

Micha Brumlik

Zsidó kiválasztottság, zsidó nép

*(Franz Rosenzweigtől Emmanuel Lévinasig)**

BEVEZETÉS

A zsidó filozófiát gyakran moráltannak, etikának vagy mindenekelőtt Istenről szóló tanításként értelmezik. És amennyire igaz, hogy a bibliai írások implikálják az emberiség történetére való rápillantást, annyira igaz az is, hogy a zsidók történelem- és politika-ellenessége nem eredményezett egy olyan önálló zsidó történelemfilozófiát, amely túlmenne az absztrakt messianisztikus motívumokon. Ez csak – érthető módon – a nemzetállamok korszakában változik meg, elsősorban a francia forradalom után, és csak azután, hogy a zsidó értelmiségiek kapcsolatba kerültek Kant filozófiájával és a német idealizmussal. A nemzetállami gondolkodás és ezzel együtt a cionizmus korszakában Franz Rosenzweig – aki a maga akadémiai pályafutását egy Hegel állam-elméletéről szóló írással kezdte – vált a zsidó nép gondolatiságának egyik legjelentősebb interpretálójává. Sokak sejtésével szemben én azt gondolom, hogy azok a megfontolásai, amelyek a *Stern der Erlösung* című könyvében megtalálhatóak, az egymástól messzemenően független soá és Izrael állam megalapítása által egyáltalán nem meghaladottak, és nem váltak elavulttá sem egy triviális értelemben. Sokkal inkább azt kell mondanunk, hogy a gondolkodásának ösztönző gazdagsága fontos impulzusokat adott a zsidó nép nem-cionisztikus filozófiájának kortárs megteremtése számára.

A ZSIDÓ NÉP A „STERN”-BEN

Franz Rosenzweig, mint ismeretes, az 1921-ben megjelent *Stern der Erlösung* című könyvét az I. világháború alatt írta (ekkor egy lövészsorozat tiszteje volt a macedón fronton), és aztán tábori levél formájában küldte haza, a szülői házába, Kasselba. Ebben található a zsidó népnek egy olyan elmélete, amely (mások mellett) Schelling hatását tükrözi, és ebből az elméletből kiindulva elemzi aztán Rosenzweig magát a zsidó vallást is. Rosenzweig a maga spekulatív szociológiájában azt hirdette, hogy a zsi-



Micha Brumlik

dók – minden más néptől előren – sem országgal, sem közös köznapi nyelvvel, sem a háborús képességekkel nem rendelkeznek. Valaha ugyan rendelkeztek mindezekkel, de legkésőbb a jeruzsálemi templom lerombolásakor elvesztették őket. Azóta a nép ország, nyelv és háború nélkül csak a liturgikus év zárt terében élt, és a maga továbblétezését az időben egyedül a „legyetek termékenyek és szaporodjatok”-nak (vagy ahogy Rosenzweig kifejezte magát: csak a „vérnek”) köszönhette. Az élet a liturgikus évben és a családi kontinuitásban a zsidókat egy olyan térbe száműzi, amely a nemzeteken



és a világtörténelmen kívül helyezkedik el, amelyet az ő meggyőződése szerint a kereszténység és annak messianisztikus és missziós hivatása teljesített be. Amíg tehát a keresztény világ minden szegletében történelmi, és e végpont felé halad, mivel minden nép el fogja ismerni a Biblia Istenét, addig a zsidók már ott találhatók, ahová minden nép törekszik: egy álló, transzhisztorikus most-ban, ahol már elnyerték azt az örökkévalóságot, amely után az emberiség maradék része is áhítozik.

Rosenzweig 1929-ben meghalt, így már nem élte meg a nemzetiszocializmust, a tömeggyilkosságokat és – ezek következtében – Izrael állam megalapítását, de – mint ahogy azt még meg akarom mutatni – életének utolsó éveiben a cionizmusnak nagy teológiai-morális jelentőséget tulajdonított.

Mindazonáltal ha a 20. század egész első felét megélte volna, akkor nagy valószínűséggel meg kellett volna változtatni a nézetét: a tömeggyilkosság az örök népet a maga teljes végességében tette láthatóvá, míg Izrael állam megalapítása visszaadta a történelem, a közös köznapi nyelv és a háború képességének legalább egy részét. Rosenzweignak ugyanakkor szembe kellett volna néznie azzal a problémával is, hogy mit jelent, hogy a nép megint tulajdonába vett egy országot, a maga országát, és arra a kérdésre is válaszolnia kellett volna, hogy mit jelenthet az „örök nép” számára együtt élni azzal a tapasztalattal, hogy majdnem meggyilkolták.

