

A MEGVÁLTÁS CSILLAGA?

SZALAI MIKLÓS

Franz Rosenzweig: A megváltás csillaga

Fordította Bíró Dániel

Kalligram, Budapest, 2023., 550 oldal, 5990 Ft

(Franz Rosenzweig művei, szerk. Tatár György)

Rosenzweig főműve, *A megváltás csillaga* Bíró Dániel alapos és mesteri fordításában meglehetősen megkésve – száz évvel első, német nyelvű kiadása után jelenik meg magyarul.¹ A szerző a legnagyobb német – és a legnagyobb zsidó – vallásfilozófusok egyike. Korai halála óta lezajlott a nagy gazdasági világválság és a második világháború, felemelkedett és világhatalommá nőtt a fasizmus és a kommunizmus – hogy aztán mindkettő 1945-ben, illetve 1990-ben látványosan összeomoljék, feltalálták az atomfegyvereket, kézzelfogható közelségbe hozva az emberiség kollektív öngyilkosságát. Felbomlott a gyarmati rendszer is, végbement és alapvetően átformálta egész életünket a harmadik ipari forradalom – ez a könyv mégis még mindig zsigerileg, döbbenetesen időszerű. Megrendít és felkavar, mert a mi korunkhoz szóló üzenetnek érezzük. Miért vezeti ez a könyv a budapesti Írók Boltjának sikerlistáját? Talán olyan jól ír Rosenzweig? Vagy egyéniségének ereje átüt a hitelesen szívből szóló írásmódon? Ez mind igaz... a szerző képgazdag, drámai stílusban ír. Filozófiai műben ritkán olvasunk olyan képeket, mint hogy a gondolkodás és a lét azonosságát „cumiként dugta a filozófia, mint jóságos dada az éhes gyermek, a teológia szájába” (49. old.), vagy: „A szellem épp a lélek dohos tompaságától való megszabadulását élvezte, melyben a nem-szellem tölti napjait; a filozófia a filozófus számára az a hűvös magasság volt, ahová a lapály párái közül menekült” (74. old.), képeket és szimbólumokat, amelyeket még Bíró Dániel fordítói bravúrja is nehezen tudott magyarra átültetni. És amellet szubjektíve nagyon hiteles a mű: minden sora mögött egy elmélyült és lázasan kereső személyiség küzdelme, vergődése lüktet: az első világháború nagy kataklizmája közepette, a fronton ír a szerző – akinek később is a munkája, a filozófiája volt az élete. Élete utolsó hét esztendejét megbénulva, kommunikálni alig képesen töltötte Rosenzweig, de az utolsó pillanatilag folytatta az írást, az alkotást, a keresést.

¹ ■ Egyes részei – ugyancsak Bíró Dániel fordításában – már korábban is megjelentek magyarul.

Am úgy vélem, a könyv időszerűsége, sikere valami másnak tudható be: annak, hogy egy nagy kollektív csalódás után született – és mi, európai emberek itt és most, megint egy csalódás után vagyunk.

Az első világháború ugyanis rácaffolt a modern emberiség reményeire, rácaffolt azokra a reményekre, amelyeket a XIX. század nagy tudományos felfedezései (mindenekelőtt a fejlődéelmélet), technikai vívmányai (gőzhajó, vasút, táviró, gépgyártás, védőoltások) és szabadságküzdelmei (az abszolút monarchiát, a születési előjogokat és a vallás világi hatalmát Oroszországot kivéve minden európai országban megszüntető forradalmak) ébresztettek az emberiségben. A világháború rácaffolt a „haladás”, az egyre racionálisabb, egyre szabadabb és egyre gazdagabb emberi élet ígéretére – olyannyira, hogy az 1914 előtti kor szellemi életének kulcsfigurái egyszerre anakronisztikussá váltak. (Noha mind Kautsky, a „marxizmus pápája”, mind Harnack, az „evangélikusok pápája” még hús esztendeig élt és dolgozott az első világháború vége után – csakhogy senki sem figyelte már rájuk...).

Az 1989 óta, a mai értelmiség középmezőjének felnőtt életében zajló események pedig megint rácaffoltak a haladás és a ráció illúzióira. 1989-ben azt hittük, hogy az amerikai és nyugat-európai társadalmakban kialakult intézmények, a tőkés piacgazdaság, a többpárti parlamentáris demokrácia és a jóléti állam formájában felfedeztük azt a rendszert, amely egyértelműen jobb bármilyen alternatívájánál, amely garantálja a jólétet és a szabadságot az emberiségnek – s a kommunizmus bukásával ez a rendszer elterjed az egész világon. Francis Fukuyama megírta könyvét „a történelem végéről”. Nem így történt.

