

MEZEI BALÁZS

HANS JONAS: DER GOTTESBEGRIFF  
NACH AUSCHWITZ<sup>1</sup>

Hans Jonas, akit leginkább a gnózis történetének kutatójaként és a gnoszticizmus értelmezőjeként tartunk számon, életműve legfontosabb darabjának kétségkívül a *Das Prinzip Verantwortung [A felelősséglv]* című, 1984-ben megjelent könyvét tartotta. A könyv, mint alcíme is mutatja, olyan etika kidolgozásának kísérlete, amely a kanti formális etikát felváltandó a technológiai korszak emberének is iránymutatóként szolgálhat. Jonas érvelése szerint a kanti kategorikus imperatívusz – „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal egyetemes törvényhozás elvéül szolgálhasson” – alapjában véve elhibázott, hiszen adódhat olyan helyzet, amikor valaki ténylegesen úgy véli: adott helyzete indokolja saját maga elpusztítását. Ha a kanti imperatívuszt elfogadjuk minden cselekvés maximájának, úgy az említett személy joggal kívánhatná az egész emberiség pusztulását. Valójában azonban a kanti imperatívusz feltételez egy még alapvetőbb elvet: az emberiség fennmaradását, mely egyben – szemben a kanti princípium formális egyetemességével – tartalmi univerzalitást mutat. Eszerint minden etikai cselekvés maximája (és nem formális imperatívusza) így szól: „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai összhangban álljanak a valódi emberi élet földi megmaradásával.”

Jonas ezen új etikai imperatívusz alapján fejti ki gondolatait a technológiai civilizáció önromboló törekvéseinek visszaszorításáról, a technológia elterjedése mögött álló ideológiák – az utopisztikus rendszerek – kritikájáról, hogy mindennek fényében kidolgozza azt az új etikát, amely véleménye szerint nemcsak az előbb említett nehézségre képes válaszolni, hanem az emberiség végső elhivatásának beteljesülését is elősegíti. Ezt az etikát Jonas felelősségetikának nevezi. A felelősségetika alapmozzanata, mint a fenti imperatívusból is kitűnik, az emberi élet – a valódi emberi élet – megőrzésének felelőssége. Ennek érdekében az etikai cselekvésnek önkorlátozónak kell lennie, vagyis mindenkor nyitva kell állnia alternatív cselekvési módok előtt, és bizonyos mértékig, éppen a felelősség elve alapján, segítenie kell ezek kibontakozását. A felelősség egyrészt azon a felismerésen nyugszik, hogy a jövő abszolút értelemben nyitott: Jonas szerint nincs eldöntve, hogy az emberiség története miként alakul; másrészt a felelősség abban áll, hogy ezt a nyitottságot bizonyos önromboló tendenciák – így a technológiai

---

1 Suhrkamp: Stuttgart 1984.

civilizáció szertelen burjánzása – ellenében is fenntartsa; ezen a ponton a felelősség restriktív jellegű cselekvést tartalmaz.

Jonas figyelmes olvasója hamar felfigyel arra a problémára, hogy amiképpen Jonas joggal vezette vissza a kanti kategorikus imperatívuszt egy benne implikált, még egyetemesebb s tartalmilag is telített maximára, úgy joggal vethető fel az az – első látásra abszurdnak tűnő, de teoretikusan elkerülhetetlen – kérdés: mi igazolja az emberiség fennmaradásának szükségességét? Jonas természetesen tudatában volt ennek a lehetséges kérdésnek; a kérdésre adott választ azonban több okból sem foglalta bele a *Das Prinzip Verantwortung*-ba, hanem külön gondolatmenetként – egy előadás szövegében feldolgozva – jelentette meg *Az istenfogalom Auschwitz után* címmel.<sup>2</sup> Ennek a gesztusnak több oka is lehet, amelyek közül az egyik a füzetként közreadott előadás bevezetőjéből is kikövetkeztethető. Eszerint bizonyos végső kérdésekre adott válaszok műfajilag más kategóriába tartoznak, mint a rájuk épülő argumentáció. [...]

