

**AZ ISTEN ÉRTHETŐSÉGÉHEZ VALÓ RAGASZKODÁS
GESZTUSÁNAK TISZTESSÉGE ÉS UTÓPIÁJA
HANS JONAS TEODÍCEÁJÁBAN**

VISKY S. BÉLA

ZUSAMMENFASSUNG. Die Theodizee-Herausforderung bei Hans Jonas. In dieser Analyse zeichnen wir den Gedanken des jüdischen Denkers Hans Jonas über den *kraftlosen Gott* kritisch auf. Seiner Meinung nach können wir den Glauben an Gottes – in den Augen der Menschen durch die „Zulassung“ des Holocausts – verloren gegangene Ehre und Güte nur dann aufrechterhalten, wenn wir ihn (hier schöpft der Autor aus den gnostischen-hegelschen-whiteheadischen Tradition) als völlig kraftlos betrachten, als einen Gott, der sich ändert, kontinuierlich „wird“ und der eben selbst den Wirbelstürmen der Geschichte ausgeliefert ist. Unseren Schlussfolgerung entsprechend kann dieses Paradigma ebenfalls nicht als rationale Antwort auf die Theodizee-Herausforderung betrachtet werden: Warum sollte der Skandal des Leides kleiner werden, nur weil sogar Gott betroffen ist?

*Az istenfogalom Auschwitz után*¹ című, nagy visszhangot kiváltó előadást a tekintélyes filozófus (E. Husserl, R. Bultmann és M. Heideger egykori tanítványa) 1984-ben, Tübingenben tartotta, az Eberhard-Karl-Universität Dr. Leopold-Lukas-díjának átvételekor. A díj odaítélésének indoklása szerint, a *Das Prinzip Verantwortung* (1979) szerzője jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy „e veszélyekkel teli korban az embert racionális érvekkel segítse egyre közelebb annak belátásához és elfogadásához, hogy elkerülhetetlenül szükségünk van az emberi felelősség etikájára.”²

Ennek a felelősségvállalásnak a szüksége a XX. század második világháborúja után halaszthatatlanabbá vált, mint valaha. Gyökeresen újra kellett gondolni az individuális és közösségi „*emberi jelenséget*” érintő valamennyi kérdést; hogyan lehetett volna hát kivétel ez alól a szükség alól a filozófia számára sok tekintetben az *emberi élet totalitásának fogalmi alteregója-ként funkcionáló istenfogalom*? Az erről való beszéd értelmességéről tesz hitet Jonas, az istenfogalomnak az istenbizonyíték hiányában is fennálló értelméről – az Istenről szóló beszéd mindig ön- és viláértelmezés is egyben –, miután a XX. század pozitivistá gondolkodása, jórészt Kantra való méltatlan hivatkozással, kétségbe vonta, hogy a teológiai kérdésselvetéseknek bármilyen tárgyi jelentősége lenne.

Ahogy Jób könyve létrejötte a Kr.e. III. században a korábbi szenvedés-értelmezési modellek totális érvénye kétségbe vonásának a dokumentumaként is felfogható, úgy jelent Auschwitz ismételt korszakos értelmezési vákuumot. Ennek az űrnek a túl gyors betöltése, a szenvedés racionalizálása-instrumentalizálása mindig azzal a veszéllyel jár, hogy minimalizálja

¹ Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Magyar fordításban: *Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó gondolatok*, 51–61. Ford. Mezei Balázs.

² Mezei Balázs: *Az önkorlátozó Isten*. In: *i. m.* 51.

annak botrányát: alkalmas lesz arra, hogy a hóhérok lelkiismeretén enyhítsen, az áldozatok megkérdése nélkül és azok számlájára. Minden értelmezés elutasítása viszont az *egészlátás* feladásával azonos: ennek alternatívája pedig a csőlátás, vagy éppen az agnosztikus rezignáció, a nyomában árnyékként kísértő erkölcsi nihilizmussal. Ezért nem szabad eleve elutasítani és a tudni-semmit-sem-akarók fölényes tudásával elutasítani a szellem újabb és újabb próbálkozását, még akkor sem, ha ez utólag valóban nem bizonyul többnek gyöngé szárnyverdesésnél a teodícea áthatolhatatlan üvegtábláján. Miről is van szó?