Az első világháború utáni Európában született, s nagy szellemi befolyásra szert tett új eszmei irányzatokat, a náci Heidegger és a kommunista Lukácsot, az ateista egzisztencializmust és Barth neortodox keresztény teológiáját egyetlen dolog köti össze: az ember, az emberi szellem és az emberi történelem *pozitivist* felfogásának elvetése, sőt megvetése, az a meggyőződés, hogy az ember valami más és több, mint amit a természettudományok belőle meg tudnak ragadni, s éppen ez a „más” lenne az, ami a legfontosabb benne. S hogyha van filozófiai mű, amelyet az keresztül-kasul erre az alapra építkeznek, amelyet az egzisztencializmus-antipozitívizmus „evangéliumként” olvashatunk – az éppen *A megváltás csillaga*.

KI VOLT FRANZ ROSENZWEIG?

Franz Rosenzweig 1886-ban született Kasselban, egy vagyonos, asszimilált és művelt zsidó polgárcsalád egyetlen gyermekeként. Eleinte orvosi pályára készült, ám érdeklődése 1906-tól a filozófia felé fordult. A freiburgi egyetemen, amely ekkor a neokantianizmus egyik szellemi központja volt, végezte filozófiai (és történelmi) tanulmányait, a kor olyan nagyságainál tanult, mint Heinrich Rickert és Friedrich Meinecke. Elsősorban nála néhány évvel idősebb unokatestvére, a szintén zsidó hátterű és szintén filozófiával foglalkozó, később keresztény teológussá lett Hans Ehrenberg (1883–1958) szellemi hatására bekerült a fiatal német értelmiségiek körébe Heidelbergben (a neokantianizmus badeni központjában, ahol Wilhelm Windelband is tanított). A csoport az akkoriban uralkodó neokantianus filozófiai „közszellem” ellenében egyfajta neohegelianus szellemi újjáéledésben bizakodott, amely a Hegeléhez hasonló szellemi szintézist hozna létre a korabeli németiség kulturális-történelmi öntudata (a *Zeitgeist*) és az egyes tudományok között. Ez a kezdeményezés tiszavirágéletűnek bizonyult, Rosenzweig is kritikussá vált Hegellel szemben (habár hatásától, mint látni fogjuk, élete végéig nem szabadult meg). A Hegellel való számvetés igénye vezette doktori disszertációja (*Hegel und der Staat*) készítésekor is. Ehhez alaposan tanulmányozta Hegel hagyatékát, kiadatlan kéziratait – noha ez a munka sem pusztán filológiai-filozófiatörténeti mű: egy „másik Hegel” szeretett volna megmutatni a „hivatalos”, a filozófiai köztudatban élő Hegellel szemben. Igazolni akarta: a bismarcki Németországnak a német nemzeti államot abszolút eszmei piedesztálra emelő nacionalizmusa *nem* megalapozottan hivatkozik Hegelre, mert a racionális államban szubjektum és a objektum megbékülésének koncepciójával Hegel nem a nemzeti identitásba bezárkózó agresszív nacionalizmust, hanem az emberi univerzalitásra nyitott humanista államideált akarta alátámasztani. A disszertáció 1912-re készült el, de a teljes könyv csak 1920-ban jelent meg a bismarcki német birodalom bukása után teljesen megváltozott szellemi légkörben. Ámde a disszertáció elkészítése egy másik – talán a disszertációnál is maradandóbb – eredményt hozott a Hegel-kutatásban: Rosenzweig ugyanis a Hegel-kéziratok között kutatva talált egy 1796-ból származó írást, amely – megelőzve Schellingnek *A transzcendentális idealizmus rendszere* című művét – a német idealizmus első szisztematikus rendszerprogramjának tekinthető! A kéziratot azonban Rosenzweig szerint *nem* Hegel, hanem Schelling írta, Hegel csak lemásolta. A kézirat eszmetörténeti jelentősége vitathatatlan,² szerzőségéről máig folyik a vita: Hegelnek, Schellingnek, illetve olykor Hölderlinnek tulajdonítják.

