

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS és TURAI GABRIELLA

Poszt-genocid teológia Európában

A Holokauszt 70. évfordulója ismét alkalmat adott arra, hogy az európai zsidósággal szemben alkalmazott felfoghatatlan és felejtethetlen genocídiumról gondolkodjunk és kitegyük magunkat e szörnyőség fájdalmas emlékezetének. Az a kérdés foglalkoztat, hogyan lehet a kortárs poszt-szekuláris társadalomban a zsidóságnak és a kereszténységnek az elszenvedett genocidok teológiai értelmezése alapján konstruktívan részt vennie a mai társadalmi együttműködés erősítésében. A téma teológiai (vagy filozófiai és szociológiai) tárgyalásával kapcsolatban fontos leszögezni, hogy a Holokauszt nem olyan természetű kérdés, amelyre válasz adható a szónak abban az értelmében, hogy a válasszal lezáródna a téma, és napirendre lehetne térni fölötte. Éppen ellenkezőleg, akár a Holokauszt, akár további genocidok történelemben az emberi bestialitásnak olyan szélsőséges esetei, amelyek az emberi értelmet meghaladják. Különösen akkor, ha ezeket a tragédiákat összefüggésbe akarjuk hozni a zsidó vagy a keresztény vallás isteneszméjével, amelynek egyik központi eleme a gondviselés.¹ Elie Wiesel kérdezte egyszer, hogy miként vélekedik arról a felvetésről, hogy Auschwitzban a teodícea is meghalt, illetve hogy a gondviselés nem létezik többé. Wiesel válaszában elutasította azt a felfogást, hogy a hitből fakadó megoldások után a kérdéseknek el kell hallgatnia. Minden válasszal szemben gyanakszom, de a felvetett és megválaszolatlan kérdéssel egyetértetek.²

Dolgozatunkban először a zsidó és keresztény teodícea értelmezési kísérleteiből válogatunk, melyek a Holokauszttal kapcsolatban sokféle teológiai megfontolást³ kínálnak. Egy további lépésben kísérletet teszünk arra, hogy a teológiai értelmezés mezője mellé a szociológiai értelmezést illesszük, a teodíceai megközelítést a szociodíceai megközelítéssel egészítsük ki. Ennek mentén jutunk el ahhoz a kérdéshez, hogy milyen társadalomelmélet és milyen politika szükséges a poszt-genocid társadalomban való együttéléshez.

* A Szegedi Tudományegyetem, az Élet Menete Alapítvány, a Holokauszt Emlékközpont, a Hódmezővásárhelyi Emlékpont, a Szegedi Zsidó Hitközség és a Hódmezővásárhelyi Zsidó Hitközség közösen rendezett konferenciát 2017. október 19-én. Az egynapos, több, szegedi és egy hódmezővásárhelyi helyszínen megtartott tanácskozáson a résztvevők a Holokauszt emlékeztetét, az esemény történeti és művészeti recepciójának alakulását, valamint a történelmi trauma közölhetőségének és értelmezésének memóriapolitikai kérdéseit helyezték a középpontba. Összeállításunkban a rendezvény egyik díszvendégeként megszólaló Máté-Tóth András, valamint az irodalmi szekció résztvevőinek lejegyzett és tanulmányá formált előadásai kerülnek bemutatásra.

¹ David C. Tollerton: *Book of Job in post-holocaust thought*. The Bible in the Modern World 44. Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2012.

² Elie Wiesel és Michaël de Saint-Cheron, *Evil and exile*. Univ. of Notre Dame Press., Notre Dame Ind. u. a., 1990.

³ Vö. A Magyar Pax Romana konferencia kötetét. (Hamp Gábor, Horányi Özséb, Rábai László: *Magyar megfontolások a Soáról*. Balassi, Magyar Pax Romana Fórum, Pannonhalmi Főapátság, Budapest-Pannonhalma, 1999).

Beszédes hallgatás

A bibliai zsidó vallás éppen úgy visszafogott a Mindenható nevének kiejtésében, amint az iszlám Allah illetve a Próféta arcának ábrázolásában. A hallgatás itt a misztikus *aphasia* következménye, amely törvénné lett, de a zsidó spiritualitást máig nagy mértékben jellemzi. Amint a zoltáros kérdezi: „ki az ember, hogy megemlékezel róla”, ugyanúgy kérdezi a zsidó teológia is, ki az ember, hogy megemlíthetne, hogy gondolataidat kifürkészhethné, hogy értelmével átfogná azt, ami csak az idők végezetén válik nyilvánvalóvá. E beszédes hallgatás a misztika minden ágában jelen van, s nem csak a zsidóságban vagy a kereszténységben. A végső titkokat, a teljes magyarázatot nem lehet kimondani, nem lehet felfogni, mert az a vallás végét jelentené. Ide jut a posztmodern filozófia számos képviselője is, elég legyen csak Derridára, Vattimora vagy Caputóra utalni.

Megtört hallgatás

Bármennyire visszafogott is a zsidó teológia a Mindenható nevének kiejtésében, ugyanakkor műveinek értelmezését tekintve aktív, s éppen a Holokauszt képezi a Mindenható műveinek értelmezésében a legmélyebb vagy legradikálisabb kihívást. Ha eltekintünk attól az alapállástól, hogy a Holokauszt ugyanúgy nem értelmezhető, mint a Mindenható bármely más tette, mert az ember erre alapvetően képtelen, akkor felsorolhatunk néhány zsidó és keresztény megközelítést a Soával kapcsolatban. A zsidó megközelítésekben az elmúlt évtizedben kiemelt szerepet játszik a Jób könyvére való hivatkozás, amely az ártatlan szenvedő archetípusa, és amely számos lehetőséget biztosít, többek között a benne lévő diskurzusok évrendszere révén a zsidó poszt-holokauszt teológia számára. A Holokauszt túlélőinek története Jób története, Jób a túlélő, akinek története drámai tanuságtétel.⁴

