

A rossz botránya

Szeretném elmondani, mennyire hálás és egyúttal meghiúsult vagyok, amiért itt lehetek ebben a közösségben, mely summázata atyáim házában. No meg azért is, mert hozzászólásom tiszteletadás lesz kollégám, barátom és valamennyiünk mestere, Emmanuel Lévinas előtt.

A téma, amelyen osztozunk, kihívást jelent a bizonyosságok, a dogmatikus hitek számára, és arra készítenek, hogy szembenézzünk a bennünk lévő zűrzavarral. Ezért azután előadásomban kétségtelenül nem fogják felismerni valamely bevett tradíció bélyegét. Mert ha van is néhány jól felépített hagyományunk az erkölcsi rossz, a morál vonatkozásában, semmi hasonlóval nem rendelkezünk az elszenvedett rosszat, a szenvedést — más szóval inkább az áldozat-embert, mint a bűnös embert illetően. A bűnös ember sok beszédre ad okot, az áldozat sok hallgatásra.

Először tehát azt szeretném fontolóra venni, ami valóban botrány a gondolkodás és kihívás a hit számára, azaz éppen azt a rosszat, amelyet az erkölcsi rossz nem foglal magában.

Erkölcsi és fizikai rossz

Úgy vélem tehát, azzal kell kezdenünk, hogy a fizikai rosszat a maga legtisztább formájában mutatjuk fel újra: ki kell fejtenünk abból a közetrétegből, amelyet általában véve rossznak hívnak. Következésképp szembe kell helyezkednünk azzal az irányzattal, amely ugyanabba a rubrikába sorolja az „erkölcsi rosszat” és a „fizikai rosszat”. Készen kell állnunk arra is, hogy utóbb eltöprengjünk azon, miféle erők ösztönöznek minket arra, hogy folyvást újraalkossuk a rossznak ez a zavaros-homályos képét.

Az erkölcsi rossz oldaláról a feltételek jól ismertek: először is szükséges egy cselekvő alany, aki tetteiért felelősnek minősíthető: ez a tulajdonítás mozzanata; azután egy, a közösség által elismert etikai kód megszegése: ez a vádolás mozzanata; végül pedig az elmarasztalás alkalmazása: ez a büntetés mozzanata, mely viszont, ne feledjük, már szenvedést vált ki. A fizikai rossz oldaláról mások a feltételek: a tulajdonítással a szenvedés áll szemben; a vádolással és a vádlóval az áldozat és hőhéra; a feddés és a büntetéssel a panasz és a siralom. Akkor hát miért keveredik össze ez a kétféle, egymástól olyannyira különböző tapasztalat? Pusztán nyelvünk gyarlósága folytán? Részben kétségkívül igen; a filozófusokat emlékeztetném itt a kanti döntésre *A gyökeres rosszról* szóló tanulmány elején, miszerint különbséget kell tennünk a *das Böse* és a *das Übel* között. Ám eltekintve attól, hogy Kant sokat beszél a *das Böse*-ről, míg semmit sem mond a *das Übel*-ről, további magyarázatra vár, miért oly nehéz különbséget tenni e két fogalom között. Azért-e vajon, mert a kétféle tapasztalat rendkívül átjárja egymást? Ez sem vitatható. A kínlás valamiképpen valóban a cselekvés következménye, amennyiben az ember szenvedést okoz a másik embernek; a gonoszság, az erőszak szenvedést okoz. Ezenfelül a szenvedés, amint azt a francia *peine* szó (*büntetés, szenvedés — a ford.*) is jelzi, „jogosan” következik — legalábbis így hiszik az emberek — a cselekvésből. Már csak e két ok miatt is annyira keveredik a rossz két formája, hogy felvetődhet a kérdés, milyen rész jutna igazából a fizikai rossznak, ha sikerülne kiküszöbölnünk azt a hihetetlen mennyiségű szenvedést, amit az ember okoz az embernek. Úgy vélem azonban, mélyebben kell keresnünk az okot, amely a rossz egységének állandó

újraalkotását indokolja. Mintha csak ugyanazok a démonikus erők szülnék a rossz elkövetését és a rossz elszenvetését, mintha a rossz misztérium lenne, valamiféle *Ungrund*, amelyből mindössze két letört darab bukkan a felszínre, a rosszat tevés és a szenvedés.

