

POSZTGENOCID 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 szörnyűség fájdalmas emlékezetének. Az a kérdés foglalkoztat, hogyan lehet a kortárs posztszekuláris 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 a 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 Wieselt kérdezték 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 egyetértek.²

* A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

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

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 posztgenocid társadalomban való együttéléshez.

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 zsoltáros kérdezi: „ki az ember, hogy megemlékezel róla”, ugyanúgy kérdezi a zsidó teológia is, ki az ember, hogy megemlíthetne, hogy gondolataidat kifürkészhetné, 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, Vattimóra 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

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

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 posztholokauszti teológia számára. A Holokauszti túlélőinek története Jób története, Jób a túlélő, akinek története drámai tanúságtétel.⁴

Az egyik zsidó vallási megközelítés az önvádra épít, amely nem kérdőjelezi meg Isten igazságosságát. A zsidóság bűnei miatt a Holokauszti megérdemelt büntetés. Joel Teitelbaum a szatmári haszid zsidóság kiemelkedő alakja az egyik, aki a zsidóságon belüli vétkekre adott büntetésként értelmezi a Holokauszti. 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 Holokauszti nem bűnei miatti büntetésként fogja fel, akkor végső soron úgy tesz, mintha nem hinne az Egyetlen Szentben, áldassék a neve.”

Hasonló teológiai logikával érvel, de cionista álláspontból közelít Zwi Jehuda Kook (1891–1982) rabbi. Szerinte a zsidóság nagy vétké – amire a Holokauszti büntetése következett – az Izrael földjével szembeni hűtlenség. „Ha eljön a vég

⁴ Ld. a 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.

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 Soát, 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 vétek és büntetés. A Holokausztra adott egyetlen intellektuálisan korrekt válasz ebben a 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 társadalomfejlődés szükségképpeni 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 félmillió 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 megoldására.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.

⁶ 5. sz. jegyzetben i. m. 128.

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

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

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

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 végső válaszadás, 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 (Jób 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 Hitlernek 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 megválaszolatlanág nem paralizáló módon, hanem a generációk továbbélésére motiváló módon hat.

Ehhez a pragmatikus válaszkeresési megoldáshoz sorolható Viktor E. Frankl (1905–1997), akit a zsidó teológiai megközelítések utolsó tagjaként 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 halálgyárban 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

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

megértse, felfogja a rettenetet, hanem a Fackenheim által képviselt pusztán pragmatikus válasz mellett, azt megelőzően és még inkább megalapozóan 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 továbbgondoltak.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 önküresítéséről 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 (tikikum). 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.

Keresztény értelmezés

A kereszténység nem érthető 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 érthető. Nincs kereszténység zsidóság nélkül, miközben a zsidóság nem szorul rá a keresztény-

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

ségre, 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 váltságdíj-elmélet szerint Isten Jézus halálával fizetett a Sátánnak, hogy az emberiséget kiszabadítsa annak fennhatósága alól. A győzelmes Krisztus elmélet szerint Jézus megívta harcát a Sátánnal, és győzelmesen került ki a küzdelemből (Gustaf Aulen, 1879–1978). Az elégtétel-elmélet szerint, melyet Szent Anzelm (1033–1109) is képviselt, Jézus engedelmisségével elégtételt adott Istennek az emberiség bűneire. Pierre 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 képviseleti 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, amelyekkel a zsidó elméletek nem rendelkezhetnek, illetve ha igen, akkor csak a Messiás eljövetelével 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. (A 2014. január 1-jei állapot szerint Magyarországról 810 személyt tartanak nyilván. Közöttük Kelemen Krizosztomot, Márton Áront, Ottlik Gézát, Salkaházi Sárát vagy Slachta Margitot is megtalálhatjuk.)

Igazat kell adnunk Mezei Balázsnak, aki sokakkal egyetértésben hangsúlyozza, hogy a Holokauszt¹⁴ határvonalat jelent „a nyugati humanitás klaszszikus szakasza és egy csak lassan megformálódó új korszak között”. Mezei Auschwitzban nem csak a filozófiai és teológiai gondolkodás számára vízválasztó történelmi eseményt lát, 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 Auschwitz utáni teológiából és kifejleszteni azt a válaszrendszert – konkrétan újragondolni a valláshoz és a kinyilatkoztatáshoz kapcsolódó teológiatörténetet –, 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 Auschwitzcal 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 válaszkísérlés, 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 auschwitzi 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

¹⁴ E kifejezés helyett ő inkább az „Auschwitz” elnevezés használatát ajánlja, mert ez jelképezi egyben a hosszú 20. század más hasonló tragédiáit.