Az egyik zsidó vallási megközelítés az *önvádra* épít, amely nem kérdőjelezi meg Isten igazságosságát. A zsidóság bűnei miatt a Holokauszt megérdemelt büntetés. Joel Teitelbaum a szatmári haszid zsidóság kiemelkedő alakja az egyik, aki a zsidóságon belüli vétkekre adott büntetésként értelmezi a Holokausztot. Teitelbaum anticionista alapállású volt, aki úgy vélte, Izraelnek akkor kell helyreállnia, ha már eljött a Messiás, addig pedig a zsidóságnak várakoznia kell, mint a szűznek, hogy eljőjön érte a vőlegény. „Bűneink miatt szenvedtünk. ... Mai nemzedékünknek már nem szükséges sokáig keresnie azt a bűnt, amely felelős nyomorúságunkért. ... Az eretnekek törték meg minden elképzelhető módon az esküt, hogy erőszakkal felemelkedjenek, és maguk teremtsék meg a szuverenitást és a szabadságot, még a megadott idő előtt. ... Ők vitték undok eretnekségbe az zsidóság többségét, a világ teremtése óta soha nem látott mértékben. ... Így nem csoda, hogy az Úr haragjában lesújtott ... És igazak is elpusztultak a bűnösök és félrevezetők miatt, olyan nagy volt az isteni harag.”⁵

Hasonlóan a zsidóság bűneire mért büntetésként értelmezi a hatmillió zsidó halálát követelő genocidot Eliezer Schach (1899-2001) ultraortodox rabbi. A zsidóságnak feltétlen hűséggel kell követnie a törvényt. „És ha a Holokausztot nem bűnei miatti büntetésként fogja fel, akkor végső soron úgy tesz mintha nem hinne az Egyetlen Szentben, áldassék a neve.”

⁴ Ld. 2. sz. jegyzetben *i. m.*

⁵ Aviezer Ravitzky: *Messianism, zionism, and jewish religious radicalism*. With the assistance of M. Swirsky and J. Chipman. Chicago studies in the history of judaism. The University of Chicago Press, Chicago, London, 1996, 124.



Hasonló teológiai logikával érvel, de cionista álláspontból közelít Zwi Jehuda Kook (1891-1982) rabbi. Szerinte a zsidóság nagy vétke – amire a Holokauszt büntetése következett – az Izrael földjével szembeni hűtlenség. „Ha eljön a vég és Izrael ismét nem ismeri fel, akkor szörnyet cselekszik az Úr, amely eltünteti a zsidó népet.”⁶

A zsidó önvádra alapozó megközelítéstől alapvetően eltér az a szemlélet, amely nem teodíceai problémaként értelmezi a Shoát, ami önmagában felfoghatatlan és megérthetetlen. Erre épít Richard Rowell Rubenstein (1924-), más reform-rabbikkal egyetemben, aki elutasítja az ortodox értelmezést és tagadja, hogy ezt a tragédiát Istenhez kapcsolva kellene megérteni. A felfoghatatlant nem lehet felfogni – állítja, mint ahogyan Isten sem létezik és nincs semmiféle véték és büntetés. A Holokausztra adott egyetlen intellektuálisan korrektt válasz ebben e megközelítésben az *ateizmus* és az Izrael kiválasztottságába vetett hit elvetése. Ezt a felfogást részletesen fejti ki 1966-ban publikált és azóta számos kiadást megélt *After Auschwitz* című művében.⁷ Zsidó részről a felvetéssel érdemben járult hozzá az isten-halott teológiához a hatvanas években. Az utóbbi időben azonban kissé elmozdult ettől az állásponttól és egyfajta deista felfogáshoz közelít.⁸

Rubenstein legutóbbi művében bizonyos értelemben tovább halad a teodíceától függetlenített logikájának útján és általában a genocidok értelmezésére tesz kísérletet. A Közel-Kelet évszázados konfliktusáról írva a Holokausztot a nyugati társadalom-fejlődés szükségképpen következményének titulálja, és besorolja számos további népirtás közé. Kezdve az örmény genocidtól, amelyet az oszmán birodalom északi területein hajtottak végre 1915-1917 között, s melynek több mint fél millió áldozata volt. Folytatva a Holokauszton át egészen a bosnyák népirtásig. A központi kérdés, melyet az amerikai és a világpolitikának meg kell tudnia válaszolni, hogy van-e más út mint a népirtás az emberiség nem-termelő népességének eliminálására.⁹ *A Dzsihad és genocid* című művében arra a következtetésre jut, hogy eljött az iszlám haragjának napja, amely a genocidban látja az egyetlen megoldást és láthatóan el is kezdte ennek a programnak a végrehajtását.

Emil L. Fackenheim (1916-2003) ugyan nem követi a megérdemelt büntetés teológiai logikáját, de nem is tartja lehetetlennek a teodíceai megközelítést. Azt képviseli, hogy a Holokauszttal kapcsolatban nem lehetséges végsőválasz-adás, mert ahol végső válaszok vannak, ott a Holokausztot nem értették meg, tehát nincs is jelen a vitában. A Holokauszt értelmezésével kapcsolatos álláspontját *Jób gyermekeinek* bibliai történetéhez kapcsolja. Szerinte – eltérően a Bibliától – az elveszett gyermekek nem pótolhatók későbbi gyermekekkel. (Job 42,13-16) Ugyanakkor mégis az 1945 után született zsidó gyermekek, valamint Izrael államának léte a reménynek és a hitnek a személyes és egyben társadalmi válasza a Holokausztra, amennyiben az utána következő zsidóság gyermekeivel és államával igazolja, hogy Hitler-

⁶ 5. sz. jegyzetben *i. m.*, 128.

⁷ Richard L. Rubenstein: *After Auschwitz. Radical theology and contemporary Judaism*, Indianapolis, etc., Bobbs-Merrill Co., 1966.

⁸ Richard L. Rubenstein and John K. Roth: *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and its legacy*, Atlanta, John Knox Press, 1987.

⁹ Richard L. Rubenstein: *Jihad and Genocide: The Case of the Armenians*, Lexington Books, Lanham, MD [etc.], 2009.

nek nem lett igaza, és a zsidóság teljes kiirtására vonatkozó terve nem valósult meg.¹⁰ Fackenheim érvelése bizonyos értelemben pragmatikusnak mondható. A túlélők fertilitása adja meg a választ a Holokauszt teológiai és vallási alapon voltaképpen megválaszolhatatlan kérdésére. A kérdés nyitva marad, de a közösségi cselekvés számára ez a megválaszolatlanság nem paralizáló módon, hanem a generációk tovább élésére motiváló módon hat.

