünk ebben az esetben?

Ide be kell szűrnünk azt a felismerést, hogy e kérdés felvetésekor a zsidók nehezebb helyzetben vannak, mint a keresztények. Mert a keresztények számára, akik a túlvilág igazi üdvösségét várják, ez a világ amúgy is mindig az Ördögé, és ezért mindig bizalmatlanság veszi körül; és mindez különösen igaz az emberi világra, még hozzá az eredendő bűn miatt. De a zsidók számára, akik az e világban látják az isteni teremtés, az igazságosság és a megváltás helyszínét, Isten a *történelem* ura. És így „Auschwitz” még a hívők szemében is megkérdőjelezi az egész áthagyományozott Isten-fogalmat. Ez valóban – ahogy éppen megpróbáltam megmutatni – hozzátesz valamit a zsidó történelmi tapasztalathoz, valami soha nem voltat, amit a régi teológiai kategóriákkal már nem lehet megragadni. De aki nem akarja egyszerűen feladni az Isten-fogalmat – és ehhez még a filozófusnak is joga van –, annak újra át kell gondolnia azt, és a Jób-kérdésre egy új választ kell tudnia adni. Ennek során valószínűleg fel kell adnia a „történelem urára” vonatkozó eszmét. A kérdés tehát ez: milyen Isten engedte ezt megtörténni?

Itt vissza fogok nyúlni egy olyan korábbi kísérletemhez, amelyet egyszer a halhatatlanság kérdése kapcsán megkockáztattam, s amelyre már szintén rávetült Auschwitz árnyéka.² Akkoriban egy magam által kitalált mítoszt hívtam segítségül, egy olyan

képi, de mégis hihető sejtést, amelyet Platón vázolt fel a tudhatóságon túli szféráról. Engedtessek meg nekem, hogy ezt itt most megismételjem.

Kezdetben, egy átláthatatlan választás folytán, a lét isteni alapja úgy döntött, hogy átadja magát a keletkezés véletlenének, kockázatának és végtelen sokféleségének. Még hozzá teljesen. És ez belefolyt az idő és a tér kalandjába is, és az Istenség semmit sem tartott vissza magából, semmilyen meg nem ragadott és immunis rész nem maradt vissza belőle, amelyből kiindulva a sorsának kerülőutas megformálását a teremtet világban irányítani, helyesbíteni és végső soron garantálni tudná. Erre a feltétlen immanenciára épül a modern szellem. Ebben áll a bátorsága vagy a kétségbeesése, de mindenesetre a keserű tisztességessége, hogy a mi világban való létünket komolyan vegye: a világot mint önmagának átengedett nézze, a törvényeit úgy, mint amelyek semmilyen beavatkozást sem engednek meg, és a hozzá-tartozásunk szigorát pedig úgy, mint amit semmilyen külvilági előrelátás sem mérsékelhet. Ugyanezt követeli meg a mítoszunk Isten világban való lététől. De nem a panteisztikus immanencia értelmében: ha Isten és a világ egyszerűen azonosak, akkor a világ minden pillanatban és minden állapotban a teljességet jeleníti meg, és Isten ezáltal sem nem veszíthet, sem nem nyerhet. Azért, hogy legyen a világ, és hogy önmagáért legyen, Isten lemond a saját létéről, leveti a maga Istenségét, hogy aztán majd visszakapja az időbeli Odüsszeiától, aminek következtében ránehező az előreláthatatlan időbeli tapasztalatok véletlenszerű termése, s ezáltal vagy megdicsőül vagy eltorzul. Az isteni integritás ilyen önfeladásában a fenntartás nélküli keletkezés kedvéért, semmilyen más előzetes tudás nem szerepel, csak a *lehetőség tudása*, amely a kozmikus létet a maga saját feltételei által engedi meg: és éppen ezeknek a dolgoknak szolgáltatta ki Isten a maga ügyét, amikor a világ javára külsővé vált.

És az eonok számára a halmazjátékok kozmikus véletlenjeinek és valószínűségeinek eredményeként – miközben folyamatosan halmozódik az anyag köreinek türelmes emlékezete, és létrejön a sejtő várakozás, amivel az örökkévalóság az időbeli műveket egyre inkább kíséri – az immanencia áthatolhatatlanságából lassan-lassan és vonakodva felbukkan a transzcendencia

És aztán jön az *élet* első rezdülése – a világ új nyelve: és vele együtt az örökkévalóság birodalmában lévő érdek hallatlanul felfokozódik, és hirtelen nagyot ugrik előre a maga teljességének újra-megszerzése felé. A keletkező Istenség a világ-véletlenre várt, és az ezen keresztül való pazarló beavatkozásával először mutatja meg a maga végső valóra válá-

sának jeleit. Az érzések, az észlelések, a törekvések és a cselekvések végtelen dagadása, ami egyre sokfélebb módon emelkedik az anyag csendes kavargása fölé, az örökkévalóságból és a maga önigenléséből lépcsőről lépésre erőt nyer, és a felébredő Isten először tudja mondani, hogy a teremtés jó.