Rosenzweig szellemi keresése filozófiatörténeti kutatásai során teológiai irányba fordult. Egy zsidó származású, lelkes keresztény barátjával, a jog-

tudós-történész Eugen Rosenstockkal (1888–1973) folytatott beszélgetései hatására egészen közel került a kereszténységhez, amikor egy kicsiny berlini ortodox zsinagógában töltött engesztelő napi este élménye megváltoztatta egész életét: addig formális hovatarozást jelentő zsidó vallásához teljes szívvel megtért: egész hátralévő életét lényegében a zsidóság tanulmányozásának és e tanulmányok filozófiai megalapozásának szentelte. A következő évben beiratkozott a berlini *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* nevű hebraisztikai főiskolára.³ Ott alakult ki szoros baráti-tanítványi kapcsolata a vallásos zsidó, ám teológiáját teljes mértékben neokantianus, etikai megalapozású metafizikájára építő Hermann Cohennel (1842–1919). Az idős filozófus Rosenzweig szellemi keresésére elsősorban kései filozófiájával hatott, amely Isten és az ember dinamikus egymáshoz-rendeltségét hirdette.

Az első világháború alatt Rosenzweig az egyik, a Balkánon állomásozó német légvédelmi egység-nél szolgált; ekkori, közvetlenül politikai tárgyú írásai elsősorban a *Mitteleuropa*-tervvel, Németország lehetséges közép-európai vezető szerepével foglalkoztak, amelyet a német politikai elit liberális szárnya (Friedrich Naumann és köre) propagált. Ám a háború megpróbáltatásainak élménye lassan megérlelte benne a nagy művet, *A megváltás csillagát*, amelyet eredetileg a családtagjainak küldött tábori levelezőlapokra írt. Élete főművének befejezése és Németország háborús veresége után hazatért Németországba, s megjelentette *A megváltás csillagát* és a *Hegel és az államot*. 1920-ban megnősült,⁴ s baráti segítségével létrehozta a frankfurti *Lehrhaust*, a zsidó felekezeti intézményektől független, a zsidó szellemi élet németországi kiválóságait (köztük Martin Bubert, Leo Strausst és Gershom Scholemet is) összegyűjtő oktatási-kulturális intézményt azzal a céllal, hogy a zsidóságtól elszakadt, világi kultúrájú német zsidóságot visszavezesse az élő judaizmus-hoz. Írt még egy kis könyvet *Az egészséges és a beteg értelemről*, amelyben az életfilozófia filozófiáfelfogását védelmezi. Barátjával, Buberrel a héber Biblia új német fordításának is nekilátott (Rosenzweig halála után Buber egyedül folytatta a munkát, eredménye végül 1961-ben jelent meg). Rosenzweig ugyanis súlyos sclerosis multiplexben szenvedett, elvesztette beszéd- és íráskészségét, és csak speciális eszközökkel, felesége áldozatos segítségével tudta folytatni a munkát. Röviddel a halála előtt még hozzászólt a híres „davosi Kant-vitához”, amelyben Heidegger-

2 ■ Tudomásom szerint a szöveg magyar nyelven Gyenge Zoltán Schelling-monográfiájának függelékeként jelent meg.

3 ■ Az intézmény elvileg egyik zsidó vallási irányzatnak sem volt elkötelezve, de gyakorlatilag a reformzsidóság szellemében tevékenykedett.

4 ■ Edith Hahn (1895–1979) zsidó valláspedagógust vette feleségül, aki hozzá hasonlóan egy asszimilált zsidó családból tért vissza a zsidó valláshoz.

5 ■ Karl Marx és Friedrich Engels: *A szent család, vagy a kritikai kritika kritikája*. MEM 2. Kossuth, Bp., 1958. 56–58. old.

nek fogta pártját Ernst Cassirerrel szemben. 1929. december 10-én halt meg.

AZ IDEALIZMUSTÓL A VALLÁSIG

Rosenzweig kiindulópontja tehát Hegel, a német idealizmus. A Parmenidésztől Hegelig (az ő szavai: „Ióniától Jénáig”) terjedő, a gondolkodás és a lét azonosságát valló filozófiai vonulattól *nem* azért távolodott el, mintha felismerte volna, hogy a gondolkodás és a lét azonosságának gondolata eleve problematikus. Azzal sem vetett számot, hogy az emberi megismerésnek a német idealizmusban abszolút piedesztálra emelt apriori-deduktív része, amikor tiszta univerzalitásra törve elszakad az egyes tapasztalatok partikularitásától, térhez-időhöz-megfigyelőhöz kötöttségétől, legfeljebb saját szüleményeit, fogalmait ismeri meg (illetve azokat a nyelvi konvenciókat, amelyek révén e fogalmakat megalkottuk). Ezért a priori, spekulatív módon nem lehet a valóságot leíró filozófiai rendszert alkotni.