ZSIDÓ EGZISZTENCIA A JELENKORBAN

A soával és Izrael állam megalapításával a történelembe visszataszítva a zsidó nép az addigi létezési módjából (a nemzés és a hit által újra és újra megteremtett örökkévalóságból) egy másik létezési módba taszított. Még három generációval a soá után is a zsidók – individuálisan és kollektíven – a riadtság, a sokk és a gyász állapotában élnek, amennyiben a múltra gondolnak. A jelenüket viszont, amennyiben Izrael államára vonatkozik, már nem – mint talán 1973-ig – a maguk által létrehozott állam iránti bizalom és büszkeség, hanem a gondok mindennapjai határozzák meg.

A zsidó nép mint nép – és ez nem ugyanaz, mint az összes zsidó individuum együttese – még ma is a gyászra, sőt az aggodalomra tekintettel él. A gyász a melankóliától eltérően – ahogy Freud tanította – kemény pszichés munkát jelent: az elvesztett tárgy megjelenítése és elbúcsúztatása, amely addig tart, amíg a realitást vizsgáló tudat számára világos nem lesz, hogy valami visszavonhatatlanul elveszett, és ezáltal megteremtődik egy tér az új tapasztalatok és

kötődések számára. A gyásszal ellentétben az aggodás addig nem nyugodhat meg, amíg az esetleges fenyegetések még fennállnak. A „gond” – így elemezte ezt Martin Heidegger a *Lét és időben* – az az egzisztencia-forma, amely összhangban van a maga tudatos lényegével, egy lény, aki tud a maga időbeliségéről és mulandóságáról, és aki minden cselekedete és mulasztása közben is tudja, hogy róla, a maga életének egészéről van szó. A töprengés a jövőről, a biztonságról és a sértetlenségről, a kérdés, hogy hogyan kell élni, a vágy, hogy a szorongás fejeződjön be – mindez együtt véve alkotja a gondot.

A zsidó egzisztencia még ma is egy részben szörnyű módon megsemmisített etnikum önértelmezésének a jegyében áll, amely ma a fennmaradásának állami centruma iránti szakadatlan gondban él, és mindent ennek a gondnak vet alá.

A MARADÉK FILOZÓFIÁJA

Rosenzweig az egzisztenciának ezt a formáját szinte profetikusan – a jövőt nem ismerve, de a múltra vett éles pillantással – már 1921-ben meglátta: „A zsidóságon belül nincs olyan csoport, irányzat, sőt talán még egyes ember sem, aki azt a módot, hogy a mellékeset föladja, hogy a maradékhoz ragaszkodjon, ne az egyetlen helyesnek, és »Izrael igazi maradékának« tekintené. És ez valóban az is. Az ember a zsidóságban mindig valamiképpen maradék. Mindig valami, ami visszamaradt, egy olyan belső, aminek a külsejét a világ sodrása magával ragadta és tovább sodorta, miközben ő maga a parton állva visszamaradt.”¹

Már a kezdet kezdetétől – Rosenzweig megtagadja a pontos történelmi datálást – szétesett az, ami a tradíció mértéke szerint zsidó életnek számított, és az, ami az egyes ember számára egy adott társadalomban élhetőnek tűnik. És emiatt a „mellékes” és a „jelentős” nemcsak a válságkorokban kapott jelentőséget.

Nézzük csak a vegyes házasságok Ezdrás által kimondott tilalmát, Hillel aranyszabályát, a haszidizmus mély szív-ájtatosságát és a zsidó nyelv szövetségi újraértékelését: a zsidóság – mintha ezt akarná mondani Rosenzweig – csak a bőséges történelmi lehetőségek egyes vonásainak egyoldalú megélésén keresztül realizálódhat. E lehetőségek közül sok van, amely a történelmi és a szociális helyzet fényében már nem időszerű, és az emberek más lehetőségek kedvéért maguk mögött hagyják vagy elfelejtik őket. Gondoljunk csak a régi ortodoxiára, amelynek át kellett adnia a maga helyét az új ortodoxiának és a reformzsidóságnak. Ez az újra



és újra megfigyelhető körülmény első pillantásra negatívnak tűnhet, de közelebbről tekintve mégis a zsidó nép történelmi túlélésének titka – minden katasztrófa ellenére is.