De arra is fel kell figyelni, hogy az étellel együtt a halál is eljött, és a lét új lehetőségéért a halandósággal kellett fizetni. Ha az állandó fennmaradás lenne a cél, akkor az életnek elkezdődnie sem szabadott volna, mert semmilyen lehetséges formában sem mérhető egy anorganikus test tartósságához. Ez egy visszavonható és felbomlasztható lét, a halandóság kalandja, amely a hosszan tartó anyag feltételeiből – az anyagot cserélő organizmus rövid távú feltételére – az individuális ének véges életpályáira megy át. De még a véges individuumok röviden fenntartott ön-érzésein, cselekvésein és szenvedésein át is – amelyek csak a végesség nyomása alatt kapják meg a maguk sürgősségét és ezzel az érzékelés frissességét – az isteni táj bontakoztatja ki a maga színjátékát, aminek eredményeként az Istenség eljut önmaga megtapasztalásához.

Jegyezzük meg azt is, hogy az élet ártatlanságában, a tudás megjelenése előtt, Isten ügye nem mehet félre. Az evolúció által létrehozott minden fajkülönbség az érzés és a tevékenység lehetőségéhez még hozzá tesz valamit, és ezzel gazdagítja az isteni alap önmagára vonatkozó tapasztalatát. A világmegváltás folyamatában feltáruló újabb dimenzió Isten számára egy új modalitást jelent, hogy kipróbálja a maga lényegét, és a világgal meglepetéseinek keresztül felfedezze önmagát. És a keletkezési fáradozások gyümölcsei, legyenek azok jók vagy rosszak, tovább duzzasztják az időben megélt örökkévalóság túlvilági kincseit. Ha ez igaz már a sokféleség önmagától kiterjedő spektrumára, akkor még inkább igaz az élet fokozódó éberségére és szenvedélyére, amely összefonódik az állatvilágbeli észlelés és mozgás növekedésével. Az ösztön, a szorongás, az öröm és a fájdalom, a diadal és a nélkülözés, a szeretet és a borzalom előrehaladó éleződése és intenzitásának erősödése – ez minden tapasztalat vonatkozásában az isteni szubjektum nyeresége, és az állandóan ismétlődő, de sohasem megkopó továbbélésének alapja (már innen származtatható a halál és az újjászületés szükségessége). S az Istenség ebből az esszenciából építi fel újra és újra önmagát. Az evolúció mindezt rendelkezésünkre bocsátja, a játékának pusztá burjánzásánál és az ösztönzésének szigoránál fogva. Az Istenség teremtményei, ha azok az ösztöneiknek megfelelően csak önmagukat teljesítik be, már igazolják az isteni merészséget. Még a szenvedéseik is csak elmélyítik a szimfónia hangzó teljességét. Így

túl jón és rosszon, Isten semmit sem veszíthet a fejlődés nagy szerencsejátékában.

De éppígy nem is nyerhet a maga ártatlanságának védelmében, miközben egy új válasz növekszik benne, amelyet az immanencia tudattalan mozgásának lassan körvonalazódó irányára ad.

És aztán megremeg, ő a fejlődés meglökője, a saját lendítő erejére támaszkodva átlépi azt a küszöböt, ahol az ártatlanság megszűnik, és az isteni beavatkozás sikerének, illetve félresikerülésének egészen más kritériumai jönnek létre. Az ember megjelenése a tudás és a szabadság megjelenését jelenti, és ezzel a nagyon kétélű adománnyal az önmagát beteljesítő élet pusztá szubjektumának ártatlansága helyet teremt a felelősség számára, valamint a jó és a rossz elválasztása számára. Ettől kezdve erre a végrehajtási dimenzióra van bízva a csak most nyilvánvalóvá váló isteni ügy, és a kimenetele ingadozni kezd. Isten képe akadozva indul el a fizikai mindenségtől – az ember előtti élet kezdetben tágas, de aztán összeszűkülő spiráljaiban mozogva –, majd a mozgás drámai felgyorsulásával átmegy az ember kérdéses megvédésébe, méghozzá azért, hogy (azáltal, amit önmagával és a világgal tesz) beteljesedjék, megmeneküljön vagy félrecsússzon. Az emberi halhatatlanság pedig a félelemkeltő fellépéseinek az isteni sorsal való összeütközései, és ennek az örök lét állapotaira kifejtett hatása révén jön létre.