Jonas felemlíti a zsidó hagyomány két nagy szenvedés-értelmezési kísérletét: a bibliai próféták látomásait a szövetségrontás miatti isteni büntetésről, valamint a Makkabeusok korának szenvedés-kohójában kikristályosodott vértanúság eszméjét, melynek értelmében a legsúlyosabb csapások éppen a büntelenekeket és az igazakat érintik. Ennek tudatos vállalásaként vonultak a középkorban egész közösségek tűz- és kardhalálba, ajkukon a *S'ma Jiszráél* hitvallással – e tanúságtétel neve ezért a *kiddús há sám*, a Név megszentelése –, tudva azt, hogy áldozatuk erejéből táplálkozik az ígért fény: szenvedésükkel hozzájárulnak a Messiás eljövételéhez.

Auschwitz, a csecsemőt is elnyelő Moloch értelmére viszont – mely „*értelem*” Isten szövetséges társának a népek közüli kiemelésében a *negatív kiválasztás* aktusát hajtja végre –, egyik megközelítés sem vet fényt.

Jonas úgy látja, hogy az egész teodícea-probléma kezelésében

„...a zsidók nehezebb helyzetben vannak, 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 ősbűn terhe sújt. Ám a zsidó

*ember számára e világ az isteni teremtés világa, az igazságosságé és a megváltásé, szemében Isten a történelem Istene – és Auschwitz éppen ezért teszi kérdéssé a hagyományos istenfogalom egészét még a hívő számára is.*³

Mondanunk sem kell, hogy ez a szembeállítás ilyen formában olyanira leegyszerűsíti és tipizálja a két különböző perspektívát, hogy aligha nyújthat komolyabb fogódzót az értelmezéshez. Meg kell állapítanunk, hogy sajnálatos módon ez a fajta szimplifikálás jellemzi Jonas megközelítésének egészét, annak ellenére, hogy az Auschwitz-i szenvedésértelmezés egzisztenciális-hermeneutikai zsákutcájából olyan írással próbálja kivágni magát, mely műfaja szerint „filozófiai mítosz”, és amelynek a nyelve – rugalmassága révén – éppen arra hivatott, hogy beszélője ne kényszerüljön egyoldalú válaszciklásra.

Jonas mítosza röviden a következő:

„Kezdetben, kikutathatatlan döntés szerint, úgy határozott a lét isteni alapja, hogy kiszolgáltatja magát az alakulás folyamatában (Werden) rejlő véletlennek, kockázatnak és sokféleségnek. 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 e forgatag hatásától mentes, ahonnan sorsa vargabetűkkel teljes alakulását a teremtésben irányíthatná, kiigazíthatná vagy biztosíthatná.”⁴

A modernség persze éppen a maga autonómiájának a transzcendens feltételeként kész üdvözölni az isteni be-nem avatkozásnak ezt a gáláns gesztusát. Isten tehát, ha be sem avatkozik e világ életének a játék számára

³ I. m. 57.

⁴ *Der Gottesbegriff...* 15. (Mezei B. fordítása ezen a helyen homályos.)

bőségesen teret adó rendjébe, de el sem különül tőle, mint a deizmusban, akkor Jonas mítoszában számára harmadik útként az marad, hogy mintegy passzív befogadóként, hatalmas szivacsként akár, magába szívja a világ életének minden egyes rezdülését, hogy az időnek ebben az Odüsszeiájában megtöltekezve e világgal, fokozatosan vegye birtokba, nyerje meg önnön létét, ha immár nem is *ugyanazt*, amelyről kezdetben – éppen a világ egzisztálása érdekében – lemondott. Ez azonban nem képzelhető el semmiféle isteni előretudás alapján, hisz az csupán a kártyajáték *összes* variációjára vonatkozik: a játék hátborzongatóan nyitott, nem tudni, hogy az idő megdicsőíti, vagy éppen a felismerhetetlenségig deformálja majd Isten arcát.