ZSIDÓSÁG, TÖRTÉNELEM ÉS CIONIZMUS

Rosenzweig azt állítja,² hogy a zsidóság a római kortól kezdődően egy szinte történelem nélküli állapotban leledzett; de ebben a diagnózisban az állított történelem-nélküliség mint olyan csak akkor érvényes, ha egy bizonyos típusú történelemre, vagyis az etnikumok és a nemzetek politikai történelmére gondolunk. Ha viszont az államalkotást és az etnikum fenntartását tekintjük a történelem tárgyának, akkor a zsidóságnak évszázadokon keresztül valóban nem volt történelme. De ha megszabadulunk ettől a perspektívától, és a pillantásunkat a szellemi egzisztencia folytatására és továbbélésére irányítjuk, akkor egy olyan történelem panorámája bontakozik ki előttünk, amelyet éppúgy jellemez az újra-megalapozás, az elfojtás és az elfelejtés, mint az alkalmazkodás és a kreativitás.

Ebben az értelemben mondhatta Rosenzweig 1921-ben, hogy a cionizmus az örök zsidó lényeg átalakított, külsődleges és intézményes formája, ami szerinte nem állhat másban, mint a megélt felebaráti szeretetben: „A zsidó nép számára nem válik külön a sajátja és a felette álló, számára az önszeretet közvetlenül felebaráti szeretetté alakul át.”³ Ezt a semmiképpen sem csak normatívnak szánt formulát a zsidóságnak a cionizmusban való újra-történetesítése nyilvánvalóan megcáfolta. Függetlenül attól, hogy az izraeli állam militáns politikáját a palesztin és az arab szomszédokkal szemben morális tekintetben igazolhatónak gondoljuk-e vagy sem, az biztos, hogy közvetlen felebaráti szeretetként – ha e fogalomnak még van bármi értelme – biztosan nem lehet értelmezni.

1927. április 19-én Rosenzweig, aki már szinte mozgásképtelen volt, gyógyíthatatlan izomsorvadásban szenvedett az 1909-ben a protestantizmusba átlépett unokatestvérének, Hans Ehrenbergnek, írta élete egyik legutolsó levelét. Ehrenberg 1918-tól, mint meggyőződéses szocialista az SPD tagja volt, 1939-ben szabadult a sachsenhauseni koncentrációs táborból, és rögtön utána Nagy-Britanniába emigrált, és csatlakozott a hitvalló egyházhoz. Rosenzweig a barátai térítési kísérletei ellenében 1913-ban úgy döntött, hogy zsidó marad. Nagyon sokáig egy nemzeti-zsidó, de nem cionista önértelmezést vallott a magáénak, és most Ehrenbergnek



Franz Rosenzweig

megpróbálja elmagyarázni a cionizmus értelmét, méghozzá a vallásos szocializmus szellemében. „A cionizmust úgy értheted meg, ha a szocializmus és az egyház kapcsolatára gondolsz. Ahogy a szociáldemokrácia számára – amely lehet »vallási-szocialista«, sőt még »ateista« is – Isten birodalmának az egyház általi megvalósítása fontosabb, mint az egyház maga [...], és még sokkal fontosabb, mint a félig és teljesen közömbösek hallatlan tömege, ugyanúgy a cionizmus számára a zsinagóga a legfontosabb.”⁴

Rosenzweig nem volt cionista és csak életének legutolsó napjaiban kezdte el meglátni a cionizmus pozitív elemeit. De mégis áthatotta az a gondolat, hogy Izrael országát a maga szentségében végső soron Istennek kell fenntartani, és mint szentet a zsidók illetéktelen kezdeményezései alól is ki kell vonni: „Az ország a legmélyebb értelemben az övék, mint a vágyaik országa – mint szent ország. És ezért még akkor is, ha otthon vannak – megint eltérően a Föld bármelyik másik népétől – a saját hazájuk tulajdonát elveszik tőle. Ők csak idegenek és megtűrt elemek a saját országukban; az »ország az enyém«, mondja nekik Isten. Az ország szentsége kiszakítja azt az elfogulatlan birtokolhatóságból; de az elvesztett iránti vágy a végtelenségig fokozódik, és ezt követően a zsidók már semelyik országban sem tudnak otthon lenni.”⁵

Izrael így úgy jelenik meg mint a zsidóság történelmében már mindig is: mint Isten hűségének záloga. Izrael úgy jelenik meg mint egy előrevetülő látszat, mint egy remény, egy kivétel, egy titkosírás – egy szimbolikus ígéret, amely most ugyanoda húzódik vissza, ahonnan egykor származott: a nyelvből.

Az azonban – legalábbis Rosenzweig szerint – hiba lenne, ha ebben a vágyban minden lehetséges anyagi szükséglet és ínség kifejezését akarnánk



megpillantani; nem, ez a vágy egy már mindig is elvesztett elfogulatlanság kifejeződése. A héber Rosenzweig számára ugyan már nem a mindennapi élet nyelve, „de ahogy a köznapi élet nyelvbe való állandó belefolyása mutatja, egyáltalán nem tekinthető holt nyelvnek”.⁶ A héber nyelvnek a köznapi élettől való távolságtartásában, annak az Istenre és az istentisztelethez utaló szentségében, érzik a zsidók a konstitucionális elidegenedésüket.