Az ember föllépésével a transzcendencia önmaga tudatára jutott, és ettől kezdve a tevékenységét viszatartott lélegzettel követi, reménykedve és kérve, örülve és gyászolva, kielégülve és csalódva – és, ahogy hinni szeretném, számára érezhető lesz, anélkül, hogy bele tudna szólni a világi színjáték dinamikájába. Mert nem lehetséges-e, hogy a transzcendencia, a maga állapotának visszatükrözésén keresztül, ahogy megjelenik az emberi tevékenység ingadozó mérlegén, fényt és árnyékot vet az emberi tájra?

Eddig a mítosz, és a benne rejlő hipotézis, amelyet egy más összefüggésben egykor meg gondolásra ajánlottam. E mítosznak vannak bizonyos teológiai implikációi, amelyeknek csak lassan jutottam a tudatára. Ezek közül itt néhányat szeretnék kiemelni, abban a reményben, hogy a képiből a fogalmiba való lefordítással azt, ami különös, önkényes és privát fantáziálásnak tűnik, össze tudom kötni a zsidó vallásos gondolkodás elfogadott hagyományával. Ezen a módon kísérletet teszek a tapogatózó spekulációm könnyelműségének kompenzálására.

Először is és a legnyilvánvalóbban a *szenvedő Istenről* beszéltem – ami úgy tűnik ellentmondásban áll az isteni fenségesség bibliai képzetével. Természetesen a „szenvedő Isten” kifejezésének van egy keresztény jelentése, amivel azonban az én mítoszomat nem sza-

bad összecserélni. Ez ugyanis, attól eltérően, nem egy egyszerű aktusról szól, amely révén az Istenség egy meghatározott időben és az ember megváltásának különös céljából önmaga egy meghatározott részét behelyezte egy szenvedési szituációba (a megtestesüléssel és a keresztre feszítéssel). Ha van valami értelme annak, amit elmondtam, akkor ez az, hogy Istennek a világhoz való viszonya a teremtés pillanatától kezdve, de egészen biztosan az ember teremtésétől kezdve, már tartalmazza a szenvedés mozzanatát. Természetesen tartalmazza a teremtmények szenvedését is, de ezt a magától értetődőséget már mindig is minden teológia elismerte. Nem így azt az eszmét, hogy Isten a teremtéssel együtt szenved, és én erről azt mondtam, hogy ez *prima facie* összeütközik az isteni fenségesség bibliai eszméjével. De ezt valóban olyan extrém módon teszi, ahogy az első pillantásra tűnik? Nem találkozunk-e a héber Bibliában is azzal az Istennel, aki az emberek által megvetettnek és lenézettnek érzi magát, és ezért aggódik az emberekért? Nem látjuk-e, amint megbánja, hogy az embert teremtette, és gyakran bánkódik ama csalódás miatt, amit az ember okoz neki – és ez még inkább vonatkozik a választott népre? Emlékezzünk Hóseás prófétára: Istent szerelmi bánat kínozza az Izrael nevű hűtlen asszonya miatt.

Aztán a következő lépésben a mítosz egy *keletkező* Isten képét mutatja. Ez az Isten az időben lép fel, ahelyett, hogy egy teljes létet birtokolna, amely az örökkévalóságon át azonos marad önmagával. Az isteni keletkezésnek ez az eszméje minden bizonnyal ellentmond a filozófiai teológia görög, platóni-arisztotelészi hagyományának, amely (miután magába kebelezte a zsidó és a keresztény teológiai tradíció) valamiféle autoritást hódított meg magának, amelyre az autentikus zsidó (és keresztény) mércék szerint semmiképpen sem tarthatna igényt. A transztemporalitást, az impassibilitást, az immutabilitást Isten szükségszerű attribútumaivá nyilvánították. És az az ontológiai szembeállítás, amelyet a klasszikus gondolkodás a lét és a keletkezés között állított fel (miközben a keletkezés alacsonyabb rendű, mint a lét, és az alacsonyabb testi világra jellemző), a keletkezésnek még az árnyékát is kizárja az Istenség tiszta, abszolút létéből. Ez a hellenisztikus fogalom azonban sohasem illeszkedett jól a Biblia szelleméhez és nyelvéhez; de az isteni keletkezés fogalma már inkább összeegyeztethető vele.