Ez az utóbbi vélekedés indított az alábbi elmélkedésre. Mi is hát az, ami úgy lép fel, mintha a rossz két alakzatának összekeverésére felügyelne? Véleményem szerint a *mítosz*. A mítosz ellenállása bennünk; ezért tudjuk olyan nehezen elválasztani a fizikai rosszat az erkölcsi rossztól. Azért hangsúlyozom annyira ezt az összefüggést, mert úgy vélem, hogy a Biblia a mítosszal ellentétes irányba vezet minket. Mítoszon természetesen gondolkodásmódot értek, amely jóval alapvetőbb, mint a folklór vagy a legenda, vagyis az alapvető, nagy elbeszéléseket, amelyek a rossz problémájának viszonylatában a következő három jeggyel rendelkeznek: először is elmondják, hogyan kezdődött minden (kiemelem a *minden* szót); a mítosz megkülönböztetés nélkül átfogja az *etboszt* és a *kozmoszt*; ez történik például a babiloni mítoszokban, amelyek egyetlen átfogó elbeszélésben számolnak be a világ születéséről és egyazon lélegzettel az ember nyomorúságos sorsáról. Másodsor, ahogyan a mítosz nem tesz különbséget az *etbosz* és a *kozmosz* között, ugyanígy nem különíti el a jót sem a rossztól. Minden dolgok forrása túl van jón és rosszon. Ám a legfontosabb az — hangsúlyosan említém a mítosznak ezt a harmadik jegyét, amivel a bibliai gondolkodás állandó vitát folytat —, hogy a mítosz arra kényszerít, hogy minden problémát az *eredet* felől gondoljunk el: mint mondtuk, minden dolgok eredete, a jó és rossz eredete felől. Ennél fogva a mítosz sajátossága az, hogy visszalépésre készítet, noha a rosszal kapcsolatban éppen ez a probléma, hogy előre, mondhatni, a jövő irányában kell gondolkodnunk. Erre a későbbiekben még visszatérek. Előtte azonban még hangoztatni szeretném, milyen ereje és súlya van az eredetre irányuló gondolkodásnak, hogy kellőképpen mérlegelhessek, milyen árat kell fizetnünk azért a gondolkodásért, amely lemondana az eredet kérdéséről.

A mítosz mint válasz

A mítosz ereje minden bizonnyal abban áll, hogy (ellentétben irracionális megjelenésével) látszólag magyarázattal szolgál; így például választ akar adni a panaszra, midőn az már az isteneknek szegezett kérdéssé magasodik. Miért van a rossz? Miért van annyi rossz? Miért éppen én? Miért a gyermekeim? Miért éppen a gyermekek? (A hindu gondolkodásban a gyermekek halála összegezése a rossz valamennyi arculatának, a rossz gyámköve.) S végtére is: a mítosz válaszol. Ha összehasonlító jellegű kutatásokba bocsátkozunk (mint jó magam a Mircea Eliade-féle *A vallás enciklopédiája* egyik szócikkében), a mítosz úgy tűnik fel, mint válaszok és magyarázatok mesés laboratóriuma. Nincs olyan hipotézis, a legmélyebbtől a leghóbortosabbig, amellyel ne próbálkoztak volna, hogy magyarázatot adjanak a rossz eredetére. Úgy tetszik tehát, hogy a gondolkodási struktúráként felfogott mítoszt az a törekvés jellemzi, hogy minél több választ nyújtson a „miért” kérdésére. Ezért olyan maradandó, ezért éli túl jóval az úgynevezett primitív gondolkodást. A mítikus magyarázat utat tör magának nyugati kultúránkban, főként a gnózis révén, amely évszázadokon át több kultúrára is kisugárzott. Emlékszünk a manicheusok kérdésére: *unde malum?* — honnét jó a rossz? amelyre Szent Ágoston válaszolni igyekszik. Az eredetre vonatkozó, makacsul visszatérő kérdés dominál Leibniz, sőt Hegel racionális theodiceájában is: gondoljanak csak „az ész cselének” hegeli témájára, amelyről Leopold van Ranke azt mondta, hogy „méltatlan Istenhez és méltatlan az emberhez”. Az eredet kérdése behatol még az olyan, a racionális theodiceákkal szemben álló gondolkodásba is, mint amilyen Karl Barthé, aki mesterem volt és sok szempontból ma is az. A nagy protestáns teológus számára a rossz a „semmi” (*das Nichtige*), amely nem Isten műve, mivelhogy mindaz, amit Isten tesz, jó: a rossz, Barth szavával, Isten „balkezeből” származik, és minden realitása abban van, hogy Isten nem akarta