Ehhez a pragmatikus válaszkeresési megoldáshoz sorolható Viktor E. Frankl (1905-1997), akit a zsidó teológiai megközelítések utolsó képviselőjeként kell megemlíteni. Jóllehet őt nem szokás teológusnak nevezni, ugyanis nem volt rabbi és nem végzett teológiát sem. A pszichológus Frankl válasza a Holokausztra a tárgyban írt második könyve címével foglalható össze legrövidebben: „mégis mondj igent az életre”.¹¹ A táborban végzett megfigyelései alapján amellel érvel, hogy azok, akik számára létezett valamilyen szellemi vagy lelki kapaszkodó, nagyobb eséllyel éltek túl a rettenetes viszonyokat, mint azok, akik elveszítették az életbe és a túlélésbe vetett hitüket.¹² A halálgárban az életre voksolni, a teljes értelmetlenség viszonyai között az élet értelmességében hinni, ez lett Frankl logoterápiájának, vagyis az általa kifejlesztett Freud utáni egyik legjelentősebb terápiás megközelítésnek az alapja. Frankl sem tesz tehát kísérletet arra, hogy megértse, felfogja a rettenetet, hanem a Fackenheim által képviselt pusztán pragmatikus válasz mellett, azt megelőzően és még inkább meg-alapozóan az értelmes életbe vetett hitet tekinti a válasznak – dacára a Holokausztnak. Bár Frankl megközelítése alapján nem teológiai, ez a megoldás annyiban mégis teológiai, de legalábbis vallásinak tekintendő, hogy valami nem láthatóra, még nem jelen lévőre alapozó életigenlést ajánl. Amint Jób is – dacára a felfoghatatlan veszteségének – reményét nem adta fel, értelmet keresett és talált.

Hans Jonas azon elsők között volt, aki *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* című jelentős tanulmányában, a zsidó-keresztény istenfogalom radikális újragondolását végezte el, amelyet utána számosan követtek illetve gondoltak tovább.¹³ Jonas alapállása szerint Isten nem volt képes beavatkozni a genocid szörnyű történéseibe, mert a teremtést követően lemondott mindenhatóságáról és kiszolgáltatta magát az embernek. A kabbalisztikából átvett „*cimcum*” kifejezéshez kapcsolódva Isten önküiresítéséről beszél, hasonlóan ahhoz, ahogyan a keresztény teológia Krisztus kenózisáról. A kifejezés Isaac Luriac tanítására megy vissza, amelyben a *cimcum* egyenes következménye valamely üres hely. Nem csupán arról van szó, hogy Isten megváltoztatta valamely tulajdonságát, jelen esetben a mindenhatóságát, hanem arról, hogy azon a helyen, amelyet ő foglalt el a teremtés előtt, most üresség van, amely feltöltődésre vár (*tikkum*). Ez az üresség metafora visszatér később a posztmodern filozófiában, Derrida a *khóra* kifejezéssel próbálja létrehozni azt az intellektuális teret, amelyben a zsidó-keresztény gondolkodási hagyomány szerinti ellentmondást az istenfogalomban nyitott diszkurzív térré lehet alakítani.

¹⁰ Emil L. Fackenheim: *The Jewish bible after the Holocaust: A re-reading*, Sherman studies of Judaism in modern times, 1990, 93–94.

¹¹ Viktor E. Frankl, Sárkány Péter: *...mégis mondj igent az életre! Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor*, (Értelmes élet 6.), Budapest, Jel, 2007.

¹² Ugyanezt a túlélési stratégiát találjuk Faludy György *Pokolbéli víg napjaim* című művében is. (Faludy György: *Pokolbéli víg napjaim*, Magyar Világ Kiadó, Budapest, 2005.)

¹³ Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*, [6. Aufl.] Suhrkamp-Taschenbuch 1516, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995.



Keresztény értelmezés

A kereszténység nem érhető meg a zsidóság nélkül. A kereszténységnek szüksége van a zsidóságra, mert a Jézus Krisztusban adott szövetség csak az Ábrahámnak adott szövetség tudomásul vétele és megértése révén érhető. Nincs kereszténység zsidóság nélkül, miközben a zsidóság nem szorul rá a kereszténységre, hogy saját vallását kövesse és abban megfeleljen a törvény és a próféták útmutatásainak.

A keresztény megváltás-értelmezések egész sora található meg a teológiatörténet izgalmas, jeles szerzőinél és a hivatalos egyházi megnyilatkozásokban. A *váltásdíj-elmélet* szerint Isten Jézus halálával fizetett a Sátánnak, hogy az emberiséget kiszabadítsa annak fennhatósága alól. A *győzelmes Krisztus* elmélet szerint Jézus megvívta harcát a Sátánnal és győzelmesen került ki a küzdelemből. (Gustaf Aulen 1879-1978) Az *elégtétel elmélet* szerint, melyet Szent Anzelm is képviselt (1033-1109), Jézus engedelmisségével elégtételt adott Istennek az emberiség bűneire. Peter Abelard (1079-1142) a *morális példa* elméletét állította fel, mely szerint Isten azért küldte el fiát, hogy életével és halálával hasson az emberek szívére, és megnyerje őket az erkölcsös élet számára. Jézus erkölcsi jó példával jár elől. A helyettesítés vagy *képviselési elmélet* szerint, az emberiség annyit vétkezett Isten ellen, hogy halált érdemelne. Isten azonban irgalmában fiát küldte, hogy az emberiség helyett elszenvedje a halált, és így kiváltsa az emberiséget a halálos ítélet hatálya alól.