Mert mit is jelent a keletkező Isten? Még akkor is, ha nem megyünk olyan messzire, mint ahogy a mítoszunk javasolja, az Istenben lévő keletkezésről legalább annyit el kell ismernünk, amennyi abban a pusztán tényben fekszik, hogy a világbeli történések afficiálják őt, és az „afficiálás” annyit jelent, mint al-

terálni, az állapotot megváltoztatni. Még akkor is, ha eltekintünk attól, hogy már a teremtés mint olyan, mint az eredményének aktusa és létezése végül is döntő változást képvisel Isten állapotában, amennyiben most már nincs egyedül, úgy a folyamatos viszonya a teremtetthez, ha ez egyszer létezik, és a keletkezés folyamatában mozog előre, abban áll, hogy valamit megtapasztal, hogy tehát a saját maga létét befolyásolja az, ami benne lejátszódik. Ez érvényes már a pusztán viszonyt kísérő tudásra is, hogy most ne is beszéljünk az érdekhez kapcsolódó tudásról. Ha tehát Isten valamilyen viszonyban áll a világgal – és ez a vallás kardinális feltevése –, akkor ezáltal az örökkévaló „időbelivé tette magát”, és egyúttal valami mássá is vált a világfolyamat kibontakozásán keresztül.

A keletkező Isten eszméjének egy mellékes következménye, hogy felbomlasztja az azonos visszatérésének eszméjét. Ez volt Nietzsche alternatívája a keresztény metafizikához képest, amely ebben a tekintetben azonos a zsidó metafizikával. Nietzsche eszméje a feltétlen időbeliséghez és immanenciához való odafordulás szélsőséges szimbóluma, eltávolodva mindennemű transzcendenciától, amely az időben mulandóról egy örök emlékezettel rendelkezhetne. Az ötlet ugyanis az, hogy a lehetséges permutációk pusztán kimerítésén keresztül az anyagi elemek elosztásában a világmindenség „kezdeti” konfigurációjának újra fel kell lépnie, ami azt jelenti, hogy mindennek azonos módon megint előlről kell kezdődnie; és ha ez egyszer megtörténik, akkor megszámlálhatatlanul sokszor is meg kell történnie. Nietzsche ezt a „gyűrűk gyűrűjének”, vagy az „örök visszatérés gyűrűjének” nevezi. Ha azonban azt feltételezzük, hogy az örökkévalóság nem marad érintetlen attól, ami az időben történik, akkor sohasem lehetséges az azonos visszatérése, mert Isten sem marad ugyanaz, miután keresztülment a világfolyamat tapasztalatán. Minden új világ, ami egy elmúltra következhet, a maga saját örökségében magában fogja hordani a korábbira való emlékezést. Vagy más szavakkal: nem egy indifferens és holt örökkévalóság lesz, hanem egy olyan világ lesz, amely az idő halmozódó termésével együtt növekszik.

A szenvedő és keletkező Isten fogalmához szorosan kapcsolódik a *gondoskodó* Isten eszméje – egy olyan Istené, amely nem valahol távol, leválasztva és önmagába bezárkózva van, hanem beágyazódik abba, amiről gondoskodik. Bármi is legyen az Istenség „ősi-kezdeti” állapota, abban a pillanatban megszűnne önmagába bezárt lenni, amikor belebocsátódik a világ létezésébe, azáltal, hogy egy ilyen világot megteremt, vagy megengedi a létezését. Hogy Isten a teremtmények gondját viseli, természete-

sen a zsidó hit legismertebb alaptételei közé tartozik. Ezzel szemben a mi mítoszunk azt a kevésbé ismerős aspektust hangsúlyozza, hogy ez a gondoskodó Isten nem egy varázsló, aki a gondoskodás aktusában egyúttal a maga gondoskodásának célját is beteljesíti: megengedi, hogy bizonyos dolgokat más aktorok tegyenek meg, és ezzel a maga gondoskodását függővé teszi tőlük. Ezért beszélhetünk veszélyeztetett Istenről, egy Istenről saját kockázattal. Hogy ennek így kell lennie, az már csak abból is világos, hogy egyébként a világnak a permanens tökéletesség állapotában kellene lennie. De az a tény, hogy nincs abban, csak a következő két dolog egyikét jelentheti: vagy azt, hogy az Egy Isten egyáltalán nem létezik (vagy talán több mint egy), vagy azt, hogy az Egy valami másnak magán kívül, valami általa teremtettnek egy bizonyos játékeret és beleszólási jogot ad, a gondoskodásának tárgyából kifolyólag. Ezért mondtam azt, hogy a gondoskodó Isten nem varázsló. A feltárhatatlan bölcsesség, vagy a szeretet vagy valamilyen más aktuson keresztül lemondott arról, hogy önmaga kielégítését a saját hatalmánál fogva garantálja, miután a teremtésen keresztül már arról is lemondott, hogy ő maga legyen a minden.