a létezését, ám éppen e nem akarás által létezik. E különös metafora Isten „balkezéről” jól érezteti a mítosz erejét, a szüntelen visszatérést a „Hogyan kezdődött?” kérdéséhez.

Korábban mondtam, hogy a héber gondolkodás, legalábbis fő vonulatában, teljes erejével szembeszegül az eredet felé hajló gondolkodással, ám mégsem tudja kivonni magát alóla, oly nagy a mítosz meggyőző ereje; még ha fel is bomlasztja, mint arra a későbbiekben rámutatunk, a maga módján újratekinti a mítosz csáberejét a fizetség témájának formájában. A fizetség szintén egyfajta theodicea: azért szenvedsz, mert bünt követted el. Itt a magva annak, amit Hegel Kanttal szembehelyezkedve morális világnézetnek nevez. Nos, valóban ez a morális világnézet határozza meg nagyrészt a próféták átkozódásait, és lényegében a deuteronómikus történetírást is. A Jób könyvének középpontjában éppen a fizetség eszméjének válsága áll. A Jób könyve gondolatkísérletnek tekinthető, amely hipotézisül a teljesen igazságtalan szenvedés felgyülemelését választotta. A fizetség tétele már magán e hipotézisen megtörik. A „bölcesség” itt a mítoszéval ellentétes gondolati vonal kiteljesedését jelzi, amennyiben a fizetség témája újratekinti a mítosz gondolati struktúráját egy olyan történelem- és világfelfogáson belül, amely gyökeresen ellentétes a mítosszal. A bölcesség azt a két oldalról is megközelíthető vitát hozza felszínre, amelyben az ember perli Istent, amint Isten is folyamatosan perli az embert. A bölcesség, amidőn lerombolja a fizetség tézisé, mézítelen mivoltában mutatja fel a rossz botrányát: az áldozat nem nyerhet vigaszt — legalábbis nem a mitikus gondolkodás vonulatán belül.

Túl a fizetségen

A héber gondolkodás így megítélésem szerint a következő kérdést veti föl: hogyan gondolkodjunk a mítosz *ellenében* és fizetségen *túl*? A kérdés három téma átgondolását kívánja meg:

Az első téma: milyen árat kell fizetnünk az olyan gondolkodásért, amely eleve lemondott volna a „miért” kérdéséről? A válasz első fele szerintem ez: az ilyen gondolkodás számára a rossz a cselekvés, nem pedig az elmélet kategóriája. A rossz az, ami ellen felvesszük a harcot, amikor lemondtunk arról, hogy megmagyarázzuk. Nos, be kell vallanunk, hogy ez az ár magasabb, mintsem feltételeznénk: ily módon a rosszal mint megmagyarázhatatlan adottsággal, yers ténnyel kerülünk szembe; utalnék itt Emmanuel Lévinas egyik régi témájára, amelyet *A Másik és az idő* elején fejtett ki (négy előadás Jean Wahl filozófiai kollégiumán, 1947-ben); ez a létező nélküli létezés témája, ha azt a lényt nevezzük létezőnek, aki felbukkan, majd pedig átalakítja a létezés pusztá ténnyé szabad és önkéntes aktussá; a létező nélküli létezés a yers „van”. Nem ez-e magának a rossznak az ábrázolata, „figurája”? A rossz van. De nem tudom megmondani, miért. Úgy tetszik, hogy a nem tudás ilyen bevallása jelentős felszabadító értékkel rendelkezik. Megemlítem itt Kuschner rabbi mélyreható könyvecskéjét: *When bad things happen to good people*. A lelkek igazi pásztora így szól azokhoz, akik szenvednek, s akik oly hamar készek arra, hogy valamely ismeretlen vétek elkövetésével vádolják magukat: Isten bizonyosan nem akarta ezt; nem tudom, miért; nem tudom, miért...

Úgy vélem, ez az eredetről való nem tudás szilárd bibliai alapokkal rendelkezik. Tekintsünk el ideiglenesen a Genézis első tizenegy fejezetétől. Ahogy én látom, a Biblia stílusát általában véve az isteni és az emberi cselekvés közötti mélyen konfliktusos szerkezet határozza meg, mintha csak a Biblia a dolgoknak kizárólag azt a rendjét ismerné, amelyben a cselekvés valamely *már ott lévő* ellenállásba ütközik. Láthatóan ez a konfliktusos szerkezet igazgatja valamennyi irodalmi „műfajt”, amely beleszólt a Bibliába.

Így például a felhívás szintjén hangzik el a parancsolat: „Ne ölj.” A parancsolat

előfeltevése ez: már *van* ölés. Ugyanezt erősíti meg a narratív „műfaj”. A történelem lényegét tekintve vérben és könnyekben zajlik; a testvérgyilkosság minden jel szerint ősi dolog; bizonyos értelemben az az első rossz, amikor Káin megöli Ábelt. A bibliai elbeszélések során a testvérek közötti viszonyról egyre másra kiderül, hogy gyilkos ellentétek feszítik. E tekintetben egyetérttek Robert Alter amerikai zsidó exegeta véleményével, amelyet *The Art of Biblical Narrative* (Az elbeszélőművészet a Bibliában) című könyvében fejtett ki. Az elbeszélés fő forrása, mondja, egyfajta időeltolódás, amelyet az isteni szándék és az emberi ellenszegülés közötti, mindig újratermelődő eltérés határoz meg; nincs olyan történet a Bibliában, amely ne utalna valahogyan valamilyen végzet elkerülhetetlenségére (itt emlékeztetnék Isaiah Berlin különbségtevésére az elkerülhetetlen és a szükségszerű között), amit tehát R. Alter emberi ellenszegülésnek, engedetlenségnek nevezett. Ez az állandó előfeltevésként szereplő eltérés teszi, hogy a rossz mindig már jelen van.

A panasztól a dicsőítésig

A prófécia „műfaja” nem ellentétes ezzel a narratív szerkezettel: a prófétai beszéd mindenekelőtt a „*mondj ellene...*”. A vigasztalás csak ezután jön. A himnusz viszont, amely keresztül-kasul átjárja a Bibliát, de igazából a Zsoltárban sűrűsödik össze, a panasz és a dicsőítés alapvető polaritására épül. Bizonyos, hogy a panasztól a dicsőítés felé irányuló mozgásról van szó — erre még visszatérünk — ám a panasz, mint a diskurzus ősi strukturáló tényezője *már ott van*, és sohasem küszöbölhető ki teljesedjen. Felmerülhet az ellenvetés, hogy a Biblia teremtésmítoszt foglal magában. Ez igaz. A teremtésről szóló bibliai elbeszélések azonban alapvetően különböznek azoktól a mítoszoktól, amelyekből bizonyos elemeiket kölcsönzik, amennyiben nagyszabású előszót alkotnak ahhoz a drámához, amely lényegét tekintve a jövő felé fordul, egészen pontosan Ábrahám kiválasztásához a Genézis 12. könyvében. Ebben az értelemben jelzik egy olyan emberiség lehetőségét, amely eredetétől fogva szembekerült a rosszal. Túlmelve ezen, felvethetjük azt a kérdést is — bár nem tudom, Emmanuel Lévinas egyetért-e velem ezen a ponton —, hogy vajon a *tohuwabohura* való utalás nem azt jelenti-e, hogy a rossz az eredendő káosz képében *már* mindig *jelen van*: vele küzd meg a teremtés aktusa, amely a megváltás aktusának kezdete.