A ZSIDÓSÁÉ MINT AZ ELIDEGENEDÉS FORMÁJA

Eszerint azt is lehetne mondani, hogy a zsidó egzisztencia teljesen a nyelvben és a nyelv által létezik, vagy még világosabban: a zsidóság nyelv, vagy még pregnansabban a zsidóság írás. Ez jó néhány frankofón zsidó gondolkodó közös meggyöződése: Emmanuel Lévinastól, Edmond Jabès-en⁷ át Jacques Derridáig. Derrida a több száz oldalas önéletrajzi lábjegyzetében, a *Zirkumfession*-ban, a rajta elkövetett véres körülméletést, a *brit mila*-t, mint bevágást, mint olyan jelet értelmezi, amelyre majd ezek a szavak fognak következni: „de mi, végül is mi, vagy ki vagyok én, ha nem az vagyok, amit belakok, és amiben lejátsszodom [...]»? »Zsidó vagyok és maradok«, vagyis abban vagyok és maradok, ami ebben a világban zsidó, és a másik világban a zsidóságból megmarad [...]. Illés feltámadását várom, és annak a mindig átmeneti kérdésnek a megválaszolását, hogy hogyan értelmezik a zsidók és a többiek a circumfessiont, amit itt belakom, ettől függ ugyanis, hogy mi marad a zsidóságból. A számunk kicsi és szétszóratva élünk [...].”⁸ Derrida szembeszököen Rosenzweigre utal.

AZ ETIKAI NÉP – EMMANUEL LÉVINAS

Ha a zsidóságban többet látunk, mint az önmagára vonatkozó kérdést, akkor egy olyan etikaként érthetjük, amelynek a centrumában a felebarát szentsége áll, vagy – ahogy Emmanuel Lévinas mondta – a felebarát etikája, aki szentebb „minden országban”, még akkor is, ha ez az ország a szent országot jelenti. Egy önmagát sértettnek érző személyhez mérve, ez a – szent és megígért – ország nem más, mint pusztaság és sivatag, egy rakás fa és kő.”⁹

Lévinas itt dióhéjban előadott elmélete a zsidó népről közvetlenül kapcsolódik Rosenzweighez; és ez azt jelenti, hogy világosan és egyértelműen referálja a *Stern der Erlösung*-ban fölvázolt elméletet a liturgiái év örök *nunc stans*-ába megérkezett népről.

Eközben Lévinas nem siklik el a fölött sem, hogy Rosenzweig elmélete az örök népről a korai húszas években született, és így még nem rendelkezett a nemzetiszocialista tömeggyilkosság tapasztalatával.

Ugyanakkor: Rosenzweiggel együtt Lévinas is úgy gondolja, hogy zsidók a történelmen túli nép; a jelenkorban pedig a történelemmel szembeni függetlenség számukra több és fontosabb, mint a Mózesbe vagy prófétákba vetett hit.¹⁰ Mindazonáltal csak egy közelebbi vizsgálódás mutathatja meg, hogy éppen ez a posztulált függetlenség a történelemmel szemben maga sem lenne lehetséges Mózes és a próféták nélkül. A történelemmel szembeni állítólagos függetlenség természetesen nem relativizmusként vagy nihilizmusként jelenik meg, hanem pozitív monoteizmusként, amely az elháríthatatlan felelősség gondolatában kulminál, és amelyből levezethető egy kiválasztottság. Egy olyan kiválasztottság, amely „több kötelességet, egyfajta univerzaliztikus partikularizmust jelent, s ezért egy mindenki jelenlétét jelenti, amely egyúttal ellen áll a vak erőök ítéletének”.¹¹ Az Isten által kiválasztott nép függetlensége a történelemtől eszerint abban a képességében áll, hogy „az embereket mindenkor érettnak tekinti az ítéletre, anélkül, hogy be kellene várniuk a történelem végét, annak állítólagos lezáró értelmével”.¹²