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

hallgatás lehetőségét választják, és az imádság lehetetlenségét hirdetik. Metz álláspontja szerint azért lehet imádság Auschwitz után is, mert Auschwitzban, a lágerekben zsidók és keresztények imádkoztak.

Jürgen Moltmann protestáns teológus szerint, aki a kortárs teológiatörténetbe elsősorban a „*reménység teológiája*” kifejezéssel írta bele magát, Auschwitz után és miatt a kereszténységnek revidálnia 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 megnyilvánuljék, 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 vaskos 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 gyöngé 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 auschwitzi 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 Soának, ez lehet a zsidók és keresztények közös válasza, amely ugyan nem oldja fel a dilemmát, de nem is teszi lehetetlenné az Istenről való közös gondolkodást és az ebből fakadó közös gyakorlatot.

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

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 tanulékonynak mutatkoznak. S ezen a ponton érdemes visszatérni Mezei fentebb már idézett művére, amely a maga logikája szerint lényegretörően szintén összefoglalja Metz, Küng és mások 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 végsőig 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 nemkülönben más vallásúak és vallástalanok számára is, a Holokauszt ebben a vonatkozásban az Istenről való gondolkodás olyan kiindulópontja lehet, amely az ott megmutatkozóan diametrikus ellentétét tarthatja és kell tartsa annak, amely valóban megfelel az Istennel szemben támasztott filozófiai és teológiai kritériumoknak.¹⁷

Post teodicea

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

¹⁷ 15. sz. jegyzetben i. m., 153ff

követő istenfogalom egészen más, mint a dávidi vagy a posztbabiloni koré vagy akár a diaszpórák istenfogalmi. 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 hegemoniáját. A tiszta tanítás őrzése voltaképpen 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 legvégsőig 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 tuszi lakossággal szemben, a szerb-horvát genocid a bosnyákokkal szemben az adott hegemoniai viszonyok megerősítésére vagy új hatalmi elosztás kieroportolására 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 hegemóniáért 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, nemkülönbönben a filozófiának, sőt talán a művészeteknek is, hogy milyen a nem kirekesztő társadalom elmélete és gyakorlata. Hogyan lehet az egymással ellentétes 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 értelemadásaként interpretálhatjuk. Giner azt képviseli, Durkheimre alapozva, hogy a társadalom anómiás, s ebben a morális hiányosságban jelöli a társadalom elsődleges jellegzetességét. Torre pedig Durkheim *A vallási élet elemi formái* című művéhez fűzve megjegyzi, hogy Durkheim a rossz/gonosz szociológiáját a sajátos rítusok kapcsán tárgyalja.¹⁹

¹⁸ A teodícea szociodíceaként való használata durkheimi természetű (Richard, 1943:136ff). 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.)

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

Durkheim megkülönbözteti a vidám ünnepeket a szomorú ünnepektől, s mindkettőre hoz érzékletes példákat is. A rítusok társadalomalkotó és társadalommentő 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 széthullásához, 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 továbbhaladva azt fejti 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 szociodíceának.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-t megelőzve már Max Weber is említi a fogalmat. Weber nézete szerint a szenvedés teodíceateremtő erővel bír, a szenvedés teodíceát követel. A weberi teodícea három ideáltipikus formája a karma, a dualizmus és a predestináció. Szerinte a társadalomban élő domináns csoportoknak mindig is

²⁰ Uo. 202.

²¹ Pierre Bourdieu: *Outline of a theory of practice*. Cambridge studies in social anthropology 16. Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1977; Uő: *The weight of the world: Social suffering and impoverishment*. Polity Press; Marston Book Services (UK), Oxford, 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. Taylor & Francis, 2000.

szükségük volt olyan teodíceára, amely saját privilegizált helyzetüket igazolta (Weber *Vallásszociológiájának* vonatkozó fejezete). 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 tünete-ként 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* legyen hozzá. (...) A boldogság legitim akar lenni. Ha a boldogság általános kifejezésén mindazokat a szerencsejavakat 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 alkotóelemeként 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 szociodícea irányába fejlesztette tovább. S ez az elméleti innováció lehetővé teszi számunkra, hogy a teodícea és a szociodícea közötti szemléletkülönbséget poentírozzuk. A teodícea 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 teológiai 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 szociodícea kifejezés nem vált általánossá. Vidich és Lyman (1985) állítása szerint ugyanis az amerikai szociológiai hagyomány

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

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

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

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 szociodícea lett, ami a társadalmi problémákban meglátta azt az eszközt, amellyel tökéletesebb társadalom teremthető. Morgan és Wilkinson 2001-es tanulmánya azonban ismételten 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 szociodícea 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 szociodícea mindezen továbblép, és egy sokkal pragmatikusabb jelenséggént 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

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

²⁶ Arthur J. Vidich and Stanford M. Lyman: *American sociology: Worldly rejections of religion and their directions*. Yale University Press, New Haven, 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*. Durkheim Press/Berghahn Books, New York, 2008.