A világfolyamat – ami a fentiek értelmében *istenfolyamat* is egyben – két döntő mozzanatot mutat. Az *egyik* a szerves élet első moccanása, majd annak fokozatos kibomlása. Az ennek nyomán létrejövő valóság, még az emberin, a jón és rosszon, tehát a bűnön innen, kibontakoztatja az ösztön és félelem, a vágy és fájdalom, a diadal és kifosztottság óriásregiszterét, amelyen minden hang, a szenvedésé éppúgy, mint a megelégedettségé, az isteni kaland szimfóniájának gazdagságát mélyíti. A *másik* döntő pillanat az öntudatra ébredő ember, és ezzel együtt a tudás, a szabadság és a felelősség megjelenése.

„Isten ügye, mely most először nyilvánul meg látható módon, e fejleményben rejlő lehetőségek és veszélyforrások összhatásának függvénye, s végkimenetele még mindig eldöntetlen. Az istenkép, mely a fizikai mindenségben meg-megakadva formálódott, s mindeddig 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 elveszzen 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.*⁵

E mítosz értelmének fogalmi kifejtése során Jonas a *szenvedő*-, az *alakuló*- és a *gondoskodó Isten* fogalmaira koncentrálnak.

Az elsővel kapcsolatban – Moltmannhoz hasonlóan – ő is felidézi a kabbalisztikus hagyomány *zimzum* fogalmát, az isteni, önkorlátozó összehúzódot, mely helyet ad a teremtésnek. Ez az isteni *kenózis* (bár Jonas nem használja ezt a kifejezést) Istennek a világhoz való viszonyát kezdetől fogva a szenvedés módusába helyezi. A másik motívum – ez pedig, Kazoh Kitamorinál hangsúlyos – Istennek az ember és a választott nép hűtlensége által okozott gyötrelme. – Jób 6.

Az alakuló Isten fogalma merőben szemben áll a platóni-arisztotelészi hagyománnyal (*Gottes Werden* – *Gottes Sein*), mint önmagába zárt, változás- és szenvedésmentes, örökkévalón tökéletes aszeitással. Az isteni változás, mint a változhatatlanság korrelatív fogalma azt hangsúlyozza, hogy Isten *valóságos viszonyban* van az egyre változó világgal, ez szükségszerűen befolyásolja létét, ily módon pedig az örökkévalóság „*időbelivé*” válik. Szerzőnk Istennek ezt a világ minden változását szervesen magába építő fejlődését szegezi szembe Nietzsche „*örök visszatérés*” gondolatával, melynek értelmében – a kombinatorika terminológiáját használva – „*miután az anyagi elemek szétáradásának lehetséges permutációi kimerül-*

⁵ *Az istenfogalom...* 58. Az idézet második mondatában szereplő *istenkép* megtévesztő: a kifejezésen általában a szellemtörténet fejlődésében változó Isten-felfogásnak adott korban rögzített pillanatképet értjük; itt nyilván nem erről van szó (ennek a *Gottesbild* felelne meg), hanem a szövegben szereplő *das Bild Gottes*nek megfelelően Isten képe = Isten lényé értelemben.

nek, a világegyetem kezdeti állapota léphet fel újra, amivel minden újra, a korábbival azonos módon veszi kezdetét". Hisz amennyiben az örökkévalóságot érinti, „fertőzi” az idői, úgy sohasem történhet meg ugyanannak a visszatérte, „hisz Isten nem lesz ugyanaz, ha egyszer átment a világfolyamat tapasztalatán”.⁶

Végül a gondoskodó Isten fogalma arra az Istenre vonatkozik, aki részt vesz ugyan a világfolyamatban, de *nem varázsló* módján: nem tekinthető *minden* úgy e világon, mint kizárólag az *Ő* gondolatának abszolút megvalósulása. Ha így volna, a világ folyamatosan a tökéletesség állapotában lenne. Mivel láthatólag nem így van, ez a tényállás Jonas rövid következtetése szerint arra mutat, hogy vagy ez az Isten nincs, vagy pedig szabad mozgásteret biztosít mindazoknak, akikre gondoskodása vonatkozik. Ez pedig azt jelenti, hogy

„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 mindenekben.”⁷

Így érkezik el szerzőnk három további markáns gondolat megfogalmazásához:

Először a „mindenhatóság” középkori-hagyományos fogalmáról logikai és ontológiai megfontolások alapján jelenti ki, hogy az tarthatatlanul önellentmondásos. Ugyanúgy, ahogy a szabadság nem minden szükségszerűség abszolút hiányát jelenti, hisz ez esetben a szabadság elveszítené a maga konzisztenciáját, azt a feltételrendszert, amelyen belül, és ami ellenére

⁶ I. m. 59.