Rosenzweig azt sem illeti bírálattal, hogy Hegel rendszerében a következtetések még csak nem is igazi dedukciók, (mint például Spinozánál, akit Hegel elvileg a mesterének vallott), hanem pszeudodedukciók: Hegel vesz bármely, a valóságot leíró fogalmat, felfedez benne két, egymással ellentétes mozzanatot, ezeket kibontva újabb, a korábbi mozzanatok közötti ellentétet feloldó fogalmakhoz jut el, aztán ezekben is felfedez bizonyos, egymással ellentétes vonásokat, és ebből ismét újabb fogalmakhoz jut el, s közben azt képzei, hogy ezzel a „Lét” absztrakt fogalmából levezetheti az összes konkrét létező fajtáit és tulajdonságait, „konkrét univerzálévá” teszi a Lét absztrakcióját – az absztrakt fogalmaktól eljut magához a valósághoz.

Ahogy Marx éleslátóan, maró gúnnyal leírta a hegeli módszert *A szent család*-ban:

„Ha a valóságos almákból, körtékből, földiepekből, mandulákból kialakítom magamnak a »gyümölcs« általános képzetét, ha továbbmegyek, és azt *képzelem*, hogy a valóságos gyümölcsökből

nyert elvont képzetem: »a gyümölcs«, egy rajtam kívül létező lényeg, sőt a körte, az alma stb. *igazi* lényege, akkor én – *spekulatív* kifejezve – »a gyümölcsöt« a körte, az alma, a mandula stb. »szubsztanciájának« nyilvánítom. Azt mondom tehát, a körte számára lényegtelen, hogy ő körte, az alma számára lényegtelen, hogy ő alma. A lényeges ezekben a dolgokban eszerint nem a valóságos, érzéki-

leg szemlélhető létezésük, hanem a belőlük általam elvont és nekik tulajdonított lényeg, a képzetem lényeg: »a gyümölcs«. [...] Véges, az érzékektől támogatott értelmem persze *megkülönbözteti* az almát a körtétől és a körtét a mandulától, de spekulatív eszem ezt az érzéki különbséget lényegtelennek és közömbösnek nyilvánítja. *Ugyanazt* látja az almában, mint a körtében, és a körtében ugyanazt, mint a mandulában, tudniillik: »a gyümölcsöt«. A különös valóságos gyümölcsök már csak *látszat*gyümölcsöknek számítanak, melyeknek igazi lényege »a szubsztancia«, »a gyümölcs«.

[...] Ha az alma, a körte, a mandula, a földieper igazában nem egyéb, mint »a szubsztancia«, »a gyümölcs«, akkor felvetődik a kérdés, miért van az, hogy »a gyümölcs« előttem hol almának, hol körtének, hol mandulának, mutatkozik, honnan ered a *sok-*

féleségnek ez a látszata [...].

Ez azért van, feleli a spekulatív filozófus, mert »a gyümölcs« nem holt, különbségnélküli, nyugvó, hanem eleven, magát magában megkülönböztető, mozgó lény. [...] A különböző profán gyümölcsök az »egy gyümölcs« különböző életmegnyilvánulásai, kikristályosodások, melyeket »a gyümölcs« maga képez. Tehát például az almában »a gyümölcs« almaszerű, a körtében körtészerű létezt ad magának. Nem azt kell tehát ezértul mondanunk, amit a szubsztancia álláspontján mondtunk: a körte »a gyümölcs« az alma »a gyümölcs«, a mandula „a gyümölcs«, hanem inkább ezt: »a gyümölcs« körtéként tételezi magát, »a gyümölcs« almaként tételezi magát [...] – és azok a különbségek, melyek az almát, a körtét, a mandulát egymástól elválasztják, éppen »a gyümölcs« önmegkülönböztetései...”²⁵



Rosenzweig tehát nem az empirizmus, a materializmus és az analitikus filozófia mára klasszikussá vált kritikáit állítja szembe Hegellel. Az empirizmus egész hagyománya, a filozófiai problémák empirista megközelítése nála fel sem merül: Locke egyetlen, Schellingtől származó lebecsülő megjegyzést kap az egész könyvben... Rosenzweig problémája az idealista metafizikával az, hogy a konkrét emberi létezés, az individualitás nem kap helyet benne. Az ő Hegel ellen lázadó hősei: Kierkegaard, Schopenhauer – s persze Nietzsche. Rosenzweig az irracionális irányában „haladja meg” Hegelt. A filozófia kiindulópontja szerinte az egyén szubjektív létélménye, amely mindenekelőtt a halálfélelemben mutatkozik meg.