Ezek az elméletek vagy akár más hasonlóak, a keresztény vallás olyan teológiai elméleti konstrukciói, melyekkel a zsidó elméletek nem rendelkezhetnek, illetve ha igen, akkor csak a Messiás eljövételével összekapcsolva, amely még nem következett be. Ami a keresztény teológiában megtörtént megváltás, az a zsidó teológiában a várva várt megváltás. A Holokauszt eseményében a zsidók állnak az áldozati oldalon és a keresztények az elkövetői oldalon. A megváltás vonatkozásában ez a tény azt a teológiai kérdést veti fel, hogyan értelmezhető a megváltás, ha a kereszténység képes volt a Holokausztot elkövetni, vagy legalábbis nem megakadályozni, hogy a neopogány náci vallási-politikai gépezet el ne kövesse. Ha megtörtént a Holokauszt, akkor Krisztus megváltói tette erőtlen és hatástalan. Vagy pedig a Holokauszttal az igazolódott, hogy Krisztus megváltása egyáltalán nem terjedt ki az egész emberiségre, még csak a kereszténység egészére sem, csupán azokra, akik a maguk módján ellenálltak a Holokauszt kísértésének, s nevüket a Yad Vashem a világ igazai adatbázisában örökíti meg. (2014. január 1-jei állapot szerint Magyarországról 810 személyt tartanak nyilván. Közöttük Kelemen Krizosztomot, Márton Áront, Ottlik Gézá, Salkaházi Sárát vagy Slachta Margitot is megtalálhatjuk.)

Igazat kell adnunk Mezei Baláznak, aki sokakkal egyetértésben hangsúlyozza, hogy a Holokauszt¹⁴ határvonalat jelent „a nyugati humanitás klasszikus szakasza és egy csak lassan megformálódó új korszak között”. Mezei Auschwitzban nem csak a filozófiai és teológiai gondolkodás számára vízvonalat lát történelmi eseményként, amelyben az emberi gonoszság egyedülálló módon mutatta meg magát, hanem a tragédiát az emberi jóság gyújtópontjának (*occasio boni*) is tekinti egyben, amely a szörnyűségekre adott válaszok egész sorát indította el. Különösen a keresztény teológia feladata Auschwitz után felismerni a saját felelősségét, tanulni a zsidó poszt-auschwitz teológiából és kifejleszteni azt a válaszrendszert – konkrétan újra gondolni a vallás-

¹⁴ E kifejezés helyett ő inkább az „Auschwitz” elnevezés használatát ajánlja, mert ez jelképezi egyben a hosszú XX. század más hasonló tragédiáit.

hoz és a kinyilatkoztatáshoz kapcsolódó teológia-történetet –, amely a keresztény teológiai alapokra és szemléletre épülve megfelel az Auschwitzot követő új történelmi korszaknak.¹⁵

A keresztény teológusok közül Johann Baptist Metz teológiáját nem csupán olyan értelemben jellemzi az Auschwitz tematika, hogy foglalkozott vele, hanem bizonyos értelemben egész teológiájának alapját az Auschwitzal kapcsolatos reflexió képezi. Minthogy Metz reflexióját már sokan ismertették, itt csak két kiemelkedő teológiai válaszára utalok. Metz nem tekinti teológiai szempontból Auschwitzot megválaszolható kérdésnek, hanem olyan tüskének, amely a kereszténység testében folyamatos fájdalomként tovább él. A teológia művelése, amelyben Metz szerint nem csak a professzionális teológia foglaltatik bele, hanem az emberi élet nagy kérdéseinek az Isten, pontosabban Krisztus szenvedésére való folyamatos emlékezés, még pontosabban a krisztusi szenvedőkkel való azonosulás perspektívája alapján történő folyamatos válaszkísérelt, nem mehet vissza Auschwitz elé, mintha meg sem történt volna, s nem is haladhatja meg Auschwitzot, mintha az behelyezhető lehetne a teológiai problematika korábbi, már lezárt aktái közé. A teológia az auschwitzzi szenvedőkkel és minden további szenvedőkkel együtt végzett teológia, a szenvedők engedelmisséget parancsoló jelenlétének ihletében végzett reflexió lehet. Ugyanakkor nem ért egyet azokkal, akik Auschwitz után a hallgatás lehetőségét választják és az imádság lehetetlenségét hirdetik. Metz álláspontja szerint azért lehet imádság Auschwitz után is, mert Auschwitzban, a légerekben zsidók és keresztények imádkoztak.

Jürgen Moltmann protestáns teológus szerint, aki a kortárs teológia-történetbe elsősorban a „*reménység teológiája*” kifejezéssel írta bele magát, Auschwitz után és miatt a kereszténységnek revideálnia kell a skolasztika és neoskolasztika által fémjelzett istenképet és olyan módon kell Istenről gondolkodnia, aki maga is szenved. Nem csupán együttérző Isten, aki a jeleneten kívül van, hanem a szenvedőkkel sorsközösséget vállaló Isten.

Dorothee Sölle protestáns teológus Metzhez és Moltmannhoz hasonlóan az istenfogalom reflexióját igényli és végzi Auschwitz vonatkozásában. A teljhatalmú (mindenható) isteni attribútumot az élethatalmú attribútumra váltja le. Az ember istenszeretete elsősorban nem abban kell megnyilvánulni, hogy a mindenható Istent szereti, imádja, hanem abban, hogy saját életével az életet szolgálja és energikus küzdelmet vív az emberre mindenünnen leselkedő halál ellen. Az egyház nem hirdetheti hitelesen Isten szeretetét, ha nem szereti az Istent az emberekben, az üldözöttekben és a szenvedőkben.

Hans Küng a zsidóságról szóló vasikos kötetében több hullámban is foglalkozik a Holokauszt problematikájával, s a kötet végén egyfajta „középutat” tart teológiailag vállalhatónak.¹⁶ Auschwitzban a halálra várók nem tehetetlen és gyöngye Istenhez imádkoztak, aki magukra hagyta volna népét, hanem az erős Istenhez, aki akkor is megszabadító, ha a rettenetes fogságban ez nem látható. Arra a teodícea-kérdésre, hogy miként egyeztethető össze Isten szeretete és hatalma azzal, hogy az auschwitzzi vagy más genocidok alkalmával nem avatkozott bele az emberek által alakított történelem rettenetes poklaiba, Küng szerint nem adható teológiai válasz. A keresztény (és zsidó) gondolkodás számára a dilemma elviselése és provokatív jelenlétének vállalása az egyetlen megfelelő alapállás. Ugyanakkor az Istenbe vetett bizalom „mégis”-e, dacára a Shoának, ez lehet a zsidók és keresztények közös válasza, amely

¹⁵ Mezei Balázs M.: *Religion and revelation after Auschwitz*, Bloomsbury Academic, New York, 2013.