A szöveg, amelyet Jonas az említett kis füzetben nyilvánosságra hozott, egy mítosz vagy mitikus történet ismertetése, és korántsem bőbeszédű interpretációja. Mint már a szöveg címéből is kitűnik, Jonas számára nem egyszerűen a felelősségetika megalapozása tette szükségessé az istenfogalommal való szembesülést, hanem a modern technológiai civilizáció egyik megrázó következménye: a zsidó vallásúak tömeges megsemmisítésének az akarata. Jonas véleménye szerint nemcsak a zsidóknak, hanem minden, a vallás kérdéseivel foglalkozó embernek szembe kell néznie azon következményekkel, melyek abból a pöre tényből fakadnak, hogy Isten, a zsidó nép Istene, a kiválasztott nép Istene engedte megtörténni a nép tagjainak tömeges megsemmisítését. Hogyan történhetett ez meg? – teszi fel a kérdést Jonas s vele együtt az események túlélői és tanulmányozói. Hogyan engedhette a végtelennek, hűségesnek, legyőzhetetlennek ismert Isten ennek az eseménynek a megtörténtét? Jonas válasza első látásra egyszerű: Isten azért engedte meg mindennek bekövetkeztét, mert nem volt képes megakadályozni. Isten, mint Jonas provokatívan fogalmaz, lényegileg erőtlen Isten, aki az emberiséggel egygyé válva részt vesz annak sorsában, szenvedésében, és vele együtt vállalja a fennmaradás vagy a teljes megsemmisülés kockázatát.

E szavak természetesen nem egyszerűen a spekulatív teológia kifejezései, hanem inkább a mitikus fogalmazásai. Jonas tudatosan választja e kifejezésmódot, mert véleménye szerint másképpen nem is lehet érthetővé tenni egyrészt a megtörtént események jelentőségét, másrészt azt, hogy ezen események mi-

2 Az eredeti szöveget Jonas 1984-ben mondta el Tübingenben, az ottani Eberhard-Karl-Universität Dr. Leopold Lukas-Díjának átvételekor. A díj indoklása kimondja: Jonas fáradhatatlanul küzdött azért, hogy „e veszélyekkel teli korban az embert racionális érvekkel segítse egyre közelebb annak belátásához és elfogadásához, hogy elkerülhetetlenül szükségünk van az emberi felelősség etikájára.”

képpen kapcsolódnak bele egy átfogó üdvmetafizika szerkezetébe. Az alábbiakban nem törekszem ennek a mitikus teológiának részletes kifejtésére; inkább arra törekszem, hogy Jonas szövegéből kiemeljem a strukturálisan leglényegesebb mozzanatot, s annak rövid elemzését nyújtsam. Ez a mozzanat pedig talán nem annyira a teodiceai, hanem sokkal inkább a merőben teológiai gondolat, mely szerint Isten, mint Jonas mondja, nem mindenható; de nem azért nem mindenható, mert erre nem lenne képes, hanem mert a teremtéssel lemondott mindenhatóságáról és azon attribútumairól, melyek a hagyományos monoteista teológiákban megilletik. Lemondásának célja, hogy létrejöjjön a világ, s hogy fejlődése során szabadon, a maga erejéből érje el azt a pontot, melyen valamilyen kikutathatatlan módon visszatér az isteni teljességbe; Isten részt vesz ebben a folyamatban, mégpedig oly mértékben, hogy mintegy kockára teszi önmagát: ha a világ s benne az ember képes arra az erkölcsi felemelkedésre, mely lehetővé teszi mintegy átlényegülését, Isten is, mint Jonas idézi, „minden lehet mindenekben”; ha azonban erre nem képes, a világ a végtelen felbomlás útjára tér, s ebben a sorsban Isten is osztozik.

A gondolat első látásra visszahőköltető. Különösen, ha a monoteista teológiák felfogása felől közelítünk hozzá, mely visszásságon az sem enyhít, hogy a kereszténységből jól ismerjük a szenvedő Isten fogalmát – hiszen ez a gondolat a keresztény teológiában olyannyira definiált, hogy lehetetlen és ellentmondásos lenne Isten teljes lényére vonatkoztatni. Persze, folytathatnánk a sort: a keletkező Isten valamilyen fogalma szerepel Teilhard de Chardinnél vagy éppen Alfred Whiteheadnél; ám egyiküknél sem azzal a hangsúllyal, mint Jonasnál, aki szerint Isten, amennyiben a teremtett világot létrehozta, erőtlenné vált. Ne feledjük: Jonas egyfajta saját maga által bevezetett mitikus nyelvet használ; ő maga is jól tudja, hogy Isten mint olyan nem válhat „erőtlenné”, hiszen ez – a hagyományos teológia szempontjából – legalább olyan logikai ellentmondás lenne, mint a Jonas által visszautasított „mindenhatóság” fogalma.