Ebből a szubjektumfogalomból Rosenzweig azonban megpróbált egy érvet is kifejteni Hegel logikai panteizmusa ellen, a világot „kívüli” hagyományos istenfogalom mellett: amennyiben a gondolkodás és a lét azonos, akkor az ezt az egységet elgondoló gondolkodás máris megkülönbözteti önmagát a léttől. Ha egyszer elismerjük, hogy a gondolkodó alany, az élő szubjektum nem vezethető le a filozófiai gondolkodás absztrakt kategóriáiból, akkor már van egy „nyers”, logikán túli tényünk, és akkor ilyen nyers tény lesz a világ is: a világ a maga logikai kontingenciájában úgy viszonyul az absztrakt gondolkodáshoz, mint a falon függő kép a falhoz: a kép tartalmát nem a fal adottságai határozzák meg, és *vice versa*: a kontingens világon kívül is helye lehet olyan absztrakt végső lénynek (Istennek), amelynek lényegét semmilyen módon nem határozzák meg a világ törvényei, s ő sem határozza meg őket: nem *levezethető* belőle a világ, mint Hegelnél, nem is *árad ki* belőle, mint Plótinosznál, hanem azt szuverén döntéssel, a semmiből teremti.

A VALÓSÁG HÁROM „ARCA”

Hegelnél az Istent, az embert és a világot egyetlen egységes egészbe foglaló rendszere szétszakad Rosenzweignél: Isten, Ember és Világ a továbbiakban a valóság három, egymásra redukálhatatlan ontológiai eleme, amelyek között meg kell találni a kapcsolatot. Mindhárom a maga „semmijéből” keletkezik, és alakítja ki a maga aktualitását, mert minden filozófia-ontológia az egyénnek (a redukálhatatlanul „partikuláris” létezőnek) a „semmivel” való konfrontációjából, a halálfélelemből táplálkozik. Csakhogy – *pace* Rosenzweig – amíg az emberi létezés sajátos lényegéhez valóban hozzátartozik a halál tudata, tehát a „semmi” tapasztalata, addig a világhoz és főleg az Istenéhez egyáltalán nem. Ugyanis egyáltalán nem biztos, hogy a Kozmosz el fog pusztulni, Istent pedig – ha létezik – sem önmaga, sem valamilyen rajta kívül álló tényező nem pusztíthatja el. (Mi több, hogyha az ontológiai istenérv képviselőinek van igazuk, akkor nemlétezése *el sem gondolható*.) A világnak – de főleg az Istennek – egyáltalán nincs

tehát „saját”, meghatározott, lényegéhez rendelhető „semmije”.

Ha azonban mélyebben belegondolunk, akkor az emberi létező ontológiájának sem lehet megbízható kiindulópontja a saját „semmije”, ugyanis *vagy* a szubsztanciadualizmus, *vagy* pedig a materializmus valamelyik (reduktív, vagy nem-reduktív) formája a helyes leírása az emberi lénynek. Az utóbbi esetben az ember belső élménye önmagáról, a létezés szubjektív tapasztalata (mindenfajta egzisztencializmus kiindulópontja), beleértve a halálfélelmet is, egy ontológiailag másodlagos jellegű „epifenomén”, amelynek a boncolgatásából, illetve filozófiai elemzéséből semmiféle szubsztantív ontológiai konklúzióra nem juthatunk, nem határozhatjuk meg ebből kiindulva az ember helyét a világban. Ha viszont a szubsztanciadualizmus a helyes, és az embernek valóban a testétől különböző lelke van, akkor a halandóság legalábbis bizonytalan, s akkor a Rosenzweig által a filozófia kiindulópontjának megtett halálfélelem indokolatlan.