¹⁶ Hans Küng: *Das Judentum*, München, Piper, 1991, 732.



ugyan nem oldja fel a dilemmát, de nem is teszi lehetetlenné az Istenről való közös gondolkodást és az ebből fakadó közös gyakorlatot.

Összefoglalás

A vázlatosan bemutatott keresztény álláspontok, mint láttuk, megfelelnek Mezei maximáinak, mert a Holokausztot nem csak önmagában álló egyedi tragédiának tekintik, hanem korszakhatárnak. Továbbá nemcsak a keresztény teológiai hagyomány újraértelmezését próbálják elvégezni, hanem a zsidó teológiával szemben is tanulékonyak mutatkoznak. S ezen a ponton érdemes visszatérni Mezei fentebb már idézett művére, amely a maga logikája szerint lényegretörően szintén összefoglalja Metz, Küng és általa talán még fontosabbnak tartott szerzők álláspontját. Mezei ugyanis a kinyilatkoztatásra hegyezi ki kérdését, vagyis arra keres választ, milyen értelemben tekinthető az „idők jelének” a Holokauszt. Következtetésének lényege pedig az, hogy Auschwitz az Isten által akart teljes lét ellentéte, a gonoszság végsőként menő jelenléte, s ezért, egyáltalán nem ettől függetlenül, az ellentétet abszolút módon igénylő esemény és jel, akár azt is mondhatnánk szentség. Keresztények és zsidók számára, de nem különben más vallásúak és vallástalanok számára is, a Holokauszt ebben a vonatkozásban az Istenről való gondolkodás olyan kiindulópontja lehet, amely az ott megmutatkozóan diametrikus ellentétet tarthatja és kell tartsa annak, amely valóban megfelel az istennel szemben támasztott filozófiai és teológiai kritériumnak.¹⁷

Post teodícea

A Holokausztra adott zsidó és keresztény válaszok vázlatos áttekintése után összegzőképpen megfigyelhetjük, hogy azt a kérdést, hogyan történhetett meg a Soá, voltaképpen az arra a kérdésre adott válasszal próbálják megválaszolni, hogyan engedhette meg Isten a Soát, amit teodíceának, teodíceai megközelítésnek nevezünk. Mintha a Holokauszttal vagy más genociddal kapcsolatos leglényegesebb teológiai vagy filozófiai kérdés az istenképre vonatkozna, és nem az emberképre, az emberi magatartásra. Pedig az istenről való filozófiai és teológiai gondolkodás mélyen beleágyazódik az emberről való gondolkodásba és még inkább abba a társadalmi valóságba, amelyben a történésekkel és jelenségekkel kapcsolatos reflexiók megszületnek. Már sokan írtak a zsidó vagy a keresztény, de akár az iszlám istenfogalmának kontextuális beágyazottságáról. A kivonulást követő isten-fogalom egészen más, mint a dávidi koré vagy a poszt-babiloni vagy akár a diaszpórák istenfogalmai. A francia vagy a német szerzők által kidolgozott diskurzuselmélet egybehangzó belátása, hogy a gondolat a társadalmi valóság leképeződése, amely visszahat a társadalom alakulására. Hasonlóan Koselleck és mások munkássága kimutatta a történelem kulcsfogalmainak szemantikájában azt a mély összefüggést, hogyan alkották meg a fogalmi ellentétpárok a társadalmi ellentéteket, nem utolsó sorban a keresztény-pogány ellentétpárt, amely a nem-keresztény csoportok kirekesztésének volt s maradt máig hatóan hatékony eszköze. Ugyanígy a dogmatörténetből is tudhatjuk, hogy az egyház mindig akkor kényszerült tanítását határozott kontúrokkal leszögezni, amikor valamely csoportok és annak képviselői hatásosan terjesztettek ellenkező tanokat, veszélyeztetvén az igaz tannak és képviselőinek hegemóniáját. A tiszta tanítás őrzése volta-

¹⁷ 15. sz. jegyzetben *i. m.*, 153ff

képpen egyet jelent a fennálló rendszer hatalmára vonatkozó kérdés kirekesztésével. Az eretnekek (akik eredetileg bent vannak) kirekesztése jelenik meg, képeződik le a tévedések elítélésében, a kirekesztésnek pedig alkalmas eszköze valamely tan eretnekké, tévedéssé nyilvánítása. Miközben tehát az istenfogalom módosítását végzi a filozófia és a teológia, egyben arra is választ keres és talál, hogy milyen módon változtatandó a társadalom szerkezete, a benne lévő hatalmi rendszer.

Ezen a nyomon haladva már csak egy lépés azt állítani, hogy a különböző istenfogalmak voltaképpen vallási-teológiai szöveggé formált társadalomfogalmak. A kortárs társadalomban egymásnak feszülő politikai és vallási közösségek hatalmi céljainak megfelelő társadalmi rendszer fogalmi leképeződései. Valamely csoport kirekesztése a hatalomból, akár a legvég-sőkig menően, ami a genocid, a teljes mértékben kirekesztő, vagyis homogén és változhatatlan istenfogalommal történik. A skolasztika istenfogalmi ilyenek, mert a katolikus egyház társadalmi pozícióját fejezik ki. Ennek legszélsőségesebb megnyilatkozása a tévedhetetlenségi dogma kihirdetése, miközben Napoleon ante portas. (Róma, Vatikán állam 1871)

A török genocid az örmény kisebbséggel szemben, a sztálini az ukrán lakossággal szemben, a náci a zsidósággal szemben, a hutu a tutsi lakossággal szemben, a szerb-horvát genocid a bosnyákokkal szemben az adott hegemoniai viszonyok megerősítésére, vagy új hatalmi elosztás kierojtetésére és megszilárdítására való, amelynek nyelvi-fogalmi leképeződését megtalálni a nemzeti-vallási-felekezeti fogalmi rendszerben és annak radikális változásaiban.

A társadalmi viszonyok nyelvi pozicionálása a mediatizált publikus diskurzusban még nyilvánvalóbb és erőteljesebb, mert a különböző érdekcsoportok nagy sebességgel és egyszerre nagy tömegeket is elérve képesek nyelvi eszközökkel kirekesztő folyamatokat elindítani, amely jó esetben a verbális erőszak szintjén marad, drámai esetekben a fizikai erőszakban is megnyilvánul, akár sorozatos terrorcselekményekké vagy genociddá eszkalálódik.