Ami az erőtlenség fogalma mögött a szövegben meghúzódik, az voltaképpen a hagyományos teológia bírálata. Auschwitz Jonas szerint érvénytelenítette a monoteista teológiákat a maguk mindenható istenfogalmával, melynek csodákat, tökéletességet, gondviselést stb. tulajdonítunk. Ezen attribútumok bírálata azonban egy sokkal mélyebb s nem csak Jonasnál megjelenő igényt fejez ki: eszerint radikálisan újra kell gondolnunk hagyományos istenfogalmainkat, legyen az zsidó, keresztény vagy éppen filozófiai. A radikális újragondolás igénye a 20. század tapasztalatából emelkedik ki: az érthetetlen világháborúból, a tömegpusztításból, népek és nemzetek, egyének és csoportok szisztematikus megsemmisítésének akaratából, a totalitáriánus társadalmak kialakulásából, a velük megjelenő, őket nyomon követő döbbenetes erkölcsi és anyagi pusztulásról, s nem utolsósorban a természetes környezet egyre mélyebbre hatoló lerombolásából. Tehát nem egyszerűen annyi ezen újragondolás oka, mint Descartes-é, aki szinte paranoiá-

san újra meg újra valamiféle „dieu trompeur”, valami spiritus malignus dühödött illúziókeltését vélte felfedezni saját gondolataiban; sokkal inkább azokra a misztikusokra kell gondolnunk, akik nem elégedtek meg a fogalmak nyelvi átvételével, még csak a hagyományos pietizmus formáiból meríthető érzelmi tapasztalatokkal sem, hanem ezeken is túllépve oly utakra tértek, melyek végén valóban ismeretlen földrész körvonalai sejlettek fel.

Vagyis Jonas ugyan egyrészt a modernitás megdöbbentő tapasztalatára hivatkozik az istenfogalom újragondolásának felvetésekor, ugyanakkor – s ezzel maga is tisztában van – olyan, az ember mivoltából fakadó igényre is támaszkodik, mely végül is az ember önállóságának, teológiailag is értett szabadságának elidegeníthetetlen része. Mint Max Scheler írja – tudva-tudatlan talán Descartesra utalva –, ha az ember azon dolgok valódi megértésére törekszik, melyekről a vallásban esik szó, az ott szereplő fogalmakat olyan útnutatóként kell kezelnie, melyek valódi tartalmát csak módszeres kiüresítésük, magával a semmivel való szembekerülés tapasztalata alapján tárhatja föl. Talán ez a tapasztalat indított másokat is arra az útra, melyen a maguk módján erre a feladatra vállalkoztak; így filozófiai nyelven Emmanuel Levinas, aki sok ponton azonban nyilvánvalóan Heideggert követi. Kettejüktől bőven merítve, de önállóan is megszólalva – noha kissé irodalmias formában – járja ezt az utat Jean-Luc Marion.

Miféle útról van itt szó? Mindenekelőtt a vallás radikális kritikájáról; ám aligha elégedhetünk meg azzal, ami „valláskritikaként” a hazai gondolkodás egyes sztrátumaiban megfogalmazódott az elmúlt évtizedekben. Hiszen ez utóbbi nemcsak a vallás elégtelen fogalmából indult ki, hanem az esetek jelentős részében elköveti a primitív ateizmus azon fatális tévedését is, hogy azt, amit cáfol és tagad, voltaképpen megerősíti és közvetetten igazolja. Abban a valláskritikában, melyről dolgozatunkban szó van, nem csak a vallás forog kockán – hiszen minden vallás világértelmezés, melynek valóságigénye immanens módon megkérdőjelezhetetlen; tehát a vallásbírálat a „világ” bírálata is. A világ azonban mindig és mindenekelőtt az én világom; a bennem létrejött, a közösségtől és a közösségben általam elsajátított világ, melyben a vallás vagy az egész élet átfogó szintézis, vagy a világnak csak egyetlen összefüggésébe szorított jelenség. Mindkét esetben: világom része s e világ, s benne a vallás radikális kritikája, elsősorban önmagam kritikáját jelenti: konkrét önmagam egyrészt kanti analízisét, másrészt megsemmisítő, karteziánus bírálatát. Ebben a bírálatban – különösen, ha a husserli epokhé sokak által radikalizált változatát alkalmazzuk – magam, ahogyan önmagamat ismertem, ahogyan magamról hagyományosan tudtam, ahogyan mások tudtak és tudnak rólam – mindez megsemmisül. Hogy „külsőleg” megsemmisül-e, most jelentéktelen kérdés; lényegesebb, hogy önmagamra vonatkozó tudásom összefüggésében semmisül meg, hiszen ez az a tudás, melyben önmagam számára folyamatosan létrejövök, amelyben létrejön számomra a világ benne a megsemmisülésre ítélt vallással – s a vallás trónusán Istennel.