Nézeteimet nemrég megerősítette Northrop Frye nagyszerű könyve, a *The Great Code*. Northrop Frye nem exegeta, hanem irodalomkritikus, aki a saját Biblia-értelmezését adta elő angol szakos egyetemi hallgatóknak az angol irodalom jobb megértése érdekében, mely irodalmat, mint tudjuk, átítatja a bibliai gondolkodásmód. Nos, *A nagy kódex* — a kifejezés William Blake-től való — a teljes bibliai szimbolika alapvető bipolaritásán nyugszik. A negatív alakzatok állandóan szembe vannak állítva a pozitív figurákkal, mely utóbbiak a Genézistől az Apokalipszis felé tartó, emelkedő fejlődésvonal szerint rendeződnek el. Ezek a negatív figurák a káosz, a kígyó, az egyiptomi fogság, a tengeri környezet a maga lényegi ellenségességével és szörnyeivel, az elhurcoltatás, a szenvedő szolga, Krisztus keresztje, a történelem démonikus figurái (Edom, Róma stb.). Northrop Frye úgy látja, hogy az először zsidó, majd keresztény kánon szerint szerveződő Bibliát egyetlen nagy, felfelé irányuló mozgás hatja át, amelynek megvannak a magaslati és mélypontjai az U alakban elrendeződő figurák sorában, ahol a pozitív végletek megfelelnek azoknak a negatív végleteknek, amelyeket az imént soroltunk fel röviden. Ha tehát az olvasás során figyelmet szentelünk a Biblia alapvető szimbolikájának és annak a tipológiai kapcsolatnak, amely összefűzi a figurákat, a figurális bipolaritást, ha szabad így kifejezni, nem más, mint a bibliai beszédmód előfeltétele. Ám ebben a kétpólusú strukturában az a lényegi áramlat, amely előreviszi a figurák mozgását, mindig maga mögött hagyva a rosszat — és ezt a mozgást a Messiás alakja polarizálja.

Dacára, hogy...

Az elmélkedés második témája: mit is jelent az előre, a jövő felé irányuló gondolkodás azon az áron, hogy hallgatunk arról, ami mögöttünk van, vagyis az eredetről. Mindenekelőtt, mint már említettük, annyit jelent, hogy a rosszat a gyakorlat dimenzióján belül tartjuk. A rossz, ismétlem, az, ami ellen harcolunk: ilyen értelemben nincs más kapcsolatunk vele, mint az hogy „ellene” vagyunk. A rossz az, aminek nem lenne szabad lennie, de nem tudjuk megmondani, miért van. A rossz a „nem szabad lennie”. Hozzátenném még: a rossz a „dacára, hogy”... kategóriája. Pontosan ez a hitben rejlő kockázat: „ellenére” hinni; Tillichnél, az általam csodált protestáns teológusnál meglelhető ennek a „dacára, hogy...” kategóriának a kifejezett felismerése. Ennyiben a teológus az átlaghívő autentikus tapasztalatáról ad számot: úgy vélem, közülünk senki sem állítaná, hogy azért hisz Istenben — ha hisz benne — hogy megmagyarázza a rosszat. Ha faggatjuk egymást, előbb-utóbb mindannyian bevalljuk, hogy mindig valaminek dacára vagyunk hívők. (Ismerek egy kis keresztény közösséget, amely — egyébként trinitárius struktúrájú — hitvallásában minden egyes szakaszt azzal kezd: ennek ellenére, annak ellenére hiszek... három ízben valaminek az ellenére.) Nos, nem arról a mozgásról van-e szó itt, amelyet fentebb felismertünk a Bibliában, vagyis a Genezistől az Apokalipszis felé irányuló mozgásról? Ennek a felfelé mozgásnak a ritmusát nem a sorozatos „valaminek ellenére” szabja-e meg, amely rendre az „azért, mert” helyére kerül? Akárhogyan is álljon a dolog ezzel a hasonlósággal a hit és az Írások szerkezete között, meggyőződésem, hogy aki képes kijelenteni, hogy a rossz ellenvetése dacára hisz, az megleli Istenben felháborodásának forrását és nem keres nála enyhületet a magyarázat iránti éhére.