Az istenfogalmak kontextualitása és a társadalmi hegemoniáért vívott küzdelem diszkurzív leképeződésének összefüggései alapján felvethetjük, hogy az Auschwitz utáni teológia fő kérdése elsősorban talán nem is a teodícea, hanem a szociodícea területére tartozik. A legfőbb kérdés nem fogalmi természetű, hanem etikai. Arra a kérdésre kell válaszolnia a teológiának és a szociológiának, nem különben a filozófiának, sőt talán a művészeteknek is, hogy milyen a nem-kirekesztő társadalom elmélete és gyakorlata. Hogyan lehet az egymással el-lentetés érdekcsoportokat megtartani egy társadalmi térben.

A következőkben tehát először a szociodícea kifejezés genealógiáját ismertetem vázlatosan, majd a politika agonisztikus megközelítését.

Sociodícea

A durkheimi eredetű¹⁸ szociodícea terminust (amely Giner szerint a leibnizi teodícea egy tágabb értelemben vett szekularizált változata) a közösségi szenvedés szociológiai értelem-adásaként interpretálhatjuk. Giner azt képviseli, Durkheimre alapozva, hogy a társadalom anómiás, s ebben a morális hiányosságban jelöli a társadalom elsődleges jellegzetességét.

¹⁸ A teodícea szociodíceaként való használata durkheimi természetű, olyan értelemben, hogy az eredetileg Durkheim gondolatvilágához tartozó *anómia* kulcsfogalmára építette Bourdieu a *szociodícea* kifejezést. (Vö. Gabriel Bergounioux: *Linguistique et variation: repères historiques*, Langages, 1992, 114–125.)

Torre pedig Durkheim *A vallási élet elemi formái* című művéhez fűzve megjegyzi, hogy Durkheim a rossz/gonosz szociológiáját a sajátos rítusok kapcsán tárgyalja.¹⁹ Durkheim megkülönbözteti a vidám ünnepeket a szomorú ünnepektől, s mindkettőre hoz érzékletes példákat is. A rítusok társadalom-alkotó és társadalom-mentő funkciójára vonatkozóan azonban nem talál különbséget a kétféle rítus között. Az engesztelési (*piakuláris*) rítusok jelentősége Durkheim szerint éppen, az, hogy a közösségben meglévő rossz tapasztalatot összekapcsolja a társadalom tudatával, méghozzá olyanformán, hogy az elkerülhetetlen rossz tapasztalata a rítus által a 'mi' tudat erősödéséhez vezet, s nem a közösség rossz miatti szét-hullásához, vagyis anómiához. „a gyászt nem a halott lelkéről való ilyen vagy olyan elképzelés, hanem személytelen ok, a csoport morális állapota határozza meg”.²⁰ Durkheim azonban nem pusztán az egyéni gyászra vonatkozóan érvel, éppen ellenkezőleg, azt igazolja, hogy az egyén fájdalmát a közösségi gyász hozza létre, az egyén a közösségi rítus végzése által kerül a gyászolás fájdalmas állapotába.

Nemcsak személyes, emberi kiszolgáltatottságunkból fakadó szenvedés létezik, hanem létezik a társadalmi kiszolgáltatottságból fakadó társadalmi szenvedés is. Ezt tematizálja Bourdieu, aki Durkheim fentebb összefoglalt logikája alapján tovább haladva azt fejt ki, hogy a társadalmak, a gazdasági folyamatok szerves következményeként, kirekesztenek (pl. munkanélküliség), s ezzel társadalmi szenvedést okoznak. A szenvedés magyarázata tehát a gazdasági folyamat, s ezt a magyarázatot nevezi Bourdieu konzervatív szociodícéának.²¹ Bourdieu-nél a fogalom a neoliberalizmus és a kapitalizmus kritikájaként jelenik meg. A neoliberalizmus esetében arról beszél, hogy a szenvedés akkor tekinthető legitimnek, ha az szükséges a gazdasági fejlődéshez.²²

Bourdieu megelőzve már Max Weber is említi a fogalmat. Weber nézete szerint a szenvedés teodícea-teremtő erővel bír, a szenvedés teodíceát követel. A weberi teodícea három ideáltipikus formája a karma, a dualizmus és a predesztináció. Szerinte a társadalomban élő domináns csoportoknak mindig is szükségük volt olyan teodíceára, amely saját privilegizált helyzetüket igazolta. Weberi értelemben a szociodícea annak a ténynek az elméleti igazolása, hogy ezek a domináns csoportok privilegizáltak.²³ Bourdieu szerint Weber az egyéni sikert bizonyos értelemben az egyéni szerencsének, a jó-sorsnak tulajdonítja. Azt is mondhatjuk, Fortuna istennő kegyeinek, ami teodíceai megközelítés.

„Azzal, hogy a vallás a szenvedést az isteni gyűlölet vagy titkos bűnök tüneteként kezelte, pszichológiailag egy igen általános szükségletnek tett eleget. A boldog ember ritkán elégszik meg osztályrészéül jutott boldogsága tényével. Szüksége van ezenfelül arra is, hogy *joga* le-

¹⁹ Émile Durkheim: *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában*, Ford. Vargyas Zoltán, Budapest, L'Harmattan, 2004, (Kultúrák keresztútján) 199ff <http://www.tankonyvtar.hu/szociologia/vallasi-elet-elemi-080904-109>.

²⁰ Uo. 202.

²¹ Pierre Bourdieu: *Outline of a theory of practice* = Cambridge studies in social anthropology 16, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1977; Uő.: *The weight of the world: Social suffering and impoverishment*, Oxford, Polity Press, Marston Book Services (UK), 1999.

²² Pl. a munkanélküliség e definíció mentén a gazdasági erőszak kategóriájába tartozik. Pierre Bourdieu: *Acts of resistance: Against the new myths of our time*. Translated by Richard Nice, New York, Taylor & Francis, 2000.