⁷ Uo.

szabadságnak bizonyul, ugyanígy az az erő, amellyel a legcsekélyebb ellenállás sem feszül szembe, éppen erő jellegét veszíti el. Az abszolút, totális hatalom, melyet semmi sem korlátoz, még valami rajta kívüli valóság pusztaléte sem, üres, tárgyaltalan, önmagát felfüggesztő hatalom lenne. Amint a hatóerőn kívül valami más is létezik, ez a hatóerő többé nem abszolút, nem *mindenható*, akkor sem, ha más erővel való összehasonlításban a legteljesebbet képviseli. A teremtésben tehát „*a hatalom eredeti birtokosa*” lemondott a maga korlátlan hatalmáról, hisz a korlátot maga az általa akart teremtés jelenti, ezért: „*nem létezik mindenható Isten!*”⁸

Másodszor, immár teológiai érv értelmében, „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”.⁹ Jonas úgy gondolja, hogy az abszolút jóság, az abszolút hatalom és az abszolút érthetőség hármastételben bármelyik két elemet összekapcsoljuk, az automatikusan kizárja a harmadik fennállásának lehetőségét. Melyikről mondjunk le, tehát? Noha elismeri, hogy az „abszolút érthetőség” képzetét az emberi megismerő képesség határoltasága igen csak meggyengíti, mégis úgy véli, hogy az említett három tényező közül Isten jósága mellett éppen az érthetőség a másik feladhatatlan elem, hiszen „a deus absconditus, a rejtőzködő Isten fogalma (nem is szólva az abszurd Istenről) teljesen idegen a zsidó vallástól. ...A teljesen rejtett, érthetetlen Isten a zsidó vallás normája szerint megfoghatatlan kifejezés.”¹⁰ Isten vi-

⁸ Uo.

⁹ I. m. 60.

¹⁰ Uo.

lágkormányzása (Weltregiment) alapján tehát, amely, Jonas szerint, az Istenhez vezető *egyetlen út*, Auschwitz arra tanít, hogy Isten nem mindenható.

Harmadszor: Isten önkorlátozásának a hagyományba még beilleszthető felfogása szerint, Ő ezt a hatalmat teljes egészében birtokolja, de a világ önállósága érdekében csupán részben alkalmazza, ám ezt az önkorlátozást szuverén módon bármikor visszavonva ismét annak teljességét gyakorolhatja. Az isteni hatalomról való lemondásnak ezt az elgondolását azonban Jonas immár tarthatatlannak véli.

„Ez az önkorlátozás azonban nem lenne elegendő, hiszen a valódi és szélsőséges gonosszággal 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 éve alatt Isten hallgatott. Ha csoda történt, emberek tették... Isten azonban hallgatott. S ennek alapján mondom: Isten nem azért nem lépett közbe, mert nem akarta volna, hanem mert nem volt képes rá.”¹¹

Vizsgáljuk meg közelebbről a vázolt tétéleket!

Jonas *logikai-ontológiai érve* nem tűnik relevánsnak, hisz *először* is, a Teremtő és teremtés, Isten és az ember, a történelem Ura és a történelem viszonyában – éppen, mert a hatalom viszonyfogalom – a sürgető és igazán egzisztenciális kérdés nem e hatalom „*abszolút*”, hanem minden más hatalmat és azok együttes összegét meghaladó – szerzőnk tételének némiképp engedve mondjuk így – *relatív túlereje*. A teremtmény oldaláról nézve az őt meghaladó hatalom *hozzá képest* abszolút, ahogyan, teszem azt, egy olyan

¹¹ Uo.