Elfogadva azonban Rosenzweig kiindulópontját – és zárójelbe téve azt a köznapi józan észből és tapasztalatból következő megfontolást, hogy semmiből semmi sem lehet –, nézzük meg, hogyan konstituálódik Rosenzweignél a három partikuláris létező – Isten, Ember és Világ – ontológiája a saját „semmijéből”. A „valaminek” a semmivel való szembenállása mindhárom esetben két mozzanattól áll: az egyik a lét „állítás”, a másik a nem-lét tagadása. Az első esetben a saját „semmimmel”, a halállal szembesülve azt mondom: igenis „létezem”, a második esetben a „semmi” tagadom, azt mondom: „nem semmi vagyok” (ami annyit tesz, hogy „nem a saját semmim vagyok”). Ugyanezt „mondják”, „teszik” az embertől különböző partikuláris létezők: tehát a világ és Isten is. Ezért az Istennek, a világnak és az embernek a saját semmijével való szembeszegülése mindig egy „passzív” (állító) és egy „aktív” (tagadó) mozzanat egysége: ezért nem egyszerűen csak létezés, hanem „tett” (*Tat*), a tett eredménye pedig a *tény* (*Tatsache*). (Noha a „tény” szó is a „tenni” ige – nyelvújításkori – származéka, a magyar nyelvben nem lehet olyan jól érzékeltetni a két fogalom rosenzweigi egymáshoz rendeltségét, mint a németben). Istennek, a világnak és az embernek az aktuális létezése tehát „tett”, tevékenység; mindhárom csak a tevékenységében, a „tettében” az, ami. Vonatkozik ez az Istenre is, aki csak a többi létezőhöz való hármas aktív viszonyában – teremtés, megváltás, kinyilatkoztatás – lesz azzá, ami. Ennyiben Rosenzweig Hegel követője marad. (Rosenzweig itt – valószínűleg ezt észre sem véve – ellentétbe került nemcsak a zsidó és a keresztény teológia egyik alapvető állításával [Isten a maga teljességében létezik a világhoz és az emberhez való viszonyától *függetlenül* is], de a természettudományos világgéppel is, amely szerint a világmindenség struktúrái és törvényei Istentől és az embertől függetlenül azok, amik – még akkor is, ha Isten teremtette őket.)

Mindhárom partikuláris létezőben a két mozzanat (az állítás és a tagadás: „Igen” és „Nem”) egy-egy meghatározott és egymással ellentétes, feszültségben lévő – ontológiai mozzanatnak felel meg. Istenben ez a határtalan létezés és a szabadság, a világban a világ észszerűsége („logosza”), és egyes, a racionális világ-princípiumból levezethetetlen partikuláris létezőinek bősége, az emberben pedig a karakter állandósága és a szabadság. Mindhárom létező „Igen”-je és „Nem”-je egységbe kerül lényükben, ennek az egységnek a nyelvi szimbóluma az „és”, a konjunkció logikai művelete.

A maga létezését a maga saját meghatározott semmijéből megkonstituáló három létező egymáshoz való viszonyából, közös aktivitásából áll tehát elő az aktualitás: a valóság egésze, ahogyan megtapasztaljuk. Ellentétben a német idealizmus hagyományos álláspontjával, itt a partikuláris létezők nem az univerzális létből „áradnak ki”, teremtődnek, vagy vezethetők le pszeudo-dedukciókkal, hanem az univerzális lét lesz a partikuláris létezők önmagukat konstituáló tevékenységének összeredménye. Így az univerzalitás (gondolkodás és lét, szubjektum és objektum megbékélése, egymásba olvadása) nem a jelenben létezik (mint Hegelnél), hanem a *jövőben*, „megváltásként” – akárcsak Lukács Györgynél.

KINYILATKOZTATÁS ÉS VALLÁSI SZINKRETIZMUS

Rosenzweig szerint Isten a világhoz háromféle módon viszonyul, e három viszony a teremtés, a kinyilatkoztatás és a megváltás. A teremtéssel a világhoz, a kinyilatkoztatással az emberhez viszonyul Isten, a megváltás viszont voltaképpen Istennek az embereken *keresztül* megvalósuló viszonya a világhoz, mert a megváltás csak az embernek a másik emberhez és a világhoz való viszonya révén mehet végbe. Ám ezek a viszonyok egyszersmind az egyes partikuláris létezők belső változását – a bennük lévő ontológiai mozzanatok „visszajára fordulását” is jelentik.