Lévinas Rosenzweig történelemfilozófiájával érvel a hegeli történelemfilozófia ellen. Amíg Hegel – és vele együtt a keresztény történelemfilozófia – posztulálnak egy magát kinyilatkozató értelmet (habár Hegelnek az volt a véleménye, hogy ezt a lezáró állapotot már elértük), Lévinas egy olyan történelmet fedez föl, amelyben, és amely által egy rajta túl lévő érvényes beállítottság ismerhető föl. De ennek a függetlenségnek az ára magas – talán túl magas: mivel Izrael nemcsak egy eszmét, hanem egy reálisan egzisztáló népet képvisel, és így alá van vetve és össze van kötve a nemzetek törvényeivel, s ezért képes arra is, hogy minden szétesést túléljen, és minden száműzetést átvészéljen. Franz Rosenzweig egy híressé vált levélben, amelyet az unokatestvérének, Rudolf Ehrenbergnek írt, megerősítette azt a jánosi kijelentést, hogy az atyához csak a fiún keresztül lehet eljutni; de ez alól van egy kivétel, méghozzá a zsidók, akik már most az atyánál vannak.¹³ Lévinas ezt a vallomást évtizedekkel később megismételte: „Izrael jelenléte e világ utcáin – ahogy Rosenzweig rámutatott – tanúsít egyfajta jelenvalóságot az atyánál. Igen, Istennél van, de milyen áron! Ez az ítélet függetlenségének váltságdíja, vagy privilégiuma? Erről a nemzetek fognak dönteni, ha a váltságdíjat be akarják vasalni.”¹⁴



A NÉPPÉ VALÓ ETIKAI KIVÁLASZTÁS

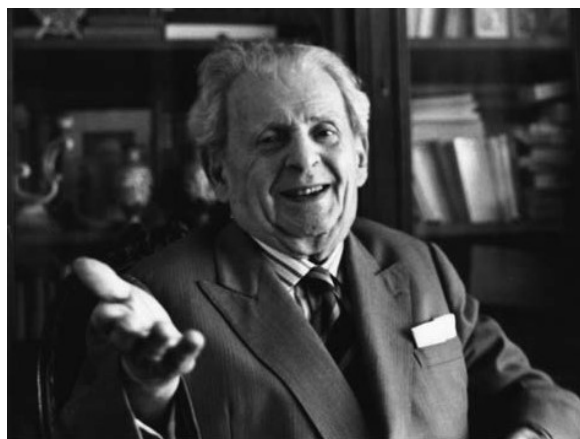
Izrael kiválasztása így két, teljesen különböző dimenzióban játszódik le: egyrészt az örök száműzetés életmódjában, amely éppen a maga kitaszítottságánál fogva különösen közel áll Istenhez (a Rosenzweig értelemben), másodsor azonban abban, hogy az empirikus emberekből álló konkrét zsidó közösség, ezt a kiválasztottságot semmiképpen sem tekinti különös kegynek vagy jótéteménynek, hanem egy történelmileg kiváltott kényszernek. A kiválasztottság Janus-arcúsága abban mutatkozik meg, hogy a kegyelem, amelyet a népre kényszer útján erőszakoltak rá, ezt sorsként tapasztalja meg, és nem valamiféle ajándékként.

Ezen a helyen nem foglalkozunk tovább annak vizsgálatával, hogy Lévinas értelmezése az örök, a történelem menetéből kiszakított kiválasztottságról valóban összeegyeztethető-e az örökké fennmaradó kitettséggel, de azzal sem, hogy a Rosenzweig történelemfilozófiai meggyőződéséből következő lemondás az eszkatologikus messianizmusról szisztematikusan meg van-e alapozva. Rögzítenünk csak azt kell, hogy Rosenzweig transzhisztorikusnak, és így öröknek tekinti a zsidó nép létmódját. Lévinas viszont – Rosenzweiggel ellentétben – már nem feltételezi, hogy ez a fennálló most beágyazódik a liturgikus évbe és a családi tovább-örökítés örök-kévalóságába, hanem ezt az állapotot – éppoly reálisztikusan, mint cionizmus-kritikusan – egy szenvedéssel teli létezési módként értelmezi.

Természetesen Lévinas, amikor a zsidó nép speciális létezési módját ecseteli, univerzalisztikus gondolkodó maradt, aki a partikularitás tapasztalatából kiindulva az emberi egzisztencia alapvető vonásait tudta föltárni. S ezzel tulajdonképpen arra a kérdésre válaszolt, hogy a tipikusan zsidóként jellemzett életmód átvihető-e és értelmezhető-e általános kategóriákkal, vagy menthetetlenül egy bizonyos etnikum sajátja?