ember számára, aki két méteres vízben fullad meg, ez a mélység éppen olyan *mindenható*, mint ennek sokszorososa egészen a „*feneketlen*” óceánig. Ha meg is maradunk a matematikai-logikai megközelítésnél, a teremtés által „*korlátozott*” hatalom az ember szemszögéből, őt érintő vonatkozásában tehát teljességgel mindenható: a végtelenből levont véges még mindig végtelen. *Másodszor*, minthogy Isten és a világ mindig a teremtő és teremtmény viszonyában áll fenn, és noha valós ez a kapcsolat, a felek mégsem összemérhető nagyságok, nem konkurens hatótényezők. Itt tehát megbukik az összeadás-kivonás matematikája, hisz amennyiben nem csupán egy elvont, filozófiai istenfogalomról beszélünk, hanem *zsidó gondolatokról*, akkor nem mellőzhetjük a bibliai istenképet, melynek értelmében sohasem arról van szó, hogy ha az ember valamit is elvégzett, akkor abban már nem lehet jelen Istennek a munkája. Épp ellenkezőleg: a történelmi mozgásokban, vagy az ember szívének az átfordításában Isten a cselekvő, anélkül hogy ez az emberi aktivitást és felelősséget kikapcsolná. A két hatástényező feltétele – Isten szabadsága és az emberé – természetük szerint *inkommenzurábilis* valóság, mégpedig úgy, hogy mindig az előbbi az utóbbinak a kizárólagos forrása. *Harmadik* megjegyzésünk pedig az, hogy Isten „*abszolút*” voltáról, hatalmáról, bölcsességéről vagy szeretetéről való teológiai beszéd tulajdonképpen értelemben viszonyfogalom ugyan, de elsődlegesen nem az Isten-ember kapcsolatra, hanem Istennek önmagához való viszonyára utal, és mint ilyen azt jelenti, hogy Isten minden időben és a teljes örökkévalóság minden „*pontján*” maradéktalanul és tökéletesen önmaga: nem a világ fejlődésében teljeseedik ki, avagy jut csődbe a maga léte: Isten minden értelmet felülhaladó módon jelen van a világban, anélkül hogy függne tőle. Isten immanenciájának és transzcendenciájának ez az egyidejűsége nem egyszerűen parado-

xon, hanem hittétel, éppen úgy, mint az inkarnáció vagy a predestináció, amely hittételtől eltekintve semmilyen istenfogalom nem lesz azonos a bibliaival.

A *teológiai érvet* tekintve sem érthetünk egyet Jonasszal, hisz mielőtt felfogásának a Maimonidész nevével fémjelzett klasszikus zsidó tanítástól való eltéréséről beszélne, azelőtt már hangsúlyozottan *saját* istenfogalmát vetíti a zsidóság istenképére. Hogyan értelmezhetnénk másképpen azt a kijelentését, hogy a *deus absconditus* gondolata teljesen idegen a zsidó vallástól?¹² Gondoljunk csak az Isten sugárzó szentsége miatti távolság-tartás szükségére vonatkozó felszólításokra Mózes könyvéből, vagy a 2Móz 23,33 klasszikus toposzára, mely szerint Mózes csak hátulról látja meg Istenét, de arcát nem láthatja. Továbbá Ézs 45,15 elrejtőzködő Istenére, aki ítéletében azt akarja, hogy „*hallván halljatok, de ne értsetek*” (Ézs 6), aki Jeremiás számára egyenesen „*csalóka patakká*” lett, aki Jóbra a forgószelelől kérdések záporát zúdítja, anélkül, hogy megfelelné neki. Vagy éppen a Zsoltárok megválaszolatlan miértjeire, netán Malakiás szuverén Istenére, aki „*Jákóbot szereti, Ézsaut gyűlöli*” (Mal 1,2 ; Róm 9, 13). Mindez nem csak hogy nem látszik igazolni Jonas tételét, de épp ellenkezőleg: a bizonyos szituációkban való *érthetetlenség* az ószövetségi Isten egyik leghangsúlyosabb sajátossága, szuverénitása kiemelését szolgáló korrelatív meghatározás, ami nem Isten önellentmondásosságát („*abszurditását*”) jelöli, hanem az emberi megértés korlátozottságát, valamint – még erőteljesebben – Isten szabadságát minden emberi elvárás ellenében. Jonas szövegében tetten érhető némi csúsztatás, amikor azt az Istent, akire a fent jelzett teológiai funkciót betöltő

¹² *Der Gottesbegriff...* 38: „*Der deus absconditus, der verborgene Gott (nicht zu reden vom absurden Gott), ist eine zutiefst unjüdische Vorstellung.*”

deus absconditus megjelölés vonatkozik egy „teljesen rejtett, érthetetlen Istennel”¹³, sőt abszurd Istennel azonosít, és miközben a Tóra „érthető” Istenére hivatkozik, éppen a Tóra istenképének az 5Móz 29,28-ban tételesen is kijelentett, konstitutív teológiai egyensúlyát hagyja figyelmen kívül: „A titkok az Úréi, a mi Istenünkéi, a kinyilatkoztatott dolgok pedig a mieink, és a fiainkéi mindörökké, hogy teljesítsük ennek a törvénynek minden igéjét.”