A teremtésben például az Istenben lévő „Nem”-ből „Igen” lesz (Isten szabadságából a világ szubsztanciális „létezése”), a világban lévő „Nem”-ből – abból, hogy „Más”-ként áll szemben Istennel – pedig egyfajta „Igen”, szubsztanciális létezés. A „kinyilatkoztatás” az ember tapasztalata a teremtésről és a megváltásról, de tulajdonképpen nem más, mint az önmagunkra, az önmagunktól különböző világra és az Istenre való „kinyílásunk” – ami azt jelenti, hogy az előzőekben leírt hármasságot az *időben* tapasztaljuk meg. Amikor önmagunkra mint „énre” ébredünk, akkor a világot úgy éljük meg, mint amely már mintegy „ott van”, tehát mint „múltat”, viszont amikor a más emberekre és a dolgokra mint szabadságunk, szabad viszonyulásunk tárgya-ira tekintünk, akkor valamiképpen a „jövőt”, Isten, ember és a világ jövőben megvalósuló egységét, vagyis magát az Igazságot anticipáljuk. Ez a jövő a jelenben csak lehetőség, és ennek a lehetőségnek

a megvalósítására „hív fel” bennünket a kinyilatkoztatás. (A mi időbeli perspektívánktól független, örök, embertől független igazság pedig Rosenzweig szerint nincs.) A kinyilatkoztatás tehát tulajdonképpen magunkra ébredés – egyszersmind ráébredés a viszonyainkra más létezőkkel – ami viszont magába foglalja, hogy minden létező egységének a megvalósítására kell törekedjünk. (Rosenzweig figyelmen kívül hagyja, hogy a zsidó és a keresztény megváltás-fogalomban a megváltás, lévén Isten szuverén döntése, semmilyen értelemben sem „függ” az emberek szabad döntéseitől.) Tulajdonképpen a kinyilatkoztatás, az embernek önnön időbeli-konkrét létezéséről szerzett tapasztalata aktualitásként, konkrét tapasztalatként jeleníti meg azt, amiről a *Megváltás csillaga* eddigi, absztrakt-metafizikai részei szóltak. A relációkba ágyazottságunk felismerése – a voltaképpeni kinyilatkoztatás – azonban nem pusztán a gondolkodás vagy a tapasztalat révén, hanem a *nyelv* révén történik. A nyelvben különböztetjük meg egymástól a három időt, a nyelvben azonosítjuk önmagunkat „én”-ként, különálló, partikuláris létezőként. A nyelvben ugyanakkor az „univerzalitás” (tehát a megváltás) felé törekszünk, hiszen partikularitásunk megőrzése mellett folyamatosan kapcsolatba lépünk más partikuláris létezőkkel. S egyszer talán megvalósul egy „univerzális nyelv”: minden szellemi létező, s mivel Rosenzweig szerint voltaképpen nincsenek tiszta, szellem nélküli materiális létezők, ezért a nyelvet beszélve és fejlesztve tudatosítjuk és továbbfejlesztjük a más létezőkkel való relációinkat – ezzel pedig minden létező egységét, tehát a megváltást munkáljuk.

A beszéd egy specifikus formája a dal, illetve a liturgikus ének: a dal és főként a vallási közösségek liturgiája expliciten megelőlegezi a megváltást. A zsidó és keresztény közösségek kalendáriuma, és a neki megfelelő liturgiák, amelyek a teremtés-kinyilatkoztatás-megváltás időbeli eseményeinek megfeleltethető szimbolikus időpontok köré szerveződnek, a mi mostani, jelenbeli életünkben jelenítik meg a múlt és a jelen élményéből és nyelvéből együttesen születő jövőt. A zsidó és a keresztény vallás nem „valóságosan” áll ellentétben egymással. A kereszténység egy konkrét történeti személy, Jézus Krisztus életével, halálával, tanításával és annak folyamatos újra megjelenítésével megváltottnak tekinti világunkat – és a keresztény étellel és az evangélium hirdetésével fokozatosan meg is váltja, Isten szeretetének közösségébe vonva be minden népet. A zsidó vallás hívei viszont a zárt közösségekben folytatott törvény követésével mint Isten akaratának folyamatos teljesítésével úgy élnek, mintha a megváltás már bekövetkezett volna – s éppen ezzel emlékeztetik a keresztényeket, az egész emberiséget arra, hogy a megváltás még nem érkezett el. (Rosenzweig figyelmen kívül hagyja, hogy a zsidó vallás szerint a megváltás – a Messiás eljövetele – után már *nem* kell betartani a tórai törvényeket.) Rosenzweig elfogadja Jézus mondását – „Senki nem