²³ Pierre Bourdieu: *Contre-feux*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1998, 48–49.

gyen hozzá. (...) A boldogság legitim akar lenni. Ha a boldogság általános kifejezésén mindazokat a szerencsejavarokat értjük, melyek a megbecsültségből, a hatalomból, a birtoklásból és az élvezetekből fakadnak, akkor ez a legáltalánosabb megfogalmazása annak a legitimáló teljesítménynek, amelyet a vallásnak minden uralkodó, birtokló, győztes, egészséges, egyszóval boldog ember számára nyújtania kellett: ez a boldogság teodíceája.”²⁴

Ezzel szemben tehát Bourdieu a sikert a társadalmi struktúra szerves alkotó elemeként jól működő oktatási rendszernek tulajdonítja, hiszen aki jól képzett, jobban boldogul a modern, kapitalista társadalomban. Ez pedig szociodíceai megközelítés.²⁵ Jól látható tehát, hogy Weber megközelítését Bourdieu a szociodíceá irányába fejlesztette tovább. S ez az elméleti innováció lehetővé teszi számunkra, hogy a teodíceá és a szociodíceá közötti szemléletkülönbséget poentírozzuk. A teodíceá a társadalomban beállott veszteség és fájdalom által felvetett kérdésre, miszerint hogyan engedhette meg ezt az Isten, azzal válaszol, hogy az istenszerepnek mást tulajdonít, vagyis teodíceát művel. Ezt akár teológia megközelítésnek is nevezhetjük. A szociológiai megközelítés ezzel szemben ugyanerre a kérdésre másik választ ad, amit a társadalom jellegzetességeiben talál meg. A társadalom újraértelmezését végzi el az elfogadhatatlan szörnyűséggel szemben és végez így szociodíceát.

Bourdieu művét követően a szociodíceá kifejezés nem vált általánossá. Vidich és Lyman (1985) állítása szerint ugyanis az amerikai szociológiai hagyomány már önmagában is egy válasz a hagyományos vallásos teodíceák csökkenő plauzibilitására.²⁶ Az amerikai szociológia arra kereste a választ, hogy miért a jó szenved, míg a rossz prosperál. Így a teodíceából szépen lassan szociodíceá lett, ami a társadalmi problémákban meglátta azt az eszközt, amellyel tökéletesebb társadalom teremthető. Morgan és Wilkinson 2001-es tanulmánya azonban ismételtelen feleleveníti ezt a terminust. Szerintük a társadalomtudományokban szükség van a szekularizált teodíceára. Ezzel a régi terminussal a szenvedés szociológiai tárgyú kutatásának kívántak utat nyitni. E szándékuknak megfelelően a következő módon határozzák meg a szociodíceá fogalmát: „eklatáns különbség a modernitás eszméi és a modern társadalom történeti tapasztalata között”.²⁷

Összefoglalóan tehát a fenti szerzők figyelembe vételével megállapíthatjuk, hogy amíg hagyományosan a teodíceák a szenvedést egy magasabb isteni okkal magyarázták, addig a szekuláris szociodíceá továbblép és egy sokkal pragmatikusabb jelenségként ragadja meg a szenvedést. A fogalom nem zárja ki, hogy a szenvedésnek jelentős része értelmetlenség (Levinas) és azt sem, hogy gyakran lemondunk arról az igényről, hogy értelmet keressünk, illetve adjunk számára.²⁸

²⁴ Max Weber: *Világvallások gazdasági etikája: Vallásszociológiai tanulmányok*, Válogatta: Hidas Zoltán, Társadalomtudományi könyvtár új folyam. Budapest, Gondolat Kiadó, 2007, 56.

²⁵ Pierre Bourdieu: *A gyakorlati észjárás: A társadalmi cselekvés elméletéről*. Fordította: Berkovits Balázs, Napvilág, Budapest, 2002, (TÁRStudomány) 177–179.

²⁶ Arthur J. Vidich and Stanford M. Lyman: *American sociology: Worldly rejections of religion and their directions*. New Haven, Yale University Press, 1985.

²⁷ W. S. F. Pickering and Massimo Rosati: *Suffering and evil = The Durkheimian legacy: essays in commemoration of the 90th anniversary of Durkheim's death*, New York, Durkheim Press/Berghahn Books, 2008.

²⁸ Stanley Cohen: *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*, Cambridge, UK, Malden, MA, Polity, Blackwell Publishers, 2001.



A Holokauszt által felvetett kérdésre a zsidó és a keresztény szerzők a teológiában és a filozófiában nagy hagyományokkal rendelkező teodícea fogalmi rendszerének keretein belül igyekeztek választ találni. A szociológia a társadalmi kölcsönhatások és jellegzetességek mentén kísérel meg ugyanezt, s ezt a műveletet szociodíceának nevezzük. Természetesen a kérdésfelvetés nem szűkíthető le a Holokauszt bármennyire is egyedi történéseire, hanem az elmélet általánosabb érvényt is igényel magának, s kiterjeszhető minden genocidra, sőt magára a társadalom bármely csoportját ért kirekesztésre és szenvedésre.²⁹

Agonisztikus társadalommodell

A teodíceai megközelítésből a szociodíceai megközelítés felé történő perspektíva változtatás tehát arra a kérdésre koncentrál, hogy a társadalom milyen jellegzetességei teszik lehetővé illetve kellene, hogy megakadályozzák a genocidot. A nem-kirekesztő társadalom elméletére és gyakorlatára van szükség. Az erre vonatkozó igény egyáltalán nem az elméleti összefüggések vizsgálatából fakad, hanem sokkal inkább abból a tagadhatatlan tényből, hogy a monokróm társadalom, vagyis az adott kultúra vagy nemzet kizárólagosságára épített társadalom vagy ennek célként való tételezése egyre irreálisabb. De ennél még egy lépéssel tovább kell menni, s rá kell kérdezni arra, hogy vajon egyáltalán a bármilyen összetételű társadalomra gondolhatunk-e úgy, mint amely a benne feszülő küzdelmek megvívása után, stabilizálódik. Nem sokkal inkább van igaza Chantal Mouffennak³⁰, aki szerint ez a habermasi feltételezés elméletileg és gyakorlatilag is téves, és helyette egy soha nem harmonikus és nem kirekesztő társadalom víziója választható csak, s az erre épülő társadalmi gyakorlatot kell az adott politikai kultúrának kialakítania és megőriznie.