Az Ószövetség kijelentés-felfogását¹⁴ tekintve pedig ugyanígy kérdéses az is, hogy Isten megragadásának egyetlen módja az volna, ha *Weltregiment*jéből következtetünk vissza lényére. Megdöbbentő, hogy ezen a ponton Jonas mennyire következetlen: először is, ha értelmezésében *van* olyan isteni világkormányzás, amiben a rejtőzködő mutatkozik meg, és amely egyetlen út őhozzá, akkor ez azt jelenti, hogy a történelmet minden moccanásában, valamennyi tündöklésével és gyalázatával együtt Isten akaratára megnyilvánulásának kell tekinteni, sokkal inkább Leibniz vagy Hegel logikáját követve, semmint az Írásét. De éppen ennek az ellenkezőjét állítva, azt, hogy Isten úgy vetette magát a világ habzó árájába, hogy minden kapcsolata elveszítette tiszta, „*an sich*”-önmaga szárazföldjével, és hogy ebben az árban a világnak teljes autonómiát biztosítva semmilyen erőtenyezőt nem jelent többé, marad a visszájára forduló kérdés. Ha Isten semmilyen saját anyaggal nem színezi ezt a világ-áradatot, hogyan állíthatjuk még, hogy abból mégis óráá, Istenre következtetünk vissza? Ha Isten tökéletes erőtlenségben kikapcsolta magát a világból, nem logikus többé, hogy Auschwitznak miért kell *bármilyen módon is* róla szólnia vagy átrajzolnia az ő arcmását? Miféle *Weltregiment*ről beszélünk akkor? Ha Isten tökéletesen erőtlen,

¹³ *Der Gottesbegriff...*, 39: „Ein gänzlich verborgener, unverständlicher Gott.“

¹⁴ Vö. 5Móz 4,13: „Kijelentette nektek szövetségét, amikor megparancsolta, hogy tartsátok meg a tíz igét, és felírta azokat két kőtáblára.” 1Sám 3,21: „Az Úr még többször is megjelent Silóban azután, hogy kijelentette magát Sámuelnek Silóban az Úr igéje által.”

logikus, hogy a történelem – sem nagyszerűségeiben, sem gyalázatában – az égvilágon *semmit* nem mond el róla!

Itt lesz ismét sürgetővé az Írás kijelentés-teológiájának hangsúlyozása, hisz nyilvánvaló, hogy az Ószövetség népe sem a történelem racionális vizsgálata által jut el Istenéhez, hanem úgy, hogy ez az Isten megszólítja Ábrahámot, Mózeset, Jeremiást: csakis *azért* ismeri fel a történelme nagy szabadításaiban éppúgy, mint bukásaiban Istene „*kinyújtott karját*”, mert korábban kijelentésben volt része: megszólította és szövetségébe vonta Istene. A kijelentésnek és történelemértelmezésnek ezt a sorrendjét sohasem szabad felcserélni!

Jonas sajnálatos módon ezt teszi, így tehát ott is, ahol úgy gondolja, hogy fejtegetéseivel még a hagyományos zsidó gondolkodás talaján áll, valójában eltávolodott attól. Nem beszélve summájáról, melyről maga is elismeri, hogy tétele állításával – Auschwitz tanúsága szerint Isten nem csupán nem alkalmazza, de nem is birtokolja hatalmát – „*spekulációi*” messze eltávolodnak az ősi zsidó tanítástól. Maimonidész tizenhárom klasszikus hittételéből, melyek az Egyiptomból népét „*erős karral*” kihozó Isten megvallásához kapcsolódnak, jó néhányal immár nem tud mit kezdeni: Isten uralma a teremtett világ felett, a jók megjutalmazása és a rosszak megbüntetésében megmutatkozó isteni igazságosság vagy éppen a megígért Messiás várása – mind-mind olyan eszme, mely porrá égett a holocaustban. Mi marad meg mégis Jonas számára? Az egy Isten hitvallása mindenféle gnosztikus tendenciával szemben, miközben a gonosz kialakulásának egyedüli fészke az ember szíve; továbbá a Tóra ihletettsége valamint népe kiválasztottságának az eszméje.