KIVÁLASZTÁS ÉS MEGSZÓLÍTÁS

Ez a probléma egyébként semmiképpen sem csak a kiválasztottsággal kapcsolatban merül föl, hanem Lévinas egész filozófiai gondolkodását is érinti. Milyen szerepet játszanak a bibliai és talmudi vonatkozások az egyébként fundamentálisan az emberi tapasztalatokra irányuló másság fenomenológiai leírásában? Vajon az értelmező illusztráció szerepét játsszák-e vagy az alapvető tapasztalatok szerepét, amelyeket a nyugati fejlődés során – amely számos lényeges szempontból a klasszikus, görög antikvitás



Emmanuel Lévinas

élet- és világtapasztalatára épült – nagy árat fizetve, elhanyagoltak. Ha csak egy illusztrációról lenne szó, és nem e vonatkozások szisztematikus szerepéről, akkor Lévinas teljes filozófiáját úgy kellene jellemeznünk, mint a Heidegger utáni fenomenológia egy újabb változatát, amely a maga igénye szerint a fundamentálisan mást és újat szeretné megragadni. „Hogyan lehet – ezt kérdezi Lévinas *A másik nyoma* című művében – a létezéshez való viszony már kezdetben is kicsit más, mint a létezőként való megértése – mint a szabadságban való meghagyás ténye? Odakint a másiknál? Odakint a másiknál – ez a viszony átlépi a pusztá megértést, s ezért a másikhoz való viszony nem lehet ontológiai, hanem – Lévinas kifejezésével – csak vallási: „A beszéd lényege az ima. A tárgyra irányított beszédet az különbözteti meg a személyhez való kötődéstől, hogy az utóbbi vokatívként mondja ki magát. A megnevezés tárgya egyúttal a megszólított is.”¹⁶ Természetesen Lévinas ezekben az elemzésekben teljesen mellőzni szeretné a teológiát és a misztikát. A vallásinak ez a fogalma egy minden emberi megértés előtt elhelyezkedő viszonyra irányul, egy olyan viszonyra, amely más emberektől már nem érdeklődik a lényegük és a természetük után, hanem ezeket a speciális létezőket olyan valamiként észleli, mint amiként valóban megjelennek: mint hozzánk közel állóak, vagyis mint arcok. Amennyiben Lévinas nyelvelméletileg a más emberek észlelését és megtapasztalását „imaként” jellemzi, és megállapítja, hogy ebben az esetben a megnevezés tárgya egyúttal a megszólításnak is tárgya, annyiban a kinyilatkoztatás-elmélet vagy a kiválasztás-elmélet egy vonását már a legközönségesebb elismerés-elméleti viszonyokban is felmutatja.

Amit a bibliai írások a teremtéstörténetről, Ábrahám kiválasztásán keresztül és Mózes és Izrael kiválasztásáig isteni megszólításként tapasztalnak meg és írnak le, azt itt fogalmilag átvesszük és mindennapivá tesszük. De ez még nem jelenti azt, hogy eltűnnének a bibliai teológia és a köznapiság fenomenológiája közötti határok: ezzel még nem mondjuk azt, hogy az isteni megszólítás minden esetben azonos lenne a bölcsek megszólításával (ahogy az az emberek között történik), de azt igenis mondjuk, hogy vannak közös vonásaik. A megszólítás módja – amelyet a bibliai elbeszélések sokkal erőteljesebben kidomborítanak, mint egy elméleti szemléletre törekvő ontológia – egy másik világ-beállítottságot készít elő. Mindenesetre: a bibliai bizonyítékok alapján a megszólítás a kiválasztottság egy része vagy legalábbis egy szükséges feltétele. A Tóra adományozása előtt áll a megszólítás és a kivezetés Egyiptomból. A megszólítás természetesen még nem azonos a kiválasztással, de a kiválasztás nem lehetséges anélkül, hogy a kiválasztott korábban meg ne szólítottatott volna. Azt is lehetne mondani: mindenki kiválasztott lehet, mert mindenki megszólítottatott, vagyis minden ember egyenlő. De ebből már az is következik, hogy mindenki potenciálisan osztja a zsidó sorsot, a zsidó egzisztencia-módot?

KIVÁLASZTOTTNAK LENNI

A bibliai értelemben vett kiválasztott először is engedelmeskedik, és aztán (kritikailag) meghallgat. A *Rosenzweig and Lévinas*¹⁷ című könyvének „Correlations” részében Robert Gibbs kifejtette, hogy Lévinas a *Liberte difficile*-ben az arcnak egy olyan elméletét vázolta föl, amelynek ebben az írásban teljesen megfelel a vallás fogalma. A megfelelő név erre a vallásra (vagy minden más vallásra, amely megérdemli ezt a nevet) ez: zsidóság. Robert Gibbs ezt így magyarázza: „Nem azért, mert ez csak a zsidóknak szóló vallás; de ez a zsidóság meghatározó perspektívája az, hogy a spiritualitás mindig belőlem kiindulva mozog a másik személy felé. A másik felé, a másért való felelősségben, akinek van egy arca.”¹⁸ Ennek a megfontolásnak az önálló kidolgozásakor Gibbs arra a kísérletre vállalkozott, hogy a *princípium individuationist* Lévinas nyomán rekonstruálja, és ennek során arra az eredményre jut, hogy ez az egyediség a másokkal szembeni individuális felelősség helyettesíthetlenségében áll. „Az egyediség itt a kibúvás és a helyettesítés lehetetlenségét jelenti, amelybe beleszövődik az én teljes visszatérése. A választás egyedisége, vagy azé a valakié megkö-

veteli, aki nem választó, ezt a passzivitást nem lehet átalakítani spontaneitássá. Az egyediséget nem lehet feltételezni, nem lehet alárendelni, traumatikus, a választás az üldözésben.”¹⁹