Ha mindezt Isten oldaláról igyekszünk szemügyre venni – mint Jonas teszi –, úgy az isteni önfeladás mozzanatát nem szabad egyszerűen kvázi-naivan a teremtés „idejére” tennünk; hiszen a teremtés folyamatos teremtés, s amennyiben Isten önmagát feladja, lemond önmagáról, istenségéről, úgy azt a világ idejében mérve folyamatosan kell megtennie, minden pillanatban. Ez viszont egybevág azzal, amit az előbb az istenfogalom radikális kritikájáról mondtam: ez utóbbi ugyanis szubjektív követése lenne annak, ami Istenben vagy Istennel a mítikus elbeszélés szerint folyamatosan megtörténik. Ahogyan önmagam radikális kritikája magam és világom egészét érinti, úgy az isteni önfeladás hasonlóképpen kell hogy fölbukkanjon abban is, amiben Isten bizonyos értelemben eminens módon jelentkezik, tudniillik a rá vonatkozó fogalomban.

Ez a két folyamat, úgy tűnik, két tűzpatához hasonló, mely a hagyományos teológia szerűjét teljes megsemmisítéssel fenyegeti. Ám ez csak látszat; hiszen nem szabad elfelednünk: Jonas értelmezésében Isten önkorlátozást hajt végre akkor, amikor mindenhatóságáról mintegy lemondva elvegyül a teremtett világ keletkező forgatagában. Önkorlátozása, úgy tűnik, szinte még az önfeladás, az erőtlenség mozzanatánál is lényegesebb fogalom; mert mindenhatóságából úgy vált erőtlenné, hogy mindenhatóságát a maga végtelen szabadságában korlátozta s alávetette magát a világnak. Ennek megfelelően a hagyományos teológia sem pusztul el ezen megközelítés tüzeiben – hiszen a megközelítésben önkorlátozás érvényesül, mely a radikális bírálatot úgy hajtja végre, hogy bírálata tárgyát a maga összefüggésében – az objektív teológia összefüggésében – érvényesként őrzi meg.

Mit is kell értenünk ezen az önkorlátozáson? Valami ilyesmit: a szabadság a lehetőségek beteljesítésének, illetve elvetésének választását implikálja; ezen választás kötetlenségét vagy feltétlenségét. Isten esetében azonban a lehetőség egyben aktualitás; minden isteni tartalom, eszméi vagy gondolatai, egyben azonnal létrejövő valóságok. Ha viszont ez így van, aktualitásukat csak két dolog korlátozhatja; vagy a világ természete, mely idői, vagy Isten korlátozó akarata. Ám egyáltalán nem tűnik ellentmondásosnak olyan időstruktúra elképzelése, melyben a valóságok szimultán léteznek pusztán lehetőségként és merő valóságként. Vagyis az a tény, hogy az idő mint a valóság önszerveződésének szintetikus aspektusa jelenik meg, sokkal inkább arra enged következtetni, hogy e struktúra mibenlétéért már nem maga a struktúra felelős, hanem egy azon túl levő mozzanat, egy transzcendentális mozzanat, mely meghatározza, hogy az idő éppen így viselkedjék abban az összefüggésben, melyben ismerjük. Ha a lehetséges világok problémája felől közelítjük a kérdést: kell egy feltétel, mely szerint valamennyi lehetséges világból éppen ez az egy, melyet ismerünk, az aktuális világ. Vagyis e meghatározó mozzanat szükségképpen valami negatív: olyan, mely a lehetséges struktúrákból egyetlen valóságát engedi érvényre jutni; a többit, mondhatjuk, mintegy korlátozza aktualizálódásában. Nos, Isten önkorlátozása talán éppen eb-

ben áll: a potencialítások összességéből egy bizonyos potencialitást enged aktualizálódni, míg másokat visszatart ettől, vagyis visszatartja önmagát attól, hogy valóságként fogja fel azt, ami nélkül azonnal ténylegesülne.