jut az Atyához, ha nem énáltalam”⁶ –, ám úgy gondolja: a zsidók már az Atyánál vannak. Ami pedig a mohamedán vallást illeti: az iszlám a teremtés és a megváltás eseményétől elszakított, „pontoszerű” kinyilatkoztatást hirdet, ezért a mohamedán hívő nem tudja a maga partikuláris egyéni létezését a világegészbe, illetve a világmegváltás folyamatába beépíteni. Így lesz az iszlám istenhite egyrészt egy személytelen „sors” (a *kiszmet*) gondolatának hordozója, másrészt az egyénekre vonatkozóan a teljességgel önkényes isteni gondviselés hirdetője. Az iszlám tehát nem része a megváltás rendjének. (Mint Rosenzweig oly sok gondolata, az iszlámnak ez a kereszténységgel és a zsidósággal szembeni „másodhegedúsi” szerepbe utalása is ellentmondásos. *Vagy* igaz a mohamedán vallás: a Korán Isten végső kinyilatkoztatása – és akkor a zsidó és a keresztény vallás legfeljebb alárendelt, másodlagos szerepet tölthet be a megváltás rendjében –, *vagy* nem az, de akkor a mohamedánoknak el kellene hagyniuk hitüket, és vagy a kereszténységre áttérniük, vagy megmaradniuk annak, aminek a zsidó vallás tekinti a nem zsidó népekből származó „igazakat”: a „tisztá” monoteizmus követőinek, specifikus vallás nélkül.

A zsidók és a keresztények a megváltás rendjében különböző – de egymást kiegészítő – szerepének eszméje azonban csak a történelem egy bizonyos szakaszára, az elmúlt kétezer évre érvényes. A végső időkben a zsidóság és a kereszténység elkülönülése megszűnik, Rosenzweig az első világháborúban, a forradalmakban, az őt körülvevő történelmi-társadalmi kataklizmákban már a végső idők közeledését vélte felfedezni... A cionizmus eszméje viszont, amely a könyv születésével egy időben, a Balfour-deklarációval kezdett valósággá válni, nem jelenik meg *A megváltás csillagában*. Bár anticionista bizonyosan nem volt Rosenzweig, de gondolkodásának egész alaptendenciájából következően nem akarhatta, hogy a zsidóság a maga sajátos vallási küldetését feladva, a többi nemzethez hasonló, önálló állammal, területtel, nyelvvel rendelkező nemzet legyen.

KONKLÚZIÓ

Rosenzweig mélyen átélt hittel, lenyűgöző, gazdag retorikával, amellet óriási tudással és műveltséggel megalkotott vallási-filozófiai szintézise merész kísérlet. Sem a természettudományos világképpel, sem a nagy monoteista vallások teológiájával nem egyeztethető össze, miközben hemzseg a belső ellentmondásoktól és homályosságtól (a semmiből valami lesz, a valami keletkezése a semmiből egyszerre „állítás” és „tagadás”, gondolkodni és beszélni nem tudó létező – tudniillik az anyagi világ – „állítás” és „tagadást” tehet stb.). Azokat az érveket, amelyeket a felvilágosodás bölcsellete és természettudo-

mánya felhozott a hagyományos istenkép, a szabad és halhatatlan lélek eszméje, valamint a történelmi kinyilatkoztatáson alapuló tételes vallás ellen, Rosenzweig egyszerűen félretolja: tudomást sem vesz róluk, és általában meg sem próbálja megcáfolni őket. Rosenzweig persze nem fundamentalista, nem is valamelyik egyház „házi filozófusa”, hiszen gondolkodása nincs belezárva egyik történelmi vallás partikuláris gondolatrendszerébe sem – de az általa alkotott egységes vallásos világkép nem győz, nem győzhet meg senkit, aki nem eleve vallásos-misztikus-egzisztencialista alapokon közelít az emberi létezés kérdéseéhez. □

A rendszerváltáskor indult *BUKSZ* – Budapesti Könyvszemle 36. évfolyama jelenik meg 2024-ben.

MOST FIZESSEN ELŐ 2024. ÉVI SZÁMAINKRA!

Előfizetőink kérésre elektronikus formában is megkapják a legújabb lapszámot.



**Előfizetési díj évi 7000 Ft,
csak digitálisan: évi 5000 Ft**

A *BUKSZ* előfizethető átutalással a K&H Banknál vezetett számlájára.

Számlaszám: 10402166-21634716-0000-0000