A harmadik téma: végül is merhetem-e állítani, hogy ezen a valami „ellen” és valami „ellenére” való hiten túl, amelyet a Bibliából különféle tanításokat leszűrő közösségek gyakorolnak, titkos tér nyílik egyfajta személyes jellegű bölcsesség számára, amelyet nem lehet tanítani a többieknek anélkül, hogy meg ne hamisítanánk vagy ne misztifikálnánk?

Mit sem mondhatunk másoknak a szenvedésükről. De azt talán mondhatjuk, összevetve a saját szenvedésünkkel: így legyen. Még egyszer hangsúlyozom, ezt nem lehet tanítani, különben a másikat az önvád és az önpusztítás felé vezetjük. Ki merem mondani, hogy a gondolatnak és a szívnek ez a mozgása valósul meg a Jób könyvének konklúziójában. Mert mi mást bánna meg az igaznak feltételezett Jób, ha nem azt, hogy panasszal élt? Ekkor, de csakis ekkor érthetjük meg, milyen értelemben mondatik Jóbról: eljutott odáig, hogy „ingyen”, „ellenszolgáltatás nélkül” szereti Istent, hogy ezáltal a népmesék Sátánja elveszítse a történet elején kötött fogadást. Ingen szeretni Istent annyit jelent, hogy kilépek a fizetség ciklusából, amelynek a siralom, vagyis míg sorsom igaztalanságát panaszom, foglya marad. Talán ez a végső válasz a rossz „problémájára”: elérni azt a pontot, amikor lemondunk a vágyról, arról a vágyról, amelynek sebéből felfakad a panasz; lemondani arról, hogy erényeinkért jutalomban részesüljünk, lemondani arról, hogy megkíméltesünk a szenvedéstől; lemondani a halhatatlanság utáni vágy infantilis összetevőjéről, amely úgy fogadtatná el önnön halálunkat, mint ama negativitás egyik aspektusát, amelyet Karl Barth így nevezett: *das Nichtige*. E bölcsesség horizontján belül talán összetalálkozhat a zsidó és a keresztény Nyugat és a buddhista Kelet, hiszen mindkettő jócskán előrehaladt a fájdalomnak és a lemondásnak ugyanazon az útján.

Mindazonáltal nem szeretném különválasztani a bölcsességnek ezeket a magányos tapasztalatait a rossz ellen folytatott etikai és politikai harctól, amely törmöríthet minden akarattal bíró embert. Ehhez a harchoz viszonyítva a lemondás tisztán személyes tapasztalata az erőszak nélküli ellenállásnak azokra az akcióira emlékeztet, amelyek parabola-formában előlegeznek egy olyan emberi létezmódot, ahol az erőszak eltöröltetvén, a lehető legegyszerűbben és a maga mezítelen mivoltában tárul elénk az igazi szenvedés rejtélye. (*Esprit*, 1988/7—8).

Angyalosi Gergely fordítása