De hogyan képes Isten ilyesmire? Ez az a pont, melyen mintha Jonas eszméje igazolódna: úgy képes erre, hogy mindenhatóságát feladva azonosul valamely lehetőség aktualitásával, vagyis a lehetséges világok sokaságában a ténylegesen kialakuló világgal – így véve mintegy elejét annak, hogy a lehetséges világok totalitása egyszerre váljék aktuálissá. Ezzel azonban, kicsit Jonason is túlmutatva, arra nyílik rálátásunk, hogy az erőtlen Isten alapjában véve önkorlátozó Isten; s hogy csak éppen a mindenható képes a valódi önkorlátozásra, míg minden más létező, mely saját létének feltételeit csak részben tartalmazza, csupán részleges önkorlátozásra képes.

Az ember azonban olyan lény, mely egyvalamiben osztozik a mindenhatóval: abban ugyanis, hogy öntudatának teljességét egy bizonyos szinten totálisan birtokolja, az öntudat bizonyos szintjén folytonosan tudatában van önmagának (ezt nevezzük szubjektivitásnak), s ezzel is jelzi, hogy valamit őriz a mindenható természetéből; ami abban is megnyilvánul, hogy – az ismert definíciókkal összhangban s azok alapvetéseként – az ember szabadsága is elsősorban önkorlátozás.

Jonas istenfogalma mitikus nyelven kerül előadásra. Ez azonban nem oka annak, hogy ne lehessen, ha csak futólag is, összevetni némely istenfogalmakkal, melyek más, inkább analitikus nyelven alkotó filozófusokban fogalmazódtak meg. Kérdésem, mellyel Jonas istenfogalmának tágabb teofilozófiai jelentőségére szeretnék most csak vázlatosan rámutatni, így szól: mi lehet a jelentősége a jonasi istenfogalomnak az analitikus természetes teológia szemszögéből?

Az analitikus természetes teológia a theologia naturalis középkori diszciplínájának örököse, melyben Isten léte, mivolta és tulajdonságai mint fogalmak kerültek szigorú logikai koherenciával kimutatásra. A fogalmak mögött a kinyilatkoztatás körében meghatározott dogmák axiomatikája állt, ami mintegy felszabadította a fogalomelemzőket a fogalom és a tapasztalat viszonyának vizsgálata alól. Modern követőik – legyenek bár a teista Hartshorne, Plantinga vagy Swinburne, vagy a filozófiailag ateista Mackie hívei – osztoznak elődeikkel abban, hogy meghatározott kifejezések (például: „Meghaladhatatlan nagyság annyi mint: maximális kiválóság minden lehetséges világban”) állításokban való felhasználását igazolják logikailag, vagy éppen cáfolják meg őket, ezáltal bizonyítva vagy elvetve Isten létét és bizonyos tulajdonságait. Ezen törekvések számos, nemcsak a logikusok számára zavarba ejtően briliáns eredményhez vezettek, mint például Plantinga modális logikai érve Isten léte mellett, vagy éppen Swinburne elmélete a „személyes magyarázat” mint minden tudományos magyarázatot meghaladó teljességű explanáció érvényessége felől.

E meditáció terjedelme nem engedi meg, hogy e kérdésnél hosszabban időzünk; annyit érdemes azonban megjegyeznünk, hogy ezek az elméletek vagy leg-

alábbis egy részük, nem foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy, amennyiben rendelkezünk Isten fogalmával valamilyen értelemben, honnét teszünk szert erre a fogalomra; hogy vajon pusztán azáltal, hogy egy adott nyelvi összefüggésben el-sajátítjuk azt a nyelvjátékot, melyben e kifejezés koherensen alkalmazható, egyben többet is megtudhatunk tartalmáról (vagy jelentéséről), mintha például helyette inkább az orenda vagy a kitshi manitu kifejezéseket használnánk. Rudolf Otto klasszikus írásában, a *Das Heiligé*ben [*A Szent*] azzal az ambiciózus szándékkal állt elő, hogy e művel megalkotja – a kanti tiszta ész antipódusaként – az irracionális „ész” kritikáját. Tette ezt azért, mert úgy vélte: a vallás középpontjában álló istenfogalom nem egyszerűen flatus vocis, üresen csengő szó, hanem valamilyen értelemben tapasztalati alappal rendelkező jelenség, mint ahogyan erről a legtöbb vallás is tanúskodik, amennyiben bennük nem szavakkal áll kapcsolatban az ember, hanem meggyőződése szerint létét döntően meghatározó, tapasztalati valósággal.