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

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.)

Agonisztikus társadalommodell

A teodíceai megközelítésből a szociodíceai megközelítés felé történő perspektívaátváltatás 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 Mouffe-nak³⁰, 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. Nemkülönben számos kereszténységen belüli alternatív felfogású csoporttal szemben, amely egész történelmét, önfelismerését és tanításának újra és újra történő megfogalmazását végigkísérte.

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

Párhuzamosan ezzel a többségi identitásstabilizálással a kisebbség, az üldözöttség áldozatai önmeghatározásukban rászorulnak a többségre, a hatalom által meghatározott diskurzusra. Szenvedéstörténetükre történő folyamatos emlékezésük óhatatlanul szorosan tartja azt a köteléket, amely a tettesekkel fonja őket paradox kényszerszövetségbe. Csak olyan társadalomfelfogás felel meg a posztgenocid társadalmi viszonyok adekvát értelmezésének, valamint az erre támaszkodó politika kialakításának, amely sem elméleti, sem gyakorlati vonatkozásban nem rekeszti ki sem a tetteseket, sem az áldozatokat, hanem képes számot vetni ezek kényszerű egymásrautaltságával.

Stabil és instabil identitás

A különböző társadalmi csoportok saját identitásmeghatározásának folyamata számára a stabil és homogén identitás távlata tűnik elérendő célnak. 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 egymásrautaltság az identitásalkotás meghatározó alapja, s az elszenvedett történet integrálásának folyamatjellege miatt már csak elméleti megközelítésben sem tekinthető lezártnak. „Sein im Werden” (folyamatban zajló létezés) – utalhatunk Karl Jaspers antropológiai alapállására, amit az itt tárgyalt posztgenocid viszonyokra nézve az identitásalkotás folyamatjellegének, szükségképpeni 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 posztgenocid korszak lényegével áll szemben, vagyis a kirekesztés elméleti és gyakorlati felszámolásának igényével és maximájával.

³¹ Karl Jaspers: „Die Geistesypen.” In Uő: *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1919, 189–407.

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 társadalommodelljének elméleti alapállása rokonságot mutat a posztmodern filozófia fentebb említett képviselőinek felvetéseivel, akik magának a gondolkodásra, a vallási alapfogalmakra és a különböző hitrendszerre tanításaira is vonatkozóan hangsúlyozzák a bizonytalanság, a folyamatjelleg és a gyöngeség vagy törekenység 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 posztgenocid paradigmába történő átmenethez, s a nem kirekesztő társadalmi identitásépítés dinamikájának elgondolásához és műveléséhez.

Kivezetés

Kiinduló kérdésünkre, amely arra vonatkozott, hogyan lehet a posztgenocid társadalmi együttélés számára megfelelő társadalomelméleti megközelítést és politikai alapállást felvetni, három szelíd lépésben kíséreltünk meg válaszolni. Először a teodícea zsidó és keresztény megfontolásai közül vettünk sorra néhányat, amelyek az istenfogalom újraértelmezésével próbáltak választ adni a genocid által felvetett, alapjában megválaszolhatatlan kérdésre. Második lépésben a teológiából a szociológia felé történő perspektívaátváltást mutattuk be, a szociodícea megközelítését, amely a társadalomról alkotott felfogás revidenciája mentén kínál további értelmezési lehetőségeket. Végül harmadik lépésben azt a nézetet képviseltük, miszerint az agonisztikus társadalomfelfogás és politika elméleti és gyakorlati távlatot nyit a posztgenocid társadalmi együttélés számára, mert ez teszi lehetővé, hogy a különböző élménycsoportok és emlékezetközös-

ségek a közös, diszkurzív térben folyamatosan megjeleníthessék szenvedéseiket anélkül, hogy újra belekényszerülnének a társadalmi kirekesztés verbális, netán valóságos erőszakspiráljába.