És ezzel eljutunk a spekulatív teológiai vállalkozásunk legkritikusabb pontjához: ez az Isten nem mindenható! Valóban azt állítjuk – az Isten-képünket és az Istenséghez való egész viszonyunkat szem előtt tartva –, hogy nem tudjuk fenntartani az abszolút, korlátlan isteni hatalmat. Engedjék meg, hogy ezt először egy tisztán logikai szinten alapozzam meg, annak a paradoxonnak az artikulációján keresztül, amely már az abszolút hatalom fogalmában is benne rejlik. A logikai szituáció egyáltalán nem az, hogy az isteni mindenhatóság egybeesik az ésszerű-plauzibilis és valamiképpen önmagát ajánló tanítással, miközben ennek korlátozása felforgató hatású, ami rászorul a védelemre. A hatalom pusztá fogalmából már következik, hogy a mindenhatóság önmagának ellentmondó, önmagát megszüntető, sőt értelmetlen fogalom. Úgy állunk ezzel, mint az emberi szférában a szabadsággal. Egyáltalán nem mondhatjuk, hogy a szabadság ott kezdődik, ahol a szükség-szerűség befejeződik, ezek együtt állnak fenn, és csak egymáshoz mérve értelmezhetők. A szükség-szerűség birodalmáról való leválás a szabadságot megfosztja a maga tárgyától, és nélküle ugyanúgy semmis lesz, mint az erő az ellenállás nélkül. Az abszolút szabadság üres szabadság lenne, amely önmagát szüntetné meg. Ugyanígy az üres hatalom – ez lenne az abszolút hatalom – az egyedüli hatalom. Az abszolút, totális hatalom olyan hatalom, amelyet semmi sem korlátoz, még valami másnak a létezése sem, valami rajta kívülálló, valami tőle különböző.

Mert valami másnak a pusztá létezése is már korlátozást jelentene, és ezért a hatalomnak (hogy fenntartsa a maga abszolút voltát) ezt a másikat meg kellene semmisítenie. Az abszolút hatalomnak ezért a maga magányosságában nincs tárgya, amelyre hatást gyakorolhatna. Mint tárgy nélküli hatalom azonban egy olyan hatalom nélküli hatalom, amely önmagát szünteti meg. A „minden” itt egyúttal „semmi” is. Ahhoz, hogy hatni tudjon, kell, hogy létezzen valami más, és mihelyst ez létezik, az Egy többé nem mindenható, habár a hatalma minden mással összevetve tetszőlegesen nagy lehet. Egy másik tárgy megtűrt egzisztenciája *per se* mint a működés feltétele már limitálja a leghatalmasabb hatóerő hatalmát, *amennyiben* egyúttal azt is megengedi neki, hogy hatóerő legyen. Röviden, a „hatalom” egy *viszony*-fogalom, pontosabban már feltételez egy többpólusú viszonyt. Az a hatalom, amely a maga vonatkoztatottságában nem vált ki *ellenállást*, olyan, mintha nem is lenne hatalom. A hatalom csak olyasvalaminek a vonatkozásában nyilvánulhat meg, ami maga is hatalom. A hatalom, ha nem hiábavaló, abban a képességben áll, hogy valamit legyőzzünk; és egy másiknak a koegzisztenciája már elegendő e feltétel érvényesüléséhez. Mert a létezés annyit jelent mint szembenállás, vagyis lennie kell egy szemben ható erőnek. Ezért ahogy a fizikában, az erő ellenállás vagy ellenerő nélkül üres marad, ugyanúgy a metafizikában a hatalom az ellenhatalom nélkül (teljesen mindegy, hogy milyen formában) üres lesz. Annak tehát, ami ellen az erő hat, már magának is rendelkeznie kell egy hatalommal, még akkor is, ha ez az előbbiből származik, és a tulajdonosának a maga létezésével együtt adományozzuk, még hozzá azzal, hogy a teremtés aktusában lemondunk a korlátlan hatalomról. Röviden: az összes hatalom nem állhat egyetlen hatószubjektum oldalán. A hatalmat meg kell osztani ahhoz, hogy a hatalom egyáltalán létezzen.