Az „istentapasztalat” persze gyanús kifejezés; sok mindent takarhat, amire most nem szükséges kitérnünk. Fedezi azonban azt a korántsem értelmetlen gondolatot is, mely szerint a vallás, mint hagyomány-, intézmény- és tanrendszer, aligha érdemel figyelmet e tapasztalat bizonyos értelmű megléte nélkül; hiszen legalábbis a vallásalapítók és a vallásreformátorok rendelkeztek oly döntő tapasztalatokkal, melyek gyökeresen meghatározták ön- és világértésüket, célt adtak akaratauknak és cselekvésüknek. Teoretikusan ezért elmondható, hogy minden istenfogalom közvetett vagy közvetlen módon bizonyos tapasztalaton alapul, ami nélkül maga a kifejezés tökéletesen értelmetlen lenne. Mutatja ezt a tényt már az is, hogy az Isten szó egyes megfelelői (Gott, God, Deus, Theosz stb.) nyilvánvalóan tapasztalati eredetűek – olyan tapasztalatra utalnak, melyet a vallásos ember a természetitől különálló léttartományra vonatkoztatott. Kérdés ezért, hogy vajon az a történetileg-kulturálisan komplex módon meghatározott jelentés, melyet manapság az Isten szónak tulajdonítunk, nem vezethető-e vissza, nem alapozható-e meg egy korrelatív tapasztalati mozzanat kimutatásával és elemzésével? Ahhoz persze, hogy e kérdésre választ adhassunk, magát a „tapasztalat” kifejezést is tisztáznunk kell, hogy – Kant végzetes tévedését elkerülve – ne azonosítsuk annak merőben parciális fogalmával. Világos, hogyha Isten tapasztalatáról beszélünk, nem segít rajtunk sem az érzéki tapasztalat fogalma, sem az öntapasztalásnak az introspekcióban megjelenő sajátos változata; ha azonban Husserl tapasztalatelemzése segítségünkre lehet egy új tapasztalati fogalom kialakításában, ha Heideggernek az *Identität und Differenz* című munkájában és másutt is kifejtett paradox felfogása koherensen továbbgondolható, ha Levinas témoignage-fogalma, a tanúság vagy tanúbizonyosság-fogalma beleilleszthető jelen összefüggésünkbe – akkor tehát, mint remélni szeretném, van mit keresnünk az „istentapasztalat” kifejezésének terén. Ebben az értelemben olyan tapasztalatról van szó, mely az érzékelés hagyományos (akár szintetikus) fogalma és a gondolkodás szintén ha-

gyományos, mentális fogalma között oly módon létesít kapcsolatot, hogy rámutat közös eredetükre abban a prekognitív rendszerben, mely egyaránt felelős a világnak vezetett valóságért és annak mentális, szubjektív feldolgozásáért.

Ezen a ponton már körvonalazódhat Jonas teológiai javaslatának hordereje. Azt javasolja ugyanis, hogy szembesülve a század legmegdöbbentőbb gonosz-tetteivel, mintegy befelé fordulva számoljuk föl e komplex történeti-kulturális jelentést, s térjünk vissza valami eredetihez, melyre ez a jelentés ráépült, lassan oly mértékben és oly fojtogatóan, hogy az eredeti mozzanat már-már feledésbe merült. Azt javasolja, hogy gondoljuk újra radikálisan a jelentés és a tapasztalat összefüggését s a teodicea alapelveinek megfelelően – melynek ősképe Jób makacs és kétségbeesett kérdezése – olyan választ keressünk rá, mely ezen megrázó tapasztalattal, vagyis saját tapasztalati világunkkal összhangban állhat. A fogalomnak, a szónak csak akkor lesz tárgyalható, elemezhető, formalizálható értelme, ha megértjük eredeti gyökerezését.