Ilyen előzmények után azonban nehezen hihetünk e három megmaradt tétel teherbírásában is: *az egy Isten* semmilyen hatást¹⁵ nem gyakorló, üres, színtelen, tulajdonságok nélküli lény marad. Ha a hozzá vezető egyetlen út a neki tulajdonított Weltregiment lenne, annak áldozatul esne mind a teremtő, mind a világot a maga eszkatológiai teljességéig vivő Isten: a tulajdonságok nélküli Istent nem tükrözheti a világ, ha mégis, annak állapotából a legkevésbé lehetne a Biblia alfájára és ómegájára következtetni. A *választottság* akkor – Szövetséges társ hiányában – ugyanúgy értelmetlen marad, mint ahogyan a Tóra *ihletettsége*, annak Tóra szerinti tartalmától megfosztva, egy hitében hősies kor maga biztatásának nosztalgiával idézett relikviája lesz csupán.

Mi marad, kérdezzük ismét, most már ténylegesen mi marad meg Jonas rostára került – őszinteségükben kétségtelenül tiszteletet parancsoló – tételeiből? Marad a Sölle-féle etikai túlterhelés (szinte szó szerint,¹⁶ természetesen a krisztológiai hivatkozások nélkül), mitha csak minden komolyan végiggondolt felelősség-etikának szükségszerű korrelátuma volna, hogy az ember semmiben se számítson Istenre: váltsa meg önmagát, sőt ne feledje, Isten sorsa is a kezére bízott, mert saját magával együtt Istent is megmentheti.

„Miután Isten önmagát teljesen átadta a keletkező világnak, már nem volt mit adnia többé. Most az emberen a sor, hogy Istennek ad-

¹⁵ *Der Gottesbegriff...*, 41–42: „Aus Gründen, die entscheidend von der zeitgenössischen Erfahrung eingegeben sind, proponiere ich die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den physischen Verlauf der Welt Dinge begeben hat.” Noha Jonas ebben a mondatában Istennek a *fizikai* világ folyásába való be-nem-avatkozásáról beszél, nyilvánvaló, hogy *nem csak* erre gondol: Auschwitz elsősorban nem az elmaradt földrengések és égszakadások, meg-nem-történt fizikai csodák, hanem mégiscsak a pervertált emberi szabadság kreációja.

¹⁶ Vö. D. Sölle *Stellvertretung*jának híres-hírhedt záró mondatát: „Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. Er setzte sich selber aufs Spiel, machte sich abhängig von uns und identifizierte sich mit den Nichtidentischen. Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.“

jon. 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.”¹⁷

Mezei Balázs így foglalja össze a Jonas-i vízió kockajátékát: „Isten részt vesz ebben a folyamatban, mégpedig oly mértékben, hogy mintegy kockára teszi önmagát. Ha a világ, s benne az ember képes arra az erkölcsi felemelkedésre, mely lehetővé teszi mintegy átlényegülését, Isten is, mint Jonas idézi, ‘minden lehet mindenekben’; ha azonban erre nem képes, a világ a végtelen felbomlás útjára tér, s ebben a sorsban Isten is osztozik”.¹⁸ Játékot mondtam, de a döbbenetes paradoxon az, hogy *ez a túlságosan nyitott játék megfojt minden játékot*, nincs tere a szabadságnak és örömeinek, mely annak bizonyosságára épül, hogy a bűn bármilyen emberi ellenkezése dacára ama napon bizonyosan ‘Isten lesz minden mindenekben’: *éppen ezért szabad az ember arra, hogy egyetlen percig se ellenkezzen*. Ahogy a predestináció pozitív paradoxonja szerint, az örökkévaló választásban eldöntött élet képes egyedül minden teljesítmény-kényszer alól felszabadulva maximálisan teljesíteni a szeretetben!

¹⁷ *Az istenfogalom...*, 61.

¹⁸ Mezei Balázs: *i. m.* 52.