Ha az individuum individualitása valóban a legközelebbi emberrel szembeni fogoly-létben áll, akkor – valóban – az a kijelentés, hogy a kiválasztott individualitásnak ez a formája egy álom, aligha kérdőjelezheti meg. (A Biblia ehhez – legalábbis Jakabnak az angyallal vívott küzdelme óta – számos szemléletes képet nyújt.) Az individuum individualitása azonban ekkor valami olyasmi, ami fölött az individuum nem rendelkezhet, és ami nem is az övé: kiválasztottnak lenni annyit jelent, mint kiemeltnek lenni, annyit jelent, mint egy teljesen passzív móduzban állni. Még egyszer Robert Gibbonst idézve: „Az én létezésem a megszólítással és a kiválasztással kezdődik.”²⁰

Dorothea von Tippelskirch ezt a tényt megerősítette az ember emberségéről és az Isten istenségéről szóló Emmanuel Lévinasszal és Karl Barthtal foglalkozó vizsgálatában, amikor arra utalt, hogy a kiválasztás nem én, amelyről szó van, hanem csak a mindenkor megnyilvánuló, a helyettesíthetetlen résztvevő perspektívájából beszélő szubjektum sajátja: „Az egyesnek része lesz a kiválasztásban, aki elutasíthatatlanul meg van hívva a felebarát közelségébe. A megszólítás transzcendenciája a meghívás visszautasíthatatlanságára utal, és arra a követelményre, amelyek így az általánosságot és az univerzalitást megelőzik.”²¹

Bármennyire meggyőző is legyen a dolgot tekintve ez a bibliai megalapozott morál-fenomenológiai gondolatmenet, mégis rá kell mutatnunk egy szisztematikus deficitre: hol marad az egyes helyettesíthetetlen individualitása és e tapasztalat bázisán nolens volens moráleméleti univerzalizálási között az a konkrét partikularitás, amely a zsidóság sajátja, amely az írások alapján bizonyíthatóan egyedülálló módon kapott meghívást, és a történelmi tapasztalatok alapján bizonyíthatóan egyedülálló módon üldözték?

A kérdés tehát megint a zsidó nép elméletére vonatkozik, amelyet Lévinas, úgy tűnik, messzemenően Rosenzweigtől vett át. Tippelskirch minden megfogalmazott ellenvetése ellenére sem riad vissza attól a követelménytől, „hogy a zsidóüldözés tapasztalatában egy szükségszerű igazságot ismerjen föl, egy az emberiségen belüli zsidó meghatározottság igazságát, és ez azt jelenti, az ember egy bizonyos emberségének igazságát.”²² Lévinasnál aztán az összes törvény törékenységének és relativitásának példaszzerű tapasztalatáról van szó, és ennél fogva az ember meztelenségéről és védtelenségéről

szóló konstitutív igazságról éppúgy, mint a remény igazságáról. Harmadik igazságként pedig végül megmarad visszamarad a szűkebb értelemben vett zsidóság identitás-meghatározása. „A zsidó identitás – írja Lévinas – mindezekbe a dokumentumokba beíródik. Nem lehet tőle elszakadni azáltal, hogy nem ismerjük ezeket az identitási darabokat, mint ahogy a legegyszerűbb kifejezésükre sem lehet őket visszavezetni, anélkül, hogy ne lépünk be a modern világ diskurzusába.”²⁵

Morál- és történelemelméletileg tekintve ez egy olyan életformába torkollik, amely egy meghatározásnak van alávetve: egy kiválasztásnak, amely biztosan egy szerencsétlenség. „De ez a meghatározás – így folytatja Lévinas – amelyhez az emberi morál visszatér, bizonyítja (egy nagyon régi Testamentum által), az eredetét innen a civilizációkon; a civilizációk, amelyek ezt a morált lehetővé teszik, megszóltja, kiváltja, üdvözli és megáldja, az azonban, amely azonban a maga részéről csak akkor van felülvizsgálva és igazolva, ha a tudat kiszolgáltatottságában, a »Halacha vier Ellen-jében«, ebben a kényes és isteni fennállásban meg tud maradni.”²⁴