Emellett a logikai és ontológiai érv mellett van egy inkább vallási ellenvetés is az abszolút és a korlátlan isteni mindenható hatalommal szemben. Az isteni mindenható hatalom csak azon az áron állhat fenn az isteni jósággal együtt, hogy az Istenséget teljességgel kutathatatlanak, vagyis rejtélyesnek tekintjük. A gonosznak vagy akár csak a rossznak a világban való egzisztenciáját tekintve az Istenben való érthetőséget fel kellene áldoznunk a két másik attribútum összekötése kedvéért. Csak egy teljességgel megérthetetlen Istenről lehet azt mondani, hogy egyszerre abszolút jó és abszolút mindenható, és a világot mégis elviseli olyannak, amilyen. Általánosabban szólva: a három szóban forgó attribútum – az abszolút jóság, az abszolút hatalom és a megérthetőség – olyan viszonyban áll egymással, hogy bármelyik

kettő összekötése a harmadik kizárásához vezet. A kérdés ekkor a következő: közülük melyik az, amely valóban integrális és nélkülözhetetlen az Istenről kialakított fogalmunk számára, és melyik az a harmadik, amelynek vissza kell lépnie a másik kettő igényeivel szemben? Az biztos, hogy a jóság, vagyis a jóság akarása, elválaszthatatlan az Isten-fogalmunktól, és semmiféle korlátozásnak sem vethető alá. A megérthetőség vagy a megismerhetőség két oldalról is feltételezett: Isten lényege és az ember korlátai felől, az utóbbi tekintetben tehát alá van vetve egy korlátozásnak, de a totális tagadást semmiképpen sem tűrné meg. A *des absconditus*, a rejtőzködő Isten (nem is beszélve az abszurd Istenről) mélyen nem zsidó elképzelés. A mi tanításunk, a *Tóra* arra épül, hogy Istent megérthetjük, nem teljesen természetesen, de valamit belőle – valamit az akaratából, a szándékából, sőt még a lényegéből is, mert ezt megmutatta nekünk. Megtörtént a kinyilatkoztatás, rendelkezünk a parancsaival és a törvényeivel, és voltak, akikhez közvetlenül is szólt – a prófétáihoz –, méghozzá az emberek és a kor nyelvén, ebben a korlátolt médiumban, de mégsem maradt sötét titokban. Egy teljesen elrejtőzött, érthetetlen Isten a zsidó normák szerint elfogadhatatlan fogalom.

De éppen ennek kellene lennie, ha egyszerre tulajdonítunk neki mindenható jóságot és mindenható hatalmat. Auschwitz után nagyobb határozottsággal állíthatjuk, mint bármikor korábban, hogy egy mindenható Istenség vagy nem lenne mindenhatóan jó (a mai világ-kormányzásban, amelyben mindenekelett látjuk), vagy teljesen érthetetlen lenne. De ha Istennek egy bizonyos módon és egy bizonyos szintig érthetőnek kell lennie (és ehhez ragaszkodnunk kell), akkor a jóságot össze kell tudnunk egyeztetni a rossz fennállásával, és ez csak akkor lehetséges, ha nem mindenható. Csak ekkor tudjuk megőrizni azt, hogy megérthető és jó, de mégis létezik a rossz a világban. És mivel a mindenható hatalom fogalmát amúgy is kétségesnek találtuk, ezért ezt az attribútumot kell elhagynunk.

Az eddigi érvelésünk a mindenható hatalomról arra futott ki, hogy minden, a zsidó örökséggel kontinuitásban álló teológia számára érvényes az az alaptétel, hogy Isten hatalmát korlátozotttnak kell tekintenünk, méghozzá valami olyasmi által, ami nem vonja kétségbe Isten egzisztenciáját a saját jogánál fogva és a hatalmát a saját autoritásánál fogva. Ezt aztán Isten oldaláról egyfajta engedményként is lehet értelmezni, amelyet vissza is vonhat, ha úgy tetszik neki. Vagyis egy olyan hatalom visszafogottságáról van szó, amelyet Isten ugyan megrövidítenél birtokol, de a teremtés öntörvénye miatt csak megrövidítve használhat. De ez még nem tűnik elegen-