Jonas javaslata azonban eredetileg csak amaz elfeledhetetlen esemény által keltett megdöbbenés és rémület orvoslására szolgált; Jonas maga nem teszi föl a kérdést, hogy vajon nem szembesülünk-e bizonyos módon mindenképpen azzal a szükséglettel, ami a radikális újragondolás kovásza. E sorok írójának véleménye szerint ez a szembesülés elkerülhetetlen mindazok számára, akik emberségüket nem egyszerűen az elfogadott világ által behatárolt lehetőségek összefüggésében, hanem e lehetőségek eredetére és értelmére is rákérdezve akarják élni – olyan életként, mely mindenekelőtt e jelenvaló (vagyis a kritikátlanul csupán használt) világ elutasításán alapszik. Ez az elvetés csak látszólag valami negatív; valójában, egyszerűen fogalmazva, annak a hűségnek a leple csupán, mely az embert saját létezésének alapjában véve feltétlen elfogadásához köti (religat). Csak ezen kötelék mibenlétének felismerésén alapulhat az az egzisztenciális átalakulás, melyben megnyílik az út olyan tapasztalatok és elméleti feldolgozásuk előtt, olyan tartalmak és pozitív megvalósításuk számára, melyekre Jonas is támaszkodik mitikus elbeszélésében.



DR. HELMUT BAIER<sup>1</sup>

## LEVÉLTÁRI EGYEZMÉNYEK AZ EURÓPAI UNIÓBAN

Az EU területén levő levéltárak – a könyvtárakhoz hasonlóan – az EU-tagállamok kulturális fennhatósága alá tartoznak. Ez azt jelenti, hogy minden egyes tagország az EU-jognak a nemzeti jogba átültetett keretei között önállóan tudja szabályozni levéltári ügyeit. Ebből adódóan nincsenek egységes EU-s levéltári irányelvek, viszont létezik az Európa Tanácsnak egy olyan levéltár-politikája, amelyet az EU tagállamai elfogadtak.

Az Európai Közösségek Tanácsának 1991. november 14-i határozata alapján az Európai Bizottság a főtitkárság ügyvitele alatt azt a feladatot kapta, hogy egy szakértőkből álló csoportot nevezzen ki annak vizsgálatára, mennyiben lehetséges és kívánatos az addigi módszerek és gyakorlat jobb koordinálása a tagországok levéltáiraiban. 1994-ben az Európai Közösségek Hivatalos Közleményeinek Tanácsa közzétette azt a jelentést, amelyet az Európa Tanács indítványozott, és amelyet az 1993-as év közepére fejeztek be. Címe: *A levéltárak az Európai Unióban. A szakértőcsoport jelentése az archívumok tevékenységének koordinálásáról.*

Ez tehát még az 1993. november 1-jei EU-szerződés – a „Maastrichti Szerződés” – hatályba lépését megelőzően történt. Ez a szerződés az EU-ról éppúgy utal az európai kontinens megosztása megszüntetésének történelmi jelentőségére, akárcsak arra a szükségyszerűségre, hogy szilárd alapokat kell teremteni Európa sorsának jövőbeli alakításához, ahol a megvalósítás folyamata határozottan előrelendíti Európa népeinek egyre szorosabb unióját, és ahol a szabadság és demokrácia alapelvei érvényesülnek.

---

<sup>1</sup> Dr. Helmut Baier (szül. 1939-ben) nyugalmazott levéltári igazgató, 2004-ig Nürnbergben volt az Evangélikus Tartományi Levéltár vezetője. Az International Council on Archives (ICA) keretében létrehozta és hosszú éveken át (2004-ig) irányította az Egyházak és Vallási közösségek Levéltári Szekcióját (SKR). A Német Levéltárosok Egyesületében az egyházi levéltárosok elnöke, a Bajor Egyháztörténeti Egyesület elnöke. Több mint 470 tudományos közlemény szerzője, amelyeknek súlypontja az egyház és nemzetiszocializmus bajorországi viszonya („Kirchenkampf”) és a nemzetközi írott kulturális javak megóvásának problematikája, különös tekintettel a posztkommunista országokra.

Helmut Baier évtizedek óta visszajáró vendége Románia állami és egyházi levéltárainak. 1990 óta a szakmai struktúrák – mindenekelőtt a romániai egyházi levéltár-ügy – kiépítésének aktív résztvevője.

Az itt publikált előadás szövegét Szenkovics Enikő fordította.