Ezt úgy lehet érteni, hogy Lévinas a papok és a szentek meghívott népére vonatkozó régi bibliai tanítást a kornak megfelelően mutatja be, mégpedig úgy, hogy a konkrét, történelmi zsidó nép a létezési módjainak teljességében és az Isten szavával szembeni engedelmességében felidéri azt, amit Lévinas a zsidóság esszenciájának tekint: „egy olyan emberiség, amely az intézmények nélküli morál küszöbén áll.”²⁵

Hogy a reálisan létező zsidók ennek megfelelőnek-e, és egyáltalán meg tudnak-e felelni, az az egyik kérdés. A másik kérdésnek viszont arra kell irányulnia, hogy ez a meg gondolás megfelel-e egy olyan népnek, amely a Tóra hálás elfogadásában látja a maga kiválasztottságát. Mert még akkor is, ha lemondunk arról – ahogy azt egy végzetes tradíció sokáig tette –, hogy a Tórát a „nomosz” vagy a törvény szóval fordítsuk le, úgy az útmutatások, amelyeket követünk és csak azután hallunk meg kritikusan, egy intézményt képviselnek. Természetesen pontosan kell olvasnunk: Lévinas nem egy olyan emberiségről beszél, amely túl van minden intézményen, hanem egy olyan emberiségről, amely a morál küszöbén áll, miközben nincsenek intézményei.

Így érthetnénk – egészen Rosenzweig tradíciójában – a zsidóságot: egy morális közösség haza nélkül, ország nélkül, érintkezési nyelv nélkül és állam nélkül. Mindazonáltal ez az értelmezés bizonyos tekintetben történetien lenne, amely semmiképpen sem felel meg a mindennapok fenomenológiai tapasztalatainak. A reálisan létező zsidók empirikus

egzisztenciája – legyen az a diaszpórában vagy Izrael államában, akár a cionizmus után is – semmiképpen sem értelmezhető egy határon való létezőmódként. A reális történelem itt teljes egészében megcáfolta Rosenzweig hegelianizáló történelemfilozófiáját, amelynek még Lévinas is elkötelezte magát. E valóság fényében Lévinasnak a zsidó népre és a zsidó kiválasztásra vonatkozó elmélete mégis csak a messianisztikus vagy a páli gondolatmenet önálló variációjaként lepleződik le, amelyben a Tóra célja vagy telosza önmaga megszüntetésében áll. Ez a meg gondolás azonban szemben áll a rabbinisztikus teológia kiválasztási eszméjével, amely a Tórában az élet fáját látja, amelyet Isten a zsidók között, a kiválasztott közösségében ültetett el.

Némethől fordította Weiss János

JEGYZETEK

¹ Jüdische Erwählung, jüdisches Volk – Eine Spur von Franz Rosenzweig zu Emmanuel Lévinas. In: Eva Schulz-Jander és Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik (szerk.): *Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kaasel*. Euregioverlag, 2011.

² GS II. 450.

³ Peter E. Gordonnal (2005. *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*) természetesen föl kell vetnünk a kérdést, hogy hogy kell azt értenünk, hogy Rosenzweig metahistóriai alapokra épülő elméletét a reális-történelmi faktumok megcáfolhatják.

⁴ GS II. 365.

⁵ GS I. 1133.

⁶ GS II. 333.

⁷ GS II. 335.

⁸ Edmond Jabès: *Ein Fremder – mit einem kleinen Buch unterm Arm* és *U6: Der vorbestimmte Weg* (mindkettő 1993-ban jelent meg).

⁹ Geoffrey Bennington: *Jacques Derrida, Ein Portrait*. Suhrkamp, 2001.. 311.

¹⁰ Idézi Jacques Derrida: *Adieu*. 1999. 12.

¹¹ Emmanuel Lévinas: Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken. In: *U6: Außer sich* 1991. 119.

¹² Uo. 120.

¹³ Uo.

¹⁴ GS I. 134 sk.

¹⁵ Lévinas: *Außer sich*. 1991. 121.

¹⁶ Lévinas: *Die Spur des Anderen*. 1983. 109–110.

¹⁷ Uo. 113.

¹⁸ Robert Gibbs: *Rosenzweig and Lévinas* 1992.

¹⁹ Uo. 166.

²⁰ Uo. 59.

²¹ Uo. 276.

²² Dorothea C. von Tippelskirch: „Liebe von fremd zu fremd”. *Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit des Gottes bei Emanuel Lévinas und Karl Barth*. Alber, Freiburg–München, 2002. 152.

²³ Uo. 167.

²⁴ Emmanuel Lévinas: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. 1992. 53.

²⁵ Emmanuel Lévinas: *Eigennamen*, 1988. 105–106.

²⁶ Uo. 105.