Kölcsönös függés: többség és kisebbség

Miközben a többség, akinél a hatalom van, a kisebbség kizárásával biztosítja, stabilizálja saját identitását, egyben bemutatja annak gyöngeségét is. A hatalom rászorul az áldozatokra, mert nélkülük nem tudja kifejezni és hangsúlyozni magát. A kereszténység rászorult arra, hogy a zsidósággal, a görög és római filozófiával és mitológiával, majd az európai ezoterikus hagyománnyal, továbbá az iszlámmal és számos más nem keresztény kultúrhagyománnyal szemben meghatározza magát. Nem különben számos kereszténységen belüli alternatív felfogású csoporttal szemben, amely egész történelmét, önfelismerését és tanításának újra és újra történő megfogalmazását végigkísérte.

Párhuzamosan ezzel a többségi identitás-stabilizálással a kisebbség, az üldözöttség áldozatai önmeghatározásukban rászorulnak a többségre, a hatalom által meghatározott diskurzusra. Szüneteltörténetükre történő folyamatos emlékezésük óhatatlanul szorosan tartja azt a kötelet, amely a tettesekkel fonja őket paradox kényszerszövetségbe. Csak olyan társadalomfelfogás felel meg a poszt-genocid társadalmi viszonyok adekvát értelmezésének, valamint az erre támaszkodó politika kialakításának, amely sem elméleti, sem gyakorlati vo-

²⁹ A 9/11 vonatkozásában a szociodícea fogalmát alkalmazta Simko, a fogalom weberi hagyományait követve. Christina Simko: *Rhetorics of Suffering. September 11 Commemorations as Theodicy*, *American Sociological Review*, Volume 77, Issue 6, 2012, 880–902.

³⁰ Chantal Mouffe: *On the political (Thinking in action)*, London, New York, Routledge, 2005; Uő: *Agonistics: Thinking the world politically*, London, Verso, 2013.

natkozásban nem rekeszti ki sem a tetteseket, sem az áldozatokat, hanem képes számot vetni ezek kényszerű egymásra utaltságával.

Stabil és instabil identitás

A különböző társadalmi csoportok saját identitás-meghatározásának folyamata számára a stabil és homogén identitás távlata tűnik elérendő célnek. Az identitás stabilitásának feltétele az elszenvedett történet jelenbe való integrálása, amely az áldozatok számára jelent óriási feladatot. Másik oldalról, ugyanabban a társadalomban a tetteseknek a társadalom elítélésével, a saját morális veszteségének terhével kell identitást építeni. A kényszerű egymásra utaltság az identitás-alkotás meghatározó alapja, s az elszenvedett történet integrálásának folyamat jellege miatt már csak elméleti megközelítésben sem tekinthető lezártnak. „Sein im Werden” (folyamatban zajló létezés) – utalhatunk Karl Jaspers antropológiai alapállására, amit az itt tárgyalt poszt-genocid viszonyokra nézve az identitás-alkotás folyamatjellegének, szükségképpen instabilitásának hangsúlyozására használhatunk.³¹ Szemben a megoldott, megnyugodott és harmonikus társadalom víziójával, a folyamatosan egymásnak feszülő emlékek, értelmezések és érdekek közös térben való megőrzésének vízióját szükséges elméletileg megalapozni, s a politikai döntések és cselekvések számára perspektívaként állítani. Akár a stabilitás, akár a homogenitás szempontjához való ragaszkodás ugyanis szükségképpen igényli az ellenérdekelt felek kirekesztését, ami pedig a poszt-genocid korszak lényegével áll szemben, vagyis a kirekesztés elméleti és gyakorlati felszámolásának igényével és maximájával.

Antagonizmus és agonizmus

A fentebb már több ízben említett belga politológus, Chantal Mouffe az antagonizmus és agonizmus kifejezések szembeállítására révén mutatja be a kirekesztő és nem kirekesztő társadalom elméletét, amely a habermasi felfogástól eltér.

Mouffe agonisztikus társadalom-modelljének elméleti alapállása rokonságot mutat a poszt-modern filozófia fentebb említett képviselőinek felvetéseivel, akik magának a gondolkodásra, a vallási alapfogalmakra és a különböző hitrendszerek tanításaira is vonatkozóan hangsúlyozzák a bizonytalanság, a folyamat-jelleg és a gyöngeség vagy törékenység dimenzióit. Gianni Vattimo a „*weak theology*” fogalmát vezette be, John D. Caputo a „*theology of perhaps*” koncepcióját dolgozta ki. A tudásokra és tanokra vonatkozó bizonytalanság, azonban nem jelenti az elméleti és gyakorlati határozatlanság és tehetetlenség nihilista álláspontjának választását. Hanem annak a nyitottságnak, kreativitásnak kulcskifejezései ezek, amelyek szükségesek a genocid paradigmából a poszt-genocid paradigmába történő átmenethez, s a nem kirekesztő társadalmi identitás-építés dinamikájának elgondolásához és műveléséhez.

Kivezetés

Kiinduló kérdésünkre, amely arra vonatkozott, hogyan lehet a poszt-genocid társadalmi együttélés számára megfelelő társadalomelméleti megközelítést és politikai alapállást felvetni, három szelíd lépésben kíséreltünk meg válaszolni. Először a teodícea zsidó és keresztény

³¹ Karl Jaspers: Die Geistestypen = *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1919, 189–407.

megfontolásai közül vettünk sorra néhányat, amelyek az isten-fogalom újraértelmezésével próbáltak választ adni a genocid által felvetett, alapjában megválaszolhatatlan kérdésre. Második lépésben a teológiából a szociológia felé történő perspektívaváltást mutattuk be, a szociodícea megközelítést, amely a társadalomról alkotott felfogás revidálásá mentén kínál további értelmezési lehetőségeket. Végül, harmadik lépésben azt a nézetet képviseltük, miszerint az agonisztikus társadalomfelfogás és politika elméleti és gyakorlati távlatot nyit a poszt-genocid társadalmi együttélés számára, mert ez teszi lehetővé, hogy a különböző életmódcsoportok és emlékezet-közösségek a közös, diszkurzív térben folyamatosan megjeleníthessék szenvedéseiket anélkül, hogy újra belekényszerülnének a társadalmi kirekesztés verbális, netán valóságos erőszakspiráljába.



CSENDÉLET