dőnek, mert a valóban és teljesen egyoldalú szörnyűségek esetében – amit egyesek a teremtésbeli hasonmásikkal szemben olykor-olykor ártatlan másokkal szemben elkövetnek – az ember azt várná, hogy a jóságos Isten ezekben az esetekben megtöri a maga hatalmának szélsőséges visszafogottságára vonatkozó szabályokat, és egy megmenekítő csodával közbeavatkozik. Az Auschwitz-tombolás éve alatt Isten mélyen hallgatott. A csodák, amelyek megtörténtek, az emberek felől érkeztek: voltak olyan egyes emberek, gyakran ismeretlen igaz emberek a népek között, akik a végső áldozattól sem riadtak vissza, hogy menekítsenek és csillapítsanak, sőt, bizonyos esetekben még Izrael sorsát is vállalták. Róluk majd még fogok beszélni. De Isten hallgatott. És én most azt mondom, hogy nem azért nem avatkozott közbe, mert nem akart, hanem mert nem tudott. Olyan okokból, amelyeket a kortárs tapasztalat közvetít számunkra, én itt egy olyan Isten eszméje mellett szállok síkra, aki egy bizonyos időre – az előrehaladó világfolyamatban – lemondott a világi dolgok fizikai menetébe való beavatkozás hatalmáról. Ez az Isten a világi történelemeknek a saját létébe való beleütközésére nem „erős kézzel és kinyújtott karral” válaszolt (ahogy mi zsidók minden évben az Egyiptomból való kivonulás emlékére recitáljuk), hanem azzal, hogy behízselgően-némán híveket próbált szerezni a maga megvalósíthatatlan céljai számára.

Itt tehát az én spekulációim messze eltávolodnak a régi zsidó tanítástól. Maimonidész *Tizenhárom biblikus tanításából*, amelyeket az istentiszteleten énekelnek (az „erős kézzel” együtt), több is elesik: elesik, hogy Istennek uralmi hatalma van a teremtés fölött, hogy megjutalmazza a jókat és megbünteti a gonoszakat, és még a megígért Messiás eljövetele is elesik. De nem esik el a lelkek hívása, a próféták inspirációja és a *Tóra*, tehát a kiválasztás eszméje sem, mert Isten tehetetlensége csak a fizikai világra vonatkozik. Mindenekelett megmarad az Egy Isten, és így a „haljad Izrael” is. Tehát nem valamilyen manicheus dualizmussal szeretném megmagyarázni a rosszat, ez egyedül az emberek szívéből emelkedik fel, és nyer hatalmat a világban. A puszta szabadság megengedésében már benne van az isteni hatalomról való lemondás. A hatalom általunk adott magyarázatából már következik az isteni onnipotencia tagadása. Ez elméletileg nyitva hagyja a választást egy kezdeti teológiai vagy ontológiai *dualizmus* és az egyetlen Istennek a semmiből való teremtés általi önkorlátozása között. A dualizmus pedig felveheti a gonosz aktív erejének alakját, amely a kezdetektől minden dologban ellene hat az isteni célnak: egy két-Isten-teológia, vagy pedig egy passzív médium platóni alakja, amely – éppen annyira univerzálisan

– az ideálnak a világban való megvalósulását csak tökéletlenül engedi meg (ez a forma-anyag ontológia). Az első választás – a két-Isten-teológia – evidensen elfogadhatatlan a zsidóság számára. A platóni választás pedig a legjobb esetben is csak a tökéletlenség és a természeti szükségszerűség problémáját válaszolja meg, de nem a pozitív gonosz problémáját, amely a szabadságot saját önfelhatalmazásán keresztül még a teremtővel szemben is implikálja. A mai zsidó teológiának e szándékos gonosz tényével és sikeres megvalósításával, és nem a vak természeti kauzalitás okozta szenvedéssel – Auschwitzcal, és nem a lisszaboni földrengéssel – kell szembenéznie. Az isteni princípium *egysége* a maga *önkorlátozásával* csak a semmiből való teremtés bázisán képzelhető el, amely helyet teremt a világ egzisztenciája és autonómiája számára. A teremtés az abszolút szuverenitás aktusa, amelyben az, az önmagát meghatározó létezés kedvéért, lemondott a maga abszolútságáról – ez tehát az isteni önmegnyilatkozás egyik aktusa.

És itt emlékezzünk arra, hogy a zsidó hagyomány egyáltalán nem olyan monolitikus az isteni szuverenitás dolgaiban, ahogy azt a hivatalos tanítás sugallja. A kabbalának van egy föld alatti vonulata, amelyet a mi korunkban Gershom Scholem újra napfényre segített: ez tud Isten sorsáról, amelynek a világgá válással együtt aláveti magát. Ebben a tradícióban olyan magas fokú eredeti és nem ortodox spekulációk találhatók, amelyek között a sajátjaim nem állnának olyan magányosan. Így pl. az én mítoszom alapjában véve csak a *Zimzum* eszméjét, a luriánoszi kabbala kozmogóniailag központi fogalmát radikalizálja. A *Zimzum* annyit jelent, mint kontrakció, visszavonulás, önkorlátozás. Ahhoz, hogy teret teremtsünk a világnak, a kezdet *En-Szof*-ját a végtelennek önmagában össze kellene húznia, és így önmagán kívül létrehozza az ürességet és a semmit, amelyben, és amiből kiindulva a világot meg lehetett teremteni. E nélkül az önmagába való visszavétel nélkül nem lehetne valami más Istenen kívül, és csak a további visszafogottsága óvja meg a véges dolgokat attól, hogy a maguk önlétét megint elveszítsék az isteni „mindenségben”.

De ezen az én mítoszom még túl is megy. Az összehúzóadás totális, a végtelen mint egész a maga hatalma szerint a végesben nyilvánult meg, és ezzel együtt ki is szolgáltatta magát neki. Meghagy-e ez még valamit az Egy Isten-viszony számára? Engedjék meg, hogy még egyszer egy a korábbi írásomból vett idézettel válaszoljak.³

Lemondva a maga sérthetlenségéről, az örök alap megengedte a világnak, hogy létezzék. Ennek az önmagára vonatkozó tagadásnak köszönheti minden teremtmény a maga létezését, és befogadta ma-

gába azt, amit a túlvilágból be lehetett fogadni. Miután teljesen beleereszkedett a keletkező világba, Istennek nincs többé mit adnia: most az embereken a sor, hogy adjanak neki valamit. És az ember ezt úgy tudja megtenni, ha az életének útjain ügyel arra, hogy ne történjen meg, vagy ne történjen meg nagyon gyakran, és ne ómiatta, hogy Istennek meg kelljen bánnia, hogy hagyta létrejönni a világot. Ez lehetne az ismeretlen „harminchat igaz ember” titka, akik a zsidó tanítás szerint sohasem hiányozhatnak a világ tovább-létezéséből, és akiknek a számához a mi korunkban a „népek közül kiválasztott igaz emberek” is csatlakoztak. Annál fogva, hogy értékét tekintve a jó fölényben van a gonosszal szemben – amit mi általában a dolgok nem kauzális logikájának tulajdonítunk –, az elrejtett szentsége képes arra, hogy számos bűnt jóvátegyen, kiegyenlítsen egy teljes generáció számláját, és megmentse a láthatatlan birodalom békéjét.

Hölgyeim és uraim! De mindez csak dadogás. Még a nagy látnokok és imádkozók, a próféták és a zsolttárosok – akik minden összehasonlítás felett állnak – szavai is csak dadogások voltak az örök titokkal szembesülve. És minden válasz a Jób-kérdésre nem lehet más, csak ez. Az én válaszom szemben áll Jób könyvével: amaz a teremtő Isten hatalmi *teljeségét* hívja, az enyém a hatalomról való *lemondását*. És mégis – elég különös kimondani – mindkettő lényege a dicsőítés: mert a lemondás azért történt, hogy mi létezhessünk. És ez is, számomra úgy tűnik, egy válasz Jób-nak: hogy benne Isten maga szenved. Hogy ez igaz-e, azt egyetlen válaszból sem tudhatjuk meg. Az én szegényes szavamtól ezzel kapcsolatban csak azt remélhetem, hogy összeegyeztethető azzal, amit Goethe a *Hagyatkozás a régi perzsa hitről* című versében így fogalmazott meg:

*S amit Urunk dicsére dadognak,
körről körre ott mind felragyoghat.⁴*

Németből fordította: Weiss János

JEGYZETEK

¹ Ezt az előadást Hans Jonas Tübingenben tartotta, 1984-ben, amikor átvette az Eberhard Karls Universität evangélikus teológiai fakultásának Leopold Lucas-díját. A fordítás alapjául szolgált: Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, 1987.

² Lásd Hans Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 165, Göttingen, 1963. 55. skk.

³ I. m. 60.o.

⁴ Halasi Zoltán fordítása. Az eredeti: „Und was nur am Lob des Höchsten stammelt, / Ist in Kreis' um Kreise dort versammelt.”